

**DICCIONARIO
TEOLOGICO
DEL NUEVO
TESTAMENTO**

vol. I

**Lothar Coenen · Erich Beyreuther
Hans Bietenhard**

DICCIONARIO TEOLOGICO DEL NUEVO TESTAMENTO

Vol. I

**LOTHAR COENEN - ERICH BEYREUTHER
HANS BIETENHARD**

Edición preparada por
MARIO SALA
y
ARACELI HERRERA

TERCERA EDICIÓN

**EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
1990**

SIGLAS Y ABREVIATURAS

4

A) LIBROS DE LA BIBLIA

1 Antigo Testamento

a) Biblia hebrea

Gn	Genesis	Ecl	Eclesiastes
Ex	Exodo	Cant	Cantar de los Cantares
Lv	Levitico	Is	Isaias
Nm	Numeros	Jer	Jeremias
Dt	Deuteronomio	Lam	Lamentaciones
Jos	Josue	Ez	Ezequiel
Jue	Jueces	Dn	Daniel
Rut	Rut	Os	Oseas
1 Sam	1 Samuel	Jl	Joel
2 Sam	2° Samuel	Am	Amos
1 Re	1° Reyes	Abd	Abdias
2 Re	2° Reyes	Jon	Jonas
1 Cr	1° Cronicas	Mi	Miqueas
2 Cr	2° Cronicas	Nah	Nahun
Esd	Esdra	Hab	Habacuc
Neh	Nehemias	Sof	Sofonias
Est	Ester	Ag	Ageo
Job	Job	Zac	Zacarías
Sal	Salmos	Mal	Malaquías
Prov	Proverbios		

b) Libros o escritos que solo se encuentran en los LXX *

AdDn		Jdt	Judt
(Dn 3 24 90)	Adiciones a Daniel	1 Mac	1° Macabeos
AdEst	Adiciones a Ester	2 Mac	2° Macabeos
Bar	Baruc	Sab	Sabiduria
Bel (Dn 14)	Bel y el dragon	Sus (Dn 13)	Susana
Eclo	Eclesiastico	Tob	Tobias
EpJer (Bar 6)	Epistola de Jeremias		

* Estos escritos se usaban en la liturgia sinagoga de la diaspora y fueron considerados como inspirados por los judíos helenistas. Por esto entraron a formar parte del *canon alexandrino* del AT pero no fueron reconocidos como inspirados por el judaísmo oficial ni formaron parte del *canon palestinese*. La tradición católica los recibió en su canon pero para distinguirlos de los otros libros del AT los ha denominado comúnmente *deuterocanónicos*. La tradición protestante ha aceptado el canon palestinese y en consecuencia considera estos libros como *apócrifos*. (Nota de los editores a la ed. cast.)

2 Nuevo Testamento

Mt	Mateo	1 Tim	1 ° Timoteo
Mc	Marcos	2 Tim	2 ° Timoteo
Lc	Lucas	Tit	Tito
Jn	Juan	Fim	Filemon
Hech	Hechos	Heb	Hebreos
Rom	Romanos	1 Pe	1 ° Pedro
1 Cor	1 ° Corintios	2 Pe	2 ° Pedro
2 Cor	2 ° Corintios	1 Jn	1 ° Juan
Gal	Galatas	2 Jn	2 ° Juan
Ef	Efesios	3 Jn	3 ° Juan
Flp	Filipenses	Sant	Santiago
Col	Colosenses	Jds	Judas
1 Tes	1 ° Tesalonicenses	Ap	Apocalipsis
2 Tes	2 ° Tesalonicenses		

B) ESCRITOS RELACIONADOS CON LA BIBLIA

1 Escritos relacionados con el AT

ApBar (gr)	Apocalipsis griego de Baruc
ApBar (sir)	Apocalipsis siríaco de Baruc
Arist	Carta de Aristeas
AsMo	Asuncion de Moises
1 Esd	1 ° Esdras *
3 Esd	3 ° Esdras
4 Esd	4 ° Esdras
Hen (eslav)	Henoc eslavo
Hen (et)	Henoc etíopico
Hen (gr)	Henoc griego
Hen (hebr)	Henoc hebreo
Jub	libro de los Jubileos
3 Mac	3 ° Macabeos
4 Mac	4 ° Macabeos
Martís	Martirio de Isaías
OrMan	Oracion de Manases
SalSl	Salmos de Salomon
Sib	Oraculos Sibílicos
TestAbr	Testamento de Abraham
TesJob	Testamento de Job
TestXII	Testamento de los doce patriarcas
TesRub	Testamento de Ruben, etc (Sim, Lev, Jud, Is, Zab, Dan, Nef, Gad, As, Jos, Ben)
VidAd	Vida de Adan y Eva

2 Escritos relacionados con el NT y padres apostólicos

ActAndr	Hechos de Andres
ActJn	Hechos de Juan
ActPa	Hechos de Pablo
ActPe	Hechos de Pedro
ActTo	Hechos de Tomas
ApAbr	Apocalipsis de Abraham
ApEl	Apocalipsis de Elias
ApMo	Apocalipsis de Moises
ApPe	Apocalipsis de Pedro
AscIs	Ascension de Isaías

* En los LXX Esdras A 1 ° Esdras, Esdras B Esdras y Nehemias de la Biblia hebrea. La tradicion catolica no ha admitido 1 Esd, como tampoco 3 Esd y 4 Esd en su canon. (Nota de los editores a la ed. cast)

Bern	Epistola de Bernabe
1 Clem	1ª Carta de Clemente
2 Clem	2ª Carta de Clemente
Did	Didaje (doctrina de los doce apóstoles)
EvEb	Evangelio de los Ebionitas
EvEg	Evangelio de los Egipcios
EvHeb	Evangelio de los Hebreos
EvPe	Evangelio de Pedro
EvTom	Evangelio de Tomas
Herm (m)	Hermas, mandata
Herm (s)	Hermas, similitudines
Herm (v)	Hermas, visiones
Ign	Cartas de Ignacio
IgnEf	Carta de Ignacio a los Efesios
IgnMagn	Carta de Ignacio a los Magnesios
IgnTraI	Carta de Ignacio a los Tralianos
IgnRom	Carta de Ignacio a los Romanos
IgnFil	Carta de Ignacio a los Filadelfios
IgnEsm	Carta de Ignacio a los Esmirnotas
IgnPol	Carta de Ignacio a Policarpo
Laod	Carta a los Laodicenses
MartPol	Martirio de Policarpo
OdSI	Odas de Salomon
Polc	Carta de Policarpo
ProtEv	Protoevangelio de Santiago

3 *Textos de Qumran*

CD	Documento del Cairo (también Dam documento de Damasco)
1QS	Regla de la comunidad (manual de disciplina)
1QSa	Regla de la congregación
1QSB	Bendiciones
1QH	Himnos
1QM	Libro de la guerra
1QpHab	Comentario a Habacuc
1Qflor	Florilegium
1QGnAp	Apócrifo del Génesis
1QJ4	Comentario a Miqueas
1Q22	Palabras de Moisés
1Q27	Libro de los secretos
4QpIs	Comentario a Isaias
4QpNah	Comentario a Nahum
4QpOs	Comentario a Oseas
4QpPs37	Comentario al Salmo 37
4Qpatr	Bendiciones de los patriarcas
4Qtest	Testimonia

4 *Textos rabínicos**

a) Tratados de la Misna, Talmud, Tosefta

’Ohol(oth)
BB Baba Bathra
BM Baba Mesa
BQ Baba Qamma

* Las abreviaturas están tomadas del Strack Billerbeck (Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch München 1961³ vol I pags VII VIII cf Einleitung in Talmud und Midraš 1921³ pags 202 ss) y completadas para algunos pocos casos. Salvo algún ligero retoque conservamos la transcripción y el orden alfabético hebreo del elenco de Strack Billerbeck (Nota de los editores a la ed. cast.)

Bekh(oroth)
 Bik(kurim)
 Berakh(oth)
 Git(tin)
 Hor(ayoth)
 Zeb(achun)
 Chag(iga)
 Chul(lin)
 Teh Toharoth
 Jeb Yebamoth
 Jad Yadayim
 Kil(ayim)
 Keth(ubboth)
 Meg(illa)
 Mid(doth)
 MQ Mo'ed Qatan
 Mak(koth)
 Makhsch(trim)
 Men(achoth)
 Ma as(roth)
 MS Ma'aser Schem
 Miqv(aoth)
 Neg(a'im)
 Ned(arim)
 Soph(erim)
 Sanh(edrin)
 Suk(ka)
 'AZ 'Aboda Zara
 Eduj Eduyyoth
 'Er(ubin)
 'Ar(akhin)
 Pes(achim)
 Qid(duschin)
 RH Rosch Ha-schana
 Schebu('oth)
 Schab(bath)
 Scheq(alim)
 Tem(ura)
 Taan(ith)
 Terum(oth)

pT Talmud palestinese Krakau 1609

bT Talmud babilonense Amsterdam 1644ss

Tos Tosefta (M S Zuckermannel, Pasewalk 1880), inmediatamente antes de la abreviatura de un tratado T (p. ej. TMeg)

Bar Baraitha (en las citas talmudicas indica una tradicion que se aparta de la tradicion de la Misna de los tanaitas)

Pirqe Ab(oth) tratado «Sentencias de los padres (=doctores)» de la Misna

La Misna se cita segun capitulo y parrafo (p. ej. Schab 3, 4), bT segun hoja y pagina (p. ej. Schab 30b), pT segun

capitulo, hoja, columna y linea

b) Midras

R Rabba GnR, ExR, LvR, NmR, DtR Venecia 1545

Midras de los Megilloth (HL [=Hoheshed] Ct, KL [=Klageheder] Lam Lemberg 1861)

Mekh(iltza) Viena 1865 (Weiss)

S(phra) Lv Bucarest 1860 (Malbin)

S(iphre) Nm, Dt Vilna 1864 (Friedmann)

Midr Sm Krakau 1893 (Buber)

Midr Ps Vilna 1891 (Buber)

Midr Pv Vilna 1893 (Buber)

Tanch(uma) Viena 1863

TanchB Vilna 1885 (Buber)
 Pesiq(tha) Lyck 1868 (Buber)
 Pesiq(tha) R(abbathi) Viena 1880 (Friedmann)
 Pirque R(abb) El('ezer) Praga 1784
 Seder Ehy(yaha) Rabba y Zuta Viena 1902 (Friedmann)
 Aggadath Bereschjth Warschau 1876
 Aboth (d') R(abb) N(athan)
 Jalqut Schm onit Vilna 1898
 Leqach Tob Vilna 1884 (Buber)

C) FUENTES ANTIGUAS *

Anaximandro filósofo jonio, s VI a C
 Apiano de Alejandria, historiador romano, ca 160 d C
 Bell Civ Bella civilia romana
 Rom Hist Romanae historiae
 Apolomo de Rodas, poeta epico, ca 295-215 a C
 Apuleyo de Madaura en Numidia, s II d C
 Met Metamorphoses
 Aristofanes de Atenas, ca 466-385 a C (comedia atica)
 Av Aves
 Eocl Ecclesiazusae
 Nu Nubes
 Ra Ranae
 Aristoteles filósofo, 384-322 a C
 An De anima
 Animal Historia animalium
 Cael De caelo
 Cat Categoriae
 Eth Eud Ethica eudaemia
 Eth Nic Ethica nicomachea
 Metaph Metaphysica
 Oec Oeconomica
 Part An De partibus animalium
 Phys Physica
 Poet Poetica
 Pol Politica
 Probl Problemata
 Rhet Rhetorica
 Soph El De sophisticis elenchis
 Ps-Aristoteles Pseudo-Aristoteles
 Mund De mundo (escrito de filosofia popular, ca 100 d C)
 cf SVF
 Arrio Didimo de Alejandria, estoico de la epoca de Augusto
 Asclepio (escrito hermetico en latin, s II y III d C)
 CIG Corpus Inscriptionum Graecarum I-IV 1828-1877
 Clemente nacido en Atenas el 150, se convierte al cristianismo y llega a ser en Alejandria uno de los iniciadores de la «teologia cristiana» Muere en Capadocia, en el exilio, poco antes del 215 d C
 Alejandro Alexandrino
 Exc Theod Excerpta ex Theodoto
 Strom Stromata
 Const Ap Constitutiones Apostolorum (compilacion de derecho eclesiastico y liturgia, ca 375 d C)
 Corp Herm Corpus Hermeticum (escritos anonimos de la gnosis egipcio-helenistica, ss I y II d C)
 CPR Corpus Papyrorum Raineri archiducis Austriae
 Democrito filósofo griego (atomismo) anterior al 400 a C
 Demostenes de Atenas, 384-322 a C
 Ep Epistulae
 Or Orationes

* En las citas se pone el nombre del autor seguido de la abreviatura de la obra citada (si es que el autor tiene mas de una). Para las colecciones se usan las siglas comunmente admitidas. En este elenco no constan las obras de cada autor sino solo las que se citan en nuestro diccionario (Nota de los editores a la ed. cast.)

Diodoro Siculo historiador siciliano de fines del s I a C

Diogenes
 Laerctio historiador de la filosofia, s III d C

Dion Casio historiador romano, ca 155-235 d C

Dionisio de Halicarnaso s I a C
 Ant Antiquitates romanae
 Comp De compositione verborum
 Rhet Ars rhetorica

Ditt Or W Dittenberger, Orientis graeci inscriptiones selectae I-II, 1903-1905

Ditt Syll W Dittenberger, Sylloge inscriptionum graecarum I-IV, 1915-1924

Elio Aristides orador, 129 189 d C
 Or Orationes

Empedocles filosofo siciliano (fisico y místico), ca 495-435 a C

Epicteto moralista estoico, ca 50-130 d C
 Diss Dissertationes
 Ench Enchiridion

Epicuro filosofo ateniense, 341-270 a C
 Men Ad Menoeceum

Epigr Graec Epigrammata graeca ex lapidibus conlecta, ed por G Kaibel, 1878

Epifanio obispo de Chipre, ca 315-403 d C
 Haer Haereses (refutacion de herejias)

Esquilo tragico atico, 525-456 a C
 Ag Agamemnon
 Choep Choephoroi
 Eum Eumenides
 Pers Persae
 Prom Prometheus
 Sept c Theb Septem contra Thebas
 Suppl Supplices

Estobeo Juan Estobeo (Stobaeus), autor macedonio de una antologia de poetas y prosistas griegos, s V d C

Eurpides tragico griego, 480-406 a C
 Bacch Bacchae
 El Electra
 Herc Fur Hercules furens
 Hipp Hippolytus
 Iph Aul Iphigenia Aulidensis
 Iph Taur Iphigenia Taurica
 Med Medea
 Or Orestes
 Phoen Phoenissae
 Tro Troades

Eustacio de Tesalonica, s XII d C, ultimo comentarista alegorico de las obras de Homero

Filodemo de Gadara, filosofo popular epicureo, ca 110-28 a C

Filon de Alejandria, escritor judio de lengua griega, ca 20 a. C -50 d C
 Abr De Abrahamo
 Aet De aeternitate mundi
 Cher De cherubim
 De Conf Ling De confusione linguarum
 Congr De congressu eruditionis gratia
 Decal De decalogo
 De Migr Abr De migratione Abrahami
 Det Pot Ins Quod deterius posteriori insidiari solet
 Deus Imm Quod Deus sit immutabilis
 Ebr De ebrietate
 Fug De fuga et inventione
 Gig De gigantibus
 Jos De Josepho
 Leg ad Gal Legatio ad Galum
 Leg All Legum allegoriae
 Mut Nom De mutatione nominum
 Op Mund De opificio mundi

	Post Cain De posteritate Caini Praem Poen De praemiis et poenis Q P L Quod omnis probus liber sit Quaest in Gen Quaestiones in Genesim Rer Div Her Quis rerum divinarum heres sit Sacr AC De sacrificiis Abeli et Caini Som De somnis Spec Leg De specialibus legibus Vit Cont De vita contemplativa Vit Mos De vita Mosis Virt De virtutibus
Filostrato	Flavio Filostrato, sofista (muerto el 217 d C), autor de una vida del filosofo y taumaturgo Apolo de Tiana Vit Ap Vita Apollonii
Heraclito	presocratico, ca 535-475 a C
Herodoto	primer historiador griego, ca 484-425 a C
Hesiodo	poeta griego de Beocia, ca 700 a C Op Opera et dies Th Theogonia
Homero	clasico de la epica jonica, ss VIII y VII a C Il Iliada Od Odisea
IG	Inscriptioes Graecae, ed de la Preussische Akademie der Wissenschaften (1873 ss, 1913 ss)
Ireneo	obispo de Lyon, martir ca 202 d C Haer Adversus haereses
Isocrates	retorico ateniense, 436-338 a C Areop Areopagiticus
Jenofonte	discipulo de Socrates, autor de obras historicas y filosoficas, ca 430-354 a C An Anabasis Cyrop Cyropaedia (Inst C Institutio Cyri) Hell Historia graeca (hellemica) Mem Memorabilia Socratis Oec Oeconomicus Sym Symposium
Jeronimo	monje, teologo y escriturista, ca 347-420 d C
Josefo	Flavio Josefo, historiadador y filosofo judio de lengua griega, ca 37-97 d C Ant Antiquitates Ap Contra Apionem Bell Bellum judaicum
Justino	apologeta y martir, muerto en 165 d C Apol Apologia Dial Dialogus cum Tryphone Judaeo
Marco Aurelio	filosofo estoico de la segunda epoca, emperador romano 161-180 d C
Menandro	representante de la comedia atica, 343-290 a C
Origenes	de Alejandria, discipulo de Clemente Alejandrino, 185-254 d C Contr Cels Contra Celsum Princ De principis
Pap Tebt	The Tebtunis Papyri I-III, 1, 1902-1933
Parmendes	presocratico de la escuela eleatica, ca 500 a C
Pausanias	escritor griego, ca 190 d C
Pindaro	poeta lirico griego, 518-446 a C Pae Paeanes Pyth Pythia
Platon	filosofo ateniense, 428/7-348/7 a C Ap Apologia Crat Cratylus Def Definitiones (pseudoplatonica) Epist Epistulae (pseudoplatonicas en parte) Gorg Gorgias Hi Hippias I Maior, II Minor Hipp Hipparchus (pseudoplatonica)

	Leg Leges (Las leyes)
	Men Menon
	Phaed Phaedo
	Phaedr Phaedruss
	Phib Philebus
	Polit Politicus
	Prt Protagoras
	Resp Respublica
	Symp Symposion
	Theaet Theaetetus
	Tim Timaeus
PLond	Greek Papyri in the British Museum, I-IV, 1893-1917
Plotino	neoplatonico egipcio, ca 204-270 d C
	Enn Eneadas
Plutarco	autor platonico y neopitagorico, ca 50-120 d C
	Amat Amatorius
	Cato Min De Catone Minore
	Col Adversus Colotem
	Comm De commibus notitis adversus stoicos
	Demetr De Demetrio
	Fluv De fluviorum et montium nominibus
	Galba De Galba
	Is et Os De Iside et Osiride
	Lib Educ De liberis educandis
	Mar De Mario
	Per De Pericle
	Pyth Or De Pythae oraculis
	Quaest Rom Quaestiones romanae
	Ser Nm Vind De sera numinis vindicta (Pun)
	Suav Viv Epic Non posse suaviter vivi secundum Epicurum
	Superst De superstitione
	Tib Gracch De Tiberio et Gaio Gracchis
PMagd	Papyrus de Magdola
Polibio	historiador griego del mundo romano, ca 210-120 a C
Polux	Iulius Pollux, retorico, lexicografo y gramatico ateniense, a partir del 178 d C
	Onom Onomasticum
Porfirio	discipulo de Plotino, filosofo neoplatonico, 232-304 d C
	Marc Ad Marcellam
POxy	The Oxyrhynchus Papyri
Ps-Aristoteles	Pseudo-Aristoteles (cf supra, a continuacion de Aristoteles)
Schol Sofocles	Escuelas a Sofocles
Sib	Oraculos sibilinos, 14 libros de oraculos destinados a propagar el judaismo y el cristianismo, s V y VI d C
Sofocles	dramaturgo ateniense, 496-406 a C
	Ai Ajax
	Ant Antigona
	Oed Col Oedipus Coloneus
	Oed Tyr Oedipus Tyrannus
	Phil Philoctetes
	Tr Trachiniae
SVF	Stoicorum veterum fragmenta, ed por H v Arnim, vols I-IV, 1903-1924
Tactio	Historiador romano, 55-119 d C
	Hist Historiae
Teognis	de Megara, poeta elegiaco representante de un ideal de vida aristocratica, s VI a C (muchos fragmentos de la obra que se le atribuyen son de fecha mas reciente)
Teofrasto	discipulo de Aristoteles, peripatetico, ca 372-287 a C
Tucidides	historiador griego, ca 460-396 a C
Yamblico	neoplatonico de la epoca de Constantino el Grande
	Myst De mysteris

D) DICCIONARIOS OBRAS GENERALES COLECCIONES REVISTAS

ATD	Das Alte Testament Deutsch, ed por (V Hertrich) A Weiser, 1949 ss	KidZ	Kirche in der Zeit, 1946 ss
AThANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten u Neuen Testaments, 1944 ss	KuD	Kerygma und Dogma, 1955 ss
BA	The Biblical Archeologist, 1938 ss	Liddell-Scott	H G Liddell / R Scott, A Greek-English Lexicon A New Edition de H St Jones, 1925-1940
BEvTh	Beitrage zur Evangelischen Theologie, 1935 ss	L.ThK	Lexikon fur Theologie und Kirche, fundado por M Buchberger, ed por J Hofer y K Rahner, 1957 ss ²
BFChTh	Beitrage zur Forderung christlicher Theologie, 1897 ss	LvO	A Deissmann, Licht vom Osten, 1923 ⁴
BGU	Agyptische Urkunden aus d konigl Museen zu Berlin, Griechische Urkunden I-VII, 1895-1933	MPTh	Monatsschrift fur Pastoraltheologie, 1904 ss
BHHW	Biblich-historisches Handwörterbuch, ed por B Reike y L Rost, 1962 ss	MystS	Mysterium Salutis Manual de Teologia como historia de la salvacion, dirigido por J Femen y M Lohrer, vols I-IV, 1969-1975
BHTh	Beitrage zur historischen Theologie, 1929 ss	NovTest	Novum Testamentum, 1956 ss
BKAT	Biblischer Kommentar Altes Testament, ed por M Noth, 1955 ss	NTA	Neutestamentliche Abhandlungen, 1908 ss
Bl-Debr	F Blass / A Debrunner, Grammatik des neutestamentl Griechisch, 1965 ¹²	NTD	Das Neue Testament Deutsch, ed por P Althaus y J Behm, 1932, P Althaus y G Friedrich, 1956 ss
BSt	Bibliche Studien, 1895 ss	NTSt	New Testament Studies 1954/55 ss
BuK	Bibel und Kirche, 1946 ss	RAC	Reallexikon fur Antike und Christentum, ed por Th Klauser, 1941 ss
BWANT	Beitrage zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 1908 ss	RB	Revue Biblique, 1892 NF 1915 ss
BWb	Bibeltheologisches Wörterbuch, ed por J B Bauer, 1962 ²	RE	Realencyclopaedie fur protestantische Theologie und Kirche, fundada por J Herzog, ed por A Hauck, 1896-1913
BZ	Bibliche Zeitschrift, 1903 ss	RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart, ed por K Galling, 1957 ss ³
BZAW	Beihfte zur Zeitschrift fur die alttestamentliche Wissenschaft	SAH	Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften (philhist Klasse), 1910 ss
BZNW	Beihfte zur Zeitschrift fur die neutestamentliche Wissenschaft	SNT	Die Schriften des Neuen Testaments, ed por (J Weiss 1906 s), W Bousset y W Heitmuller, 1916 ss (H L Strack) P Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, 1954 ss (I-IV ³)
CFT	Conceptos Fundamentales de la Teologia vols I-IV, 1966-1967	St B	Sacramentum Mundi Enciclopedia Teologica, dirigida por KRahner y otros, vols I-VI, 1973-1976
DTh	Deutsche Theologie, 1934-1943	SM	Schweizerische Theologische Zeitschrift, 1884 ss
EKL	Evangelisches Kirchenlexikon, ed por H Brunotte y O Weber, 1955 ss	StTh	Studia Theologica, 1948 ss
EMZ	Evangelische Missionszeitschrift, 1940 ss	StudEv	Studia Evangelica, 1959 ss
EvTh	Evangelische Theologie, 1934 ss	ThB	Theologische Bucherei, 1953 ss
Ex Vers u Bes	E Kasemann, Exegetische Versuche und Besinnungen, I ² y II, 1964	ThBl	Theologische Blätter, 1922-1942
HNT	Handbuch zum Neuen Testament, ed por G Bornkamm, 1909 ss	Theol Stud	Theologische Studien, 1938 ss
IKZ	Internationale Kirchliche Zeitschrift, 1911 ss	ThExh	Theologische Existenz heute, 1933-1941, NF 1946 ss
ICC	The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments ed S R Driver, A Plummer, C A Briggs, 1895 ss	ThGl	Theologie und Glaube, 1909 ss
JBL	Journal of Biblical Literature, 1881 ss	ThLZ	Theologische Literaturzeitung, 1876 ss
JThSt	The Journal of Theological Studies, 1900 ss	ThQ	Theologische Quartalschrift, 1819 ss
KD	K Barth, Die kirchliche Dogmatik, 1932 ss	ThR	Theologische Rundschau, 1897 ss NF 1929 ss
KEK	Kritisch exegetischer Kommentar über das Neue Testament, fundado por H A W Meyer, 1832 ss		

ThStKr	Theologische Studien und Kritiken, 1828-1942	WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 1950 ss
ThViat	Theologia Viatorum, Jahrbuch der Kirchlichen Hochschule Berlin, 1948 ss	WZ	Wissenschaftliche Zeitschrift (sigue algunas veces el nombre de una ciudad universitaria de Alemania central)
ThWb	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, fundado por G Kittel, ed por G Friedrich, 1933 ss	ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 1881 ss
ThZ	Theologische Zeitschrift der Theolog Fakultät der Universität Basel, 1945 ss	ZEE	Zeitschrift für evangelische Ethik, 1957 ss
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der alchristlichen Literatur, 1883 ss	ZKathTh	Zeitschrift für katholische Theologie, 1877 ss
VT	Vetus Testamentum, 1951 ss	ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 1900 ss
WA	M Luther, Werke Kritische Gesamtausgabe (Weimaran), 1883 ss	ZprTh	Zeitschrift für praktische Theologie, 1879-1900
Wiss Mon	Wissenschaftliche Monographien, 1959 ss	ZRGG	Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, 1948 ss
WiW	FMelzer, Das Wort in der Wortern, ein theo-philologisches Wörterbuch, 1965	ZSTh	Zeitschrift für systematische Theologie, 1923 ss
WuD	Wort und Dienst, Jahrbuch der Theol Hochschule Bethel, 1948 ss	ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1891 ss
		ZWTh	Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1858-1914

E) ABREVIATURAS GENERALES*

a C	antes de Cristo	gen	genitivo
ad locum	en el (o respecto al) pasaje mencionado	hif	hífil
adj(s)	adjetivo(s)	hnp	hnpael
adv	adverbio	ibid	en la obra anteriormente citada
aor	aoristo	id	el mismo
Apdo	Apartado	imp	imperfecto
art	artículo	intrans	intransitivo
Arts gens	Artículos generales	lat	(en) latín
AT	Antiguo Testamento	lit	literalmente
Bibl	Bibliografía	loc cit	locus citatus, pasaje citado anteriormente
BJ	Biblia de Jerusalem	LXX	versión griega de los Setenta
ca	aproximadamente	ms(s)	manuscrito(s)
cap(s)	capítulo(s)	NB	Nueva Biblia española
cast	castellano	N del T	nota del traductor
cf	vease	NF	nueva serie (Neue Folge)
cf infra	vease mas abajo	nif	nifal
cf supra	vease mas arriba	n°	numero
col	columna	NT	Nuevo Testamento
compl dir	complemento directo	o c	obra(s) citada(s)
d C	despues de Cristo	p(p)	pagina(s)
Diss	dissertatio, disertacion	par	iugar(es) paralelo(s)
DtIs (Is II)	Deutero-Isaias	part	participio
ed	edicion, editor	pas	pasivo(a)
ed por	editado por	p ej	por ejemplo
espec	especialmente	pers	persona (termino gramatical)
ev	evangeho	pi	piel
fasc	fasciculo	pl	plural
frg	fragmento	Q	Fuente de logia o sentencias

* La mayor parte de abreviaturas se emplean siempre. Otras como por ejemplo algunos terminos gramaticales solo cuando lo permite una agil lectura del texto. Evitamos pues, su acumulacion. (Nota de los editores a la ed cast.)

S	serie	TM	texto masoretico
s(s)	siguiente(s)	t r	<i>textus receptus</i>
s(s)	siglo(s)	trad	traduccion
s. f	sin fecha de la edicion	trans	transitivo
sing	singular	TritoIs (Is III)	Trito-Isaias
s l	sin el lugar de la edicion	v(v)	versiculo(s)
sust	sustantivo	v l	<i>varia lectio</i> variante textual
s v	<i>sub voce</i> , vease el articulo	vol(s)	volumen(es)
Supl	suplemento	Vulg	Vulgata
Tg	targum	y <i>passim</i>	frecuentemente en varios pasajes
TH	Theodotion (version griega del AT de Teodocion)	§	parrafo
		→	vease (en las referencias cruzadas)

F) SISTEMA DE TRANSCRIPCIÓN DEL HEBREO

'aleph		tet	t	pe	p, ph
bet	b	yod	y	sade	s
gimel	g	kaph	k	qoph	q
dalet	d	lamed	l	res	r
he	h	mem	m	sin	s
waw	w	nun	n	šin	š
zayin	-	samek	s	taw	t
het	h	'ayin	ʿ		

Se transcribe la reduplicacion correspondiente al dages fuerte

Fuera del pe en las consonantes begad-kephat no se conserva la distincion entre aspiradas y explosivas

Vocales largas a (qames) e (sere), i (hireq con escritura plena o en silaba abierta), o (holem) u (šureq) No se hace distincion entre escritura plena y escritura deficiente

Vocales breves a (patah), e (segol) i (hireq en silaba cerrada), o (qames hatuph), u (quibbus)

Las vocales brevisimas y el sewa movable se indican normalmente con las correspondientes letras de tipo volado

Ei patah furtivo se escribe antes de su propia gutural

Se conserva en la transcripcion el he grafico (=ah) y el aleph quiescente final que cierra silaba*

G) SISTEMA DE TRANSCRIPCIÓN DEL GRIEGO

α = a	γξ = nx	θ = th	μ = m	σ/ς = s	ευ = eu	ω = o
α = a	δ = d	ι = i	ν = n	τ = t	εὐ = eu	ω = o
ᾱ = a	ε = e	ι = i	ξ = x	υ = y	οὐ = ou	ὦ = o
β = b	ε = e	εῖ = ei	ο = o	υ = y	οὐ = ou	= h
γ = g	ζ = z	οῖ = oi	ο = o	αυ = au	οὐ = ou	
γγ = ng	η = e	κ = k	π = p	αυ = au	φ = ph	
γκ = nk	η = e	λ = l	ρ = r	αὐ = au	χ = ch	
ιχ = nch	ῆ = e	λλ = ll	ρ = rh	ευ = eu	ψ = ps	

El espiritu suave () y la jota suscrita no se transcriben

No se conserva la diferencia de acento grave en la transcripcion

En la transcripcion todas las consonantes se pronuncian como en cast , excepto las siguientes ch j, ge gue gr gw ll ll, ph f th z z ds

* En la transcripcion todas las consonantes pueden pronunciarse practicamente como en castellano Se exceptuan ge gue gi gw w inglesa h h aspirada inglesa o alemana z z francesa (sibilante sonora) ph f s s s ch francesa sh inglesa sch alemana sc italiana De las tres consonantes enfaticas (h t s) solo el h corresponde practicamente a la j castellana las otras dos no existen en nuestras lenguas pero el s aunque no es un sonido compuesto practicamente puede pronunciarse como ts para distinguir asi este sonido del de las otras sibilantes el t (dental velar sorda explosiva) puede pronunciarse como una t mas fuerte El ayin (gutural sonora) no tiene paralelo en nuestras lenguas como tampoco el aleph (gutural sorda)

Título original: *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*

© Theologischer Verlag R. Brockhaus Wuppertal, 1971

© Ediciones Sígueme, S.A., 1980

Apartado 332 - 37080 Salamanca (España)

ISBN: 84-301-0813-0 (obra completa)

ISBN: 84-301-0814-9 (vol. I)

Depósito legal: S. 44-1990

Printed in Spain

Fotocomposición e impresión: Gráficas Ortega, S.A.

Polígono El Montalvo - Salamanca.

REDACCION

Dietrich Muller, Gunther Finkenrath, Ulrich Brockhaus, Hans-Georg Link

ASESORES

Filología y filosofía griegas, antigüedades clásicas Gerhard Fries
Antiguo testamento y versión de los Setenta Horst Seebass, Wichmann v 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

COLABORADORES

Sverre Aalen
Ernst Achilles
Hugo Aust

Jürgen Baehr
Henrich Baltensweiler
Karl-Heinz Bartels
Wolfgang Bauder
Gerhard Bauer
G R Beasley-Murray
Hartmut Beck
Oswald Becker
Ulrich Becker (Hannover)
Ulrich Becker (Osterwald)
Erich Beyreuther
Hans Bietenhard
Christian Blendinger
Jürgen Blunck
Paul Christoph Bottger
Egon Brandenburger
Theodor Brandt
Kate Brandt-Kreling
Georg Braumann
Wilhelm Brunotte

Lothar Coenen

Karl Dahn
Hans-Heinz Damm
Gunter Dulon

Gunther Ebel
Johannes Eichler
Erich von Eicken
Hans-Helmut Esser

Ulrich Falkenroth
Gunter Finkenrath
Otto Flender
Dieter Furst

Burkhard Gartner
Johannes Gess
Jürgen Goetzmann
Friedrich Graber
Rudolf Grob
Walther Gunther
Eberhard Guting
Joachim Guhr

Hermann Haarbeck
Hans-Christoph Hahn
Gunther Harder

Robert Hensel
Klaus Hess
Ernst Hoffmann
Otfried Hofius

Paul Jacobs

Ehrhard Kamlah
Erwin Kauder
Hans-Bernhard Kaufmann
Berthold Klappert
Rolf Klobner
Hans Kropatschek

Fritz Laubach

Reinhold Mayer
Wichmann von Meding
Friedemann Merkel
Otto Michel
Robert Morgenthaler
Dietrich Müller
Hermann Müller
Wilhelm Mundle
Karlfried Munzer

Gerhard Nordholt

Carl Heinz Peisker

Horst Reisser
Karl Heinrich Rengstorf

Alfred Ringwald
Friedrich Samuel Rothenberg

Bernd Schaller
Johannes Schattenmann
Reimer Schuppers
Peter Schmidt
Ernst Dieter Schmitz
Johannes Schneider
Walter Schneider
Hans Schonweiss
Eduard Schutz
Hans-Georg Schutz
Helmut Schultz
Horst Seebass
Manfred Seitz
Friedel Selter

Burghard Siede
Siegfried Solle
Theo Sorg

Friedrich Thiele
Erich Tiedtke
Rudolf Tuente

Herwart Vorlander

Hans Wahrsch
Klaus Wegenast
Horst Weigelt
Siegfried Wibbing

EDICION CASTELLANA

TRADUCTORES

Manuel Balasch
Miguel A Carrasco
Domiciano Fernandez
Francisco Gomez
Jesus Martin

Faustino Martinez Goñi
Emilio Saura
Severtiano Talavera
Alfonso C Vevia

INDICES

Equipo editorial

PRESENTACION DE LA EDICION CASTELLANA

Vivimos en la era de los diccionarios. En Alemania entre el año 1962 y el 1972 se publicaron hasta 18 diccionarios bíblicos. Y, sin ir más lejos, en España desde 1962 hasta el presente se han publicado, por lo que nos consta, 10 diccionarios bíblicos, dos están en curso de publicación y otros dos están en proyecto. Ante este grado, podríamos decir, de saturación ¿a qué viene un diccionario más? Y en todo caso, ¿qué aporta de nuevo? ¿qué espacio pretende ocupar?

La publicación del *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament* fue iniciada en 1965 y se concluyó en 1971, en que salió a luz su último fascículo. A partir de entonces y en el periodo de un año se hicieron otras dos ediciones. Ello constituye un índice claro de la acogida que la obra tuvo en Alemania, casa solariega por antonomasia de la ciencia bíblica¹. En la línea de su colección «Biblioteca de estudios bíblicos», en la que priman las obras fundamentales y los clásicos de la exégesis y la teología bíblica contemporánea, y haciendo un enorme esfuerzo editorial, Ediciones Sígueme pone al alcance del público de habla castellana esta obra que, si se inserta en la mejor tradición filológico-histórico-teológica de las obras del género en Alemania, no deja de ser innovadora por el horizonte más amplio en el que se propone resituar los resultados de la investigación bíblica actual.

La mejor tradición filológico-histórico-teológica está sin duda representada en Alemania por el *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, fundado por G. Kittel en 1933 y terminado 40 años más tarde por su continuador G. Friedrich. De él es posible todavía afirmar «que desde muchos puntos de vista es la máxima realización teológico-bíblica del siglo XX»². Y no sólo por el número y la calidad de sus colaboradores. Ni por las versiones que se han hecho de él en otras lenguas. Sino porque en él han quedado reflejadas las grandes corrientes de interpretación de la Biblia especialmente dentro de una línea evangélico-protestante y a su vez él ha influido de una forma decisiva en el pensamiento teológico actual, tanto dentro como fuera del ámbito protestante. Para indicar sólo algunos aspectos realmente importantes, el cristocentrismo característico de la teología contemporánea, el avance de la teología kerigmática y el énfasis puesto en una nueva hermenéutica³, son todas líneas que convergen en el Kittel y que están impulsadas por él.

1 Además en 1976 EDB de Bologna publica la traducción italiana bajo el título de *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*

2 Church of Scotland, *Interim Report on Baptism*, 3

3 «Nada define mejor el objetivo que nos hemos propuesto que el prólogo escrito por Cremer en 1883 al *Bibisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Graziar*, al comienzo del cual se habla del «nuevo vigor», de la «nueva entonación», así como de la «nueva energía» que las palabras griegas adquirieron cuando «el horizonte ideal del que escribía y hablaba cambio junto con todo el enfoque del pensamiento». El objetivo de nuestro trabajo es justamente el de iluminar el «nuevo contenido» asumido por los modos expresivos tradicionales en los escritos neotestamentarios (Prólogo al vol. I del *Theologisches Wörterbuch* firmado por G. Kittel).

Ahora bien, todo lo que ha significado y significa el Kittel en el movimiento teológico contemporáneo queda en buena parte malogrado, aunque no sea más que por el hecho de que únicamente una parte insignificante del mismo haya sido traducida al castellano⁴. Además la amplitud y la rigurosa especialización de sus artículos —a menudo auténticas monografías sobre el tema— lo hacen más útil al especialista que al educador de la fe, al animador de comunidades, al creyente que quiere penetrar más profundamente en el mensaje del NT. Por otra parte, bastantes artículos pertenecientes a su primera época (1933-1942) requerían una puesta al día, ya que no podían contar con datos importantes procedentes de documentos descubiertos después de su publicación (p. ej. Qumrán y Nag Hammadi) ni con los métodos de exégesis posteriormente aplicados al estudio de los textos neotestamentarios (p. ej. la historia de la redacción). Esta doble función de poner al alcance y de hacerlo con artículos más fácilmente abarcables, y de completar ciertos aspectos del Kittel la realiza el presente diccionario.

Pero además aporta algo nuevo: promueve la confrontación entre los resultados de los estudios bíblicos y la praxis de las comunidades cristianas en un intento por reinterpretar el mensaje en función de la situación nueva, cambiante, del creyente en nuestros días. En la línea de la hermenéutica bíblica contemporánea no queda satisfecho con el movimiento de ida hacia el lenguaje, la mentalidad, la época de los escritores neotestamentarios, sino que subraya la importancia del movimiento de vuelta, de trasposición del mensaje al ambiente y cultura actuales. Y esto lo logra haciendo que trabajen codo con codo especialistas en las distintas áreas bíblicas, especialmente neotestamentarias, con hombres dedicados a la praxis pastoral y que, junto con su propia reflexión teológico-bíblica, aportan la experiencia de fe de sus comunidades. De esa confraternización entre especialistas y pastores, entre teoría y praxis, han ido surgiendo esos apartados «Para la praxis pastoral», con los que concluyen 85 de los 249 artículos del presente diccionario y que representan uno de los aspectos más originales del mismo. En ellos se pretende trasponer el mensaje bíblico en categorías actuales, se replantean a la luz de la fe muchos de los graves problemas que inquietan al hombre de hoy y se reinterpretan las afirmaciones neotestamentarias en función de la experiencia nueva de la comunidad de creyentes (cf. *infra*, Introducción, n. 5). Por otra parte, los autores se sitúan muchas veces dentro de un horizonte hermenéutico amplio, en el que no dejan de tener cabida los puntos de vista de la teología política. Esto podrá no ser del agrado de todos, porque —según algunos— va más allá de lo que reclama una interpretación objetiva de los textos. Pero si no queremos hacer de la teología una arqueología, hemos de asumir responsablemente el riesgo de encarnarla de nuevo en situaciones concretas. A fin de cuentas con ello no haremos sino condicionar el mensaje tal como se condicionó la palabra al encarnarse en unas circunstancias espacio-temporales determinadas. A fin de cuentas, si «no hay comprensión sin una pre-comprensión» (cf. *infra*, nota 11), toda lectura implica una relectura. En este sentido el caudal de logros y de experiencias de una determinada generación humana entra como factor decisivo, del que uno no puede ni debe prescindir, a la hora de interpretar todo lo pasado, llámese historia, literatura, arte, ciencia⁵ y, en su medida, revelación divina.

4 «Fe», «Esperanza», «Caridad», en la colección Actualidad bíblica-Brevior, n.º 4, 7 y 9, de Ediciones Fax. En francés tampoco se han publicado más que algunos términos-clave. En cambio hay una versión inglesa completa concluida en 1974 y otra italiana de la editorial Paideia, iniciada en 1965 y que esta todavía en curso de publicación.

5 En su libro *La estructura de las revoluciones científicas* (México 1975, 1ª ed. inglesa en 1962) Thomas S. Kuhn estudia desde el punto de vista sociológico las pautas de las revoluciones científicas y llega a la conclusión de que cada revolución científica implica una reinterpretación de todo lo anterior en función de los nuevos logros y de los nuevos conceptos científicos. La actual filosofía del lenguaje está de acuerdo con esta forma de concebir la función reinterpretadora de las nuevas experiencias históricas y culturales. Sobre este punto puede verse lo escrito con ocasión de la Presentación de la obra de X. Leon-Dufour, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, Salamanca 1973, 13.

No queremos dejar de aludir aquí al debate que por los años sesenta se suscitó en torno al libro de James Barr sobre la *Semántica del lenguaje bíblico* ⁶. De hecho lo que en él se afirma atañe de alguna manera a todos los diccionarios que, como el presente, se insertan en la tradición filológico-histórico-teológica del Kittel. No hay duda de que la crítica que hace Barr del *Theologisches Wörterbuch* fue como una invitación al examen de métodos ⁷ y muestra las deficiencias que un gran número de trabajos sobre semántica bíblica presentan desde el punto de vista estructural ⁸. Pero Barr presenta también su flanco vulnerable al formular sus críticas desde una postura extrema positivístico-formalista y desde ella infravalorar la tradición lingüística alemana, la cual, partiendo de Schleiermacher, produce en el siglo pasado figuras tan sobresalientes como Humboldt, quien con su filosofía del lenguaje influyó en Cremer y Kögel —precursores de Kittel— y en éste como Weisgerber, con cuya línea lingüística empalman Kittel y Friedrich ⁹. De situarnos en un punto de vista crítico frente a los diccionarios teológicos montados sobre la semántica de los vocablos, nosotros no iríamos tanto en la línea de Barr y de la lingüística positivística, que, a pesar de sus méritos y su rigor científico, se ha preocupado casi exclusivamente de los aspectos formales del lenguaje, como en la del análisis literario de la «moderna estilística», más sensible al fenómeno literario en toda su densa complejidad ¹⁰. Ella —la «moderna estilística»— redefine la comprensión de la obra literaria en función de una hermenéutica dialógica que, en un movimiento circular o de vaivén diversamente formulado ¹¹, apunta a una recreación de la misma comparable a la que el intérprete realiza con la obra musical, aunque acaso mucho más rica que ella. Pues bien, es justamente desde esta concepción de la obra literaria desde donde es posible señalar el

6 J. Barr, *The semantics of biblical language*, 1961, 1962² (traducción alemana en 1965, italiana en 1968 y francesa en 1971). En el prólogo a la edición francesa, a los 10 años de la 1ª ed. inglesa, el autor sitúa la obra en su contexto primitivo y hace un resumen valorativo de los trabajos que, en torno a su libro y a la cuestión debatida en él, se habían publicado hasta entonces. Dan una idea del cambio operado en la situación durante el decenio 1961-1971 las siguientes palabras del autor: «Si j'écrivais ce livre aujourd'hui en fonction de la situation nouvelle et avec l'expérience que j'ai pu acquérir, sans doute m'exprimerais-je autrement sur bien de points» (p. 9). Un año más tarde el propio J. Barr y a manera de conclusión del debate publica un artículo, en el que «formula unas pocas tesis (cinco) que pueden servir para estimular la reflexión sobre las relaciones entre los estudios de semántica y la teología bíblica» (*Semantics and biblical theology — a contribution to the discussion* Suppl. Velus Test 22 [1972] 11-19).

7 Cf. L. Alonso Schökel, *Teología bíblica y lingüística*. *Biblica* 43 (1962) 217-223.

8 Cf. P. Ricoeur, *Contribution d'une réflexion sur le langage a une théologie de la parole*, en el vol. colectivo de la colección *Parole de Dieu. Exégèse et herméneutique*, Paris 1969, 308-309 (301-319).

9 La defensa de la metodología lingüística del Kittel la asumieron Th. Boman, en la recensión a la obra de Barr publicada en TLZ 87 (1962) 262-265, y sobre todo G. Friedrich en dos artículos de suma importancia. *Semastologie und Lexicologie* TLZ 94 (1969) 801-816, *Zum Problem der Semantik* KuD 16 (1970) 41-57. Una exposición de la ciencia del lenguaje tal como la concibe la línea Humboldt-Weisgerber puede encontrarse en J. L. Weisgerber, *Das Gesetz der Sprache als Grundlage des Sprachstudiums*, Heidelberg 1951, W. Porzig, *Das Wunder der Sprache. Probleme, Methoden und Ergebnisse der modernen Sprachwissenschaft*, Bern 1957².

10 Cf. L. Alonso Schökel, *Hermeneutics in the light of language and literature*. CBQ 25 (1963) 371-386 (espec. 385). El mayor exponente de la «moderna estilística» es sin duda alguna Leo Spitzer. Véase la selección de los escritos más significativos suyos veridos al italiano preparada y presentada por A. Schiaffini en el volumen titulado *Crítica stilística e storia del linguaggio*, Bari 1954. En España el principal representante de esta línea de trabajo es Damaso Alonso, quien ha aplicado el método al estudio de la poesía española. Alonso Schökel y el equipo de traductores de la *Nueva Biblia española* lo han aplicado con éxito al estudio y la traducción de la Biblia. Cf. L. Alonso Schökel - E. Zurro, *La traducción bíblica. Lingüística y estilística*, Madrid 1977.

11 La idea del llamado «círculo hermenéutico», implicado en toda operación interpretativa, se remonta a Schleiermacher. Dilthey denomina el descubrimiento del pensador romántico *Zirkel im Verstehen*, «círculo de la comprensión». Mas tarde Heidegger incorpora la idea y la desarrolla en su propia filosofía. Y Bultmann se inspira en él para formular el presupuesto de toda hermenéutica bíblica *kein Verstandnis ohne Vorverständnis*, «no existe comprensión sin pre-comprensión». Dentro del ámbito de la «moderna estilística», L. Spitzer aplica el método a la comprensión de la obra literaria y L. Alonso Schökel lo aplica a la comprensión y recreación de los textos bíblicos. El primero describe así lo que él denomina el «círculo filológico»: «en filología el conocimiento no solo se obtiene con la progresión gradual de un elemento particular a otro, sino con la anticipación, con una cierta intuición o un atisbo del conjunto, porque «el detalle solamente se puede comprender en función del conjunto y toda interpretación de un detalle presupone la comprensión del conjunto» (Schleiermacher). Nuestro ir y venir de ciertos detalles externos al centro interno, a la inspiración de fondo, para volver de nuevo a otra serie de detalles, no es sino una aplicación del principio del «círculo filológico» (*Crítica stilística e storia del linguaggio*, 131, cf. también 138-144 y la nota 10 en las pp. 150-154 con referencias a Schleiermacher, Heidegger, Rosenzweig). Por su parte Alonso Schökel nos ofrece una variante de lo mismo con su fórmula del «doble movimiento», centrífugo de ida al lenguaje, época y mentalidad del autor y centrípeta de vuelta a mi lenguaje, mi época y mi mentalidad (*art. cit.*, CBQ 25, 1963, 381).

auténtico riesgo de todo diccionario, si no se lo mantiene dentro de sus propios límites: el de atomizar el lenguaje, el de convertirlo de vehículo de vivencias, en las que cabe auscultar los latidos de la vida, en depósito de sedimentos inorgánicos y muertos; el de considerarlo no como *ἐνέργεια* —energía, acto creativo—, sino únicamente como *ἔργον* —obra, algo hecho y acabado¹². Ese riesgo sólo se soslayará yendo a dos manos: sirviéndonos del diccionario como instrumento indispensable de trabajo y abordando los textos en toda su complejidad mediante el análisis literario de los mismos para recrearlos en la propia relectura.

Lo que acabamos de exponer nos da pie para señalar algunas aportaciones de la edición castellana de este diccionario. Dado que, a nuestro juicio, la *Nueva Biblia española* significa un intento, en gran medida logrado, por recrear el lenguaje de la Biblia en la línea indicada de la «moderna estilística», nos servimos de ella para las citas e incluso en la exposición de los textos bíblicos, siempre que las opciones interpretativas de la obra original lo han permitido. Tanto en los toponímicos y nombres propios de persona, como en aquellos nombres comunes que han pasado al lenguaje más o menos técnico castellano (p. ej. «midrás»), siempre que ha sido posible, hemos adoptado la grafía castellanizada, tal como hace la *Nueva Biblia*. Con este esfuerzo por adecuar nuestro lenguaje al de la *Nueva Biblia* hemos creído hacer un buen servicio al lector. Lo mismo nos parece haber hecho en el aspecto bibliográfico al indicar, siempre que nos ha sido posible, en las referencias bibliográficas las correspondientes traducciones castellanas de las obras citadas, tanto en el cuerpo del artículo como en la bibliografía final. En ésta, paralelamente a lo hecho en la edición original alemana, se añade la referencia a siete obras publicadas en castellano y consideradas como fundamentales, siempre que el tema del artículo en cuestión haya sido tratado con suficiente extensión por todas o por alguna de ellas (cf. *infra*, Introducción, n. 11). Otro aporte de la edición castellana es la reelaboración del vocabulario de tecnicismos, en el que han sido introducidas 47 nuevas voces, la mayor parte de las cuales se refieren al campo de la crítica textual, de las versiones de la Biblia y del rabinismo (cf. *infra*, Introducción, n. 12). En dicho vocabulario hemos procurado también aclarar algunas diferencias terminológicas existentes entre protestantes y católicos¹³. Con respecto a los libros denominados *deuterocanónicos* en la tradición católica y *apócrifos* en la protestante, a lo largo de la obra hemos optado por formulaciones descriptivas (p. ej., *libros propios de los LXX*) que dejan de lado las discrepancias terminológicas originadas por los respectivos presupuestos dogmáticos. En cambio, para designar los libros que los especialistas protestantes denominan *pseudoepigráficos* y los católicos *apócrifos* nos hemos servido de este último término por ser el corriente entre nosotros y por implicar el otro una dificultad de comprensión. Por lo que se refiere a las traducciones alemanas de la Biblia, por su significación, tanto histórica como teológica, hemos conservado las referencias a la versión de Lutero. Otro punto en el que la presente edición introduce modificaciones es el del sistema de transcripción, en el que la edición original se ajusta a la fonética alemana. Tanto en el hebreo como en el griego, nosotros hemos adoptado el sistema internacional, con algunas simplificaciones por lo que se refiere sobre todo a las vocales hebreas (cf. *infra*, Introducción, n. 7).

Ahí está, pues, este nuevo *Diccionario teológico del Nuevo Testamento* con sus aportaciones y sus límites. Más allá de él quedará siempre por delante la tarea, que ningún diccionario y ninguna obra teológica podrá ahorrarle nunca al hombre de fe, de mantener viva la relación dialéctica entre palabra y acontecimiento. Sólo si la palabra

12 Cf L. Spitzer, *o. c.*, 33

13 Consúltense p. ej. allí los términos «apócrifo», «canon», «deuterocanónico», «pseudoepigráfico»

sigue aconteciendo en la existencia de cada persona y en la vida de cada comunidad, se realizará la promesa con la que el autor de Is II cierra su libro:

Como bajan la lluvia y la nieve del cielo,
y no vuelven allá sino después de empapar la tierra,
de fecundarla y hacerla germinar,
para que dé semilla al sembrador y pan al que come,
así será mi palabra, que sale de mi boca: no volverá a mí vacía,
sino que hará mi voluntad y cumplirá mi encargo.

(Is 55, 10-11)

MARIO SALA y ARACELI HERRERA

Barcelona, 1979

PROLOGO A LA EDICION ALEMANA

El anuncio del mensaje bíblico parte de la comprensión y traducción del texto bíblico y pretende confrontar al hombre de hoy en su propio entorno cultural y lingüístico con la palabra de Jesucristo. Es cierto que el poder de esa palabra depende de la acción del Espíritu santo. Pero esto no exime a su portavoz de la tarea de trabajar, de reflexionar con fidelidad y esmero, antes bien la presupone por razón de la continuidad del testimonio y de su justa actualización. Y el que quiera interpretar los textos del NT de acuerdo con la realidad, teniendo ante los ojos la peculiar concepción del autor, es menester que se mueva con agilidad dentro del campo semántico de los términos bíblicos que maneja, y capte con precisión el carácter peculiar de un término, comparado con otros pertenecientes al mismo campo semántico.

Un diccionario que quiera ofrecer una ayuda para esto, no puede contentarse con hacer simplemente una lista de los significados de las palabras. Más bien ha de seguirles la pista a través de la historia y en continuo trasiego con ella, desde la literatura griega clásica hasta el contexto del NT, pasando por el uso de la versión de los LXX, que venía a ser la edición popular de entonces del AT. Ha de examinar también qué contenidos han integrado del hebreo los vocablos griegos y, viceversa, qué giro se les ha dado a las expresiones hebreas en la versión griega. Y finalmente, sobre la base de tales investigaciones, hay que determinar en qué sentido y con qué matiz especial se toma cada palabra en el NT y hasta qué punto hay que redimensionar y redefinir su contenido en función de la nueva experiencia cristiana. Los testigos de Cristo ponían al servicio de su mensaje con soberana libertad el material lingüístico de que disponían y en sus manos las palabras adquirían resonancias totalmente nuevas y nunca oídas hasta entonces. Estas reinterpretaciones del sentido y reacuñaciones del lenguaje se hacen con frecuencia en función de las concepciones y representaciones veterotestamentarias, pero también surgen a menudo de la correspondencia y de la confrontación con el espíritu de la época. Justamente por esta razón los autores neotestamentarios no siguen una regla lingüística unitaria con respecto al uso de los términos y bajo este punto de vista el NT nos presenta una imagen no exenta de tensiones.

Supongamos que hemos logrado ya saber lo que el autor quiere decir con un término determinado. Al que anuncia la palabra le queda por delante la tarea de retraducir el mensaje de forma que se ajuste a la situación del hombre dentro de la estructura social e intelectual de nuestro mundo. Lo que entonces pretendían decir los primeros testigos ha de encontrar cabida en la forma lingüística y en el ámbito conceptual propios de nuestros días. Nos ha parecido que no podíamos sustraernos a esa problemática y por esto, siempre que se nos ha ofrecido la ocasión, hemos acompañado el estudio del término de un apartado especial «Para la praxis pastoral». En él vamos a intentar adquirir módulos y reconocer límites. Hay que dejar en claro hasta qué punto los términos del patrimonio

lingüístico cristiano, llegados hasta nosotros y empleados, hoy como antes, en el lenguaje corriente, pueden en realidad expresar lo mismo que los primeros testigos pretendían decir echando mano de moldes griegos. Pues precisamente, porque hay que realizar el anuncio de acuerdo con la realidad y no de espaldas a ella, la reflexión teológica debe tomar en serio al oidor de la palabra dentro de su mundo y en su lenguaje propio.

Supuesto que hablamos del evangelio en nuestra propia lengua, nos ha parecido oportuno incluir en una misma entrada del diccionario los vocablos griegos pertenecientes a una misma área conceptual y abordarlos uno detrás de otro (cuando hay varios) dentro de apartados presididos por una voz o término-clave en lengua vernácula. La extensión y el contenido de los artículos debía contar con que en la práctica del servicio a la comunidad cristiana, por razones de tiempo, uno se ve muchas veces forzado a dar una rápida ojeada. Incluso el que lee el artículo por un interés personal busca más bien unas líneas maestras que un sinfín de detalles. Por esto no podíamos considerar tarea nuestra la de contribuir a la investigación, sino que hemos procurado más bien que el lector se familiarizase con los problemas planteados, al paso que le sugeríamos posibles soluciones y le impulsábamos a que se formase un criterio propio.

Así, con este diccionario, esperamos ofrecer una ayuda a los que han de anunciar el evangelio como predicadores, maestros o catequistas y también al número creciente de los que, por interés personal, quieren ahondar en el contenido del mensaje bíblico más de lo que les permiten las obras hoy accesibles a un público más amplio.

Nuestro agradecimiento se dirige a todos aquellos que, con su consejo y colaboración, han hecho posible la publicación de esta obra: a los teólogos que elaboraron los artículos, ya sean profesores en universidades, escuelas superiores o seminarios, ya estén dedicados al servicio directo de las comunidades; a aquellos que, como consejeros, nos proporcionaron datos e indicaciones valiosísimas para cada área especializada y para la confección de la bibliografía correspondiente a cada artículo; finalmente también a los que se responsabilizaron de la redacción.

Wuppertal / Munich / Thun

El editor

R. BROCKHAUS

Octubre de 1967

Los responsables de la edición

L. COENEN / E. BEYREUTHER / H. BIETENHARD

INTRODUCCION

1. Selección

En este diccionario se han incluido los vocablos griegos que, por su contenido y forma, poseen especial importancia para el mensaje neotestamentario. Los vocablos así seleccionados han sido completados por los principales derivados de la raíz correspondiente, así como por los sinónimos y antónimos pertenecientes a la respectiva área conceptual.

2. Ordenación de los vocablos griegos

Los vocablos relacionados desde el punto de vista, tanto filológico como de contenido, son abordados conjuntamente en un artículo bajo una misma entrada o término-clave; así p. ej. bajo el término-clave **servir** en el artículo *διακονέω* [*diakonēō*], *servir*, se encuentran también *διακονία* [*diakonia*], *servicio* y *διάκονος* [*diákonos*], *servidor*. Aquellos términos que se han ido distanciando del significado fundamental de la raíz de la que derivan hasta adquirir un contenido semántico peculiar y propio son tratados en artículo aparte; así p. ej. bajo el término-clave **luz** encontramos, junto a *φῶς* [*phōs*], *luz*, el término *φαίνο* [*phainō*], *iluminar*, que es de otra raíz, mientras que el término filológicamente emparentado de *ἐπιφάνεια* [*epipháneia*], *epifanía*, *manifestación*, obtiene un artículo aparte bajo el término-clave **revelación**. Y, a la inversa, vocablos filológicamente no derivados sino independientes, que exigirían, si no un artículo propio, al menos consideración aparte, o bien son brevemente declarados en la introducción al texto del artículo del término-clave correspondiente, o bien son tratados en otro artículo que va bajo un término-clave de contenido semejante al del vocablo en cuestión; así p. ej. *στολή* [*stolē*], *túnica*, se menciona en la introducción al término-clave **vestir** y *δειλία* [*deilia*], *temor*, *cobardía*, se trata dentro del artículo *φόβος* [*phōbos*], *angustia*, *temor*, bajo el término-clave **temor**. De esta forma se han organizado ca. 570 artículos bajo 249 términos-clave. En el encabezamiento de cada uno de dichos artículos constan expresamente todos los vocablos griegos que aparecen en el mismo. Para saber en qué artículo se incluye un vocablo determinado puede recurrirse al índice final de palabras griegas (cf. vol. IV).

3. Articulación y límites de los artículos

Cada artículo se divide en tres partes que vienen señalados con números romanos (I-III):

En la primera parte (I) se encuentran datos sobre el significado fundamental de la palabra, así como sobre su uso, tanto profano como religioso, en el ámbito griego-helenístico, en el cual, cuando es posible, nos remontamos hasta el griego micénico (Linear B).

La segunda parte (II) presenta la frecuencia con que cada vocablo sale en los LXX y su importancia; menciona, siempre que es posible, el o los equivalentes hebreos; finalmente investiga la evolución histórica del término en el AT y en el judaísmo, incluido Qumrán.

La tercera parte (III) brinda lo esencial sobre frecuencia, importancia y tendencia peculiar del término en los distintos escritos del NT, haciendo hincapié en las diferencias existentes con respecto al uso griego, helenístico y veterotestamentario del mismo. En este punto no se pretendió tanto que el material que se ofrece de textos o pasajes fuese completo como que destacasen bien los rasgos típicos en el uso de cada vocablo y quedase bien delimitada la frontera entre el mismo y otros términos afines o contrarios.

Acaso el lector echará de menos el que no se haya proseguido la evolución histórica de cada término en los primeros tiempos de la cristiandad y, por consiguiente, el que no haya un apartado dedicado a la patrística. Hemos tenido que renunciar a ello, para que la obra no adquiriese una amplitud desmesurada. Normalmente no alcanza, pues, sino hasta los últimos escritos neotestamentarios normativos. Por esto están ausentes de este diccionario aquellos términos que, como «trinidad», tienen su origen en el ámbito de la historia de la teología y se acuñaron allí.

4. Agrupación de los artículos bajo términos-clave

Los artículos que pertenecen claramente a una misma área conceptual han sido agrupados bajo una misma entrada o término-clave castellano. Una breve introducción describe los elementos comunes a todos los vocablos estudiados en los artículos comprendidos bajo el mismo término-clave y señala al mismo tiempo los matices, los acentos distintos y las diferencias entre ellos. Esta breve sistematización inicial permitirá al lector dar una rápida ojeada a toda el área conceptual comprendida bajo cada término-clave, especialmente a los sinónimos. Aunque no por esto podrá dejarse de examinar en otras partes del diccionario el sentido de otros términos afines o contrapuestos, si uno quiere disponer de un panorama completo. Así p. ej. bajo el término-clave **forma** se agrupan los vocablos *εἶδος* [*eídos*], *μορφή* [*morphé*], *σχῆμα* [*schêma*] e *ὑπόστασις* [*hypóstasis*]; en cambio el vocablo *εἰκὼν* [*eikôn*], por su matiz preivalente, ha sido colocado bajo el término-clave **imagen** y *τύπος* [*týpos*] bajo el término-clave **modelo**. Algunos términos centrales cuya riqueza de aspectos y matices, tanto desde el punto de vista teológico como del de su contenido, determina un despliegue de los mismos hacia distintas áreas terminológicas, constituyen por sí mismos otros tantos términos-clave que no se agrupan con otros vocablos, pero en los que se remite o alude a ellos. Así p. ej., si nos situamos en la perspectiva del término *πνεῦμα* [*pneûma*], *espíritu*, habrá que reconocer la estrecha relación de dicho término con *σὰρξ* [*sárx*], *carne* y *σῶμα* [*sôma*], *cuerpo*, así como con *ψύχη* [*psýchē*], *alma*, *δαίμων* [*daímōn*], *demonio*, *ζωή* [*zōē*], *vida* y *νόμος* [*nómos*], *ley*.

5. Reflexiones prácticas

En una serie de artículos —85 en total— hay un apartado final que titulamos «Para la praxis pastoral», en el que, junto con una comparación con el uso lingüístico de nuestros

dias, se intenta ofrecer reflexiones y sugerencias para la trasposicion del testimonio biblico comprendido en el termino en cuestion al lenguaje y mentalidad contemporanea, de forma que el hombre de hoy pueda ser confrontado por una palabra de Dios que llegue a el viva y palpitante. Estas reflexiones no constituyen naturalmente algo acabado ni brindan recetas infalibles. Mas bien pretenden estimular la propia reflexion del lector y, en todo caso, marcar unas fronteras mas alla de las cuales uno ha de preguntarse por su condicion de cristiano. Se trata simplemente de señalar donde esta en la situacion actual el blanco al que los conceptos neotestamentarios apuntaban entonces en un sentido positivo o negativo. Se plantea aqui asimismo la cuestion de si la evolucion del lenguaje y del entramado social e intelectual que lo soporta no reclama una forma nueva, no solo de la expresion verbal, sino tambien de las estructuras formales y simbolicas subyacentes, si es que se quiere anunciar el mismo mensaje. Si la reflexion emprende este camino, estara necesariamente ligada —tanto ella como el anuncio de la palabra— a los condicionamientos espacio-temporales y dificilmente podra aspirar a ser completa en todos los aspectos.

6 Indices

Cuatro indices cierran el diccionario: el de palabras castellanas, el de terminos griegos, el de terminos hebreos (estos solo transcritos) y el de los articulos que tienen el apartado especial «Para la praxis pastoral». Los dos primeros —castellano y griego— contienen todas las palabras de las que expresamente se trata en los respectivos articulos. Se indica la pagina en la que se estudia el termino en cuestion y entre parentesis la pagina o paginas en las que en otros articulos del diccionario el termino es mencionado de forma que valga la pena consultarlas. Ademias en el indice de palabras castellanas los terminos-clave del diccionario se ponen en **negrita**. En el indice de terminos hebreos se incluyen solamente los mas importantes.

7 Transcripcion

A fin de facilitar a los no especialistas el uso de este diccionario se recurre a transcripciones conforme a las siguientes normas. En la introduccion de un termino-clave —cuando la hay— los terminos griegos van seguidos de su transcripcion puesta entre corchetes. La misma forma se emplea en los encabezamientos de cada articulo, en los que se enumeran los terminos griegos que van a ser tratados junto con su significado, en las referencias cruzadas y mas en general la primera vez que una determinada palabra o expresion griega sale en un articulo. Fuera de estos casos en cuanto al griego y siempre por lo que se refiere al hebreo, los terminos se encuentran unicamente transcritos. En uno y otro caso usamos el sistema de transcripcion mas comunmente admitido, pero simplificando la notacion de las vocales hebreas. Veanse (cf. Siglas y abreviaturas, F y G) los sistemas de equivalencia, asi como las indicaciones referentes a la pronunciacion de las consonantes usadas en las transcripciones.

8 Citas biblicas

Las citas del AT se ajustan normalmente a la numeracion del texto (hebreo) masoretico (TM), que, por lo demias, es la que siguen ordinariamente las versiones en lenguas

modernas. Esto lo habran de tener en cuenta los que quieran confrontar las citas en la version de los LXX, en la cual algunas veces, especialmente en los Salmos, la numeracion discrepa de la del TM. Para facilitar esta tarea en los casos de discrepancia en los que se considere util un recurso al texto de los LXX, se añade entre corchetes la numeracion correspondiente de dicha version. A veces interesa señalar expresamente que se cita el texto segun la numeracion de los LXX. Esto se indica añadiendo LXX tras la cita biblica. Naturalmente entonces la que ira, en todo caso, entre corchetes sera la numeracion discrepante del TM.

9 Abreviaturas

Con el fin de agilizar, en lo posible, la lectura de un texto a veces duro por razon de la densidad de su contenido, las abreviaturas generales se usan con una gran parsimonia, especialmente en la edicion castellana. Naturalmente ha habido que echar mano de siglas y abreviaturas, tanto para las citas de fuentes biblicas y extrabiblicas como para las referencias bibliograficas de obras generales, diccionarios, series y revistas, que se citan con frecuencia.

10 Referencias cruzadas

Para evitar multiples exposiciones pormenorizadas o mantenerlas, por lo menos, dentro de ciertos limites, y para llamar juntamente la atencion del lector sobre la relacion existente con otros terminos o areas conceptuales, echamos mano de referencias cruzadas que, mediante una flecha, remiten a otros terminos-clave (p. ej. → alianza). Si la referencia se refiere a un apartado determinado dentro de un articulo, se añade la indicacion correspondiente (p. ej. → mandamiento, art. εθος [ethos] II, 1a).

11 Bibliografia

A cada articulo le sigue una bibliografia sobre el tema, que comprende en primer lugar el titulo completo y demas datos de los libros o articulos de revistas, los cuales, citados en el texto unicamente con el nombre del autor y las paginas a las que se hace referencia, constituyen la base bibliografica del estudio del termino-clave en cuestion. Pero dicha bibliografia remite tambien a libros y articulos que proporcionan una mas amplia informacion sobre el particular. En ella los comentarios constan unicamente cuando en el cuerpo del articulo se expone la exegesis de pasajes determinados.

En la elaboracion de los articulos se han cotejado normalmente seis obras consideradas como fundamentales, aunque no siempre vengán las seis citadas en la bibliografia correspondiente. Estas obras son las siguientes:

- Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, fundado por G. Kittel, editado (o dirigido) por G. Friedrich, 1933 ss (ThWb)
- Die Religion in Geschichte und Gegenwart, editado (o dirigido) por K. Galling, 1957 ss³ (RGG)
- Evangelisches Kirchenlexikon, editado (o dirigido) por H. Brunotte - O. Weber, 1955 ss (EKL)
- Lexikon für Theologie und Kirche, fundado por M. Buchberger, editado (o dirigido) por J. Hofer - K. Rahner, 1957 ss² (LThK)

- Reallexikon für Antike und Christentum, editado (o dirigido) por Th. Klauser, 1941 ss (RAC).
- FMeizer, Das Wort in den Wörtern, ein theo-philologisches Wörterbuch, 1965 (WiW).

Los datos estadísticos se ajustan en general a la obra «Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes» de R. Morgenthaler (Zürich-Frankfurt a.M. 1958) y, por lo que se refiere a los equivalentes hebreos de los vocablos de los LXX, a la «Concordance of the Septuagint» de Hatch-Redpath (Graz 1954). Respecto a los textos de Qumrán, junto a la «Konkordanz zu den Qumrantexten» de K. G. Kuhn y otros, se utilizan la obra dirigida por E. Lohse «Texte von Qumran» (München-Darmstadt 1964), que proporciona la más cómoda visión de conjunto, incluso por lo que se refiere a las primeras ediciones, y la traducción alemana de J. Maier «Die Texte vom Toten Meer» (München-Basel 1960), provista de un índice de materias.

En la presente edición castellana y con el fin de facilitar el acceso a la bibliografía citada, se indican —cuando cabe— las obras traducidas al castellano (Trad. o.c.: Traducción de obras citadas). Asimismo, para ofrecer un complemento bibliográfico que permita en parte ampliar conocimientos y en parte confrontar las interpretaciones dadas en este diccionario con las de otras corrientes, se añade la referencia a siete obras consideradas como fundamentales (En cast. Arts. gens.: En castellano. Artículos generales). Para este fin han sido seleccionadas tres obras generales, dos teologías del AT y dos del NT. Son las siguientes:

- Conceptos fundamentales de la teología (CFT), 4 vols., Madrid 1966-1967.
- Mysterium salutis (MystS), 4 vols. (de 2 tomos cada uno), Madrid 1969-1975.
- Sacramentum mundi (SM), 6 vols., Barcelona 1973-1976.
- GvRad, Teología del AT, 2 vols., Salamanca 1978⁴ y 1976³.
- WEichrodt, Teología del AT, 2 vols., Madrid 1975.
- JJeremias, Teología del NT I, Salamanca 1977³.
- KHSchelkle, Teología del NT, 4 vols., Barcelona 1975-1978.

12. *Tecnicismos*

En la presentación de la historia de las palabras hubo que echar mano a menudo también de tecnicismos, tanto teológicos como filológicos, sin que se pudiese contar con la posibilidad de desentrañar su sentido sobre la marcha. Para facilitar a los no especialistas la comprensión de los tecnicismos más usados en la ciencia bíblica actual y, por consiguiente, en este diccionario, se ha preparado el vocabulario que sigue a continuación y que en la presente edición ha sido reelaborado y ampliado (de 83 ha pasado a 130 voces).

VOCABULARIO DE TECNICISMOS

Para este vocabulario técnico se consultaron las siguientes obras:

WBauer, Wörterbuch zum NT, 1958⁵ – Das Bertelsmann Lexikon, 1954/55 – Der grosse Brockhaus, 1952/58¹⁶ – Calwer Kirchenlexikon, ed. por FKeppler, 1937-1941 – Duden, ed. por HKlien, 1949¹³ – Der grosse Duden, vol. 5 Fremdwörterbuch, 1960 – Evangelisches Kirchenlexikon, ed. por HBrunotte y OWeber, 1961/62² – PFeine/JBehm, Einleitung in das NT. Reelaborado por WGKümmel, 1963¹² – FHauck, Theologisches Fremdwörterbuch, 1950 – Kirchliches Handlexikon, ed. por MBuchberger 1907-1912 – LKöhler/WBaumgartner, Lexicon in veteris testamenti libris, 1958 – HMenge-Güthling, Enzyklopädisches Wörterbuch der lateinischen und deutschen Sprache, 1950⁷ – RGG, 1957-1962³ – ESellin/GFohrer, Einleitung in das AT. Reelaborado por GFohrer, 1965¹⁰ – EWürthwein, Der Text des AT, 1952.

Para la ed. cast. se han consultado además:

LAlonso Schökel/JMateos, Nueva Biblia española (NB), 1975 (pp. 1929-1978: Vocabulario bíblico-teológico) – Enciclopedia de la Biblia, 6 vols., 1963 ss – HHagg/SdeAusejo, Diccionario de la Biblia, 1964 – Sacramentum mundi (SM), 6 vols., 1973-1976 – JSchreiner, Introducción a los métodos de la exégesis bíblica, 1974 (pp. 391-414: Vocabulario técnico) – HZimmermann, Los métodos histórico-críticos en el NT, 1969.

Antropomorfismo (del griego *ἄνθρωπος* [*ánthrōpos*], *hombre*, y *μορφή* [*morphḗ*], *forma*) es la trasposición a Dios de maneras de ser o de concebir propias del hombre. La antigüedad, incluida la Biblia, se representaba la divinidad en forma humana (p. ej. Gn 8, 21: Dios olió el aroma que aplaca; Mt 5, 35: la tierra como estrado de sus pies [de los de Dios]). Más tarde, con el pensamiento abstracto de la filosofía, se produjo una recesión de los antropomorfismos. *Antropomórfico* significa concebido o representado a la manera humana.

Aparato crítico. En ediciones científicas de los textos bíblicos es una serie de notas críticas que señalan las lecturas variantes de los códices e indican qué códices llevan cada → variante señalada *. Suele ir a pie de página y en él se emplean siglas convenidas. → Crítica textual.

Apelativo (del latín *apellare*: *llamar, apelar; denominar*) es un nombre común, un sustantivo que no es nombre propio (p. ej. árbol, padre).

* La flecha (→) remite a otras entradas dentro de este vocabulario

Apocalíptica (del griego ἀποκαλυψις [*apokalypsis*], *revelación*) designa una concepción del mundo y de la historia y un género literario que, si bien hunde sus raíces en el AT, es propio y peculiar del judaísmo intertestamentario y posterior. Se caracteriza por una concepción determinística y dualística de la historia, que se divide en dos eones o eras —la vieja y la nueva—, y por las imágenes cosmológica y antropológicamente catastróficas con las que se describe el tránsito del eón viejo al nuevo.

Los escritos que tratan del fin del eón presente y de las señales precursoras se denominarán, consiguientemente, *apocalipsis*. Son ejemplos de apocalipsis en el AT Is 24-27 y la segunda parte del libro de Daniel (Dn 7-12) y en el NT el llamado discurso escatológico o apocalipsis sinóptico (Mt 24, 1-44, Mc 13, 1-37, Lc 21, 5-33) y el libro del Apocalipsis de Juan. En el judaísmo tardío menudean los escritos de carácter apocalíptico, entre los cuales cabe citar el libro de Henoc y 4 Esd.

El autor *apocalíptico*, ordinariamente anónimo o encubierto tras una pseudonimia (nombre falso, → pseudoepigráficos), tiene la pretensión de haber alcanzado por revelación el conocimiento de los secretos concernientes al fin del mundo, y, por eso, de poder dar una respuesta a los interrogantes suscitados por el presente.

Como *apocalíptico* se designa un pensamiento, una forma de concebir y de representar cuyo tema central es la revelación del fin del mundo (cf NB, 1120) → Escatología, → parusia, → milenarismo.

Apócrifos (del griego ἀποκρύπτω [*apokryptō*], *esconder, ocultar*) originariamente eran escritos ocultos, secretos, que no se utilizaban en la lectura pública sinagoga. Más tarde, al irse imponiendo un concepto más estricto y cerrado del canon de la Escritura, el término «apócrifo» adquiere un sentido negativo que equivale a no canónico, o sea, no recibido en el canon de los libros inspirados. Sin embargo, estos libros siguen conservando su interés, ya que muestran determinadas semejanzas con los libros canónicos del A y NT o han sido transmitidos bajo el nombre y autoridad de un autor inspirado, generalmente para ilustrar mejor los datos bíblicos o para edificar o consolar, sin excluir el que de vez en cuando se pretenda también propagar interpretaciones más o menos tendenciosas o interesadas.

Complica la situación el hecho de que el término «apócrifo» no tiene el mismo contenido en la tradición católica y en la protestante, con lo que su uso resulta ambiguo. La tradición católica denomina «apócrifos» los escritos judíos y protocristianos que no llegaron a quedar definitivamente incluidos en el canon de la Escritura, entendiendo por tal en cuanto al AT, no solo el palestinese o hebreo, sino también el alejandrino o griego. Para distinguir estos libros de los redactados en griego que entraron a formar parte del canon alejandrino, a estos últimos la tradición católica les da el nombre de «deuterocanónicos». Y esto, no porque sean de segunda categoría, sino por el hecho de que su canonicidad ha sido cuestionada.

Para Lutero los «apócrifos» son libros que, sin poderse llamar inspirados de la misma forma que el resto de la Escritura santa, se leen útil y provechosamente. La tradición protestante, ateniéndose al canon palestinese del AT, considera como apócrifos los libros y escritos redactados en griego pertenecientes exclusivamente al canon alejandrino. Los «apócrifos» de la tradición católica reciben en la protestante el nombre de «pseudoepigráficos». Véase (Siglas y abreviaturas A, 1 b) la lista de esos libros o escritos que la tradición católica considera como inspirados y denomina «deuterocanónicos», y la protestante, por su parte, no acepta como inspirados y denomina «apócrifos».

Por lo que se refiere al NT, actualmente apenas puede señalarse diferencia alguna real, ya que, como puede advertirse en las ediciones críticas y en las versiones actuales del

NT, protestantes y católicos incluyen los mismos libros → Canon, → deuterocanónicos, → pseudoepigráficos

Apología (del griego ἀπολογία [apologeomai], defenderse, ἀπολογία [apología], defensa), según 1 Pe 3, 15, se refiere al justificar o dar razón de la fe cristiana ante los no cristianos o los que tienen otras convicciones. En general, apología designa la defensa oral o escrita de la verdad cristiana. En contraposición con la praxis de la apología, la *apologetica* es la reflexión científico-crítica sobre las condiciones de posibilidad de una apología. Ambos conceptos —apología y apologetica— están, pues, mutuamente imbricados. Los *apologistas* más conocidos son los de la antigua iglesia —Aristides y Justino entre otros—, los cuales elevaron la apología al rango de género literario teológico.

Apotegma → Paradigma

Aquila. Proselito que, hacia el año 130 d C, hizo la traducción griega del AT que lleva su nombre. Se trata de una traducción muy literal, razón por la cual el texto, que apenas solo se conserva en la → Hexapla, es importante para la crítica textual veterotestamentaria.

Autenticidad. Término menos acertado que se usa en la → historia de las fuentes y en → crítica literaria. La diferencia entre «auténtico» y «no auténtico» sirve para distinguir el texto original de un escrito determinado de las complementaciones y desarrollos posteriores, y para negarle a un autor la paternidad literaria de un escrito que corre bajo su nombre (p. ej. las → cartas pastorales a Pablo). Es importante subrayar que se trata aquí de afirmaciones de índole literaria y ocasionalmente también histórica, que no implican valoración teológica alguna. Lo que con estos términos se pretende indicar se expresa más acertadamente distinguiendo entre lo primario (el texto [primitivo]) y lo secundario (las complementaciones [posteriores]).

Barait(h)a. En las citas talmúdicas indica una tradición distinta de la de los tanaitas → Misna, → Talmud, → Tosefta

Canon (canónico) (del griego κανών [kanōn], medida, regla, norma), como término de la teología eclesiástica se usa principalmente en dos sentidos: a) lista de los libros reconocidos por la iglesia como conteniendo la revelación divina, b) empalmado con Gál 6, 16, se habla de una *regula fidei*, que abarcaría las principales afirmaciones de fe de la antigua iglesia.

La tradición católica y la protestante discrepan en lo referente a la canonicidad de los libros y escritos que, redactados en griego (al menos en su totalidad), solo se encuentran en los LXX (cf. Siglas y abreviaturas A, 1 b). Dichos libros o escritos, aunque inicialmente se guardaron en lugar secreto (y de ahí el nombre originario de → apócrifos), acabaron por imponerse en la liturgia sinagoga de la diáspora y fueron considerados como inspirados por los judíos helenistas. Por esto entraron a formar parte del canon alexandrino (o griego) del AT, pero no fueron reconocidos por el → judaísmo oficial, que se pronuncia en el sínodo de Yamnia (ca. 100 d C) y del que salió el canon palestinese (o hebreo) del AT. La tradición católica recibió dichos libros o escritos en su canon, pero, para distinguirlos de los otros libros del AT (los que entraron en el canon palestinese) los denomina comúnmente deuterocanónicos. La tradición protestante ha aceptado solo el canon palestinese y, en consecuencia, considera estos libros como apócrifos.

El canon del NT se considera definitivamente formado en el transcurso del s. IV con la carta 39 de Atanasio en la fiesta de pascua y los sínodos de Roma, Hipona y Cartago.

Los libros o escritos incluidos en el canon son denominados *canónicos*. Aquéllos que, aunque relacionados con el A y NT, no quedan incluidos en los respectivos cánones son denominados *extracanónicos* o *extrabíblicos*. → Apócrifos, → deuterocanónicos, → pseudoepigráficos.

Carisma (del griego *χάρις* [*cháris*], *favor, benevolencia, don; χάρισμα* [*chárisma*], *don de gracia, don gratuito*) en el AT significa la presencia del espíritu de Yahvé en los hombres, que se manifiesta con dones extraordinarios, tales como la clarividencia profética (1 Re 22, 28).

Los profetas anuncian también los carismas mesiánicos (Is 11, 2; Ez 36, 26 s; Jl 3, 1 s, etc.). En el NT y en su sentido estricto los carismas son manifestaciones extraordinarias del Espíritu santo, que se conceden a miembros particulares del pueblo de Dios para el bien de los demás y sobre todo para la propagación del mensaje salvífico. Así, los carismas relativos a las funciones de apóstol, profeta, doctor, evangelista, pastor (1 Cor 12, 28; Ef 4, 11); los concernientes al servicio, enseñanza, exhortación, obras de misericordia, etc. (Rom 12, 6-8); la palabra sabia, el don de curar, la fe, etc. (1 Cor 12, 4-11).

El *carismático* es un hombre dotado con alguno de esos dones. Y *carismática* es denominada una conducta o modo de actuar para la que Dios capacita con sus dones (cf. NB, 1962).

Cartas católicas (del griego *καθολικός* [*katholikós*], *universal o general*), o sea, cartas generales a modo de circulares, que no van dirigidas a una comunidad determinada. Esas cartas, que son conocidas no por sus destinatarios (como sucede con otras del NT, p. ej. a los romanos, a los corintios), sino sólo por el nombre de sus autores reales o presuntos (pseudonimia), son las siguientes: 1-2 Pe; 1-2-3 Jn; Sant; Jds. A diferencia de las cartas paulinas, las cartas católicas presuponen menos situaciones concretas, generalmente pretenden instruir y se dirigen a un círculo más amplio de lectores.

Cartas pastorales. Así se denominan 1-2 Tim y Tit, porque se dirigen a los jefes o pastores de determinadas comunidades y contienen directrices para ejercer con sentido cristiano las funciones de liderazgo y servicio de dichas comunidades. Generalmente se considera como autor de dichas cartas, no el apóstol, sino un escritor anónimo de una época algo más tardía, el cual, siguiendo la costumbre del tiempo, se amparó bajo la autoridad de Pablo (pseudonimia). → Deuteropaulinas.

Casuística (del latín *casus* = *caso, suceso, casualidad*) designa el intento jurídico o ético de abarcar y regular en un sistema previamente elaborado todas las posibles formas de actuar en casos particulares. Siempre que uno cree poseer un ordenado sistema de valores éticos, se tiene la pretensión de dar prescripciones normativas para cada caso particular. Con esto se limita mucho la libertad de la propia decisión y se reduce considerablemente el campo de acción de la persona. En el judaísmo y en algunas épocas y corrientes determinadas de la teología moral católica la casuística ha sido y sigue siendo todavía cultivada con especial intensidad.

Cita de reflexión (en alemán, *reflexionszitat*). No se trata de una mera cita de palabras o frases textuales del AT, sino de una cita de cumplimiento, que se introduce con la fórmula «y esto sucedió para que se cumpliera...» u otras semejantes, e incluye por tanto una reflexión del autor. Este procedimiento redaccional responde a la dialéctica promesa-

cumplimiento y subraya la continuidad entre los dos testamentos → Historia de la redaccion

Código de la alianza. Es el conjunto de leyes que va intercalado entre el decalogo y la celebracion de la alianza (Ex 20, 22-23, 33) Las leyes son de dos clases apodicticas, que por su forma categorica son consideradas como mas propias de Israel y resultan mas primitivas (p ej Ex 20, 12 15-17, 22, 18 s, 23, 1-3 6-9), y casuisticas, que por su forma son comunes a cananeos e israelitas y por su contenido reflejan con frecuencia la problematiza de una sociedad ya sedentarizada (p ej Ex 21, 33 s, 22, 6 s, 21, 28-32)

Conjetura es la propuesta que hace el editor de un texto critico para corregir o completar una lectura variante que se supone corrompida, en contra de lo que atestigua el texto transmitido → Critica textual, → variante

Credo abreviado es un breve resumen de las actuaciones salvificas de Yahve que proclama la fe del pueblo de Dios Abarca desde la migracion de Jacob a Egipto hasta la entrada del pueblo de las doce tribus en la tierra prometida (cf Dt 26, 5-9, 6, 20-24) Las adiciones mas importantes, de las que no se conserva ningun indicio en los esquemas mas primitivos de esos credos israelitas, consistieron en anteponerles los relatos de la creacion y de la prehistoria del mundo y en inserirles el acontecimiento del Sinai con el tema de la alianza (cf GvRad, Teologia del AT I, 1978⁴, 167-175, 243-246) → Genero literario

Cristología (del griego *χρισ* [*chrīō*], *ungir* *Χριστός* [*Christos*] a apelativo *ungido*, *mesias* [del hebreo *māšīah*] b nombre propio *Cristo*) designa ordinariamente la doctrina sobre la persona y la obra de Cristo Posteriormente se distingue entre cristología como doctrina de la persona y las naturalezas de Cristo y → soteriología como doctrina sobre la obra salvifica de Cristo Esta distincion, ajena a la teología neotestamentaria, se justifica unicamente por fines didacticos o de exposicion y, aun así, debe usarse con suma cautela y evitando desorientadoras dicotomias Cristológico es todo aquello que se refiere a la comprension de la persona o la obra de Cristo

Crítica literaria. Rama de la exegesis que investiga la pertenencia a distintas fuentes de los textos biblicos, espec en aquellos libros que muestran un intenso trabajo de reelaboracion, como es el caso del pentateuco y de los evangelios Ademas se propone tambien distinguir entre el estado literario original de un texto y las añadiduras o complementaciones posteriores La respuesta a las cuestiones planteadas por la critica literaria ayuda al interprete de la Escritura a situar el texto o el libro de que se trata en el marco temporal y real que le corresponde dentro del mundo del A y NT, y a separar en un texto lo esencial o primario de lo accidental o secundario → Autenticidad, → exegesis, → historia de las fuentes

Crítica textual. Rama de la exegesis que da razon del estado en que los textos biblicos han sido transmitidos en numerosos manuscritos, denominados codices, que a menudo discrepan los unos de los otros Frente a los distintos testimonios textuales, las denominadas → variantes textuales y los pasajes corrompidos, o sea, con lagunas y deficiencias que los hacen apenas traducibles (→ conjeturas), la tarea de la critica textual consiste en atender al conjunto de la tradicion textual para reconstruir el texto mas antiguo que se pueda alcanzar con la ayuda de los principios del metodo científico La critica textual requiere conocimientos de los distintos manuscritos y estar familiarizado con la escritura hebrea o griega, segun los casos, y con la indole propia de las respectivas lenguas → Aparato critico, → interpolacion

Cronista es denominado el círculo desconocido de escritores de la obra histórica cronística, que comprende 1-2 Cr, Esd y Neh. La obra histórica cronística en su primera parte (1-2 Cr) describe la historia de Israel desde Adán hasta el exilio. El centro de esa historia lo ocupan David y Salomón. El relato de la segunda parte de la obra (Esd y Neh) abarca desde el retorno a Jerusalén de los judíos exilados y la reconstrucción del templo y de las murallas de la ciudad hasta la consagración del nuevo templo y la proclamación pública de la ley. A diferencia del enfoque que imprime el deuteronomista a su obra, el cronista al igual que el documento sacerdotal, está interesado sobre todo en los aspectos cultivos y litúrgicos. El cronista hace gravitar la historia de Israel en el momento en el que se inicia la liturgia del templo, y concibe el culto (liturgia, festividades, sacerdotes, cantores) como constituyendo el centro de la existencia de Israel. La obra histórica cronística fue compuesta en el s IV o III a C → Deuteronomístico, → sacerdotal

Determinismo (del latín *determinare* = establecer límites, fijar, determinar) designa en general la doctrina de la predeterminación causal de todo lo que acontece. En la ética filosófica el determinismo afirma que la voluntad humana siempre está predeterminada necesariamente por causas externas o internas. En contraposición con dicha doctrina, el indeterminismo filosófico sostiene la libertad de la voluntad humana.

Deuterocanónicos (del griego *δεύτερος* [*deuteros*], *segundo* y *κανον* [*kanon*], *norma*) son denominados —según la terminología de la teología católica— aquellos libros de la Biblia cuya inspiración ha sido cuestionada, pero la tradición católica ha incluido en el canon o lista de los libros inspirados. La denominación fue introducida en 1560 por Sixto de Siena. Son deuterocanónicos Bar, Eclo, Jdt, 1-2 Mac, Sab, Tob y los fragmentos Est 10, 4-16, 24 Dn 3 24-90 13-14 de la Biblia griega (canon alejandrino), que no forma parte de la Biblia hebrea (canon palestinese). La tradición protestante denomina dichos libros apócrifos → Apócrifos, → canon, → pseudoepigráficos

Deutero-Isaías (DtIs) (del griego *δεύτερος* [*deuteros*], *segundo*) es el nombre que se emplea comúnmente para designar al autor anónimo de Is 40-55. El DtIs vivió en la última época del exilio babilónico (597/587-538 a C) y ejerció su actividad profética aproximadamente entre el 550 y el 538, cuando el imperio babilónico se acercaba a su ocaso y el rey persa Ciro era esperado como salvador de los pueblos oprimidos. El DtIs anunció el próximo retorno a Israel de los exiliados como comienzo del tiempo de la salvación que debía abarcar a toda la creación.

Deuteronomio (del griego *δεύτερος* [*deuteros*], *segundo* [-a] y *νομος* [*nomos*], *ley*) es la denominación que recibió el quinto y último libro de Moisés gracias a la versión errónea dada por los LXX a la frase de Dt 17, 18 *mišneh hattorah*, *copia de la ley*, como *δεύτερονόμιον* [*deuteronomion*], *segunda ley*. El Dt fue compuesto en forma de un discurso que habría pronunciado Moisés ante los israelitas antes de atravesar el Jordán para ocupar la tierra de Canaán y recibió su forma definitiva probablemente durante la reforma religiosa del rey Josías (622/621 a C). *Deuteronomio* es todo aquello que pertenece o se refiere al libro del Deuteronomio (Dt).

Del Dt hay que distinguir la obra histórica deuteronomística, cuya concepción y estilo es denominado *deuteronomístico*, y cuyo autor —anónimo— recibe el nombre de *deuteronomista*. La obra histórica deuteronomística presenta la historia de Israel desde Moisés, pasando por la ocupación del país y la época de los jueces, hasta la caída de la monarquía y la ida al destierro babilónico (desde Dt 1, 1 hasta 2 Re 25, 30). El deuteronomista ha compilado y seleccionado antiguas fuentes, y los materiales así

reunidos los ha hilvanado mediante discursos, reflexiones y observaciones de su propia mano. La obra se compuso probablemente durante el exilio en Jerusalén bajo el impacto de la catástrofe del 587 a. C. De ahí que en ella se presente la historia de Israel como un *crecendo* en la apostasía de Yahvé → Cronista, → elohista, → sacerdotal, → yahvista

Deuteronomístico → Deuteronomio

Deuteropaulinas (del griego *δευτερος* [*deuteros*], *segundo*) es un nombre colectivo que sirve para designar el conjunto de cartas que, sin contar las → cartas pastorales que forman grupo aparte, de acuerdo con la opinión de numerosos investigadores fueron compuestas por autores desconocidos que se ampararon bajo el nombre (pseudonimia) y la autoridad del apóstol Pablo. Actualmente suelen incluirse las siguientes: Ef, Col y 2 Tes.

Díaspora (del griego *διασπειρειν* [*diaspeirein*], *dispersar* *διασπορα* [*diaspora*], *dispersion*) es el término que designa a los judíos que vivían fuera de Palestina, espec. en Babilonia, en Egipto y en el imperio romano (cf. Sant. 1, 1) → Setenta

Dieciocho plegarias (u oraciones). Se trata de la gran plegaria, la más oficial y representativa del → judaísmo primitivo, que es conocida por tres nombres: *š'phillāh* (*plegaria*) o plegaria por excelencia, *š'mōne 'esrē* (*dieciocho*), por el número de bendiciones que comprendía primitivamente, y *'amida* (*de pie* de la raíz *'md*, *estar de pie*), porque durante su recitación se está de pie. La plegaria fue redactada a fines del s. I d. C., y contiene las alabanzas, suplicas y esperanzas de la oprimida comunidad judía. Los judíos piadosos la recitan tres veces al día vueltos hacia Jerusalén.

Doblete. Exposición repetida del mismo tema en forma diferente (p. ej. los dos relatos de la creación en Gn 1-2), o bien narración que aparece reiterada, aunque con detalles narrativos diferentes en dos coyunturas —contexto histórico-literario— distintas (p. ej. la narración de Abraham y Sara camino del Negueb en Gn 12, 9-20 y 20, 1-18 y el doble relato de la multiplicación de los panes en Mc 6, 32-44 y 8, 1-10). Hay que distinguir el doblete de los textos → paralelos.

Docetismo (del griego *δοκεω* [*dokeō*], *aparecer*, *tener la apariencia*) es la doctrina según la cual Cristo durante su actuación en la tierra poseía un cuerpo, no real, sino aparente y, por consiguiente, solo en apariencia había padecido en la cruz. El docetismo niega la actuación histórica de la vida de Jesús y considera la corporalidad y la materia como realidades pertenecientes a la esfera antidivina. Los representantes en la iglesia antigua del docetismo fueron teólogos influidos por la → gnosis (Valentin, Marción), pero ya muy pronto fue rechazado como doctrina errónea.

Documento sacerdotal → Sacerdotal

Eclesiología (del griego *ἐκκλησια* [*ekklesia*], *iglesia* y *λογος* [*logos*], *palabra*, *tratado*) es la doctrina sobre la iglesia. Una afirmación sobre el ser o la forma de la iglesia se denomina *elesiologica*.

Elipsis (del griego *ἐλλειψις* [*elleipsis*], *omisión*). En gramática y en retórica designa la omisión de una o varias palabras de suyo necesarias para la construcción sintáctica, pero que fácilmente pueden suplirse o sobreentenderse por el contexto. *Expresión elíptica* es aquella en la que se da una elipsis.

Elohista (del hebreo *elohim*, *dios*) designa al autor de una de las fuentes del pentateuco, así denominada porque en ella se usa el nombre divino de *elohim* y sólo a partir de Ex 3, 14 s se aplica a Dios ocasionalmente el tetragrama divino (*yahweh*). La llamada fuente o documento elohístico arranca en Gn 15 y, sin ir precedido de la prehistoria bíblica, describe la época patriarcal y la de Moisés hasta la conquista del país; concluye probablemente en Dt 34. El elohista está marcado por influencias de concepciones proféticas, que sitúan probablemente la época de formación del escrito en el s VIII a C. Los textos pertenecientes a esta fuente son denominados *elohísticos*. → Deuteronomista, → sacerdotal, → yahvista.

Equivalente (del latín *aequivalere*, formado de *aequus* y *valeo* = *valer lo mismo*), como adjetivo, significa «que vale lo mismo», como sustantivo, se refiere a un objeto que se considera de igual valor. El término «equivalente», empleado principalmente en física y química, en el ámbito de la lingüística indica que a una determinada palabra le corresponde en otra lengua otra palabra con idéntico significado.

Escatología (del griego *ἔσχατον* [*éskhaton*], *lo último, el fin*) designa tradicionalmente la doctrina de las realidades últimas, del fin del mundo y de la irrupción del nuevo eon o del mundo nuevo. De hecho tiene muchos puntos de contacto con la → apocalíptica. En la discusión teológica actual el término se emplea con frecuencia y se le asignan contenidos muy distintos. A diferencia de la apocalíptica, cuyo tema es la revelación del misterio oculto del fin del mundo, la escatología se refiere menos a las realidades últimas que a las esperanzas actuales, a lo que se aguarda, a lo que ha sido prometido y todavía no se ha alcanzado. En un sentido más amplio, la escatología puede entenderse también como una orientación hacia el futuro. Las afirmaciones que se refieren al fin de la historia acontecido ya en Cristo, o al fin del mundo y la esperanza cristiana pueden, en un sentido más o menos estricto, según los casos, ser calificadas de *escatológicas*. (cf NB, 1939-1940) → Parusia

Escrito sacerdotal → Sacerdotal

Estoicismo → Stoa.

Etimología (del griego *ἔτυμος* [*étymos*], *verdadero* y *λόγος* [*lógos*], *palabra*) es el estudio científico del «verdadero» sentido de las palabras conforme a su origen. La etimología proporciona un conocimiento de las relaciones lingüísticas entre palabras y de la evolución de su significado. Con todo, el significado actual de las palabras depende del contexto histórico-cultural y real en el que se inscriben. En el AT se emplean ocasionalmente etimologías que no son científicas sino populares, para explicar mnemotécnicamente, mediante asonancias u otros fenómenos fonéticos parecidos, el significado de los nombres espec. de personas o lugares.

Etiología (del griego *αἰτία* [*aitia*], *causa* y *λόγος* [*lógos*], *palabra, explicación*) es la explicación de algo remitiéndose a su causa. Se denomina relato etiológico aquél que trata de explicar el porqué de un nombre (de persona o de lugar) o de un hecho actual que no se entiende remitiéndose a algo que se supone acontecido (aunque a menudo sea legendario o mítico) y que se relata. → Teleología.

Exégesis (del griego *ἐξηγήομαι* [*exēgēomai*], *desarrollar, narrar, presentar, describir*, *ἐξήγησις* [*exēgēsis*] a *presentación, descripción*, b *explicación, interpretación*) es la

explicacion o exposicion de un texto conforme a los principios cientificos de interpretacion La exegesis es el arte de entender la Escritura que ha sido transmitida tal como los autores de la misma la entendian y querian que se entendiese La exegesis teologica de los textos biblicos se realiza de acuerdo con el metodo cientifico de interpretacion de los textos antiguos Podemos distinguir las siguientes areas de trabajo que luego deben todas concentrarse en la comprension del texto → critica textual y → critica literaria (con la correspondiente → historia de las fuentes), → historia de las formas (con las correspondientes investigaciones sobre los generos literarios) e → historia de las tradiciones, → historia de la redaccion, metodo comparativo de la → historia de las religiones (ademas de la comparacion con otras literaturas y de las investigaciones historicas necesarias para situar cada texto en su propio contexto historico-cultural) Pero la exegesis no se agota en la interpretacion de las palabras, su objetivo es penetrar en la realidad que esta en juego en las palabras → Hermeneutica → investigacion historico-critica

Fuente. Material previo (de tradicion oral o de documentacion escrita) del que se sirve un escritor al componer su obra → Historia de las fuentes

Fuente de (los) lógia [logia] o de (las) sentencias. Se denomina normalmente asi la supuesta fuente doctrinal comun a Mt y Lc, los cuales habrian utilizado tambien Mc como fuente narrativa Se la designa ordinariamente con la sigla Q, abreviatura de la palabra alemana *Quelle* (fuente) Con dicha palabra los autores de la teoria de la doble fuente (CHWeisse y CGWilke) designaron en 1838 una de las dos hipoteticas fuentes de los evangelios sinopticos Dicha fuente habria quedado reflejada en las secciones comunes a Mt y Lc, que son de caracter predominantemente doctrinal (colecciones de sentencias de Jesus y algunos paradigmas) De ahí que se designe tambien como fuente de *logia* o sentencias El tema fundamental lo constituye la predicacion de Jesus sobre la inminencia del reinado de Dios y del hijo del hombre, al cual se añade, como complementario, el tema del poder de Jesus en obras y en palabras En cambio, no hay en ella alusiones a la pasion Es probable que esa fuente de sentencias fuese anterior al evangelio de Marcos y hubiese sido originariamente compuesta en arameo y luego traducida al griego Tras la fuente Q es posible reconocer a la primitiva comunidad palestinese de los primeros decenios despues de la muerte de Jesus

Gemara (del arameo *g^emar*, *acabar*, *rematar*) significa *acabamiento* Constituye la ultima de las colecciones de enseñanzas de los rabinos que forma la segunda parte del → Talmud Vease → Tosefta

Género literario (en aleman *Gattung*) designa el conjunto de características que se repiten de una manera constante en una serie de unidades literarias de los textos biblicos Dado que la mayoría de las veces el genero literario no es una creacion del autor sino que el se acomoda a un sistema de expresion transmitido por la tradicion oral y vierte en el, como en un molde, los materiales recogidos junto con su propio trabajo de redaccion, para la comprension de lo que un genero literario determinado expresa y significa es importante plantear la cuestion de la → situacion vital de la comunidad que le ha dado origen Los generos literarios mas importantes del AT son profesiones de fe, → credos abreviados, himnos, proverbios, relatos, sagas, oraculos sacerdotales y profeticos, rituales y formulas culticas, predicaciones, etc Los mas importantes del NT son *logia* o sentencias, parabolas, → paradigmas, relatos milagrosos, relatos de la pasion, formulas de fe, himnos cristologicos, parenesis, etc → Historia de las formas

Glosa (del griego γλωσσα [*glossa*], *lengua*) es el nombre que la filología antigua daba a la palabra incomprensible que, por esta razón, había que interpretar. Luego paso a significar la misma interpretación o explicación del significado de dicha palabra, que se escribía o en el margen (glosa marginal) o en el espacio que existía entre las líneas (glosa interlineal). La crítica textual trata, entre otras cosas, de deslindar lo que es texto y lo que constituyen glosas posteriores del mismo → *Crítica textual*, → *interpolación*

Gnosis (del griego γνῶσις [*gnosis*], *conocimiento*) es un nombre colectivo que designa una serie de corrientes o movimientos religiosos que coinciden en hacer depender la redención o liberación del hombre del conocimiento sobre el ser, origen y fin del mundo, de la vida humana, así como del ámbito divino. En un sentido más estrecho, bajo el término *gnosticismo* y *gnosis* se entiende una orientación determinada en el judaísmo, *helenismo* y *cristianismo* de los ss I al IV, que culmina en el s II y que apunta a un conocimiento de Dios cuyo objetivo era la divinización de los hombres espirituales (o *pneumáticos*) mediante la contemplación y la unión, frecuentemente extática con la divinidad. Pertenecen al sistema gnóstico de pensamiento el dualismo teológico entre creación y salvación, las teorías emanatistas, según las cuales la divinidad se habría derramado en el mundo, las concepciones de la redención, que sostenían que el hombre debía liberarse de la materia y retornar así a su primitiva patria divina, así como la doctrina sobre la eficacia física de los sacramentos como *φάρμακα ἀθανασίας*, [*pharmaka athanasias*], *medicinas de la inmortalidad*. La gnosis cristiana desvincula la fe de su relación intrínseca con la historia, niega la encarnación real de Cristo (→ *docetismo*) y reduce la obediencia de la fe. Los partidarios de ese enfoque son denominados *gnósticos* y sus concepciones *teorías gnósticas*.

Hag(g)ada (del hebreo *haggid* = *mostrar, exponer*) es un → *midras* de carácter narrativo. La Biblia se refiere a ello al hablar del relato que había de hacer el padre de familia al comenzar la celebración de la pascua, en el que, a propósito de cada uno de los ritos, debía narrar los hechos de la historia del pueblo que con ellos se conmemoraban (cf Ex 12 26, 13, 8). Mas tarde el procedimiento se generaliza. Las tradiciones históricas de Israel son repensadas a la luz de la fe y de la propia situación personal y colectiva del autor, que las reinterpreta y las formula en relatos más amplios. Entre los textos bíblicos vease p. ej. Sab 10-19. El género del *midras hag(g)adico* es muy frecuente en la literatura rabínica, sobre todo de los ss V al X.

Halak(h)a (del hebreo *hālak[h]*, *caminar*) es un → *midras* de tipo ético-legal. (El hebreo se representaba la vida moral como un camino). El *midras* *halaquico* ofrece el resultado de reflexiones o meditaciones sobre la ley en forma de ampliaciones homileticas que contienen aplicaciones morales o reglas de conducta. La mayor parte de los comentarios a la Misna que contiene el → *Talmud* son de carácter *halaquico*.

Hallel (o *hal · lel*) (del hebreo *hallel*, *cantar himnos de alegría o de alabanza*) Término con el cual se designaba en la antigua sinagoga un grupo de salmos (Sal 113-118), los cuales se utilizaban espec. en circunstancias solemnes y festivas, más concretamente a) cuando se sacrificaban los corderos pascuales en el templo el día 14 de nisan, después del mediodía. b) durante la cena pascual en la tarde de ese mismo día 14 de nisan. En esta ocasión la primera mitad de ese grupo de salmos se recitaba después de llenar la segunda copa y leer la narración de la pascua, la segunda mitad después de llenar la cuarta copa. c) en la fiesta de la pascua (15 de nisan), en pentecostes, durante los ocho días de las fiestas de las chozas y de la dedicación del templo y diariamente en el sacrificio matutino.

En la literatura rabinica se habla tambien de un «gran» hallel. La tradición sobre su extensión fluctúa (Sal 120-136, o Sal 135 s, o sólo el Sal 136) Tampoco se sabe si este «gran» hallel se cantaba al final de la cena pascual.

Hapaxlegómenon (del griego ἁπαξ λεγόμενον [*hápax legómenon*], *semel dictum*, que se ha dicho una sola vez) es denominado un vocablo o una expresión que en una determinada literatura o autor —en este caso o en todo el AT o en el NT o bien en un autor bíblico determinado— sale una sola vez.

Helenismo (del griego Ἑλλην [*Héllēn*], *griego*) es denominado el período de la cultura griega que florece desde Alejandro Magno (356-323 a. C.) hasta el comienzo del imperio romano (31 a. C.: Augusto), o sea, casi hasta el inicio de la era cristiana. El helenismo dio forma al desarrollo intelectual e histórico de la antigüedad tardía y su influjo llegó, a través de la edad media, hasta el renacimiento. Se caracteriza por la confluencia del culto griego y del oriental en las → religiones místicas. También es típico del helenismo la amplitud y variedad de pueblos que abraza en su propio ámbito, la ambiciosa concepción que podríamos llamar ecuménica o universal, el hecho de tener una lengua griega común a todos esos pueblos (→ *koiné*), el predominio de la filosofía (→ Stoa, escepticismo) frente a la poesía, así como una mezcla abigarrada de concepciones y representaciones de la divinidad (→ sincretismo), en el fondo de las cuales se advierte una tendencia monoteísta.

Hermenéutica (del griego ἑρμηνεύω [*hermēneúō*], *interpretar, exponer, explicar*) es la elaboración científica de los principios de interpretación que deben ser aplicados a la comprensión de un texto fijado por escrito (F. Schleiermacher calificó la hermenéutica de «arte de entender»). Son tareas de la hermenéutica considerar el lenguaje y transmisión, las circunstancias espacio-temporales, la intención y los destinatarios, la expresión y el contenido de un texto, para así poderlo comprender en lo que realmente es y pretende. En un sentido más amplio la hermenéutica puede ser definida como fundamentación de las ciencias del espíritu, que estudia sus condiciones de posibilidad. La *hermenéutica bíblica* investiga los principios de interpretación, que la exégesis con sus distintos instrumentos metodológicos aplica a la comprensión y exposición de los textos bíblicos en su propio contexto histórico-cultural. La *hermenéutica teológica* se propone interpretar el mensaje bíblico de acuerdo con la problemática, la situación y el lenguaje del hombre de hoy.
→ Exégesis

Hexapla (del griego ἑξαπλάσιος [*hexaplásios*], *séxtuplo*) Así es denominada la obra de Orígenes que se propone encontrar la recensión originaria de los → Setenta, porque en ella pone en seis columnas paralelas: 1.º, el texto hebreo en escritura cuadrada; 2.º, el texto hebreo transcrito en letras griegas; 3.º, el texto griego de → Aquila; 4.º, el de → Simaco; 5.º, el de los LXX y 6.º, el de → Teodoción.

Hifil es la conjugación del verbo hebreo que tiene casi siempre significado causativo respecto al sentido que tiene el verbo en la conjugación → *qal*.

Hipótesis (del griego ὑπόθεσις [*hypóthesis*], *suposición*) quiere decir afirmación bajo determinadas condiciones. Se trata de algo que se supone o acepta, aunque no se disponga todavía de evidencias científicas para probarlo. Una hipótesis va más allá de la pura descripción. Se apoya en razones que son sólo probables. Las hipótesis representan un primer paso hacia las teorías, las cuales proporcionan una explicación mejor fundada

y logicamente estructurada Las afirmaciones hipoteticas sirven en la medida en que se basan en suposiciones validas y participan de la probabilidad de las mismas

Historia. Es indispensable subrayar el hecho de que la historia es abordada en la Biblia de un modo distinto a como la conciben la ciencia y los metodos historicos modernos «Mas que otros pueblos antiguos, Israel desarrolla una conciencia historica, impulsado por la experiencia religiosa, iluminado por sus portavoces, jefes y profetas La historia es espacio y medio de revelacion de Dios, es historia de salvacion En la captacion, el pueblo puede empezar por experiencias sueltas, que despues se agrupan y llegan a un reposo, dibujando una figura significativa, para percibir la historia como accion de Dios hace falta su iluminacion, que muchas veces se da por un interprete (Dt 29, 3) La historia es en rigor lineal, pero el historiador sagrado quiere obtener algunas sintesis Tales son los credos cuyo contenido es historico, los himnos (Sal 136), despues vienen los ciclos y los grandes cuerpos (deuteronomista, cronista) Dentro de una etapa se descubren esquemas de recurrencia repetida, casi ciclica (Jue), y la apocalipsis posterior opera con periodos Israel canta y cuenta su historia, la medita y la vuelve a contar libremente, comentandola con recursos narrativos (midras, Sab 11-19) Ademas historifica las fiestas agricolas y muchos simbolos miticos Su historiografia incluye la leyenda de familia o personaje, el canto heroico (a modo de romances), la epica, la cronica, y tambien la ficcion (Tob, Jdt, Est)» (NB, 1943) La ciencia biblica, ajustandose a la historiografia moderna, investiga la Biblia con los metodos historico-criticos y literarios que le son propios → Historia de la salvacion, → historia de las formas, → historia de las fuentes, → historia de la redaccion, → historia de las religiones, → historia de las tradiciones

Historia de las formas (en aleman *Formgeschichte*) Metodo exegetico que investiga las formas literarias biblicas que permiten descubrir las peculiaridades de los textos y las leyes que presiden su transmision, y determinan las analogias y diferencias que manifiestan con respecto a otras literaturas La atencion del investigador de las formas se centra en las mas pequenas unidades literarias reconocibles en el interior de los textos biblicos (p ej parabolas, relatos milagrosos, sentencias), generos literarios que cuajaron ya en la tradicion oral antes de entrar a formar parte de contextos literarios mas vastos y ser alli remodelados

Como historia de las formas, el metodo apunta directamente a los generos literarios Pero investiga tambien, a nivel sociologico la situacion vital de la comunidad que da origen a los distintos generos, a nivel de la historia de las tradiciones el desarrollo de la transmision oral y a nivel de la historia de la redaccion su elaboracion escrita en contextos mas amplios

Aplicada al estudio de los evangelios inicialmente por MDibelus (1919) y RBultmann (1921), pretende hallar las distintas tradiciones pre-evangelicas mediante el examen de sus formas o → generos literarios, que estan condicionados por las distintas necesidades socio-religiosas de la primitiva comunidad cristiana, y descubrir las leyes que presiden su transmision → Situacion vital, → historia de las tradiciones, → historia de la redaccion

Historia de las fuentes (en aleman *Quellengeschichte* o *Quellenscheidung*) Metodo de investigacion para estudiar que documentos escritos y orales estan en la base de la composicion del A y NT Como resultado de la aplicacion de dicho metodo se puede afirmar que, en especial el pentateuco y los evangelios, pero tambien los libros denominados «historicos» (p ej 1-2 Sam, 1-2 Re), no son la obra literaria de un unico autor, sino que estan compuestos de varias fuentes elaboradas por uno o varios redactores hasta llegar a la forma que actualmente poseen Es tarea del metodo de la historia de las fuentes

distinguir y separar las distintas fuentes o estratos que integran gran parte de los libros bíblicos, a fin de poder así comprender mejor y valorar lo propio y peculiar del texto que ha llegado hasta nosotros, partiendo de su génesis histórica. → Autenticidad, → exégesis, → crítica literaria.

Historia de la redacción (en alemán *Redaktionsgeschichte*). Método exegético que estudia la labor redaccional de los autores de determinados libros (p. ej. pentateuco, libros de los Reyes, evangelios). Por lo que se refiere a los evangelios, aproximadamente hacia 1945 el método de la → historia de las formas, que investiga los géneros literarios, espec. las unidades preliterarias, es completado con la historia de la redacción, la cual pretende descubrir la visión personal que cada autor tiene de la persona y del mensaje de Jesús, investigando los detalles redaccionales, los modos peculiares de expresión y las preocupaciones teológicas propias de cada autor. → Exégesis, → historia de las formas.

Historia de las religiones (en alemán *Religionsgeschichte*). A diferencia de la ciencia de la religión, que es sistemática, y como una rama de la misma, la historia de las religiones se ocupa de la historia de cada una de las religiones, de su origen, desarrollo, y de los cambios que experimentan. La historia científica de las religiones se presenta como una ciencia empírica y trabaja con los correspondientes métodos de la crítica histórica y de la interpretación filosófica de los textos. En el periodo de transición entre los ss. XIX y XX la *escuela de la historia de las religiones* situó la investigación de la Biblia en el marco de la historia de las religiones comparadas, a fin de poder comprender mejor la peculiaridad de la religión bíblica.

Historia de la salvación. Es la historia de las maravillas de Dios (cf. Ex 14, 13; Dt 10, 21; Sal 70, 19; 105, 21; Hech 2, 11 etc.), quien ha irrumpido en la historia humana para juzgar al mundo y *salvar* a los creyentes. → Historia.

Historia de las tradiciones (en alemán *Überlieferungsgeschichte*). Método exegético íntimamente relacionado con el de la historia de las formas, que, una vez descubiertas las distintas formas literarias con las que se moldearon los materiales bíblicos, pretende individuar y descubrir las corrientes de interpretación que se formaron en las distintas épocas y más tarde en las diversas comunidades cristianas. En cuanto a los evangelios sinópticos, las sentencias y los relatos, que hasta entonces habían gozado de una vida independiente, se aglutinaron en forma de documentos escritos o tradiciones orales que constituyen la base de la redacción de los evangelios. El conocimiento del desarrollo de la tradición ayuda a distinguir en los textos bíblicos entre sentido originario y complementación posterior, tema fundamental y variaciones o ampliaciones del tema. Con esto la historia de las tradiciones contribuye a una comprensión y exposición del texto que se ajuste a la realidad. → Historia de las formas, → historia de la redacción.

Hitpael. Conjugación del verbo hebreo con significado reflexivo o recíproco con respecto al sentido que el verbo posee en la conjugación piel.

Inclusión. Procedimiento redaccional por el que una unidad literaria queda como encerrada o enmarcada entre dos palabras o frases idénticas o semejantes. Así p. ej. el fragmento de Mt 6, 19-21 está incluido por la repetición de la palabra «tesoro». Véase también p. ej. Mt 7, 16-20. → Historia de la redacción.

Interpolación. Es una palabra, frase o fragmento, intercalado en un determinado texto por una mano distinta de la del último redactor de la obra. → Crítica textual, → glosa.

Investigación histórico-crítica (del griego *κρινω* [*krimō*], *discernir*) Metodo de trabajo de la → exegesis que investiga los textos biblicos con los instrumentos propios de la investigacion cientifica de la historia, que se caracteriza por la analogia (comparacion con otros sucesos), la correlacion (relacion mutua con otros hechos) y la posibilidad de control, para obtener la objetividad propia de la ciencia (ETroeltsch) Este metodo conduce a juicios criticos p ej sobre el curso de la historia de Israel o de la vida de Jesus, tal como es en parte presentado por los textos biblicos El calificativo de «critica» que lleva dicha investigacion implica, no tanto un rechazar o descartar, como un ponderar o discernir para comprender hoy la exigencia del mensaje dentro de los limites del condicionamiento historico de los textos Por lo demas, la critica historica no dictamina sobre lo que pretende anunciar un texto, entre otras razones, porque numerosas exposiciones biblicas no pretenden ser entendidas como relatos historicos

Judaísmo. Es un complejo fenomeno de naturaleza social, religiosa, politica, etnica e historica Aunque hunde sus raices en la historia de Israel y reivindica el pasado de las doce tribus y el liderazgo mosaico, como fenomeno especifico, el judaismo nace en el exilio babilonico y se desarrolla a partir del retorno de los desterrados a la tierra de sus padres (538 edicto de Ciro) El fracaso de las esperanzas nacionales con la catastrofe del 587 y la vida en el exilio, lejos de la ciudad santa y del templo —lugar privilegiado de la presencia del Dios de la alianza—, hacen que los desterrados se vuelquen sobre la → Tora y que la religion de Israel se vaya convirtiendo en la religion del Libro A la vuelta del destierro, Israel ya no sera un estado, sino que se constituirá en comunidad cultural, que se congrega en el templo, para dar culto a Yahve, y en la → sinagoga, para escuchar la palabra del Libro, regla de vida para la comunidad A partir de una serie escalonada de hechos —destruccion de Jerusalem y del templo herodiano (70 d C), sinodo de Yamnia con la fijacion del → canon de las Escrituras sagradas (ca 100 d C) y rebelion de Bar Kokeba con el consiguiente aplastamiento por parte de los romanos (132-135 d C)— la comunidad judia, sin templo, sin tierra y perseguida, ha de concentrarse en lo unico que le queda la Tora Con esto toca a su fin el judaismo primitivo y comienza una nueva epoca del judaismo —la de la → Misna y del → Talmud—, que se caracteriza por el fenomeno paralelo del → rabinismo

Dentro del judaismo primitivo se distinguen dos periodos el temprano y el tardio El nombre de *judaismo tardio* es empleado, tanto en la exegesis del A y NT como en la historia de las religiones, desde mediados del siglo pasado Aunque hay fluctuaciones en la fijacion de los terminos *a quo* y *ad quem*, suele designarse así el periodo que va aproximadamente desde la redaccion del libro de Daniel hasta el final de la persecucion del emperador Adriano contra los judios (aproximadamente del año 160 a C al 140 d C) Se trata de un periodo que, con su literatura, ofrece a biblistas e historiadores abundantes materiales para la interpretacion de numerosos textos del A y NT y para la comprension del cristianismo primitivo «Podriamos describir el judaismo en general como una comunidad etnica de la alianza con el Dios de Israel que tiene sus mas importantes puntos fijos en la posesion de la tierra de Israel y de las lenguas israeliticas, así como en la actualizacion del propio pasado y de las esperanzas futuras Estas características pueden implicar ciertas propiedades nacionales, que se acostumbra a denominar como tipicamente judias Mas no podemos pasar por alto que dentro del judaismo estas no poseen sino un valor relativo y quedan a menudo desvirtuadas por hechos con una fuerte polaridad» (SM 4, 1973, col 103, cf tambien GvRad, Teologia del AT I, 1978⁴, 123-131) → Midras, → Targum

Judaizantes son denominados un grupo de adversarios de Pablo que se opusieron a su forma de comprender y anunciar el evangelio, reafirmando la vigencia de la ley judía, espec. por lo que se refiere a la circuncisión.

Judeo-cristianas son denominadas las comunidades cristianas primitivas cuyos miembros provenían del judaísmo, en contraposición con las comunidades étnico-cristianas, formadas por cristianos que procedían ordinariamente de ambientes culturalmente helenísticos y religiosamente sincretísticos (→ sincretismo, → religiones místicas). Las comunidades judeo-cristianas observaban la ley ritual judía (circuncisión, dieta alimenticia). Tras haberse integrado grupos de judeo-cristianos en comunidades étnico-cristianas, desaparece toda huella de dichas comunidades con la destrucción de Jerusalén del año 70. → Judaizantes.

Kerigma. Voz griega (*κήρυγμα* [*kérygma*], *proclamación, anuncio*), cuyo significado es el de una proclamación solemne, hecha por el heraldo que anuncia públicamente un hecho, en este caso: que Jesús es el Señor y el salvador. El heraldo da testimonio de esto, para que el mundo crea (cf. Hech 2, 22-42; 3, 12-16; 4, 8-12 etc.). En el NT el kerigma puede designar, tanto el acontecimiento salvífico, como el mensaje que se anuncia y la función de anunciarlo o proclamarlo. En contraposición con la «doctrina», que refleja el contenido de la revelación cristiana y lo presenta conceptual y sistemáticamente, el acento del kerigma recae sobre la proclamación pública ligada inseparablemente al acontecimiento salvífico. Teológicamente el término de «kerigma» suele tomarse en un sentido más amplio. Por un lado, se denomina *kerigmática* aquella teología que subraya el contenido esencialmente salvífico del mensaje y del acontecimiento cristiano, en contraposición a una teología preocupada primordialmente por lo doctrinal. Por otro lado, la llamada teología kerigmática suele contraponerse también a una teología más tradicional de la vida de Jesús: frente a la exagerada acentuación que se daba en ésta a los hechos brutos de la historia de Jesús, la teología kerigmática insiste más en el carácter comunitario de la fe postpascual, sin preocuparse tanto de su esencial vinculación al acontecimiento histórico de Jesús. Liberada de esta unilateralidad, la teología kerigmática viene a expresar, como esencial a la fe cristiana, la íntima conexión que siempre se da entre la fe de la comunidad y el acontecimiento de Jesús, al igual que son siempre inseparables la palabra de Dios y el acontecimiento de salvación.

Koiné (del griego *κοινή* [*koinḗ*], *común*) es denominada la lengua hablada o de intercambio empleada comúnmente durante la época helenística (→ helenismo) y romana (aproximadamente del 300 a. C. al 500 d. C.). Tanto los LXX como el NT, por regla general no fueron redactados en un griego clásico (ático) o culto, sino en ese griego hablado o estándar llamado de la koiné.

Leitmotiv. Término usado en crítica literaria, que a su vez ha sido tomado de la música (Wagner y Weber: tema melódico que se repite y que posee un significado simbólico). En literatura es el motivo o tema central de una composición, que se repite y que se articula con otros temas o motivos complementarios.

Libertinismo (del latín *libertas* = *libertad*) designa en general una actitud liberal extrema y, por consiguiente, ordinariamente de signo negativo. Desde el punto de vista ético por libertinismo se entiende la teoría y la praxis de una libertad moral que no reconoce límites ni fronteras.

Logion o lógion (en pl. *logia* o *lógia*; del griego *λόγιον* [*lógion*], *sentencia*) es un término que, por más que se aplique a toda clase de sentencias aisladas y cortas, en un sentido más preciso y técnico se refiere a las máximas de carácter parenético-sapiencial en las que Jesús aparece como maestro de sabiduría. En la hipótesis de la doble fuente de los evangelios, Q (→ fuente de *lógia*) sería una colección de *lógia* o de sentencias (con algunos → paradigmas, o sea, sentencias encuadradas en un marco narrativo).

Masoretas. Podrían definirse como «los hombres de la tradición». Fueron judíos dedicados a la crítica textual, los cuales aproximadamente entre el 750 y el 1000 d. C. se propusieron fijar el texto hebreo de la Biblia hasta en los menores detalles de ortografía, pronunciación y dicción, mediante la *masora*, consistente en un vasto sistema de signos vocálicos, puntos diacríticos, signos de lectura, recuento de palabras y notas interlineares y marginales. Antes de los masoretas la escritura hebrea se hacía sólo a base de consonantes y sin separar unas palabras de otras; la vocalización del texto se transmitía por tradición oral. → Texto masorético.

Material peculiar o propio (en alemán *Sondergut*). Reciben este nombre aquellos fragmentos del pentateuco o de los evangelios que, a diferencia de los textos → paralelos, nos han sido transmitidos sólo por una de las fuentes del pentateuco o por uno de los evangelios.

Mazdeísmo (del persa *Ahura Mazda*, u *Ormuz* = el señor sabio). Religión iraníana o de los antiguos persas, que se caracteriza por el dualismo o afirmación de un doble principio —un principio del bien (*Ahura Mazda* u *Ormuz*) y otro del mal (*Ahura Mainyu* o *Ahrimán* = el mal intencionado)— para explicar la realidad del mundo y de la vida humana (cf. SM 5, 1974, cols. 1011-1013).

Metafísica (del griego *μετὰ τὰ φυσικά* [*metá tá physiká*], [libros o tratados que van] *detrás de la* [ciencia de la] *naturaleza*) es un nombre compuesto que debe su origen a la clasificación de las obras del filósofo griego Aristóteles en la biblioteca de Andrónico de Rodas, el cual «detrás de (los libros sobre) la naturaleza» puso los tratados acerca de la «filosofía primera», o sea, sobre los principios y las causas últimas de las cosas. Este significado de metafísica fue retirándose poco a poco del primer plano y cediendo el puesto a una metafísica entendida como ciencia de los principios y de las condiciones fundamentales de todo ser, que van más allá de la naturaleza sensible. Al evolucionar en el transcurso de la historia la concepción de estos principios del ser, ha cambiado también la forma de concebir la metafísica. Desde que Kant sometió la metafísica tradicional a una demoledora «Crítica de la razón pura», se le ha presentado a la filosofía de los ss. XIX y XX la posibilidad de cuestionar radicalmente la metafísica, sin que por ahora haya podido renunciar del todo a los presupuestos metafísicos. → Ontología.

Midrás (del hebreo *dāraš* = *buscar, investigar, meditar, rumiar*) es un género literario usado con frecuencia en la literatura judía bíblica y extrabíblica. Desde su propia coyuntura personal o comunitaria, ofrece el autor el resultado de su propia meditación sobre la escritura. Viene a ser una especie de lectura sabrosa y meditada de las páginas bíblicas y por tanto no hay que confundirlo con una mera ficción o con una leyenda. La redacción de episodios de la infancia de Jesús, realizada a la luz de las predicciones del AT y formulada con sus mismos términos, corresponde al género midrás. → Historia, → hagadá, → halaká.

Milenarismo → Quiliasmo

Misná (del hebreo *šānāh* = *repetir*, *mišneh* = *repetición*) designa originariamente la doctrina de la ley transmitida oralmente, en contraposición con la ley escrita. Una y otra —Tora escrita y Tora oral— tienen el mismo origen divino y la misma categoría. La palabra llegó a ser luego término técnico del derecho consuetudinario del → judaísmo postexílico, que se desarrolló fuera de la → Tora escrita, fue transmitido oralmente y finalmente se convirtió en normativo. La redacción escrita en hebreo de ese derecho consuetudinario recogido, transmitido e interpretado por los tanaitas, fue llevada a cabo por el rabino Yehuda ha-Nassi († 220 d. C.). Más tarde fueron recogidas y redactadas otras dos colecciones: la → Tosefta —nueva colección de sentencias de doctores antiguos— y la → Gemara —enseñanzas de los rabinos más recientes—. La Misna constituye la parte fundamental del → Talmud babilonense y del palestino, de los cuales la segunda parte complementaria está formada por la Gemara. La Misna consta de seis partes (*sedarim* o secciones) con 73 tratados (*masektôt*) → Rabinismo.

Nifal es la conjugación del verbo hebreo que tiene significado pasivo o reflexivo respecto al sentido que tiene el verbo en la conjugación → *qal*.

Ontología (del griego *on* [on], lo que es, el ser) es denominada en filosofía a) la doctrina del ser (de lo ontológico), b) la doctrina de lo que es (de lo ontico). La ontología pretende conocer las estructuras del ser del hombre y del mundo, y descansa en el planteamiento de la metafísica. Como ciencia filosófica fundamental del ser se remonta hasta los pensadores griegos de la primera época (presocráticos), los cuales con su doctrina sobre el origen (*ἀρχή* [*archê*], principio) de las cosas fueron los primeros en hacer un intento de respuesta a la pregunta sobre el ser. En el transcurso de la historia de la filosofía han sido esbozados muy distintos sistemas ontológicos, como p. ej. el de Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino, Ch. Wolf. En el s. XX ha sido M. Heidegger el que, con su obra fundamental *Sein und Zeit* (1927, trad. cast., *El ser y el tiempo*) ha intentado una nueva fundamentación de la ontología y ha desarrollado una analítica del ser del hombre como ontología existencial. Mientras la neoescolástica católica del s. XIX se esforzaba por lograr una renovación de la ontología tomista, en la teología evangélica a partir de A. Ritschl la aplicabilidad teológica de la ontología ha sido puesta radicalmente en cuestión → Metafísica.

Parsismo → Mazdeísmo

Paradigma (del griego *παρά* [*para*] y *δεικνυμι* [*deiknyμι*], muestra, ejemplo) es el nombre que dio Dibelius (1919) a la forma literaria de determinados pasajes evangélicos. El interés de ese tipo de pasaje no se centra en lo anecdótico, sino en una sentencia del Señor que queda así encuadrada en un marco narrativo. Se distinguen varios tipos de paradigma según sea el carácter del relato milagroso (p. ej. Mc 3, 1-5), de controversia (p. ej. Mt 22, 15-22 par), de tipo biográfico (p. ej. Mt 19, 13-15 par). Esta forma literaria, que Dibelius incluye entre los relatos, Bultmann la incluye entre las sentencias y la denomina *apoteigma*.

Parádosis es el término griego (*παράδοσις* [*paradosis*], transmisión, entrega) que se ha hecho técnico en teología para designar la transmisión del mensaje evangélico a partir de los apóstoles. Es lo que con otro término, procedente este del latín, se ha llamado *tradición* (*traditio* = entrega), e incluye el doble momento de aceptación del mensaje, originalmente apostólico, y la fiel transmisión del mismo (cf. 1 Cor 11, 23, 15, 1-3).

Paralelo (del griego *παρ-άλληλος* [*par-állēlos*], *uno junto a otro*) Se llaman paralelos aquellos textos o pasajes de distintos libros bíblicos que refieren lo acontecido en una misma coyuntura histórica (p. ej. la multiplicación de los panes Mt 14, 13-21, Mc 6, 32-44, Lc 9, 10b-17, Jn 6, 1-13), o bien reproducen con palabras más o menos semejantes un mismo pensamiento o enseñanza (p. ej. el padrenuestro en Mt 6, 7-15 y en Lc 11, 1-4, por más que los autores lo pongan en un contexto narrativo distinto) o finalmente contienen términos o expresiones literarias idénticas o parecidas (p. ej. «os han comprado a buen precio» 1 Cor 6, 20, 7, 23) → Doblete

Parenesis (del griego *παραινεω* [*parameō*], *exhortar, aconsejar*) significa exhortación. Los escritos que contienen exhortaciones son denominados *parenéticos* → Kerigma y parenesis están mutuamente implicados, como lo están promesa y tarea, don y exigencia, indicativo e imperativo, y —a nivel de reflexión teológica— dogmática y moral lo que el evangelio anuncia es fundamento y presupuesto de lo que la parenesis exige (Rom 1-11 es el fundamento de Rom 12-15) → Género literario

Parusia (del griego *παρουσια* [*parousia*], *presencia, venida*) designa literalmente la venida o la presencia salvadora de un hombre o de la divinidad. En el lenguaje cristiano por *parusia* se entiende el retorno de Cristo al final de los tiempos para la resurrección universal de los muertos, el juicio definitivo y la creación de un mundo nuevo → Apocalipsis, → escatología

Pentateuco (del griego *ἡ πεντατευχος βιβλος* [*hē pentateuchos biblos*], *el libro de cinco partes*) es el término científico para designar los cinco libros de Moisés que, como primera parte del canon veterotestamentario, llevan el nombre de → Tora o Ley. La división de la Tora en cinco libros no es original, con todo, los traductores de la versión de los LXX la encontraron ya hecha y asignaron a cada uno de los libros los nombres de todos conocidos que pasaron a la → Vulgata y luego a las restantes traducciones. En el NT al pentateuco se le llama «la ley» (*ὁ νομος* [*ho nomos*]) en contraposición con los profetas (*οἱ προφῆται* [*hoi prophētai*])

Pericopa (del griego *περικοπτειν* [*perikóptein*], *tallar, cortar circularmente, περικοπη* [*perikope*], *fragmento cortado alrededor*) Se denomina así desde el s. XVI cada uno de los fragmentos bíblicos que se seleccionan para la lectura pública de la liturgia de la palabra. La expresión se empleaba ya en la antigua iglesia en el sentido de pasaje usado como prueba para las afirmaciones dogmáticas y en la exégesis designa en general cualquier pasaje o texto de la Biblia.

Pesitta (del siríaco *pešittā = difundida, común*) es la traducción siria del AT hebreo y del NT griego, que viene a ser para el ámbito arameo-sirio lo que más tarde sería la → Vulgata para el ámbito cultural latino. Dicha traducción se realizó a partir probablemente del s. II d. C., comenzando por los libros más antiguos del AT hebreo hasta los más recientes, a los que más tarde se añadieron también los propios de la versión de los LXX (→ deuterocanónicos). La versión del NT respondía al canon sirio, en el que faltaban algunos libros (2 Pe, 2-3 Jn, Jds, Ap, además de la pericopa de la adúltera de Jn 8, 2-11) que posteriormente, tomados de otras versiones sirias, fueron incluidos en los códices o manuscritos de la Pesitta. La versión del AT está muy influenciada por el → targum.

Piel es la conjugación del verbo hebreo que presenta ordinariamente un significado intensivo respecto al sentido que tiene el verbo en la conjugación → *qal*

Pneumatología (del griego *πνεῦμα* [*pneúma*], *soplo, aliento, viento, espíritu*) es la doctrina sobre el ser y la acción del espíritu divino. Pneumatológicas son denominadas las afirmaciones que se refieren a la doctrina del espíritu.

Predicados mesiánicos son títulos que originariamente en AT y en el judaísmo se aplicaban al mesías esperado y que más tarde el cristianismo asignó a Jesús para anunciarle como mesías. Son ejemplos de predicaciones mesiánicas: mesías, Cristo, hijo de David, rey de los judíos, Hijo de Dios, hijo del hombre → Cristología.

Preexistencia de Cristo (del latín *prae-existentia* = *preexistencia*) designa la existencia de Cristo como ser celestial divino en el mundo eterno de Dios antes de su vida terrena (véase el prólogo de Jn 1, 1-18). La concepción de una existencia anterior al tiempo se encuentra asimismo en religiones pre- y extra-cristianas.

Pseudoepigráficos (del griego *ψευδής* [*pseudes*], *falso* y *ἐπιγραφή* [*epigraphê*], *título de un escrito*) En la nomenclatura usada por biblistas y teólogos protestantes son así denominados aquellos escritos que, habiéndose originado en el mundo de la fe judeo-bíblica, circularon con título o/y nombre del autor falso. Más concretamente esta denominación comprende el conjunto de los escritos bíblico-judíos no canónicos compuestos entre el año 200 a. C. y el 100 d. C., los cuales representan el paso del A al NT. La única diferencia entre estos escritos y los denominados apócrifos por dichos autores protestantes consiste en que estos últimos entraron a formar parte del canon alexandrino del AT, que se impuso en las sinagogas de la diáspora griega y luego fue aceptado por las comunidades cristianas grecoparlantes, y que la tradición protestante no ha aceptado como normativo. Entre los más importantes escritos pseudoepigráficos cabe citar los libros de Henoc, el Testamento de los doce patriarcas, la Asunción de Moisés, los Salmos de Salomón, la Oración de Manases, 4 Esd y 3-4 Mac. La diferencia en la nomenclatura entre los autores protestantes y los católicos depende de los supuestos de las respectivas tradiciones sobre el canon de la Escritura. La tradición protestante acepta como normativo solo el canon palestinese, al paso que la católica admite también como canónicos los libros escritos en griego que constan en el canon alexandrino. Dichos libros, que forman el grupo en litigio, son los que la tradición protestante denomina apócrifos y la católica deuterocanónicos. En toda esa cuestión terminológica es, pues, el término apócrifo el que resulta ambiguo, ya que en una y otra tradición se aplica a libros o escritos distintos.

Otra fuente de confusión terminológica la constituye el hecho de que en la base del término pseudoepigráfico se encuentre el fenómeno de la *pseudoepigrafía* que consiste originariamente en que un libro o escrito circula con título o/y nombre falso. Ahora bien, este fenómeno se aproxima mucho al de la pseudonimia, el cual afecta a libros o escritos reconocidos por todos como canónicos. Este es p. ej. el caso de Prov, Ecl, Cant, por lo que se refiere al AT, y el de las cartas denominadas → deuteropaulinas en el NT, que llevan el nombre de Salomón y Pablo respectivamente, pero que criterios histórico-literarios han mostrado que no pueden haber sido escritos por dichos autores y que, por consiguiente, han circulado con nombre falso → Apócrifos, → canon, → deuterocanónicos.

Qal es la conjugación fundamental del verbo hebreo, a partir de la cual, mediante distintas modificaciones (prefijos o preformantes, reduplicación de una constante del radical), se forman las demás conjugaciones. La conjugación qal corresponde normalmente a la voz activa. Solo en los verbos llamados estativos corresponde a la conjugación de estado → Nifal, → piel, → hifil, → hitpael.

Quiliasmo (del griego *χιλίοι* [*chilioi*], *mil*) es la doctrina apocalíptica tomada del → parsismo según la cual, basándose en Ap 20, 1-6, se aguarda un reinado de Cristo en la tierra que habría de durar 1000 años y que representaría la transición entre su segunda venida y la plenitud del señorío de Dios sobre el mundo y la humanidad → Apocalíptica, → *parusia*

Qumrán, o más exactamente *hurbet* (colina formada por las ruinas estratificadas de distintos asentamientos humanos) *qumrān*, es un paraje situado a unos 13 kms al sur de Jerico y a unos 5 de la orilla noroeste del mar Muerto, donde de 1947 a 1956 fueron descubiertas hasta once cuevas y en ellas encontrados numerosos manuscritos, que son conocidos con el nombre de *manuscritos del mar Muerto* («Dead Sea Scrolls») o *documentos de Qumran*. Según los especialistas dichos manuscritos son anteriores a la era cristiana, al menos en su mayoría. Parece que la zona estuvo ya habitada en los ss VII-VI a C, en el s II a C se construyó un monasterio, probablemente de una comunidad esenia, a cuya biblioteca pertenecerían los manuscritos encontrados. Soldados romanos ocuparon el lugar después del 68 d C, y durante la segunda rebelión judía (132-135) los partidarios de Bar Kokheba establecieron allí un puesto militar hasta que ese movimiento de restauración nacional judía fue definitivamente aplastado por los romanos. Los documentos de Qumran comprenden manuscritos bíblicos (p ej Is), comentarios (p ej el *pešer* o comentario de Hab, conocido también con el nombre de *midras de Hab*), fragmentos de Eclo (libro que hasta entonces solo se conservaba, escrito en griego, en los LXX) y de escritos → apócrifos —o → pseudoepigráficos, según otra nomenclatura— (p ej del libro de Henoc), además de manuscritos especiales, de los que no se tenía noticia alguna, como son las reglas (*serek*) de la secta, los himnos (*hōdāyōt*) y el rollo de la guerra (*milhāmāh*), escritos que contribuyen en gran manera a la comprensión del judaísmo en tiempos de Jesús.

Rabinismo (del hebreo *rabbī*, *maestro mio*) Así se llama la forma doctrinal del → judaísmo que se formó en los siglos anterior y posterior a la era cristiana y que desde entonces determina la vida de las comunidades judías. Como letrados y responsables de las sinagogas y centros judíos de enseñanza, a los *rabinos* se les asigna la tarea de exponer la Escritura, espec la → Tora, así como de regular, mediante el conocimiento del → Talmud, el estilo de vida de las comunidades judías y, espec en los primeros tiempos, de dictar sentencias legales. De la historia del rabinismo cabe poner de relieve los siguientes nombres o movimientos: las escuelas de Hillel y Šammay en tiempo de Jesús, Rabbi Aquiba, su discípulo Rabbi Meir (ss I-II d C) y sobre todo Rabbi Yehuda ha-Nassi († 220 d C), gracias a cuyo trabajo de recolección de tradiciones orales y de redacción nació la Misna, el carisma en el s VIII, y el movimiento de los *hasidim* o piadosos que vuelve a florecer en el s XVIII.

Mediante gran cantidad de detalladas prescripciones legales y de prolijas exposiciones de la Tora (→ Misna, → Talmud, → halaka, → hagada, → midras), el rabinismo se propone como objetivo convertir en realidad la obediencia a los mandamientos divinos de una forma consecuente y apoyándose en la → casuística → Sinagoga.

Religiones mistericas o de los misterios (del griego *μυστηριον* [*mysterion*], *secreto*, *misterio*) son los cultos secretos de la época helenística, que resultaban accesibles solo a los iniciados (*mystes* iniciado) y que proporcionaban a estos la liberación y la entrada en el ámbito eterno de la divinidad. Entre los cultos mistericos más importantes se contaban el culto de Dionisos (o Baco), los misterios de Isis y Serapis, procedentes de Egipto, el culto sirio de Adonis, el culto tan difundido en Asia menor de la gran madre Cibeles y de

Atis, así como los misterios de Mitra, el dios de la luz, procedentes de Persia. Los dioses de las religiones místicas son originariamente divindades de la naturaleza en cuya muerte y retorno a la vida se reflejaba el ciclo natural de la vegetación. Con la celebración cultiva el iniciado participaba del destino de la divinidad. Dado que los cultos místicos no manifestaban pretensión ninguna de exclusividad sobre sus adeptos, podía uno sin dificultad iniciarse en varios de estos cultos con el fin de alcanzar para sí la mayor fuerza vital divina posible → Helenismo

Sacerdotal (escrito, documento, tradición) Uno de los cuatro documentos o fuentes literarias —la más reciente— que están en la base del pentateuco. Proviene probablemente de círculos sacerdotales de Jerusalén y por esto se designa comúnmente con la sigla P (del alemán *Priesterkodex* = códice sacerdotal). Los sacerdotes jerosolimitanos habrían redactado el documento probablemente durante y en el exilio babilónico (587-538), pero en su redacción habrían utilizado materiales más antiguos. Es una tradición que se impuso después del exilio. Forma una vasta síntesis teológica, que muestra el plan de Dios en la historia desde los orígenes hasta Moisés, y legislativa, que explica y legitima las leyes posteriores, decretadas siguiendo el espíritu mosaico. Son características del documento sacerdotal el estilo estereotipado, el uso de genealogías y números y sobre todo el interés por todo lo litúrgico-cultural (sacerdocio, santuario, solemnidades, ritos, instituciones cultivas, etc.). La fuente sacerdotal está representada sobre todo en Lv, pero se encuentra también, mezclada con las otras fuentes o tradiciones, desde Gn 1, 1 hasta Dt 34, 9 → Yahvista, → elohista, → deuteronomista, → cronista

Sentido literal, desde el punto de vista de la → exégesis bíblica, es el sentido que tiene una palabra, frase o pasaje, en su propio contexto (inmediato y amplio). Interpretar literalmente una palabra o frase significa estudiar su sentido de acuerdo con los métodos exegéticos y exponerlo. El sentido literal puede ser *propio* (p. ej. Moisés era pastor [Ex 3, 1], David apacentaba ovejas [1 Sam 16, 19]) y *figurado* (p. ej. Jesús es el buen pastor [Jn 10, 11-14], Pedro recibe el encargo de apacentar las ovejas de Cristo [Jn 21, 17 s]).

Sentido tipológico (o típico) → Tipología

Setenta (LXX) Es la más antigua e importante traducción del AT al griego, a la que se juntaron libros y escritos que —al menos en su totalidad— solo se conservan en griego y entraron a formar parte del → canon alexandrino (→ deuterocanónicos), además de algunos → apócrifos (o → pseudoepigráficos, en otra terminología). Fue realizada por los judíos de la → diáspora (espec. por los que vivían en Egipto con centro en Alejandría). La necesidad de la traducción griega se les impuso a fin de poder vivir en su nueva lengua la propia fe y poderla también propagar en el mundo helenístico. El nombre de versión de los *Setenta* proviene de la leyenda, según la cual setenta y dos judíos (seis de cada tribu) habrían hecho la traducción en 72 días (carta de Aristeas). En realidad, el AT lo tradujeron poco a poco un número que no es posible determinar de traductores, comenzando por el pentateuco, a lo largo de los ss III-II a. C. Juntamente con la versión, los traductores hicieron a veces una auténtica reinterpretación de los textos, que se advierte comparando la versión con el original hebreo. En la antigua iglesia la traducción de los LXX constituye la forma normativa del AT. Sin ella el cristianismo y la cultura occidental apenas serían pensables → Hexapla

Simaco. Traductor judeo-helenista que hacia el año 200 d. C. hizo la traducción griega del AT que lleva su nombre y que, siendo fiel al original hebreo, pretende ajustarse al genio de la lengua griega → Hexapla

Sinagoga (del griego *συναγωγή* [*synagōgē*], *lugar de reumon*) significa a) el sitio donde la comunidad judía se reúne y que es utilizado principalmente para el culto y la enseñanza de la ley, b) la comunidad judía que allí se reúne para el culto. Todo lo que se refiere al culto judío de las sinagogas se denomina *sinagoga* → Rabinismo

Sincretismo (del griego *συγκεραννυμι* [*synkerannymi*], *mezclar, juntar*) designa el fenómeno de la confluencia de distintas religiones con sus propias concepciones y prácticas hasta formar un conjunto de algún modo confuso y abigarrado. El término es hoy día utilizado espec. por referencia al mundo religioso antiguo y a la igualación histórico-religiosa de todos los cultos en el interior de la antigüedad tardía, o sea, dentro del → helenismo

Sinópticos (del griego *συνοπτικός* [*synoptikos*], *que abarca de una mirada*) es el nombre que, a partir de J.J. Griesbach, se les dio a los evangelios de Mateo, Marcos y Lucas, ya que sus textos se pueden disponer en columnas paralelas, pudiéndose así apreciar, *de una sola mirada*, las semejanzas y las diferencias que existen entre ellos

Situación vital traduce la expresión alemana *Sitz im Leben* que cuaja en la literatura alemana de los pioneros de la → historia de las formas (M.D.ibelius, 1919 y R.Bultmann, 1921). Por esta razón y debido también a la dificultad de traducir la expresión alemana, esta se ha conservado como término técnico. En francés se ha adoptado el término *milieu* (*de vie*). Literalmente equivale a *lugar en la vida*. En realidad consiste en las distintas necesidades socio-religiosas de la comunidad (kerigma, culto, catequesis, formación moral, etc.) que originaron la formación y/o el empleo de determinadas formas literarias (→ géneros literarios) de expresión

Soteriología (del griego *σωτηρία* [*sōtēria*], *salvación*) es la doctrina sobre la obra salvadora de Cristo. Una afirmación relacionada con ella es denominada *soteriologica* → Cristología

Stoa (del griego *στοα* [*stoa*], *portico, columnata*) es el nombre de una escuela filosófica helenística fundada hacia el año 300 a. C. por Zenón chipriota y que continuó más o menos hasta el s. III d. C. La escuela debe su nombre al portico pintado de varios colores (*στοα ποικίλη* [*stoa poikile*]) del agora de la antigua Atenas, en la cual Zenón impartía sus enseñanzas. La historia de la Stoa se articula en tres períodos: el antiguo (ca. 300-150 a. C.), el medio (ca. 150 a. C. - 50 d. C.) y el reciente (ca. 50-250 d. C.), de los cuales los principales representantes son Zenón, Seneca y el emperador Marco Aurelio respectivamente. La filosofía estoica pone el énfasis en la ética. Su ideal personifica el estilo del ciudadano del mundo (cosmopolita), el cual vive en armonía con la naturaleza y la razón, domina los afectos, soporta los sufrimientos con estoica impassibilidad (*a-taraxia*, *a-patia*) y encuentra en la virtud la mayor de las felicidades. Para muchos hombres de la antigüedad el estoicismo significó el camino hacia el cristianismo → Hellenismo

Sumario es una forma o un → género literario que presenta un resumen de la actividad o de la enseñanza de Jesús (véase p. ej. Mt 4, 23 y 9, 35)

Talmud (del hebreo *lāmad* = *aprender*, *talmūd* = *discipulo*, *talmūd* = *enseñanza*) es el nombre colectivo que abarca la → Misna (*mišnāh* = *repetición*), exposición codificada de la → Tora y de las costumbres piadosas (→ *halaka*), y la → Gemara (*acabamiento*), que contiene ulteriores explicaciones de las generaciones posteriores de rabinos. Se distingue entre el Talmud jerosolimitano, concluido hacia el año 500 d. C., y el Talmud babilonien-

se, algo más reciente, amplio e importante (cuando se habla del Talmud a secas se alude a él), cuya conclusión puede fijarse hacia el año 600 d C. Por *judaismo talmúdico* se entienden las corrientes o los grupos judíos estrictos, los cuales, por contraposición con el judaísmo liberal, se mantienen fieles a los preceptos del Talmud → Judaísmo, → rabinismo, → Tosefta

Tan(n)aitas (*transmisores*) son los que recogieron, transmitieron e interpretaron el derecho consuetudinario del → judaísmo postexílico —fruto de la meditación sobre la → Tora aplicada a la vida de la comunidad cultural— que finalmente fue redactado en hebreo por el rabino Yehuda ha-Nassi y constituyó la → Misna o colección oficial de la tradición oral sobre la ley. Los tanaitas forman cinco generaciones de rabinos que abarcan del año 70 al 220 d C. Todo lo que se añadió posteriormente, aunque reproduzca tradiciones anteriores (→ Tosefta), es considerado como comentario a la Misna, pero no goza de la autoridad que posee esta como tradición oral de la Tora → Barait(h)a

Targum (del arameo *targēm* = *traducir* *targūm* = *traducción*) es la traducción aramea del AT. Dado que en la época postexilica el arameo como lengua, tanto escrita como hablada, iba siempre ganándole terreno al hebreo, a las lecturas sinagógicas de la Escritura en hebreo se les añadía una traducción en arameo, a fin de que los presentes pudiesen comprender el sentido de lo que se leía. Ese proceso oral dio como resultado los distintos *targumim* o targumes escritos. Los targumes más importantes son el del pentateuco que lleva el nombre de Onkelos (posible deformación de Aquila por el hecho de que dicho targum representaba para los judíos arameoparlantes de la diáspora lo que la versión griega de Aquila significaba para los grecoparlantes) y el de Jonatán a los profetas, ambos redactados en Babilonia. Hay además dos targumes palestinos: Yerušalmi I (Pseudo-Jonatán) del pentateuco y Yerušalmi II. De este último, conocido como el targum fragmentario, ADÍEZ Macho descubrió un manuscrito completo (targum Neofiti) en la Biblioteca Vaticana (publicado en 1957-58). El targum, más que una traducción literal, es una paráfrasis, en la que confluyen la versión y la exposición interpretativa. Siendo así que el texto del AT que se leía en las sinagogas en tiempos de Jesús era probablemente *targumico*, los targumes contribuyen a que conozcamos la interpretación de los pasajes veterotestamentarios corriente por aquel entonces → Judaísmo, → Pesitta

Teleología (del griego *τελος* [*telos*], *meta*, *fin*) designa la doctrina sobre el sentido y la finalidad del mundo. A la teleología se le contraponen la consideración de la causa del mundo, o sea, su → *etiología*, en el sentido etimológico de la palabra. Esta remonta hacia atrás, en cuanto que se remite a un principio u origen, al paso que la teleología apunta hacia adelante. *Teleológico* significa orientado hacia el fin.

Teodoción (TH) Proselito judeo-helenista, probablemente de Efeso, que hacia el año 180 d C hizo la traducción griega del AT que lleva su nombre. Más que una traducción propia se trata de una revisión de los LXX hecha sobre el original hebreo. Por constituir la sexta columna en la → Hexapla de Orígenes, la versión de Teodoción influyó indirectamente en el texto veterotestamentario usado por los cristianos. Para Dn llegó a suplantarse el texto de los LXX.

Teologúmenon (del griego *θεολογεῖν* [*theologeîn*], *hablar de Dios o de las cosas divinas* *θεολογουμενον* [*theologoumenon*] es el part. pas. de dicho verbo) significa literalmente lo

dicho de Dios o de las cosas divinas. Como término técnico, teologúmeno se emplea para expresar aquellos conceptos funcionales que son fruto de la reflexión teológica y que sirven en teología para sistematizar las aproximaciones teóricas a los acontecimientos salvíficos o a la praxis cristiana

Terminus technicus es una expresión proveniente del latín (*terminus* = *mojón, límite, término* y *technicus* = *artístico, técnico*) que originariamente significa palabra o expresión artística. A partir de la filosofía medieval *terminus* significa tanto como concepto, pero esta más vinculado a la palabra que lo expresa. Por *terminus technicus* se entiende hoy todo tecnicismo, toda palabra o expresión fija usada por los especialistas de una área determinada de la ciencia o del saber humano

Tetragrama divino (del griego τετρα-γράμμα [*tetra-grámma*], *cuatro letras*) se refiere a las cuatro consonantes radicales de que consta el nombre propio de Dios YHWH

Texto masorético (TM) (del hebreo *massorāh, tradición*) es denominado el texto hebreo del AT, porque en su forma actual se apoya en la masora o tradición (fonética) y en el trabajo de fijación (escrita) de un círculo de técnicos judíos en crítica textual que reciben el nombre de → masoretas (aproximadamente 750-1000 d. C.). La actividad más importante de los masoretas consistió en elaborar un sistema coherente de puntuación —signos vocálicos, puntos diacríticos, signos de lectura— que, aplicado al texto hebreo originalmente sólo consonántico, permitiese conservar la pronunciación correcta del antiguo hebreo, tal como había sido transmitida, y fijar definitivamente la forma del texto hebreo.

Textus receptus. La expresión se debe a la edición impresa del NT griego de los hermanos Elzevier, en cuyo prólogo (edición de 1633) consta la famosa frase: *textum ergo habes nunc ab omnibus receptum* (ahí tienes, pues, el texto aceptado por todos). Como las ediciones más antiguas impresas del NT —la de Erasmo (1516), la de Cisneros (1514 o 1520) y la de Stephanus (reeditada hasta cuatro veces, la más famosa es la *editio regia* de 1550)— el *textus receptus* se basa en manuscritos bizantinos tardíos, pertenecientes a la recensión antioquena que lleva el nombre de Luciano. El *textus receptus* dominó entre los protestantes, como la → Vulgata lo hizo entre los católicos, hasta que, con la introducción de la crítica en el estudio de la Biblia en el s. XIX, el *textus receptus*, sustituido por ediciones críticas, fue definitivamente abandonado.

Tipología (del griego τύπος [*týpos*], *huella, impronta, forma, figura, modelo, muestra*) es la concepción según la cual los personajes de la historia de la salvación, así como los acontecimientos, las instituciones etc., han sido colocados por Dios como «tipos» o modelos que remiten a personas o acontecimientos futuros de mayor monta.

En la exposición del AT la interpretación tipológica juega un papel importante. Ella, sin arrancar las afirmaciones veterotestamentarias de su propio marco y situación histórica, reinterpreta su sentido ulterior, las entiende como afirmaciones sobre Jesucristo y sobre su comunidad. El presupuesto en el que la interpretación tipológica se apoya es la analogía entre ambos testamentos, que consiste en la relación de alianza del mismo Dios con su pueblo. En esta línea, en el NT Adán es considerado por Pablo como antitipo de Cristo (Rom 5, 14) e Israel como antitipo de la comunidad cristiana (1 Cor 10, 6)

Torá (del hebreo *tōrāh* = *instrucción, enseñanza, ley*) originariamente significa la enseñanza salvífica dada por Dios a los hombres para regular su conducta. Más tarde el término

tōrah se emplea para designar cada una de las leyes, así como el conjunto de la legislación veterotestamentaria. Pero *Torá* es en especial el término técnico para designar los cinco libros de Moisés → Pentateuco, → judaísmo, → Misná.

Tosefta (del hebreo *sāphāh* = *añadir* y del arameo *sēphā* = *coleccionar*) significa añadidura o complemento y es la nueva colección de sentencias y de interpretaciones recibidas de los antiguos doctores que vino a añadirse a la Misná. Hacia el fin del s. II d. C. rabinos eminentes —Rabbi Aquiba, Rabbi Meir y sobre todo Rabbi Yehuda ha-Nassi— habían puesto por escrito las sentencias, o sea, las enseñanzas de los maestros anteriores. Así nació la → Misná (lit. *repetición*). Siguió la Tosefta (lit. *añadidura, complemento*). Con todo, este libro, que contiene los mismos tratados y sigue el mismo orden que la Misná y cuya relación con ella, así como su propia historia, es difícil determinar, no ha de ser considerado solamente como un complemento de la Misná. El ciclo se completó con la → Gemara (lit. *acabamiento*), en la cual fueron reunidos los recuerdos no incorporados en la Misná, soluciones a casos dados por rabinos más recientes, exhortaciones morales y leyendas. Misná y Gemara juntas forman el → Talmud → Rabinismo.

Tradicición (del latín *traditio* = *transmisión, tradición*) equivale a transmisión y constituye un fenómeno elemental y primario de cada cultura y de toda vida intelectual. Se transmiten las palabras, las costumbres, los usos, los rituales, las normas, los derechos, las concepciones de la vida. Se transmite todo aquello que de alguna manera entra a formar parte del proceso de socialización. El fenómeno y el contenido de la tradición son expresión del pasado histórico que determina el presente. En la ciencia teológico-exegética la tradición designa a menudo la transmisión oral de textos bíblicos, en contraposición con su posterior fijación escrita (→ historia de la tradición). → Paradosis es un término griego que se ha hecho técnico en teología para designar la transmisión del mensaje evangélico a partir de los apóstoles. En este sentido se habla también de *tradición apostólica*. Esta se distingue netamente de la *tradición eclesiástica* que, a lo largo de la historia de la iglesia, transmite palabras (lenguaje eclesiástico), concepciones y usos o costumbres.

Trascendencia (del latín *transcendere* = *trascender, ir más allá*), como el término filosófico de *inmanencia* que se le contraponen, se orienta hacia una dicotomía de la realidad en natural — sobrenatural, más acá — más allá, contingente — necesario, sensible — suprasensible, objetivable — no objetivable, existencia visible — fundamento invisible. El término *trascendencia* designa a) el fundamento necesario, no objetivable, invisible, que se da más allá de la realidad contingente, objetivable, visible, que se da más acá; b) el acto mediante el cual el ser finito trasponen las fronteras de la finitud (éxtasis) o el ser infinito penetra en el ámbito de lo finito (revelación). Es en especial la teología católica la que, influida por Platón y Aristóteles, ha intentado a menudo determinar y expresar la relación entre Dios y el mundo con ayuda de las categorías de trascendencia e inmanencia.

Ugarit es el nombre de una ciudad fenicia, cuyas ruinas se encuentran en la costa actual de Siria (Ras Shamra) y que se ha hecho célebre por las excavaciones llevadas a cabo allí de 1929 a 1939 y nuevamente en 1948. La cultura ugarítica es importantísima para el estudio del AT, porque su lengua y literatura presenta estrechas analogías y tiene numerosos puntos de contacto con pasajes del AT, los cuales pueden así ser mejor interpretados.

Variante (textual) (del latín *variare* = *variar, cambiar*) es una lectura distinta de un texto determinado, condicionada por la transmisión del texto bíblico en distintos manuscritos, los cuales, según los criterios de la → crítica textual, son reunidos o agrupados en familias. Dichas familias presuponen un arquetipo o texto base, que explica las analogías entre los manuscritos de la misma familia y que también es denominado recension. Las discrepancias entre las distintas familias de manuscritos o entre los manuscritos de una misma familia que dan origen a las distintas variantes textuales pueden responder, tanto a errores de copista, de los que la crítica textual ha descubierto una larga lista, como a elaboraciones o interpretaciones intencionadas.

Versión (del latín *versare* = *dar la vuelta y vertere* = *verter, traducir*) a partir del sentido literal de la raíz latina significa a) una fórmula entre varias de una afirmación determinada, b) una entre muchas redacciones de un informe, c) una entre muchas lecturas de un texto (referida al texto bíblico una recension (→ variante), d) una entre muchas traducciones de un escrito.

Vulgata (del latín *vulgare* = *difundir, publicar*) es el nombre que, por razón de su enorme difusión, recibió la traducción de la Biblia que Jerónimo, por encargo del papa Damaso, dejó terminada por los años 382 y siguientes. Dicha traducción desplazó poco a poco a las otras traducciones empleadas en la antigua iglesia, como p. ej. la *vetus latina*, y en la iglesia católica-romana fue declarada auténtica (fidel en cuanto a la doctrina) por el concilio tridentino en 1546.

Yahvista (del hebreo *YHWH*, el → tetragrama divino, el nombre propio de Dios) es el supuesto autor del más antiguo de los documentos o fuentes que están en la base de la redacción del → pentateuco y en el que, a diferencia del elohista, desde el comienzo (Gn 2, 4b) se aplica a Dios el nombre de Yahve, junto con el de Elohím. La obra del yahvista, compuesta en Judá, probablemente en los tiempos de Salomón (970-931) o en el siglo siguiente, utiliza tradiciones orales y fragmentos cortos escritos de época anterior. Se encuentra —mezclada con las otras fuentes— desde Gn 2, 4b a Dt 34 y forma una vasta síntesis que abraza los orígenes, los ciclos de los patriarcas, la permanencia en Egipto, el exodo bajo el caudillaje de Moisés, la marcha a través del desierto y los primeros avatares de la conquista de Canaán. Los textos que pertenecen a esta fuente son denominados yahvistas → Elohista, → deuteronomista, → sacerdotal.

Zelotas (del griego *ζηλωτής* [*zēlōtes*], *celoso, entusiasta, fanático*) eran llamados los que pertenecían a un grupo político-mesianico radical del judaísmo, que se había separado del movimiento fariseo. Los zelotas no querían aguardar pacientemente a que el mesías viniese, sino que pretendían forzar el cumplimiento de la promesa mesiánica con la fuerza de las armas. Los zelotas vivían primero de rancias y de golpes-sorpresa asestados desde su centro de operaciones, que estaba en pleno desierto. Luego fueron poco a poco ganando en influjo e importancia en Palestina, hasta que el año 66 d. C. se pusieron al frente del levantamiento contra Roma y su dominio, que condujo a la destrucción de Jerusalén por Tito en el año 70. A pesar de todo, el movimiento zelota se mantuvo y continuó alentando en el judaísmo hasta la catástrofe definitiva del año 135 d. C.

Abajarse → Humildad

Abrahán

*Αβραάμ [*Abraám*] Abrahán

I Etimología o del babilonio *Abam-rāma* «èl ama al padre (Dios)» o adaptación aramea del nombre cananeo *Áb-rām* «el padre (Dios) es excelso»

II 1. Abrahán, según la tradición de Gn 11, 27-25, 18, es considerado como el más antiguo de los llamados patriarcas y, por consiguiente, el progenitor del futuro pueblo de Israel. La figura de Abrahán, sin embargo, no adquiere el relieve de la de Jacob/Israel, del que toma su nombre el pueblo. Para comprender la importancia de Abrahán en el judaísmo posterior ayuda en gran manera el seguir la tradición en sus diversos estratos, ya que cada uno de estos estratos acentúa rasgos peculiares

a) La primera tradición aún reconocible no se interesaba tanto por Abrahán como por su Dios, al que veneraba la parentela de Abrahán, que andaba errante en el Négueb (con Berseba como centro cultural, Gn 21, 33). La razón de este culto era que su Dios había hecho emigrar a su antepasado desde un país lejano y les había hecho llevar una vida nómada (20, 13, 12, 1 s), para dar comienzo con él a un nuevo pueblo. En la persona de Abrahán el pueblo de Yahvé se sintió finalmente afectado por esta guía divina.

b) En las fuentes llamadas elohístas se describe a Abrahán como a un profeta, a quien Dios reveló todo el futuro de su pueblo (15, 13-16), que poseyó el pleno poder de intercesión (20, 7) y fue probado hasta el extremo (sacrificio de Isaac, 22, 1-14).

c) Otros elementos de la tradición han sido recogidos en los relatos yahvistas (Gn 13, 18-19, 24, 25, 5 s 11 b). A través de estos relatos recibe otra vez un nuevo acento de autocomprensión de Israel, después de la corrupción general de los hombres (Gn 3-11) y a pesar de que permanecen en su maldicia, Dios establece con la humanidad en Abrahán un nuevo comienzo. Como la perdición del hombre radica en su desconfianza para con la benevolencia divina, así la nueva posibilidad de vida con Dios se funda en la promesa divina (Gn 15, 6). Este antagonismo de fe e incredulidad, de duda y confianza es el elemento característico de la narración yahvista de Abrahán.

d) El tiempo de la monarquía se ha inspirado poco en la época patriarcal. La mayor parte de las menciones de Abrahán fuera del pentateuco pertenecen al tiempo del destierro. La restauración exílica trajo consigo una nueva reflexión sobre los padres. El Deuteronomio menciona la promesa de la tierra y de la descendencia hecha a Abrahán, Isaac y Jacob como el motivo por el que Yahvé, fiel a su palabra, no ha abandonado a su pueblo a pesar de su pecado (cf Dt 9, 5) y el relato del escrito sacerdotal nos informa sobre la gran alianza de Dios con Abrahán (Gn 17), la compra que él hizo, de un terreno en Canaán (Gn 23) y el título que recibe de «príncipe de Dios» (Gn 23, 6). Esta tradición concede ya claramente más importancia a Abrahán que a Jacob (cf Gn 28, 1-5, 35, 11 s, 43, 3 s, 49, 28 b-50, 14). Del mismo modo aparece Abrahán en DtIs como el primero de los patriarcas (51, 2). Aquí también se acuña la frase «estirpe de Abrahán (el amigo de Dios)» (41, 8, cf Sal 105, 6, 2 Cr 20, 7). Por otra parte, en la lamentación, ciertamente del tiempo del destierro, de Is 63, 16, al primer padre terreno y mortal, Abrahán, se contraponen Dios mismo como el verdadero y eterno padre y liberador de Israel.

2 La posición privilegiada de Abrahán, tal como se muestra en este desarrollo, ha encontrado su más fuerte expresión en el judaísmo. Se cree que a causa de la elección de Abrahán todos sus partidarios no pueden perder el futuro reino de Dios, aun cuando sus pecados sean enormes (St-B I sobre Mt 3, 9). El judaísmo rabínico considera además la vida de Abrahán como una suma de actos de obediencia (Abrahán ha observado según esto toda la ley), mientras que el judaísmo helenista, sobre todo Filón, hace resaltar principalmente su confianza inquebrantable en las promesas de Dios, especialmente las del juicio final y del reino de Dios, y atribuye a su tiempo el origen de la fe en el mundo futuro (St-B III, 194, 197 s, cf ApBar 57, 2). La leyenda judía finalmente refiere que Abrahán fue el primero en reconocer el monoteísmo y el primero que, en calidad de prosélito, incluso misionó (ThWb I, 8).

III 1. Si Abrahán fue considerado como el padre de Israel, se entiende que para la proclamación de Jesús como mesías haya tenido gran importancia el ser descendiente de Abrahán. Esto subraya la continuidad de la acción salvífica de Dios con respecto a su

pueblo y al mundo (cf la genealogía de Mt 1, 1, Lc 3, 23 ss menciona también a Abrahán, exactamente en el v 34, pero esta línea queda en penumbra ante la descendencia del primer hombre → Adán)

2 a) No obstante, para los judíos era un especial título de gloria el ser «estirpe de Abrahán» (Mt 3, 9, Lc 3, 8), porque, según la opinión popular, los méritos de Abrahán garantizan a Israel el tomar parte en el reino de Dios. Contra esta mentalidad se revuelve Juan bautista (como Lutero contra las indulgencias) ser hijo de Abrahán de suyo nada vale. Solamente quien ya desde ahora se orienta hacia el reino de Dios, que ha de venir, y ordena su vida según sus exigencias, quien da frutos de verdadera penitencia (→ conversión) y en el → bautismo anticipa el juicio final puede poner su esperanza en el reino de Dios. Porque Dios puede suscitar a Abrahán hijos aun de las mismas piedras. Precisamente por esto es tan urgente para Jesús el ir en busca de las «ovejas» perdidas de Israel: él cura a una «hija de Abrahán» (la mujer encorvada, Lc 13, 16) y lleva la salvación a la casa de Zaqueo, hombre sin ley, como a un «hijo de Abrahán» (Lc 19, 9).

A los lectores de la obra de Lucas la apelación de los judíos como hijos de Abrahán y la referencia al Dios de Abrahán, Isaac y Jacob (Hech 3, 12 s 25, 13, 26) muestra cuán conscientes eran los apóstoles de ser fieles a la fe de sus padres y con cuánto empeño se dedicaron en primer lugar a ganar el pueblo de Jesús, aun cuando este no se mostrara dispuesto a la conversión. La sentencia de Mt 8, 11 s, Lc 13, 28 s en la que Jesús amenaza a los «hijos del reino» con ser arrojados fuera, indica que Abrahán, el primer prosélito y el mayor misionero de los prosélitos (cf *supra*), en el reino de Dios no se encontrará rodeado necesariamente por sus herederos según la raza y la sangre, sino por hombres de su condición espiritual: los prosélitos.

b) La expresión «seno de Abrahán» (Lc 16, 22) significa el hueco o concavidad del vestido (*hēq*), que se forma, gracias al cinturón que aprieta, entre el pecho y la cintura. Esta imagen en el judaísmo es relativamente poco frecuente y puede referirse o bien al cuidado mimoso, como cuando una madre acaricia a su hijo en su regazo sobre los pliegues del vestido, o al puesto de honor junto a Abrahán ya que, según la costumbre de los antiguos, en el acto de comer la posición de la cabeza de un comensal se encontraba más o menos a la altura del pecho de su vecino (St.-B II, *loc. cit.*)

La intercesión de Abrahán, que vive ya en Dios (vv 22 ss, lo mismo puede decirse de Isaac y de Jacob), la espera uno con frecuencia en el judaísmo, aunque ciertamente igual que entre nosotros, no sin condiciones (intercesión de los que participan ya de la vida eterna en favor de los que aún tienen la vida y la muerte ante sí: esto es lo esencial de la invocación de los santos). La opinión judía de que hombres que han vivido con Dios, como son en especial los patriarcas, permanecen vivos después de la muerte, la comparte también Jesús y la funda en que donde está Dios, allí debe haber → vida (Mc 12, 26 s, Mt 22, 32, Lc 20, 37 s). Quien vive con Dios, puede sin duda morir, pero no puede cesar de vivir (en esto se basa la comprensión de la → resurrección de Jesús).

3 Cuando Pablo expone la importancia de Abrahán, se interesa ante todo por la cuestión de la justificación por la fe. Sus explicaciones, tanto en Gál 3, 6 como en Rom 4, 1-13 no constituyen ningún argumento escriturístico en sentido estricto. Pablo procede más bien en sentido inverso: porque él ha sido cautivado por la revelación de Cristo, reconoce que la Escritura ha hablado ya mucho antes de esta revelación.

a) En concreto las afirmaciones del apóstol sobre Abrahán están determinadas por la concepción de sus adversarios judaizantes. Estos piensan que la → ley es la revelación definitiva que otorga la salvación y que, por consiguiente, ya Abrahán había vivido de ella, aun antes de que fuera revelada. A esto objeta Pablo que quien vive según las obras

de la ley está bajo la maldición (Gál 3, 10), pues cree que así es como el hombre puede y debe merecer su propia salvación. De esta forma ya no deja a Dios ser realmente Dios: el único que puede dar a los hombres la salvación y el bien por antonomasia (Rom 7 conforme a Gn 3). En cambio la Escritura muestra —así Pablo— que Abrahán fue justificado no por las obras de la ley, sino por la fe (Gál 3, 6). La Escritura previó incluso la paridad de los gentiles sin ley con los piadosos judíos (vv. 6-9), pues la fe excluye toda gloria, incluso el privilegio de los judíos. La ley no pretendía naturalmente invalidar la bendición de Abrahán; más bien debía manifestar que en último término el pecado no se dirige contra el hombre, sino contra Dios. Así prepara para el reconocimiento de que sólo en Dios mismo es posible la esperanza (v. 24) y de que Jesús es el descendiente de Abrahán prometido (v. 16): por la abolición de la ley abre él a todos los hombres la posibilidad de vivir la herencia, es decir, la fe con todas sus consecuencias (vv. 13 s).

b) Rom 4 explica con mayor claridad estas ideas: vv. 1-3: ¿Qué ha encontrado Abrahán? ¿acaso gloria? Ante Dios, no. Pues ha sido la fe la que le ha sido considerada como justicia. El hombre no puede adquirir ante Dios derecho a recompensa (vv. 4-8). Dichoso es solamente aquél a quien el Señor no le toma en cuenta el pecado. Siguiendo un método de argumentación rabinica, afirma ahora Pablo que tal bienaventuranza no surte su efecto por razón de la circuncisión, que entre los judíos era considerada como signo del cumplimiento de la ley y de renuncia al pecado (= transgresión) (vv. 9-12). Pues Abrahán fue justificado antes de la circuncisión, y ésta no era más que un signo de la justicia de la fe, que le fue tenida en cuenta a Abrahán, siendo aún gentil. Por eso es también Abrahán padre de los fieles procedentes de la gentilidad (v. 16). Y en este sentido, como padre de las naciones, y no como gloria para Israel —como esperaba el judaísmo— será Abrahán el heredero del mundo (vv. 13 s).

Para concluir trae Pablo otro ejemplo de la fe de Abrahán (vv. 18-22): lo mismo que nosotros ante Dios estamos muertos y nada podemos esperar, así estaba muerta la capacidad de engendrar de Abrahán y de Sara. Pero la confianza en la promesa de Dios creó y crea nueva vida. El punto de comparación es el estado de extinción, la ausencia de presupuestos, no la disponibilidad. Por eso no se menciona aquí la historia del sacrificio de Isaac, que en el judaísmo se cuenta con gusto como ejemplo de obediencia de Abrahán. En esta concepción fundamental de Pablo se insertan fácilmente Rom 9, 7; 11, 1.16 ss (raíz = Abrahán); 2 Cor 11, 22.

La visión paulina de la obediencia de la fe no pudo, sin embargo, imponerse al principio en la iglesia primitiva. Así la polémica de Sant 2, 14-26 deja entrever cómo el pensamiento paulino era tergiversado también por cristianos que sólo daban importancia a la relación del alma con Dios, mientras que las acciones del cuerpo precedero, perteneciente a este mundo que se desmorona, las consideraban como de escaso valor. Frente a esta actitud debe acentuarse naturalmente que la fe se traduce en obras y que, tal como sucede en Abrahán, la fe se juzga por sus obras, es decir, por las repercusiones que tiene en la vida (2, 21).

4. La falsa seguridad en la que se apoyaban judíos y judaizantes invocando a Abrahán (a la que contribuyó esencialmente la imagen que del mismo se hacía el judaísmo [cf. *supra* II, b]) y que impedía la fe en Jesús, constituye el trasfondo de la discusión en torno a Abrahán en el evangelio de Juan. En Juan 8, 30-40.48-59, ya la primera parte del diálogo (vv. 30-40) hace ver claramente que la fe de los judíos, que acaba de nacer al contacto con Jesús, no era genuina, sino superficial, puesto que no hacen las obras de Abrahán (vv. 39 s). Mientras que Abrahán se confió totalmente a la palabra liberadora de Dios, intentan ellos reducir al silencio a esa misma palabra, que se les presenta encarnada en Jesús. Ellos piensan que el ser descendientes de Abrahán les

garantiza la libertad, cuando en realidad sólo Jesús y el permanecer en su palabra les puede proporcionar la verdadera libertad.

A continuación, en la segunda parte del diálogo, lanzan los judíos la pregunta de si Jesús no es un poseso, ya que proclama su palabra, más aún a sí mismo, como palabra de Dios (vv. 48-59). Si Jesús promete la vida eterna a los que guardan su palabra (v. 51), esto es —según la opinión de los judíos— una blasfemia contra Dios. Sólo la palabra de Dios puede garantizar la vida eterna, y Jesús es un hombre mortal como Abrahán y los profetas, todos los cuales murieron (v. 52). Jesús, no obstante, es más que Abrahán (en el sentido de «más que hombre», pues relativamente mayores que Abrahán también eran —en la opinión de los judíos— el mesías y Moisés); Dios mismo le ha dado el poder de comunicar la vida eterna. Abrahán —dice Jesús— se consideró dichoso, porque había de ver el día de la palabra de Dios (Jesús): lo vio y se alegró (v. 56; existían proliferas especulaciones judías que decían que Abrahán en el momento de establecerse la alianza de Gn 15, había contemplado lo esencial del futuro de Israel; St.-B. II, *ad locum*). Así se llega a la frase central: antes que Abrahán existiese, yo «soy» (v. 58). La palabra de Dios era, es y será siempre, y así Jesús es realmente eterno; pero Abrahán ha existido y ha pasado.

5. En Heb 2, 16 se consideran como descendientes de Abrahán todos los que, como Abrahán, viven de la fe; por consiguiente, no sólo los judíos, sino todos los que por medio de Cristo han llegado a la fe (Michel, *ad locum*). En Heb 6, 13, igual que en la tradición judía, se propone a Abrahán como modelo de la paciencia y perseverancia propias del creyente, que obtienen la promesa. Este rasgo se acentúa en 11, 8-12.17-19. Pero la salvación no reside en Abrahán y sus descendientes (7, 2.4 ss), sino que éstos son y permanecen sus beneficiarios. El mismo Abrahán había reconocido a uno mayor que él, a Melquisedec. Asimismo el sacerdocio de los levitas es solamente provisional, pues también ellos, como descendientes de Abrahán, pagaban los diezmos a Melquisedec. Por tanto debe ser el mayor, aquél que fue proclamado sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec.

H. Seebass

Bibl. Schmitz, Abraham im Spätjudentum und im Urchristentum, Festschrift A. Schlatter 1922, 99 ss — Jeremias, Art. Ἀβραάμ, ThWb I, 1933, 7 s — Barth, KD II, 2 (1949), 215 s — Schmidt, Die Judenfrage im Lichte der Kap. 9-11 des Römerbriefes, Theol. Stud. 13, 1943 — Schrenk, Der göttliche Sinn in Israels Geschichte, 1943 — Michel, An die Hebräer KEK XIII, 1949⁹ — Vischer, Das Geheimnis Israels, Judaica 6, 2, 1950 — Hofjuzer, Die Verheissungen an die drei Erzzäter, 1956 — Weiser, Art. Abraham, RGG I 1957³

In cast. Arts. gens. JScharbert, La historia de Israel como historia de la salvación, MystS II, T II, 1970, 1178 ss — GvRad, Teología del Hexateuco, Teología del AT I, 1978⁴, 182 ss — Weichrodt, Dios y hombre, Teología del AT II, 1975, 280 ss

Abrir

El uso preciso y concreto de las palabras abrir y cerrar, ἀνοίγω [*anoiōgō*] y κλείω [*kleiō*], apenas necesitaría ser tratado aquí. Pero dichas palabras han adquirido importancia en el NT por la imagen mítica de la casa celestial y su puerta, en conexión con el comienzo y fin de la comunión con Dios. Ellas expresan que el acceso a dichas realidades celestiales no queda a la discreción y a la decisión humana.

ἀνοίγω [anoigō] abrir, abrirse; ἀνοιξις [anoixis] acción de abrir, apertura

I Desde Homero (Il 14, 168, 24, 455) se encuentra ἀνοίγνυμι [anoignymi], junto con la forma secundaria anoigō, con el significado de *abrir, tomar lo encerrado*, sin embargo no se encuentra todavía en presente (éste sale por primera vez en Píndaro, y por lo que se refiere a *anoignymi* en Lisias, las formas en *mi* son más primitivas). En sentido figurado puede significar «alcanzar alta mar», frase en la que se suple θαλάσσαν [thálassan]. En el NT la forma principal ha sido totalmente sustituida por la secundaria. El verbo puede construírse en forma transitiva (*abrir una puerta, un lugar, un objeto, una parte del cuerpo*) e intransitiva (*abrirse, en parte con significación pasiva ser abierto*).

II En los LXX, el verbo *anoigō* es preponderantemente (106 veces) equivalente del verbo hebreo *pātah*, *abrir*, además (10 veces) se usa para *pāqah*, *abrir, pāsāh, abrir de par en par* (6 veces), y una sola vez para cada uno de otros nueve verbos hebreos, *pāsāh*, normalmente con *peh* como objeto, significa *abrir la boca* (para rezar, Jue 11, 35, para hablar, Job 35, 16) o *abrir bruscamente* (para tragar, Ez 2, 8), *pāqah* se usa exclusivamente para significar la acción de abrir los ojos u oídos. El objeto del verbo *pātah* puede ser un recipiente (saco, caja, vasija, tumba), una ventana o una puerta. Cuando la acción de abrir se refiere a los hombres, el sujeto es, la mayoría de los casos, Dios (objetos, p. ej. Gn 29, 31, el seno, Ex 4, 12 15, la boca, Gn 21, 19, el ojo, Is 50, 5, el oído, Sal 145, 16, la mano). Sorprende el hecho de que *pātah* no se encuentre en el escrito sacerdotal (es cierto que Gn 7, 11a pertenece a P, pero es igualmente cierto que «y las ventanas del cielo se abrieron» no pertenece a P, Nm 19, 15 es una cita tomada de P). Este hecho es solo comprensible partiendo de la teología del escrito sacerdotal en este escrito se presenta a Dios tan trascendente, que el acceso a él solamente es posible a través del sacerdote y del culto. El uso del verbo *pātah* estaría en contradicción con la imagen de un Dios tan trascendente. Pues *pātah* presupone una imagen de Dios, en la que Dios no interviene de manera indirecta, sino directamente, p. ej. él mismo abre la boca de un hombre

III En el NT el verbo *anoigō* se encuentra 78 veces y es especialmente frecuente en la literatura joanea (27 veces en Ap, 11 veces en el evangelio); con menor frecuencia se usa en Mt (11 veces) y Lc (16 veces en Hech, 7 veces en el evangelio), solamente 5 veces en Pablo (Rom 3, 13; 1 Cor 16, 9; 2 Cor 2, 12; 6, 11; Col 4, 3) y en Mc solamente en 7, 35. Como en los LXX, el verbo se construye preponderantemente en forma transitiva, raramente en forma intransitiva (Jn 1, 51; 1 Cor 16, 9; 2 Cor 6, 11; además hay que considerar como significativo el uso único de *anoixis* en Ef 6, 19: «...para que Dios abra mi boca y me conceda palabras»). Como objeto se usan —como en los LXX— la boca (Lc 1, 64 y *passim*), el ojo (Mt 9, 30 y *passim*), el oído (Mc 7, 35 y *passim*), además la puerta (Hech 5, 19 y *passim*), un lugar (Mt 3, 16 y *passim*) o un objeto (Ap 5, 2 ss y *passim*). Si se prescindiera de los pasajes en los que «abrir la boca» significa *empezar a hablar* (Mt 5, 2 y *passim*), entonces el verbo viene usado principalmente en sentido teológico: Dios mismo es el que abre.

1. Consecuentemente, Pablo utiliza así el verbo *anoigō* (Rom 3, 13 no se toma en cuenta por ser una cita; 2 Cor 6, 11 debe traducirse: «yo he hablado con franqueza», cf. *supra*): es Dios quien ha abierto una puerta a Pablo, es decir, quien le dio la posibilidad de ejercer una actividad misional fructífera. Aplicando el método de las formas, en la frase «abrir una puerta» se trata de un término técnico del lenguaje de misión (1 Cor 16, 9; 2 Cor 2, 12; Col 4, 3; Ap 3, 8; Hech 14, 27; Jeremías, *loc. cit.*, 174; Nie, *loc. cit.*, 185-190). No obstante es característico de Pablo el que no emplea el verbo *anoigō* con Jesucristo como sujeto.

2. En la literatura joanea aparece también claramente el significado teológico (única excepción: Jn 3, 20); el mismo Dios abre el cielo (Jn 1, 51; Ap 19, 11) o el templo (Ap 11, 19) o la tienda sagrada (Ap 15, 5) del cielo. El abre, mediante un ángel, el pozo del abismo (Ap 9, 2). El Señor exaltado es igual a Dios y es él quien abre a los suyos el acceso hacia Dios (Ap 3, 7 s; en este caso no hay que entenderlo como término técnico del lenguaje de misión), y abre asimismo el rollo sellado con siete sellos, donde está descrito el plan de Dios sobre la historia de los últimos tiempos, con toda la plenitud de los acontecimientos

escatológicos (Ap 5, 22 ss). Que el Jesús terreno es considerado aquí igual a Dios, se manifiesta por el hecho de que él abre los ojos a los hombres (Jn 9, 10.14.17.21 y *passim*).

3. En Mt es Dios (7, 7; 3, 16; 27, 52) o el Señor escatológico (25, 11), quien abre. Cuando se trata del Jesús terreno, solamente se usa *anoigō* en el transcurso de la narración de un milagro (9, 30; 20, 33; cf. Mc 7, 35; única excepción es Mt 2, 11).

4. El uso de *anoigō* en Lc manifiesta su esquema de la historia: en el «tiempo de Israel» (hasta 4, 13) es solamente Dios el que abre (3, 21; 1, 64). En la «mitad del tiempo» (4, 14-22, 2) abre también Jesucristo (13, 25) quien, por ser portador del Espíritu, está capacitado para ello. En el «tiempo de la iglesia» (a partir de Hech 2) son también los discípulos, portadores ahora del Espíritu (Hech 2), y participantes del poder de Jesús.

Aunque en el uso de *anoigō* se manifiesten diversos matices, una cosa aparece claramente: que para los testigos del NT el poder de Dios ha penetrado en Jesucristo, quien actúa para Dios y así es igual a él.

C. H. Peisker

κλεις [kleis] llave; κλείω [kleiō] cerrar, encerrar

I *Kleis* (de la misma raíz que la palabra latina *clavis*), significa, ya desde Homero, *llave*, *kleiō* (igualmente desde Homero) *cerrar, encerrar*. Junto con el uso directo, *kleis* se empleó ya desde antiguo (s VII a C.), en conexión con la imagen metafórica del → cielo (o del averno) como casa fuerzas determinadas, p. ej. dioses o semidioses, tienen poder sobre la llave del cielo (p. ej. Dike) o del averno (Plutón, Perséfone y otros). La alegorización de dicho uso llega incluso hasta las cosas cotidianas, así, p. ej. Píndaro (Pg. 8, 4) puede hablar de la tranquilidad como *llave* principal para dar consejos y para la guerra, es decir, que es la condición principal para encontrar la decisión más adecuada.

II En los LXX solamente aparece cinco veces la palabra *kleis* (cuatro veces como equivalente de la palabra hebrea *maphṭēah*). Es la *llave* usada para los grandes cerrojos de madera, que probablemente se componía de un mango largo al que se clavaban puntas de tamaño diverso, y que por regla general era tan grande que —por no caber en el bolsillo— se llevaba en el cinto o incluso sobre las espaldas (Is 22, 22). Con dicha llave se puede, desde fuera, empujar hacia un lado y otro un pequeño pasador. Un cargo especial de los levitas era el guardar la llave de las habitaciones y despensas del templo (1 Cr 9, 27). La entronización de Ebaquín, que Is 22, 22 anuncia con el poder de la llave de la casa de David, no tiene originalmente ninguna significación mesiánica.

III. Este vocabulario se halla raramente en el NT: *kleis* seis veces (de las cuales, cuatro en Ap) y solamente en sentido figurado; *kleiō* 16 veces (6 en Ap), en sentido propio (p. ej. Mt 6, 6; Lc 11, 7; Jn 20, 19.26, siempre refiriéndose a una puerta cerrada) y figurado (cf. *infra*).

Prescindiendo de la utilización simbólica en 1 Jn 3, 17 (el hombre que cierra su corazón ante la miseria, es decir, que descuida la caridad, se separa del amor de Dios, que ofreció su vida por los demás), el empleo figurado de *kleis* y *kleiō* en el NT se explica por la concepción espacial del cielo y del infierno.

1. En Lc 11, 52 la palabra aparece en la requisitoria de Jesús a los escribas: «que os habéis guardado la llave del saber». La frase que sigue «vosotros no habéis entrado, y a los que estaban entrando les habéis cerrado el paso», nos acerca a la conclusión de que la llave significa el conocimiento de la Escritura, que hace accesible el reino de Dios. Sobre esto escribe también un rabino una sentencia importante: «Quien posee el conocimiento de la Torá, pero no tiene temor de Dios, es igual al tesorero, a quien se le entrega la llave de las habitaciones interiores, sin darle la llave de las habitaciones exteriores» (b Schab 31

a b, citado por JJeremias, *loc. cit.*, 747). El sentido de Lc 11, 52 es, por lo tanto, el mismo que el de Mt 23, 13. Mientras los escribas no interpreten la palabra a ellos confiada, refiriéndola al mesías y a su venida, ni ellos ni sus oyentes pueden reconocer la salvación mesiánica de Dios comenzada en Jesús, y por tanto cierran para sí y para los demás el acceso al reino de Dios abierto en Jesucristo.

2. El poder para abrir y cerrar el → reino de Dios, se concede a Pedro en la frase convertida de Mt 16, 19. Aunque el pasaje de Mt 16, 16-19 es, sin lugar a dudas, muy antiguo (en él se respira por todas partes el estilo de la lengua semítica), hay motivos graves en contra, para admitir que el Jesús histórico haya podido pronunciar dicha frase (entre otros, admiten el texto como auténtico Betz, Cullmann, Jeremias, Oepke). «No solamente porque no tiene paralelo en los otros evangelios, y porque únicamente aquí, en toda la tradición sinóptica, aparece la palabra *ἐκκλησία* [*ekklesiá*] refiriéndose a la iglesia universal..., sino también sobre todo porque difícilmente encaja en la predicación de Jesús sobre la irrupción del reino de Dios» (Bornkamm, *Jesus*, 171; así también Braun, Bultmann, Campenhausen, Conzelmann, Dibelius, Dinkler, Kümmel y otros; → iglesia III, 4a). Al igual que en Jn 21, 15 ss, único paralelo temático, en Mt 16, 19 la autoridad concedida por el resucitado, que en Mt 18, 18 y Jn 20, 23 se extiende a todos los discípulos, se restringe a Pedro como primer testigo de la resurrección, cabe suponer que por obra de un partido petriano (así Käsemann). Efectivamente, Mt 18, 18 y otros pasajes demuestran que Mateo no está ya fundamentalmente interesado en la posición primacial de Pedro. Más bien presenta él «las tradiciones petrinas de que dispone en servicio de su propósito principal parenético, confirmado en todo el evangelio: el discípulo prominente es presentado, con sus rasgos positivos y negativos, como modelo para la vida cristiana del individuo en la comunidad y en el mundo» KFrör, *loc. cit.*, 219). Si se promete, pues, a Pedro el poder de las llaves, con ello no recibe él unos poderes (→ poder) especiales, sino que, como los demás discípulos, recibe, en función de la → predicación del evangelio, una participación en los poderes del Señor resucitado, en orden a abrir el acceso al reino de Dios (→ atar).

3. Del acceso al reino de Dios al final de los tiempos, se trata también en aquellos pasajes apocalípticos en los que se habla de la *llave de David* (Ap 3, 7.8). El autor del Apocalipsis interpreta el pasaje de Is 22, 22 en sentido mesiánico, aplicándolo a Cristo (semejante interpretación falta en el judaísmo): así como Eliaquín recibió, con la llave de la casa de David, plenos poderes para decidir sobre el acceso al trono, así también Cristo, como sucesor prometido de David, sostiene en la mano la llave perfecta, que decide sobre el acceso y exclusión en vistas a la futura ciudad real de Dios. Como crucificado y resucitado tiene él además también la llave del reino de los muertos (Ap 1, 18), de tal manera que la → muerte ha perdido, para los creyentes, su último terror. Con la llave del abismo (Ap 20,1), es él el Señor que manda también sobre los espíritus infernales (20, 3) y puede asignarles el espacio donde ejercer su acción punitiva (Ap 9, 1 ss).

D. Müller

Bibl. Jeremias, *Art. 30px*, ThWb III, 1938, 173 ss – id., *Art. κλεις*, ThWb III, 1938, 743 ss – GDalmann, *Arbeit und Sitte in Palästina*, vol. 7, 1942, 53 ss – EKasemann, *Sätze heiligen Rechts*, NTS I, 1954/55, 248 ss (= Ex Vers u Bes II, 69 ss) – RBaumann, *Fels der Welt*, 1956 – OCullmann, *Petrus*, 1960² – EKasemann, *Die Anfänge christl. Theologie*, ZThK 57, 1960, 162 ss (= Ex Vers u Bes II, 1964, 82 ss) – HThven, *Art. Schlüsselgewalt*, RGG V, 1961³, 1449 ss – ASchonherr, *Art. Schlüsselgewalt*, EKL III 1962² 813 ss – HvCampenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten 3 Jahrhunderten*, 1963² – GBornkamm, *Jesus von Nazareth*, 1965⁷ – MDibelius, *Jesus*, 1966⁴ – GvRad, *Theologie des AT I*, 1966⁵ – HBraun, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus I, II*, BHTH 24, 1968²

Sobre Mt 16, 17-19 FKattenbusch, Der Quellort der Kirchenidee Festg f A Harnack, 1921, 160 ss — id, Der Spruch über Petrus und die Kirche bei Mt, ThStKr 94, 1922, 96 ss — KLSchmidt, Kirche des Urchristentums, Festg f A Deussmann, 1927, 258 ss — OLinton, Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung, 1932, 157 ss — HWindisch, Urchristentum, ThR 5, 1933, 251 ss — KLSchmidt, Art *ἐκκλησία*, ThWb III, 1938, 522 ss — RBultmann, Die Frage nach der Echtheit von Mt 16, 17-19 ThBl 20, 1941, 265 ss (= Exegetica 1967 255 ss) — WGKummel, Kirchenbegriff und Geschichtsbewusstsein in der Urgemeinde und bei Jesus, 1943 (= 1968²), 20 ss — AOepke, Der Herrspruch über die Kirche Mt 16, 17-19 in der neuesten Forschung, StTh 2, 1948/50, 110 ss — WGKummel, Jesus und die Anfänge der Kirche, StTh 7, 1953, 1 ss (= Heilsgeschehen und Geschichte, 1965, 289 ss) — HLehmann, Du bist Petrus, EvTh 13, 1953/54, 44 ss — OBez, Felsenmann und Felsengemeinde, ZNW 48, 1957, 49 ss — AVogtle, Messiasbekenntnis und Petrusverheissung, BZ NF 1, 1957, 252 ss, NF 2, 1958, 85 ss — id, Jesus und die Kirche, en Begegnung der Kirche, Festschr O Karrer, 1959, 54 ss — id, Der Einzelle und die Gemeinschaft in der Stufenfolge der Christusoffenbarung, en Sentire Ecclesiam, Festschr H Rahner, 1961, 53 ss — FObrist, Echtheitsfragen und Deutung der Primatsstelle Mt 16, 18 s in der dt prot Theol der letzten 30 Jahre, NTA XXI 3.4, 1961 — HBraun, Qumran und das Neue Testament I, 1966, 30 ss

Trad o c GBornkamm, Jesus de Nazaret, 1975 — GvRad, Teologia del AT 1, 1978⁴

Acción → Obra

Acción de gracias

Acción de gracias —*εὐχαριστία* [*eucharistía*]— y alabar —*αἰνέω* [*ainēō*]— tienen de común el que ambos actos representan la reacción, la respuesta al comportamiento de otro. Ambos tienen como presupuesto el pensar¹, la reflexión y el juicio favorable que se sigue de lo experimentado. Alabanza y acción de gracias, aun cuando ambas se dirigen primordialmente a Dios, no están reservadas ni a los inferiores ni —como sucede con la alabanza en el griego clásico— a las clases superiores.

αἰνέω [*ainēō*] alabar, ensalzar; *αἶνος* [*ainos*] alabanza; *ἐπαινέω* [*epainēō*] alabar; *ἐπαινος* [*epainos*] alabanza

I En el uso profano *ainēō* significa 1) *mencionar, espec mencionar honoríficamente, de donde alabar, ensalzar* 2) *prometer, hacer votos, o sencillamente, decir* El sust *ainos* designa un discurso inteligente, o ingenioso, o que necesita de interpretación, y por eso ha pasado a significar 1) *proverbio, narración, fabula*, 2) *alabanza, panegirico* El compuesto *epainēō* en el lenguaje ordinario significa 1) *aplaudir, aprobar*, 2) *alabar, distinguir públicamente*, y el sust *epainos* *alabanza, aplauso, aprobación, aquiescencia, elogio, canción* (referida siempre a los hombres, referida a un dios se dice *ὕμνος* [*hymnos*] → canto)

II Los LXX emplean *ainēō* exclusivamente en el sentido de *alabar, ensalzar*, espec para traducir el hebreo *hillel* (mas de 50 veces solo en los Salmos), pero también para otras raíces Pero, mientras que *hillel* todavía se encuentra con frecuencia con un significado profano (una mujer hermosa, Gn 12, 15, o un hombre hermoso, 2 Sam 14, 25, suscitan admiración, la alabanza propia no es buena, Prov 27, 2) y a una con las frases de la verdadera alabanza a Dios (en la mayoría de los pasajes) también puede significar la alabanza de los impíos (Sal 10, 3) o el elogio de los dioses paganos (Jue 16, 24), los LXX, por el contrario, se esfuerzan en lo posible por dar un rodeo en estos pasajes (Jue 16, 24 comparese la lectura B con la lectura A) y reservan de ordinario la palabra *ainos* para la alabanza divina en el culto al verdadero Dios (spec Sal 146-150)

Ainos corresponde a la traducción del infinitivo *hillel* (cf 2 Cr 23, 13) *Epainēō* y *epainos* designan también en los LXX la alabanza que Dios y los hombres tributan al justo Al mismo tiempo se emplean ambos conceptos, cuando el pueblo ciego alaba y ensalza a su Dios

1 N del T En alemán *denken* (pensar) y *danken* (dar gracias) tienen la misma etimología

III 1. En el NT *ainēō* sale 8 veces, 6 de ellas en los escritos lucanos (Lc 2, 13.20; 19, 37; Hech 2, 47; 3, 8.9); además en Rom 15, 11, donde Pablo cita el Sal 117, 1 y en Ap 19, 5; *ainos* solamente en Mt 21, 16, donde se cita el Sal 8, 3 según los LXX (llama la atención que los LXX traduzcan aquí el hebreo *ʾōz* = fuerza, poder, alcázar por *ainos*) y en Lc 18, 43. El empeño de los LXX se lleva a cabo de un modo consecuente: verbo y sustantivo se emplean exclusivamente para la alabanza de Dios. No obstante, los derivados *epainēō* y *épainos* se usan referidos tanto a Dios como a los hombres.

2. En el NT —a diferencia del griego profano— no tiene este grupo conceptual el significado de una alabanza por razón de un merecimiento o acción especial. Más bien está a la base el pensamiento de una alabanza que se dirige ante todo al pleno reconocimiento y distinción honorífica de toda la personalidad, y no sólo de sus acciones (cf. → gloria, τιμὴ [timé], δόξα [dóxa]). El uso de *épainos* y *epainēō* deja entrever con toda claridad que tal reconocimiento, en última instancia, sólo puede ser pronunciado por Dios (Rom 2, 29) en su sentencia salvadora en el juicio final (Rom 2, 29; 1 Cor 4, 5; 1 Pe 1, 7). En cambio en el tiempo presente sólo se puede atribuir a un hombre la alabanza cuando viene de aquellos que están capacitados para obrar en nombre de Dios: la comunidad (2 Cor 8, 18), los apóstoles (1 Cor 11, 2.17.22) y la actividad constituida por Dios (Rom 13, 3 s; 1 Pe 2, 14).

3. Este grupo de palabras se emplea preferentemente (*ainēō* y *ainos* incluso exclusivamente) siempre que se trata de la alabanza de Dios en las fórmulas fijas de oración, p. ej. frases de alabanza, oraciones e himnos (Mt 21, 16; Lc 2, 13.20; 18, 43; 19, 37 s; Hech 2, 47; 3, 8.9; Rom 15, 11; Ef 1, 3 ss; Flp 1, 11). Esta alabanza tiene lugar en el presente, pero solamente encontrará su plena realización en la nueva creación (Flp 1, 11; Ap 19, 5).

H. Schultz

εὐχαριστία [eucharistía] acción de gracias; εὐχαριστέω [eucharistéō] agradecer, dar gracias

I El sustantivo pertenece a la familia verbal *χαρ* [char], *χαρ* [char], las palabras fundamentales de este grupo expresan el sentimiento de → alegría. En cuanto compuesto de *cháris* (= todo aquello de que uno se alegra, → gracia) y de *eu* [eú] (= bien, bueno, justo, convenientemente, en sentido adverbial muy) significa 1) sentimientos de gratitud. 2) su expresión = agradecimiento, manifestación de la gratitud, acción de gracias (ya desde Hipócrates, siglo V a C) De la misma época es el adjetivo *eucharistos* 1) agradable, afable, gracioso 2) agradecido. El verbo *eucharistéō* lo encontramos con estas dos significaciones 1) estar agradecido, sentirse obligado al agradecimiento (desde Demóstenes, siglo IV a C), 2) dar gracias (desde Polibio, siglo II a C) Como puede suponerse, estas palabras se hallan con frecuencia en las inscripciones.

II Este grupo de palabras aparece una sola vez en los escritos canónicos del AT (Prov 11, 16, aparece en la forma adjetivada, que traduce la palabra *hen* = amable, simpático, de buenas costumbres, aunque en otros lugares se traduce de modo diverso) En los escritos deuterocanónicos de los LXX el verbo se encuentra 6 veces, el sustantivo 4. Ambos se emplean para dar gracias, y pueden referirse a un hombre con respecto a otro hombre, o con respecto a Dios.

1 Los Macabeos dan gracias a los paganos por la benevolencia manifestada con los judíos extranjeros (2 Mac 12, 31) En otro lugar se habla de que los que detentan la autoridad niegan las muestras de agradecimiento o el honor debido a su bienhechor, el rey de los persas (Est 8, 12d, L fragmentos a Est 5, 3) La literatura sapiencial enseña la experiencia fundamental de que la envidia impide el agradecimiento (Eclo 37, 11) El autor del segundo libro de los Macabeos se impone la molestia de investigar y aprovechar las fuentes para merecer la gratitud de los lectores (2 Mac 2, 27, L. 2, 28: «para servir a los demás»)

2. El motivo de la gratitud para con Dios es la liberación de la opresión enemiga y de la persecución (2 Mac 1, 11; 3 Mac 7, 16), la victoria obtenida (2 Mac 10, 7 v 1), e incluso la tentación, que se acepta y se afirma como medio de purificación y acrisolamiento en el plan salvífico de Dios (Jdt 8, 25, L análogamente en 8, 13b) o la preservación de los justos del espíritu de venganza ante los que les agravian (Sab 18, 2). El libro de la Sabiduría aconseja comenzar el día —antes de la salida del sol— con una oración de acción de gracias (16, 28).

En conclusión: partiendo del AT no se puede demostrar que esta palabra tenga una significación teológica específica.

III El centro de gravedad del uso neotestamentario de este grupo de palabras se halla en Pablo, quien emplea el verbo 24 veces y 12 el sustantivo. En los evangelios sólo aparece el verbo (11 veces); Hech y Ap rara vez emplean estas palabras (Hech dos veces el verbo, una el sust.; Ap una vez el verbo, dos el sust.); en las cartas católicas no sale nunca. El adjetivo se encuentra una sola vez en Col 3, 15.

1. En el NT *eucharistēō* y *eucharistia* están reservados casi exclusivamente para la acción de gracias a Dios. Solamente en tres pasajes —Lc 17, 16; Hech 24, 3 y Rom 16, 4— significan el agradecimiento para con los hombres, y aun de estos casos el primero (agradecimiento a Jesús del leproso samaritano curado) y el último deben entenderse en el contexto de una acción espiritual; y en Hech 24, 3 está subyacente el lenguaje reverencial de los judíos.

2. Con mucha frecuencia hallamos estas palabras en el prólogo de las cartas paulinas. A pesar de todas las críticas y advertencias que siguen, el apóstol expresa siempre en su saludo inicial su *agradecimiento a Dios* por sus destinatarios: por su fe y su repercusión en todo el mundo (Rom 1, 8 ¡acción de gracias por medio de Jesucristo!; cf. también 2 Cor 1, 11), por la armonía de la fe y de la caridad activa (Ef 1, 16; Col 1, 3; 1 Tes 1, 2; 2 Tes 1, 3, aquí especialmente por el crecimiento de ambos dones; Flm 4), por la gracia otorgada a la comunidad (1 Cor 1, 4) y por la participación en el evangelio (Flp 1, 3), por la elección de que han sido objeto (2 Tes 2, 13) y por perseverar en la esperanza (1 Tes 1, 2). Es digno de notarse que Pablo en estas ocasiones no se contenta con una forma habitual de expresión, sino que junto con el motivo especial de la acción de gracias indica ya en cada caso el tema de su carta.

3. En las repetidas exhortaciones a la acción de gracias que se encuentran en la parte parenética predomina el sustantivo. Siempre se emplea allí este concepto de un modo absoluto. Por eso se señalan *la acción de gracias y la gratitud* como la actitud fundamental y permanente de la vida cristiana. Así expresamente en Ef 5, 20 (¡acción de gracias en nombre de Jesucristo!); Col 3, 17; 1 Tes 5, 18 y Col 3, 15 (adjetivo). Toda oración y toda súplica debe ir acompañada de la acción de gracias: Flp 4, 6; Col 2, 7; 4, 2; 1 Tim 2, 1. El obrar por espíritu de gratitud (Ef 5, 4) está en abierta oposición al vivir en el vicio (cf. *infra* 6).

4. Con el significado especial que tiene *la oración de acción de gracias antes de la comida*, según la costumbre judía, en la que dicha oración comienza con las palabras: «Alabado seas tú, Yahvé, nuestro Dios, rey del universo...» (cf. St.-B. I, 685 ss), se emplea el verbo en el relato de la multiplicación de los panes en Mc 8, 6 par; además en Hech 27, 35; Rom 14, 6; 1 Cor 10, 30; el sustantivo se usa en 1 Tim 4, 3 (en los tres últimos pasajes se refiere también en general a la obligación consciente de la gratitud). El verbo se halla también en las dos fórmulas de institución de la cena del Señor en Lc 22, 17.19 y solamente en la consagración del pan en 1 Cor 11, 24 (antes de la fórmula del cáliz: «del mismo modo el cáliz»); por el contrario, solamente en la fórmula del cáliz en Mc 14, 23 y

Mt 26, 27 (allí se emplea como palabra correspondiente en la fórmula del pan: εὐλογέω [eulogéō] → bendecir). De aquí proviene el que en el transcurso del siglo II la palabra *eucharistía* designe toda la acción de la última cena, como se desprende de una variante textual de 1 Cor 10, 16. Una oración de acción de gracias a modo de cita la tenemos también en Lc 18, 11 (el fariseo soberbio) y en Jn 11, 41 (Jesús da gracias por el poder recibido para resucitar a los muertos). Un empleo absoluto se halla también en 1 Cor 14, 16 s (acción de gracias hablando en lenguas).

5. Además de los prólogos (cf. *supra* 2), es también frecuente en las cartas paulinas el hablar de agradecimiento por los dones de gracia personales o generales: por la gracia que crece abundantemente para la gloria de Dios (2 Cor 4, 15), por la participación en la herencia escatológica (Col 1, 12), por la aceptación de la predicación no como palabra de hombre, sino como palabra de Dios (1 Tes 2, 13), por el don de lenguas (1 Cor 14, 18). No obstante en 1 Cor 14, 18 como en 1, 14 habla el apóstol en un tono casi irónico y despectivo de su acción de gracias para orientar todo el interés a la edificación y a la concordia de la comunidad. También la colecta recibida despierta en los destinatarios una acción de gracias para con Dios (2 Cor 9, 11 s).

6. Las reflexiones y planes del apóstol en 1 Tes 3, 9 tienen como meta la *manifestación activa de agradecimiento* en el servicio. La falta de tal manifestación de acción de gracias caracteriza la deficiencia del conocimiento de Dios de los paganos (Rom 1, 21)

7. Finalmente, sustantivo y verbo destacan también en las *doxologías de acción de gracias* de los himnos apocalípticos: Ap 4, 9; 7, 12; 11, 17.

H.-H. Esser

Bibl JJeremias, Das Gebetsleben Jesu, ZNW 25, 1926, 123 ss – GBoobyer, «Thanksgiving» and the «Glory of God» in Paul, 1929 – HGreeven, Gebet und Eschatologie, 1931 – HSchlier, Art *αἰνεω*, ThWb I, 1933, 176 ss – JHerrmann/HGreeven, Art *εὐχαριστία*, ThWb II, 1935, 774 ss – GHarder, Paulus und das Gebet, 1936 – PSchubert, Form and Function of the Pauline Thanksgivings, 1939 – JJeremias, Die Abendmahlsworte Jesu, 1930³, 63 – RBultmann, Jesus, 1961, 151 ss – AStoger, Art Dank, BwB I, 1962², 172 ss

Trad o c RBultmann, Jesus, 1968, 126-133 En cast Arts gens GvRad, La alabanza en Israel, Teología del AT I, 1978⁴, 437 ss

Aconsejar

Mientras que el enseñar (→ enseñanza) se dirige predominantemente a la razón y al conocimiento intelectual, y la educación (→ *educar*), que se dirige a la totalidad del hombre, se limita a las personas en vías de maduración, se entiende por aconsejar, de un modo genérico, la influencia sobre la voluntad y la capacidad de resolución de otra persona, para encauzarlas hacia un comportamiento universalmente obligatorio o para impulsarlas a seguir un determinado dictamen. El aconsejar supone, pues, siempre un conocimiento previo, al que se alude al indicar el fin de la observancia. Hasta qué punto la exhortación se dirige a la totalidad del hombre, lo da a entender la etimología de la palabra *amonestar*: de la raíz *men-* de la que está formada, se derivan, además de los verbos latinos *monere* = aconsejar (*exhortar*) y *remnisci* = acordarse, tanto el latín *mens* = mente, entendimiento, pensamien-

to, como el griego *μαίνεσθαι* [*mainesthai*], *estar excitado, enfurecerse* (→ éxtasis), que, al menos originariamente, se refieren por igual al conocimiento, al ánimo y a la voluntad. En el griego neotestamentario, con un solo caso de excepción, únicamente Pablo se ha servido del verbo *νουθετέω* [*nouthetēō*] (en total 8 ejemplos, de los cuales 3 se refieren al sustantivo) para expresar los significados anteriores, mientras que, fuera de estos casos, se emplea *παρακαλέω* [*parakalēō*], que posee niveles de significación (propriamente: *conversar con alguien*) y que puede expresar tanto una impresión de apremio como el ánimo que da el consuelo; → educar; → recuerdo; → oír; → enseñanza; → castigo.

νουθετέω [*nouthetēō*] aconsejar, corregir; *νουθεσία* [*nouthesia*] exhortación, advertencia

I *Nouthetēō* (desde los autores trágicos) y el sustantivo *nouthesia* (desde Aristófanes), compuestos de *νοῦς* [*noûs*] y *τιθήμι* [*tithēmi*] (Liddell-Scott), designan una influencia sobre el *noûs*, en la que se supone una resistencia. El hombre es disuadido de un falso camino y corregido en su comportamiento a través de un aconsejar, reprender, advertir, recordar, enseñar y estimular. A diferencia de *διδάσκω* [*didaskō*], con el que se alude al desarrollo y guía del intelecto, por *nouthetēō* se influye sobre la voluntad y el sentimiento del hombre. Consiguientemente tiene un significado más limitado que *παιδεύω* [*paideuō*] y *ποιόειν* [*poiein*] (→ educar), que indican la educación del niño con todos los medios pedagógicos a ella inherentes, para introducir al niño en el mundo de los adultos. *Paideuō* supone siempre personas inmaduras que han de ser tratadas también con severidad y dureza. Frente a esto, la significación de *nouthetēō* como *castigar, castigo*, es secundaria, y, por lo general, no se encuentra en el NT. *Κολάζω* [*kolázō*] y *κολασίς* [*kólasis*] designan el → castigo como reacción y respuesta a la acción perversa, no como medio de educación. Tal castigo sirve a lo sumo de escarmiento y advertencia.

II La versión de los LXX, salvo en 1 Sam 3, 13, en que *nouthetēō* tiene el sentido de *corregir*, sólo emplea este verbo en la literatura sapiencial. Sab 11, 10; 12, 2 26 = *advertir*, el sustantivo —en la versión de los LXX sólo en Sab 16, 6— tiene el significado análogo de *advertencia* la plaga de las serpientes durante la travesía de Israel por el desierto era una «advertencia» divina al pueblo. En el libro de Job, el verbo tiene, en su forma activa, el significado de «instruir» (Job 4, 3), pero puede ser utilizado también negativamente. «Los más mozos que yo riense de mí uno tras otro» (Job 30, 1 LXX). La significación neutra o pasiva es infrecuente. *dejarse enseñar, prestar oídos, enterarse, entender* (Job 23, 15, 36, 12, 37, 14, 38, 18).

III En el NT, *nouthetēō* se encuentra únicamente en las cartas de Pablo y en Hech 20, 31, en donde Lucas reproduce un discurso del apóstol; el sustantivo se halla solamente en 1 Cor 10, 11; Ef 6, 4 y Tit 3, 10.

El apóstol ha trabajado en Efeso como fiel y ejemplar responsable de la comunidad, con un celo constante por el mantenimiento de la misma, en cuanto que se ha esforzado por todos y cada uno de ellos y «les ha exhortado con lágrimas» (Hech 20, 31). Asimismo «amonesta» a los responsables de la comunidad de Corinto «como a sus hijos queridos» (1 Cor 4, 14). Incluso cuando tiene que escribirles para corregirlos y criticarles, lo hace partiendo de su amor hacia ellos y procurando lo mejor para ellos.

En Col 1, 28 y 3, 16, se encuentra *nouthetēō* en combinación con *didáskein*, referido al Cristo que se anuncia. Amonestación y → enseñanza forman una unidad indisoluble, que corresponde a la correlación constante entre conocer y obrar. El fin de semejante predicación que enseña y exhorta es la «perfección en Cristo» (1, 28).

Es misión esencial del apóstol aconsejar a los responsables y ancianos de la comunidad, así como a los miembros de la misma; la comunidad debe acatar y reconocer esto en el amor (1 Tes 5, 12). El aconsejar en cuanto dirección espiritual es también tarea recíproca de todos los miembros de la comunidad (Col 3, 16), cuando espiritualmente se encuentran en situación para ello, como ocurre en la comunidad de Roma (Rom 15, 14). Los miembros desobedientes deben ser corregidos por la comunidad, para advertirlos del trastorno que supone su obrar, y atraerlos de nuevo al camino recto (1 Tes 5, 14; 2 Tes 3, 15). La no observancia de esta exhortación tiene como consecuencia el rechazo total de aquél a quien se ha corregido (Tit 3, 10, *nouthesia*).

Según Ef 6, 4, la educación de los hijos ha de hacerse en *paideía kai nouthesía* «con la disciplina y la corrección», no se define por la aplicación u omisión de medios pedagógicos, sino por el hecho de estar orientada hacia el Señor. A partir de esta idea, ella escogerá sus medios con libertad y responsabilidad. Los conceptos no tienen aquí un significado esencialmente distinto (cf a este respecto, Bertram, 623, Schlter, 282 s). Lo que la caracteriza no son los medios pedagógicos, sino la línea en que se aplican. En 1 Cor 10, 11, *nouthesía* tiene el sentido de «advertencia», al igual que en Sab 16, 6. La enumeración de los castigos que alcanzaron al pueblo a causa de sus pecados, debe servir de advertencia a quienes la escuchan.

F Selter

παρακαλέω [*parakalēō*] aconsejar, consolar, suplicar, *παράκλησις* [*paráklēsis*] exhortación, súplica

I *Parakaleō* significa llamar (p ej Jenofonte, An III 1, 32 *τον στρατηγον παρεκαλουν* «llamaron a los jefes»). De aquí resultan las otras significaciones, a menudo no rigurosamente separables entre sí, de *suplicar* (p ej BGU 846, 10 *παρακα[λ]ῶ σοι, μητηρ, δε[ι]αλαγητι μοι* «te suplico, madre, reconcílate conmigo») y utilizada otras veces en la invocación a los dioses (p ej *ἐμοῦ δε π[α]ρ[ακαλεσαντος τον θεον Σαραπιν*) «como yo había implorado al dios Serapis», según Deissmann, Lv0, 121 s), *aconsejar*, *invitar* (p ej Jenofonte, An V 6, 19 *βουλεται γαρ Ξενοφῶν και ἡμῶς παρακαλεῖ* «pues Jenofonte quiere y nos aconseja que tomemos parte») y, aunque los ejemplos no abundan, *consolar*, especialmente en relación con la muerte, pero en estos casos, este consuelo encierra siempre una nota de advertencia (como, por ejemplo, de conservar el templo también en el sufrimiento). Sobre su origen, cf → llamada, art *kaleō* I

II En la versión de los LXX, el hebreo *nāham* (verbo en nif y pi) = *compadecerse, consolar*, se traduce ante todo por *parakaleō*, que, la mayoría de las veces, tiene el sentido de *consolar* (p ej Sal 118 50 *απη με παρεκαλεσαν εν τη ταπεινωσει μου* «este es mi consuelo en la aflicción», Gn 37, 35, respecto al duelo *και ἤλθον παρακαλεσαι αυτον, και οὐκ ἠδεδεν παρακαλεισθαι* «vinieron a consolarle, pero él no se dejaba consolar»). El consolar es parte de la misión del profeta (p ej Is 40, 1 *παρακαλεῖτε παρακαλεῖτε τον λαον μου* «consolad, consolad a mi pueblo»). De un modo análogo se encuentra *parakaleō* en TestRub 4, 4 («pero me consolo mi padre y rogo al Señor por mí», según Riessler, 1152), TestJos 17, 4 4 Esd 10 19 y *passim*.

Pero *parakaleō* puede sustituir también a *naham* (nif y hitp), cuando este tiene el sentido de *sentir pena, compadecerse* (p ej en Sal 135, 14 («el Señor se compadece de sus siervos» cf Dt 32, 36) o Jue 2, 18 («el Señor se compadece de sus gemidos»)). Este uso del término no se encuentra fuera de la versión de los LXX.

Cuando *parakaleō* reemplaza a otros equivalentes hebreos significa también *ammā, confortar* (Dt 3, 28, Job 4, 3), *incitar* (Dt 13, 7 [6]) o *conducir, guiar* (Ex 15, 13).

En el judaísmo tardío, se habla de la «consolación de Israel» (cf Lc 2, 25) aludiendo al «cumplimiento de la esperanza mesiánica» (St-B II, 124), cf p ej, ApBar 44 7 «persevera pacientemente en el temor de él, no olvidéis nunca su ley, y se trocarán para vosotros los tiempos en salvación, veréis la consolación de Sion» (según Riessler, 80).

Es sorprendente que en el ámbito helenístico y bajo el influjo del AT, se hable de consolar, más bien que de suplicar y aconsejar. ¿Es esto casual o es expresión de la desolación que pesaba sobre el helenismo y de la consolación esperada en el ámbito veterotestamentario (cf Stahlm, ThWb V, 785)?

III *Parakaleō* aparece en el NT 109 veces y significa a) *rogar, suplicar*, b) *aconsejar*, c) *consolar*, el sustantivo *paráklēsis* significa *exhortación, aliento, súplica*. Este grupo de vocablos no se encuentra en los escritos de Juan, falta también en Sant y 2 Pe.

1 El significado de *rogar* (o *suplicar*) lo encontramos en Hech 28, 20, en Hech 28, 14 ha de traducirse excepcionalmente por *invitar*. Con el sentido de *suplicar, parakaleō* es usado en todos los estratos de la tradición sinóptica, así, p ej, los hombres necesitados de ayuda se dirigen suplicantes a Jesús (Q Lc 7, 4 = Mt 8, 5, Mc 5, 12 = Mt 8, 31 = Lc 8, 32; fuente peculiar de Lucas Lc 15, 28, fuente peculiar de Mateo Mt 18, 29). Únicamente en Mt 26, 53 Jesús mismo dice que podría *pedir* a su Padre que enviase a los ángeles en su ayuda. En Hech 16, 9 s (cf asimismo 8, 31, 13, 42) la súplica se refiere a la misión.

2. Está claro que, antes de Pablo, el *exhortar* formaba parte de la vida de la comunidad, especialmente como tarea de los profetas del cristianismo primitivo. En 1 Cor 14, 30 s Pablo se ve obligado a invitar a los profetas (pneumático-gnósticos) a hablar uno tras otro, para que todos sean exhortados. En Hech 15, 32, se dice de los profetas Judas y Silas, que han exhortado a los hermanos. El aconsejar pertenece, pues, de un modo estereotipado a la vida de la comunidad (cf. Hech 16, 40). Pablo invita a los destinatarios de sus cartas a la mutua exhortación (Flp 2, 1); envía a Timoteo y a otros para que exhorten a la comunidad (1 Tes 3, 2; cf. también Rom 12, 8). De esta actividad de exhortar, bien documentada en el cristianismo primitivo, se deduce también la situación vital de la parénesis en la vida de la comunidad, sobre todo, al final de las cartas de Pablo: como era habitual en el cristianismo primitivo, Pablo considera misión suya exhortar a la comunidad (1 Tes 4, 1; Flp 4, 2; Rom 12, 1). Pero, desde el punto de vista teológico, Pablo da a la parénesis una fundamentación específica en cuanto que él no instruye a los destinatarios de un modo inmediatamente moralista, sino que se dirige a ellos «por» (διὰ) Dios o por Cristo, de tal modo que el apóstol concibe su exhortación como mediatizada «por la misericordia de Dios» (Rom 12, 1; cf. v. 3), «por nuestro Señor Jesucristo y por el amor del Espíritu» (Rom 15, 30), «por el nombre de Jesucristo» (1 Cor 1, 10; → bautismo, que se acerca a la interpretación «por la invocación»; cf. Michel, sobre Rom 12, 1), «por la mansedumbre y la bondad de Cristo» (2 Cor 10, 1; Kümmel, *ad locum*, considera de todo punto posible una alusión al Jesús histórico y a Mt 11, 29). ¿Puede explicarse también a partir de aquí el δι' ἡμῶν [di' hēmōn] de 2 Cor 5, 20? Ello significaría, en ese caso, que Dios se sirve de nuestra mediación (Lietzmann, *ad locum*: por boca nuestra, por nuestro medio), para aconsejar (o suplicar?). Lo mismo habría que decir del *parakalēō* «en» el Señor de 1 Tes 4, 1; 2 Tes 3, 12 (cf. también Flp 4, 2).

Pero con la fundamentación especial de la parénesis paulina se aborda el problema fundamental y mucho más amplio del imperativo y de la ética en Pablo. En realidad el imperativo sólo puede comprenderse correctamente, si se lo considera bajo el signo del indicativo: «pero, si la totalidad del ser del justificado es determinada por la χάρις [cháris], también lo es el imperativo bajo el que ella está. Porque al modo de ser del justificado pertenece también el estar bajo el imperativo. El creyente sólo puede entender este modo de ser como don de Dios. Por consiguiente, así como la exigencia moral que se expresa en el imperativo es para él mandamiento de Dios, de la misma manera la actitud de obediencia que responde a la exigencia es también don de Dios, obrado por el πνεῦμα [pneúma], sin que la exigencia pierda su carácter imperativo (Bultmann, ZNW 23, 1924, 140). En este sentido, Pablo exhorta a los corintios a que no reciban la gracia de Dios «en vano», esto es, inútilmente (2 Cor 6, 1), que es lo que ocurriría si no la hiciesen vida propia. El apóstol puede presentarse a sí mismo como modelo justamente en atención a su «camino en Cristo» (1 Cor 4, 16 s; cf. 1 Tes 2, 12; 4, 1-10; 5, 11).

En Lucas, este tiempo presente —ya sea debido a que la parusía se posterga, ya a causa de la persecución que acosaba a la iglesia (?)— cobra mayor importancia; de aquí que se invite a una justa configuración de esta vida: ahora es el tiempo de la prueba. Por eso, el Bautista, Judas, Silas y otros, invitan a un cambio de vida, → camino, comportamiento (Lc 3, 18; Hech 15, 32 y otros), y se hace necesaria la exhortación a → permanecer en el Señor (Hech 11, 23) y en la fe (Hech 14, 24), y a salvarse (Hech 2, 40). La necesidad de dominar el presente hace que, en Ef 4, 1, en las cartas pastorales, en Heb, en 1 Pe, se exhorte (entre otras cosas) a «andar de una manera digna». En algunos pasajes es dudosa la traducción *exhortar*, *aconsejar*, y en determinadas circunstancias aparece como posible *consolar* (cf. Rom 12, 8; 1 Cor 14, 31; 2 Cor 13, 11; 1 Tes 4, 18; 5, 11 y otros; pero véase más arriba).

3. El significado de *consolar*, que hace juego tanto con *persuadir amigablemente* (p. ej. Hech 16, 39) como también con *aconsejar*, se encuentra en los diferentes estratos del NT, de un modo especial en 2 Cor 1, 3 ss: a la tribulación, el sufrimiento y la muerte, Pablo contrapone el consuelo, de tal manera que identifica sus padecimientos con los padecimientos de Cristo, y, al mismo tiempo, se sabe consolado por Cristo. Esta idea se desarrolla a su vez por cuanto el apóstol quiere aplicar sus padecimientos y el consuelo que ha experimentado a aquéllos a quienes se dirige. 2 Cor 7, 4 ss resume el tema tribulación-consuelo; ahora, Pablo se sabe consolado por Tito y por lo que él le cuenta de los de Corinto (cf. también 1 Tes 3, 7). Mt 5, 4 recuerda a Lc 6, 24. Según Mateo, al sufrimiento (como en Pablo; ¿es casual?) responde el consuelo de Dios. En cambio, en Lucas aparece la alternativa riqueza-consuelo: el que es rico en esta vida ya no puede contar después con el consuelo de Dios (cf. también Lc 16, 25). Por último, el consuelo (junto a la esperanza, Rom 15, 4; 2 Tes 2, 16) es parte de la existencia cristiana en este mundo (Heb 6, 18; 12, 5). No hay ningún fundamento en el texto que permita pensar —como opinan Barhäuser y otros— en una alusión al nombre de Bernabé (Hech 4, 36, donde se le designa como «hijo de la consolación») también en Heb 13, 22 (λόγος τῆς παρακλήσεως [lógos tēs paraklēseōs]). Cf. también → intercesor.

G. Braumann

Bibl ADeissmann, Licht vom Osten, 1923⁴ — RBultmann, Das Problem der Ethik bei Paulus, ZNW 23, 1924, 123 ss — HWindisch, Das Problem des paulinischen Imperativs, ZNW 23, 1924, 265 ss — MMuller, Freiheit Über Autonomie und Gnade von Paulus bis Clemens von Alexandria, ZNW 25, 1926, 177 ss — WMundt, Religion und Sittlichkeit bei Paulus in ihrem Zusammenhang, ZSTh 4, 1927, 456 ss — HvSoden, Sakrament und Ethik bei Paulus, 1931 — KHRengstorf, Art διδασκα, ThWb II, 1935, 138 ss — JBehm, Art νοθεύω, ThWb IV, 1942, 1013 ss — GBornkamm, Das Ende des Gesetzes, 1952, 133 ss — WGKummel, παροιμία und ἐπίκλησις, ein Beitrag zum Verständnis der paulinischen Rechtfertigungslehre, ZThK 49, 1952, 154 ss — ELohse, Paränese und Kerygma im 1 Petrusbrief, ZNW 45, 1954, 62 ss — GStahlin, Art παρακαλεω, ThWb V, 1954, 785 ss — GBertram, Art παιδεύω, ThWb V, 1954, 596 ss — HSchlier, Die Zeit der Kirche, 1956, 193 ss — WFlitner, Art Erziehung, RGG II, 1959³, 631 — SWibbing, Die Tugend- und Lasterkatologe im NT, 1959 — ThOlm/KEngsch/AReble, Art Strafe, RGG VI, 1962³, 392 ss — EKamllah, Die Form der katalogischen Paränese im NT, 1964

En cast Arts gens OBetz, Art Educacion, CFT I, 1966, 470-479 — HUVBalthasar, Existir en el misterio pascual, MystS III, T. II, 1971, 327-329 — WKornfeld-RSchnackenburg, Etica biblica, SM 2, 1972, col 923-937

Acontecer → Nacer

Acusador

κατήγορος [katēgoros] acusador; κατήγορ [katēgōr] acusador; κατηγορέω [katēgorēō] acusar; κατηγορία [katēgoría] acusación

I/II Katēgoros = el que habla contra alguien, el que acusa, como sustantivo = el acusador. El término katēgoros, bajo la forma vulgar katēgōr ha pasado como extranjerismo a la lengua del judaísmo rabínico (qatēgōr). Análogamente aparece katēgorēō como verbo (qireg). Quien ha quebrantado un precepto se ha ganado un acusador (qatēgor) (Ab 4, 11). En especial → Satán (διάβολος [diábolos]) es el acusador. «se ha enseñado en una Baraitha Satán baja y seduce; sube y acusa; toma el poder y toma el alma» (en BBB 16a se identifica también a Satan con las malas inclinaciones y con el ángel de la muerte). El fundamento bíblico de esta doctrina es, sobre

todo, Job 1 s. Satan como *katēgōr* tiene puestas sus miras principalmente en Israel, pero luego también en cada hombre. Sobre todo acusa cuando el hombre se culpa a sí mismo, cuando se pone en peligro o vive descuidadamente. Ante el tribunal de la corte celeste, ante el cual siempre tiene acceso y solo de vez en cuando es rechazado, su rival es Miguel en calidad de «defensor» (*synēgōr*).

III Ap 12, 10 se apoya evidentemente en concepciones judías. Aquí —lo mismo que en los escritos rabínicos— aparece la designación de Satán como *katēgōr* (en esta forma solamente aquí). De él se dice que acusaba a los hijos de Dios constantemente (día y noche); pero ahora, después de la exaltación de Cristo, ha sido arrojado del cielo (Ap 12, 7-9). La misma representación de la caída de Satán (sin que se emplee la palabra *katēgoros*) se halla en Lc 10, 18; Jn 12, 31; Rom 8, 33 s: en lugar del acusador ha entrado Jesucristo como intercesor. En los demás lugares del NT designa este vocablo acusadores humanos ante los tribunales de la tierra: los adversarios judíos de Pablo ante el procurador Félix (Hech 23, 30.35; 25, 16.18).

Katēgorēō (derivado de *katēgoros*) = *ser acusador, acusar; traicionar; dar a conocer; afirmar, enunciar*. Los enemigos de Jesús están al acecho por si cura en sábado, para poder acusarle ante el sinedrio local de quebrantarlo (Mc 3, 2; Lc 6, 7). Los sumos sacerdotes acusan a Jesús ante Pilato (Mc 15, 3-4; Lc 23, 10.14). El libro de los Hechos está salpicado de este verbo, porque siempre está refiriendo nuevos ataques contra los cristianos (22, 30; 24, 2 ss; 25, 5 ss; 28, 19). Pablo se defiende haciendo ver que sus enemigos no pueden demostrar aquello de que le acusan (Hech 24, 13.19; cf. 25, 5.11.16). Pablo apela al César, pero no porque hubiese querido acusar a los judíos (Hech 28, 19). Como *katēgōr*, Satán no cesa de acusar, está *κατηγορῶν* [*katēgorōn*], acusando, continuamente (Ap 12, 10).

Este verbo se usa también en sentido no forense. Los pensamientos contrapuestos se acusan y se defienden (Rom 2, 15).

Jn 5, 45 se refiere a la acusación ante el juicio final de Dios: no será Jesús quien acuse a los judíos incrédulos, sino que el mismo Moisés será su acusador; pues quien no cree en Jesús, niega también la fe a la Torá de Moisés. La Torá da testimonio de Jesús (v. 46 s). También la tradición judía podía decir de Moisés que él ha acusado ante Dios al pueblo pecador (cf. ExR 47, 14, sobre Ex 32, 31).

Katēgoria (derivado de *katēgoros*) = *la acusación, en sentido judicial*. Pilato pregunta a los sumos sacerdotes qué acusación presentaban contra Jesús (Jn 18, 29). Timoteo se ve precisado a no admitir ninguna acusación contra los responsables, a no ser en presencia de dos o tres testigos (1 Tim 5, 19; cf. Dt 19, 15). Entre las condiciones que uno debe tener para ejercer la función de responsable se incluye la de que sus hijos se hallen libres de toda acusación (justificada) de llevar una vida licenciosa o de no someterse a sus padres (Tit 1, 6). Cf. → Satán, → juicio.

H. Bietenhard

Bibl. Buchsel, Art. *κατηγορος*, ThWb III, 1938, 637 ss

Adán

Ἀδάμ [*Adám*] Adán

I Adán es un concepto colectivo. *hombres, gente*. Su etimología es insegura. Probablemente proviene de la raíz semítica común *ʾdm* *ser rojo* (¿los de sangre roja?), cf. acadico *adamatu* *sangre*, hebreo *ʾādāmāh* *tierra roja* de cultivo, en oposición con la tierra clara del desierto. Al hombre como individuo se le denomina *ben-ʾādām*.

II En el AT solo se menciona como nombre propio en Gn 4, 25, 5, 2-5, 1 Cr 1, 1 (Ecl 49, 16), tal vez también en Gn 2, 20, 3, 17-21 Para las menciones en el NT solo tiene importancia Gn 2 s Por lo demás → hombre Gn 2 s quiere explicar por que el hombre, a pesar de que la creación de Dios es buena, tiene que sufrir el mal (la desgracia, la enfermedad, la muerte)

Cuando Dios creó el cielo y la tierra, formó al hombre del barro de la tierra, como el alfarero forma figuras, y le inspiro el aliento vital El Sal 104, 30-29 expresa el contenido kerigmático de esta afirmación «Envías tu aliento, y los creas, y repueblas la faz de la tierra Les retiras tu aliento, y expiran, y vuelven a ser polvo» El hombre, por consiguiente, esta ya de antemano pendiente de la acción de Dios Sin el no es mas que un puñado de tierra Para que el hombre adquiriera conciencia de su propio ser, Dios hace desfilar ante el a los animales, creados expresamente para su servicio, a fin de que les imponga un nombre Pero en este acto reconoce el hombre que con ningún animal puede llegar a un autentico cara a cara Así se le prepara para la creación de la mujer como su pareja Es decir, el hombre solo es hombre como ser relacional, compartiendo su humanidad, y esto se realiza primariamente en la relación de hombre y mujer El hombre recibe su espacio vital en un jardín, donde se hallan el árbol de la vida, junto al cual se da una vida perenne con Dios, y el árbol del conocimiento del bien y del mal La prohibición que ahora se le hace de entrar y coger del árbol de la vida indica que el mal esta ya ahí presente Pero Dios originariamente quería ahorrar al hombre el conocimiento de aquella dura experiencia, puesto que solo por sí mismo lo puede adquirir Entonces se introduce el mas astuto de los animales y toca al hombre en su punto mas sensible le sugiere que Dios, para no perder su condición privilegiada, le hace permanecer en su estado de necesidad e ignorancia La consecuencia de la transgresión no es que Dios deje de ser Dios, sino que el hombre experimente el mal, primero subjetivamente —hay algo que le hace avergonzarse (3, 7)— y luego objetivamente con la muerte y la maldición de Dios tanto la relación del hombre con los animales (3, 15 enemistad), el campo mas específico de la mujer (dar a luz los hijos) y del hombre (su trabajo), como la comunidad que forman ambos sufriran los zarpazos del mal Así se muestra que no es Dios quien desea el mal para los hombres, es el hombre quien avanza hacia el para poder juzgar como Dios Pero el hombre no es Dios, para poder soportar el mal Aunque permanece un mero hombre, sin embargo ha traspasado la frontera hacia una existencia imposible, en la que pretende negar su condición de criatura

Al rabinismo judío se le plantea la cuestión de la relación entre la culpa de Adán y la de cada hombre Por una parte afirma que la muerte es la consecuencia fatal del pecado de Adán, y por otra pretende dar razones de por que la muerte es el castigo del pecado de cada uno No se da con una solución (St-B III sobre Rom 5, 13)

Mientras el judaísmo rabínico no conoce ninguna tipología del primer Adán respecto al segundo (St-B II, 477 s), se encuentra en Filon una distinción entre el primer hombre celeste, creado directamente por Dios (Gn 1, 27) y el terreno, creado del barro de la tierra (2, 7), conforme a los dos relatos de la creación Designa al primero como el hombre verdadero y espiritual, y al segundo como caduco y perecedero En el primero ve Filon la idea hombre (su espiritualidad), la cual —desde el punto de vista filosófico— es la única que puede tener consistencia, mientras que el hombre terreno, con su corporeidad, pertenece al mundo de las apariencias y de la caducidad (Kummel, An die Korinther I-II, 1949, a proposito de 1 Cor 15, 45 ss)

III 1 Esta concepción no se encuentra en el NT Aquí Adán como tipo aparece en una relación muy distinta, particularmente en la teología paulina Si damos una ojeada al escaso número de veces en que sale este nombre (nueve veces), los tres o cuatro pasajes que no pertenecen a Rom y 1 Cor tienen fácil explicación Jds 14, en una cita del libro apócrifo de Henoc menciona a Adán como el punto más alto de la genealogía de Henoc, («el 7° a partir de Adán») Con esto indica sencillamente al primer hombre A este contexto pertenece también Lc 3, 38, donde Adán, que procede de Dios, aparece como el último en la genealogía de Jesús Relacionando este texto con Hech 17, 28 («en él [Dios] vivimos, nos movemos y existimos») junto con las palabras del poeta griego allí citado «porque somos también de su Imaje» (Arato, Phaenomena 5), resulta que Lucas, apoyándose en una convicción helenista, afirma que Adán —y con el todo el género humano— tiene un origen divino Pues la intención de Lucas, que, en contraste con Mateo, hace remontar la genealogía de Jesús más allá de Abrahán hasta Adán, bien podría ser la de mostrar que Jesús es el revelador para toda la humanidad, y no solamente para los judíos El significado de Adán, que aquí aparece como el hombre en representación de toda la humanidad, lo esclarece Jesús Esto consta también por el hecho de que en la historia anterior, a pesar de la larga serie de genealogías, solamente de Jesús se indica asimismo que procede de Dios mismo (1, 34 s)

2 Muy diversa es la cuestión que se plantea en 1 Tim 2, 13-15, donde se lee «Dios formó primero a Adán y luego a Eva Además, a Adán no lo engañaron, fue la mujer que

se dejó engañar y cayó en la transgresión» En primer lugar, según la concepción rabínica, lo que ha sido creado primero es más digno (St-B III, 645 s) En cuanto a la segunda frase, es probable que tenga como fundamento una opinión judía, según la cual Eva fue seducida sexualmente por Satán (cf Kummel). En este sentido se declara a Adán libre de la seducción

3 En Rom 5, 12-21, 1 Cor 15, 20-22 45-49 demuestra Pablo la oposición entre el eón antiguo y el nuevo (→ tiempo), entre el hombre bajo el pecado y el hombre bajo el signo de la salvación de Dios, mediante una coordinación tipológica entre Adán y Cristo En esta coordinación Adán aparece ya como prototipo, ya como antitipo de Cristo

a) Según Gn 3, como consecuencia de la transgresión del mandato de Dios, entró en el mundo la pérdida de la confianza para con Dios y para con los demás hombres Esto señala un hecho irreversible Tal es el significado de Rom 5, 12 «Por un hombre entró el pecado en el mundo» No surgió así el pecado original hereditario, sino la posibilidad humana de la malicia, de la cual nadie puede librarse Por eso el pecado se propaga por toda la humanidad

b) La muerte, por tanto, no es la consecuencia natural del pecado, sino el juicio de Dios sobre el (Rom 6, 23, cf *supra* II) Por lo mismo, a causa del pecado, la muerte alcanza a todos los hombres (Rom 5, 12a), o brevemente «Como en Adán todos morimos » (1 Cor 15, 22a)

c) Existe, naturalmente, una fase especial los hombres, antes de la promulgación de la ley, no pecan del mismo modo que Adán (Rom 5, 14) A diferencia de Adán y de los hombres bajo la ley no tenían ningún precepto expreso También éstos pecan sin duda y son merecedores de la muerte (v 12), pero es como si no se llevara cuenta exacta de ello. Sólo por la ley cobra el pecado el carácter de expresa oposición a Dios mismo, surgen las transgresiones y la desobediencia (Rom 7, 7 ss) El pecado se hace entonces por una parte más grave, por otra plenamente reconocible en su esencia De este modo Adán es, ante Dios, tipo del hombre caído

d) El es al mismo tiempo tipo del futuro (de la era, del reino de Dios: Rom 5, 14) Pues la proposición «lo mismo que por Adán todos mueren, así también por el mesías todos recibirán la vida» (1 Cor 15, 22, cf Rom 5, 14 ss) afirma que el resucitado, dentro de esta humanidad que a través del pecado ha sido llevada a su vida propia, constituye la posibilidad personal de una vida nueva, en cuanto representa el comienzo de la resurrección universal de los muertos (1 Cor 15, 20), la cual, según la concepción judía, va unida al comienzo de la nueva creación y, por consiguiente, del perdón de los pecados (1 Cor 15, 17 si el mesías no ha resucitado, seguid con vuestros pecados, Rom 4, 25 resucitado para nuestra justificación) Con esto no se crea una justicia hereditaria, lo mismo que con el pecado de Adán no se crea un pecado hereditario, sino que se ofrece a todos los hombres la posibilidad de librarse de la tiranía del pecado, cuya raíz es la desconfianza para con Dios Permanece, no obstante, la inclinación al pecado Pues el resucitado es el iniciador de una nueva humanidad, ya que permite que siga siendo válido el juicio condenatorio de Dios y, no obstante, deja que Dios sea Dios, es decir, solo en el deposita su confianza y de él solo espera todo bien De este modo suprime Cristo el pecado fundamental del hombre (es decir, de Adán), que consistió en desconfiar de la bondad de Dios (Gn 3)

e) Si Pablo habla ahora sobre Jesús como antitipo de Adán, es porque se vale del probable mito gnóstico del «segundo hombre» (1 Cor 15, 45 ss), que afirma que el verdadero hombre (*Urmensch* = el hombre tipo o el hombre primordial) vino al mundo como redentor para comunicarle la verdad liberadora, que el mismo necesita para poder ser redimido Sean cuales fueren los personajes escatológicos que esperaba el judaísmo, Jesús, en cuanto resucitado, supero todas sus expectativas, ya que él, como persona

singular, representaba la resurrección universal y, como consecuencia, la irrupción del reino de Dios, la nueva creación y el perdón de los pecados (1 Cor 15, 18; Col 1, 18). Pero estas ideas no eran tan corrientes entre los griegos como entre los judíos de Palestina. Pablo se sirve, por tanto, de una imagen mitológica para dar a entender también a los griegos y al mundo helenista el mensaje predicado a los cristianos palestinos: la resurrección, la irrupción del reino de Dios y el perdón de los pecados. Porque para los griegos solamente puede ser redención lo que siempre ha servido y sirve aún de fundamento al mundo como verdad (la «idea») y sólo puede ser ocultada por la nada (por las apariencias). Sólo el hombre primordial (*Urmensch*), que encarna el designio original de Dios para con los hombres, puede traer al hombre su verdadero ser. Pero este verdadero hombre —dice Pablo— no es Adán, sino Cristo. Jesús, en la resurrección, se ha manifestado como el hombre primordial (*Urmensch*), y así puede manifestar también a los griegos la realidad de la nueva creación.

4. Esta mitología gnóstica, sin embargo, la corrige Pablo en un punto, a saber: en la cuestión de la resurrección corporal, porque ella atañe a la bondad del mundo, para nosotros desconocido, como creación de Dios. Resurrección no es la existencia en Dios del principio espiritual del hombre. No nos hace pecadores el hecho de existir «en la carne», es decir, como hombres perecederos, sino el conducirnos «según la carne», esto es, el dejarnos determinar por lo caduco y perecedero. Por eso tampoco se da la resurrección sin cuerpo, es decir, hablando con rigor, se reconoce al resucitado como aquel que él era antes (*σῶμα* [*sóma*] = él mismo). No obstante, ya no se puede describir este *sóma* con los conceptos de que disponemos. La corporeidad que recibe el hombre en la creación no es la misma que la del resucitado. Esto demuestra que el hombre primordial (*Urmensch*) no es sin más el prototipo del hombre, sino que él es ya de antemano escatológico. El resucitado aporta un nuevo ser en Dios para nosotros desconocido (1 Cor 15, 44b ss). Nueva creación es, por consiguiente, más que mera restauración del estado primigenio; ella hace que tome una forma concreta lo nuevo desconocido.

H. Seebass

Bibl. Jeremias, Art. Ἰδὲ, ThWb I, 1933, 141 ss – Lietzmann/Kummel, An die Korinther I-II, 1949 – Barth, Christus und Adam nach Rom 5, Theol. Stud. 35, 1952 – Michel, Der Brief an die Römer, 1955 – Bultmann, Adam und Christus nach Rom 5, ZNW 50, 1959, 145 ss – Metzger, Die Paradieserzählung, 1959 – Renckens, Urgeschichte und Heilsgeschichte, 1959 – Brandenburger, Adam und Christus, 1962 – Schenke, Der Gott «Mensch» in der Gnosis, 1962

En cast. Arts. gens. FSter, Art. Adán, CFT I, 1966, 27-42 – PSchoonenberg, El pecado original, MystS II, T II, 1971, 998 ss, Cristo como último Adán en Pablo, III, T I, 357-360; Cristo segundo Adán (Lc), III, T II, 100 ss – KHSchektle, Teología del NT I, 1975, 160 ss

Adherirse

κολλάομαι [*kolláomai*] unirse estrechamente, adherirse; προσκολλάομαι [*proskolláomai*] adherirse

1 *Kolláomai* viene de κόλλα [*kólla*] = cola hecha (término usado desde Herodoto) y es empleado desde Píndaro con el significado de *encolar*, *pegar* (en contraposición a clavar). Se usa en sentido material: *pegar* un vaso roto, *pegar* una pieza de oro o marfil en trabajos de incrustación, *juntar* cebada con agua, *vendar* una herida (Galeno), *introducir* veneno en los cuerpos (Hipócrates). En sentido metafórico: *estar unido* el género humano por la obsecación: Esquilo, Ag. 1566: κεκόλληται γένος πρὸς ἄτq. Unido con prep.: *proskolláomai* = *adherirse a algo*.

II 1 Los LXX emplean *kolláomai* y *proskolláomai* principalmente para traducir el hebreo *dābaq* = *pegarse*, *adherirse*, o también *nāga'* en *hif*, *nāgaš*, *nāšar* y *rabas* una vez cada uno. La significación fundamental viene atestiguada por Sal 22, 16; 137, 6; Job 29, Lam 4, 4: la lengua se pega al paladar por la sed. Lo mismo puede decirse de la lepra o de la peste, que se pegan al hombre (2 Re 5, 27; Dt 28, 21-60). 2 Frecuentemente *kolláomai* significa *unirse a, apoyarse en alguien*, Rut 2, 8-21, 2 Sam 20, 2, Sal 101, 4, 119, 31, Job 41, 8 s., 1 Mac 3, 2, 6, 21. 3 Designa además la relación amorosa en Gn 2, 24. Como aparece claro por 3 Esd 4, 20 («el hombre abandona al padre que le crió y a su patria y se adhiere a su propia mujer») no significa primariamente la unión sexual, sino la comunicación intensiva entre hombre y mujer. Cf. también 1 Re 11, 2 porque Salomón se une a mujeres extranjeras, cae bajo su influjo religioso, y Eclo 19, 2 «quien se une a meretrices» (κολλώμενος), recibe un influjo que no cuadra con la sabiduría. 4 El contraste con esto lo constituye la unión con Dios: al Señor tu Dios temerás, a él servirás, a él te unirás (προς αὐτὸν κολληθήσῃ) y en su nombre juraras (Dt 10, 20; cf. 6, 13; 2 Re 18, 6; Eclo 2, 3; Jer 13, 11). *Kolláomai* pone aquí de relieve la íntima unión con Dios frente a lo cultural y jurídico del contexto.

III El NT (solamente en la voz pasiva o media) conserva totalmente el empleo de los LXX.

1. La significación fundamental aparece en Lc 10, 11: «el polvo, que se nos ha *pegado*» (κολληθέντα). De un modo semejante Ap 18, 5: «sus pecados se han amontonado (ἐκολλήθησαν = se han unido unos a otros) hasta llegar al cielo» (Cf. Jer 51, 9 = LXX Jer 28, 9; contra ThWb III, 822).

2. El significado más frecuente es el *unirse, acercarse a*: el hijo pródigo a otro ciudadano, Lc 15, 15; Felipe al carro del Etíope, Hech 8, 29; Pablo busca juntarse con la comunidad, 9, 26; algunos que se habían juntado con Pablo, hallaron la fe, 17, 34; aunque el pueblo en Jerusalén tenía en grande estima a los cristianos, nadie que no fuera cristiano se atrevía a juntarse con ellos, 5, 13 (con Haenchen, Die Appg., *ad locum*); para los judíos era reprobable el juntarse con un ἀλλόφυλος [*allóphylos*] = *pagano*, 10, 28, pues el carecer de la ley constituía para ellos un peligro.

3. Mt 19, 5; Ef 5, 31 citan Gn 2, 24.

a) Mt 19, 5: el matrimonio es indisoluble, porque en él dos seres humanos constituyen una comunidad de vida (μία σάρξ [*mía sárx*] = *una carne*). Lo que se quiere significar es toda la «convivencia humana», y no solamente la unión sexual (contra ThWb III, 822 s.).

b) Ef 5, 31: Cristo abandona al Padre para estar completamente con su esposa, la *ecclesia*, y comenzar con ella una nueva vida (σάρκα μίαν = *una carne*). Como en Ez 16 viene el esposo como σωτήρ = *salvador* (Ef 5, 23). Su esposa (el nuevo pueblo de Dios) es adornada con bienes incorruptibles (v. 26 s. [*sōtēr*]; cf. Ef 16, 7 ss.). La unión con Cristo, *kolláomai*, se hace patente de este modo en la vida nueva del pueblo de Dios.

4. De la unión con Dios se deduce para los cristianos: aborrecer el mal y *adherirse* al bien, Rom 12, 9; esto significa, p. ej.: puesto que los cristianos con su cuerpo son miembros en el cuerpo de Cristo, no pueden formar un cuerpo, una unidad humana, con una prostituta; pues «estar unido al Señor, es ser un → espíritu (πνεῦμα [*pneúma*]) con él» (1 Cor 6, 17). Debe, por consiguiente, vivir conforme a este espíritu, imitar el obrar y el testimonio del Señor. Pero si se une a una prostituta, se hace una cosa con ella (1 Cor 6, 16). Porque quien se une carnalmente a una prostituta, no realiza un acto meramente corporal, que no afecta al espíritu. En cada acto se manifiesta todo el hombre. Quien se une a una prostituta, se hace con ella un solo cuerpo (ἐν σῶμα [*hén sōma*] = *un cuerpo*). No existe un pecado meramente sexual: el espíritu de burdel y el espíritu de Cristo son incompatibles. Cf. → matrimonio → discípulo, seguimiento.

Adulterio → Matrimonio

Agua

De la misma forma que la ambivalencia del → fuego, que para los hombres de la antigüedad representaba una fuerza saludable, fuente de luz y calor, pero también un poder de destrucción y de muerte, el agua presenta igualmente el doble aspecto de manantial de vida y socorro para la sed, por un lado, y el de algo amenazador y fatal, por otro. En toda la antigüedad, tanto pagana como judía, el agua es, al igual que el fuego, lugar y acompañamiento de las epifanías de la divinidad; pero otras veces también es sede, vehículo y atributo de los poderes infernales. En su papel de elemento → demoniaco, y en paralelismo de nuevo con el fuego, el agua puede ser utilizada por la magia homeopática como medio de curación o de purificación cáltica, para obligar a huir, con sus propias armas, a los demonios dañinos e impuros.

En aquel marco cultural, el *agua* (ὑδωρ [*hýdōr*]) no aparece como algo abstracto, sino en sus manifestaciones naturales concretas: la *lluvia* (p. ej. Lv 26, 4), el *mar* (θάλασσα [*thálassa*]), la *fuerza* (πηγή [*pēgē*]) y el *río* (ποταμός [*potamós*]). En la catástrofe del diluvio entran en juego lluvias y ríos (p. ej. Gn 7, 11 s; Mt 7, 25, 27); el agua empleada en las abluciones antidemoniacas de purificación y curación es siempre el agua «viva» (corriente) de los ríos y manantiales, rara vez la estancada de cisternas y estanques.

θάλασσα [*thálassa*] mar

I *Thalassa*, en atico θαλαττα [*thalatta*] (termino al parecer idéntico al macedonio δαλιττα [*dalancha*], de que habla Hesiodo) parece tener orígenes prehelénicos. Desde Homero (Iliada 2, 294) designa en griego el *mar*, el *ocean* o *mar abierto*. Permanecen aún en lo hipotético los intentos de una derivación etimológica, p. ej. a partir de la raíz *dhala*, *profundizar* (cf. θαλαμος [*thalamos*], *escondrijo*, *guardia*)

II En unos 370 pasajes, los LXX traducen expresiones del AT sobre el mar mediante el vocablo griego *thálassa*, que en la inmensa mayoría de los casos corresponde al hebreo *yām*, *mar* (ca. 360 veces). Estos pasajes se acumulan especialmente en los libros Ex (36 veces), Jos (46 veces), Sal (39 veces), Is (29 veces) y Ez (55 veces).

El léxico del AT no diferencia entre el mar abierto y el mar interior o lago. Así se llaman *thálassa* el Mediterráneo (Jos 1, 4, 19, 26 LXX, Ez 48, 28 y *passum*) y el mar Rojo (Ex 23, 31, Nm 33, 10 s, Jue 11, 16, 1 Re 9, 26), pero también el mar Muerto (Gn 14, 3) y el lago de Genesaret o «mar» de Genara (Kinnereth, Nm 34, 11, cf. Mc 1, 16 par).

1 a) De acuerdo con las concepciones de la antigüedad, el AT concibe la tierra plana y rodeada de mar (Gn 1, 9) o agua (→ *hýdōr*). Aquél, criatura también de Dios (Sal 104 [103], 24 ss, 146 [145], 6, Neh 9, 6), cubría antes toda la tierra (Gn 1, 2, cf. Sal 104 [103], 6), pero Yahvé lo ha hecho retroceder abriendo paso a lo seco (Gn 1, 9 s, Sal 104 [103], 7, Job 38, 8 ss). Dios ha fundado «su» tierra sobre mares y corrientes (Sal 24 [23], 2).

b) Por su relación con lo caótico (Gn 1, 2 griego ἀβυσσος [*abyssos*], *abismo*, *profundidad*, *mundo subterráneo*, por el hebreo *t'hôm*, *mar primordial*, *océano*, cf. Gn 7, 11, 8, 2), el mar se convierte en encarnación de las esferas infernales, en el mar acomete al pueblo de Israel el poder de las aguas, hostil a Dios y a los hombres (cf. Jer 51, 42, Sal 46 [45], 3 s, 65 [64], 8, Job 38, 8). El mar es hábitculo de los monstruos hostiles a Dios (Job 7, 12) y de los cuatro demonios en figura de animales del sueño de Daniel (Dn 7, cf. Ap 13, 1).

c) El mar ha de temblar ante Yahvé (Hab 3, 8; Sal 77 [76], 17), que combate y vence a sus monstruos infernales, al leviatán y a los dragones (Is 27, 1, 51, 9 s, Sal 74 [73], 13 s) Yahvé es el señor del mar (cf Is 50, 2, Sal 65 [64], 8, 146 [145], 6, Prov 8, 29, Job 9, 8, 38, 8-11, Neh 9, 6) Dios puede ordenar un diluvio destructor que libere la tierra de una humanidad corrompida (Gn 6-8) Yahvé se sirve del mar para ahogar a sus enemigos (Ex 14, 23 28, 15, 1.4 s 10 21) Y a la inversa el justo es ayudado por Yahvé en los peligros que le proporcionan el agua y el → fuego (Is 43, 2, Sal 66 [65], 12), y recibe la salvación por la mano de Yahvé «de entre la multitud de las aguas» (Sal 18 [17], 17)

2 En la literatura del judaísmo, el mar conserva su papel de amenaza para los hombres, pero ahora se señalan más claramente los poderes demoniacos que, en parte por designio de Dios, dominan sobre las aguas (Hen [et] 60, 16, 61, 10, 66, 2, 69, 22, Hen [eslav] 19, 4, textos rabínicos en St -B III, 819 s) Démoniaca es la ola que hunde a un barco, y antidémoniaca son las artes mágicas con que se defienden los marineros en peligro (BB 73a St -B I, 490) De acuerdo con la victoria de Yahvé sobre el mar como reino del caos al principio de los tiempos (Eclo 43, 23 [25], OrMan 3), el judaísmo espera para el final de los tiempos el destronamiento por Dios de los monstruos del mar (p. ej. del leviatán Hen [et] 60, 7), en tanto que las aguas de los mares (y de los ríos) se volverán contra los impíos (Sab 5, 22 [23])

III El término *thálassa* aparece muy irregularmente en los distintos libros del NT: es bastante frecuente en Mt, Mc, Hech y Ap, y sale muy poco en Lc, Jn y en las epístolas.

1. En el NT, al igual que en el AT (cf. *supra*) y en el judaísmo (cf. St.-B. I, 184 s), tampoco se distingue entre mar abierto y mar interior. *Thálassa* se aplica igualmente al Mediterráneo (Hech 10, 6.32; 17, 14; 27, 30.38.40; 28, 4), al mar Rojo (Hech 7, 36; 1 Cor 10, 1; Heb 11, 29, en los tres casos aludiendo al prodigio veterotestamentario del *mar de las cañas*; 1 Cor 10, que se refiere tipológicamente al → bautismo), y al «mar de Galilea» o lago de Genesaret (Mc 1, 16 par, 4, 1.35 ss par; 5, 13 par; 6, 45 ss par; Jn 6, 1.16 ss; 21, 1). Sólo Lc designa el lago de Genesaret expresamente como λίμνη [*límne*], *lago*, lo cual explica el poco uso que hace Lc del término *thálassa*. En Mc, y en los pasajes paralelos de Mt, *thálassa* se refiere de ordinario al lago de Genesaret, mientras que en Hech significa el Mediterráneo. De la vida junto al mar o junto al lago sacan los evangelios un buen número de referencias a *thálassa* (cf. Mc 9, 42 par y Mt 23, 15, o los usos paradójicos en Mc 11, 23 par; Lc 17, 6).

2. El papel cosmológico del mar es el mismo que tiene en el AT; Dios es el creador del mundo, que consta de tres partes: cielo, tierra y mar (Hech 4, 24; 14, 15; Ap 10, 6; 14, 7). El *mar cristalino* (*thálassa hyalínē*), (Ap 4, 6; 15, 2) es la superficie transparente de la bóveda celeste con el océano del cielo, considerado como el origen de la lluvia. El «fuego» de este «mar» (Ap 15, 2) representa los relámpagos de las tormentas, interpretados aquí acaso como anuncios del → juicio.

3. También en el NT constituye el mar una amenaza para la vida (p. ej., del navegante: Hech 28, 4; 2 Cor 11, 26), y pertenece por tanto al mundo de lo → demoniaco y de lo opuesto a Dios. En la línea de la apocalíptica judía se coloca, de modo especial, el Ap de Juan, al concebir el mar como poder personal (7, 2 s), que ha de ser derrotado al final de los tiempos, de modo que, al igual que *thánatos* (→ muerte, art. *θάνατος*) y el *hádēs* (→ infierno, art. *ᾠδης* [*hádēs*]), tendrá que devolver a los muertos (20, 13) y no habrá ya para él ninguna razón de existir (21, 1). Como en la apocalíptica judía (cf. Dn 7, 3), también para Ap es el mar la patria de los monstruos diabólicos (13, 1; cf. el → dragón vomitador de agua, 12, 13 ss). En las plagas del final de los tiempos, el agua del mar se transformará en sangre (8, 8; 16, 3; cf. sobre los ríos y manantiales 8, 10; 16, 4); aquí están subyacentes las plagas de Egipto, sacadas de la primitiva historia del pueblo (cf. Ex 7, 14 ss).

También Lucas sigue tradiciones apocalípticas cuando (a diferencia de sus par Mt 24; Mc 13) introduce «el bramido y la agitación del mar» (Lc 21, 25).

4. Al igual que el mar abierto, también el «mar» de Galilea está dominado por poderes demoniacos que, aliados con la tempestad (sobre el binomio mar-tempestad cf. también Sant 1, 6; Ap 7, 1; sobre el binomio río-tempestad cf. Mt 7, 25-27), tratan de destruir a los discípulos de Jesús, pero han de obedecer la palabra omnipotente de Jesús (Mc 4, 35-41 par). De ahí que la idea de Jesús andando sobre el «mar» (Mc 6, 45-52 par) haya que entenderla igualmente como una victoria sobre los poderes diabólicos localizados en el agua (cf. también Mc 5, 13 par). Esta perícopa revela, al mismo tiempo, que también para la concepción del NT es el agua lugar preferido de la teofanía (cf. el llamamiento de los primeros discípulos junto al lago de Genesaret, Mc 1, 16-20 par; o el encuentro milagroso del estater en la boca del pez, Mt 17, 24-27 [pasaje peculiar de Mt]).

5. Probablemente tiene ya un valor simbólico el mar (para Lc *limnē*, para Jn *thálassa*) en que Pedro realiza la pesca milagrosa (Lc 5, 1-11; Jn 21, 1-11): aquí el mar representa el campo misionero de los apóstoles (EHilgert, *loc. cit.*, 1181). En cambio, no tienen fundamento las interpretaciones alegóricas sobre Mc 4, 35-41 par (el mundo dominado por poderes malignos) y sobre Mc 6, 45-52 par (la muerte derrotada por Cristo, EHilgert, *ibid.*). Sólo en sentido general cabe decir que el poder de Jesús significa el final de los poderes demoniacos (cf. Mt 12, 28 par).

O. Böcher

πηγή [pēgē] fuente, origen; ποταμός [potamós] río, corriente

I *Pēgē*, frecuente en griego desde Homero (p ej II 20, 9), designa el *manantial* que da nacimiento a ríos y arroyos, y no está suficientemente aclarado desde el punto de vista etimológico. La primera posibilidad es su relación con *πήγνυμι* [pēgnymai], *helarse, congelarse*, y con *πηγυλίς* [pēgyllis], *glacial*. *pēgē* designaría entonces originalmente el *manantial frío*. En cambio, el significado fundamental de *potamós*, que aparece igualmente por primera vez en Homero (p ej II 21,196), podría ser seguro. *πιπτο* [píptō] – *ἐπετον* [epeton], *caer*, y *πέτομαι* [pétomai], *volar*, dan la idea de *agua corriente, torrente*. Desde Homero, *potamós* designa una *corriente de agua*, especialmente si ésta es grande y acaso peligrosa (*río, corriente*). Los ríos, *potamoi*, nacen de los *manantiales*, *pēgai* (Eurípides, *Herc Fur* 1297). De ahí que *pēgē* pueda tomar el sentido figurado de *origen*. Los ríos y las fuentes fueron personificados ya muy pronto en la creencia popular griega como divinidades (inferiores).

II Los LXX traducen con el término *pēgē, fuente* (unas 50 veces) expresiones hebreas que etimológicamente significan *ojo* ('ayin, derivado de el. *ma'yān*). La fuente era considerada como el ojo lloroso de la madre tierra. En 14 pasajes de los LXX corresponde *pēgē* al hebreo *māqōr* (2 veces en Lv, 4 veces en Jer, 2 veces en Sal, 6 veces en Prov), 3 veces (Is, Ecl) al hebreo *mabbū'a* en su sentido de *fuelle*, y 2 veces (Sal) al hebreo *'aphiq* (originalmente *cauce, lecho*).

Potamós, río, aparece 112 veces en los LXX como traducción del hebreo *nāhār, corriente, río*, y 14 veces (Dn, Esd) en lugar del correspondiente término arameo *n'har*. En 54 pasajes de los LXX, *potamós* sustituye al hebreo *y'or/y'ōr*, igualmente *río*, de ellas 27 veces en Gn y Ex. El hebreo *nahal*, originalmente *torrente*, es traducido 9 veces por *potamós*.

1 a) Para Israel, los ríos poseen un valor especial desde el punto de vista geográfico, político y cultural. Las poblaciones se asientan junto a los ríos, y éstos son objeto de duras contiendas como fronteras y como suministradores de agua. De ordinario reciben el nombre de *potamoi*: el Nilo (14 veces sólo en Ex 7, además entre otros Is 7, 18, 19, 5-8), el Eufrates (entre otros Is 7, 20, 8, 7, 11, 15, 27, 12, Sal 72 [71], 8), el Jordán (Nm 13, 29, cf. 2 Re 5, 12), el Quebar (para los LXX Chobar, Ez 1, 1.3, 3, 15 23, 10, 15 20 y *passim*) o, de un modo genérico, los ríos del destierro de Babilonia (Sal 137 [136], 1).

b) Las fuentes y los ríos pertenecen, junto con el mar, a las aguas creadas por Dios, en medio de las cuales ha fundado la tierra (Sal 24 [23], 2) y sobre las que gobierna a su voluntad (Ex 7, cf. Sal 78 [77], 44, Is 41, 18, 42, 15, 43, 20, 44, 27, 50, 2, Sal 74 [73], 15, 107 [106], 33). Pero mientras el papel del mar recibe una calificación preferentemente negativa, con los manantiales y los ríos ocurre de otro modo. Aquí predomina el aspecto positivo: el agua dulce fresca («viva») hace posible la vida de hombres, animales y plantas, y por eso se ve en ella un don de la

divinidad Yahve hace manar las fuentes que calman la sed del hombre y del animal (Sal 104 [103], 10 s) las corrientes de Dios riegan la tierra y suministran alimento y prosperidad (Sal 65 [64], 10) La riqueza en manantiales define la fertilidad de una region (p. ej. Ex 15, 27, Nm 33, 9, Dt 8, 7), y junto a un *pozo* (*pēge* o *φρεαρ* [*phrear*]) tienen lugar importantes decisiones (Gn 24, 11-48 29, 1-14, Ex 2, 15-21) Al Jordan se le atribuye poder de curación (2 Re 5, 1-19) La creencia popular localiza en los manantiales y en los ríos a divinidades inferiores, dueñas y ministradoras del agua esas sagas las aplico Israel mas tarde a Yahve (Gn 16, 7-14, 32 23-33) Junto al río Quebar recibe el profeta Ezequiel su vocación (Ez 1, 1 ss) y la palabra divina (Ez 3, 15 ss) Tambien se invoca a los ríos como criaturas de Yahve, para que entonen la alabanza de su creador (Sal 98 [97], 8)

c) Israel ha visto repetidas veces en su historia a Yahve como señor de las fuentes y los ríos, y ha dado testimonio agradecido de estos hechos en su historia salvífica (Sal 66 [65], cf v 6 que se refiere al prodigio del mar de las cañas y al paso del Jordan) Especialmente el milagro del agua manando de las rocas en el desierto (Ex 17 5 s) es objeto de continuas alabanzas (Sal 74 [73], 15, 78 [77], 16 105 [104] 41 114 [113], 8) Paralelamente la esperanza en una abundancia de agua constituye un motivo esencial de las predicciones escatológicas sobre el próximo reino de paz (Is 12, 3, 30, 23-25, 35, 7, 41, 18, 49, 10)

2 a) El agua de los manantiales también entra en la concepción del paraíso en el AT, según Gn 2, 10-14, el río que nace en el Edén se divide en cuatro brazos Pison, Gujón, Jidequel (= Tigris) y Eufrates Y dado que el final de los tiempos es imaginado de un modo analogo a su comienzo, se vinculan a este río del Edén las especulaciones escatológicas de la literatura judía del AT Brotando del templo y rodeado de árboles de la vida (Ez 47, 1-12), el río del final de los tiempos sirve para purificarse y para beber (Jl 4, 18, Zac 13, 1 s 14, 8) Sin relación directa con Gn 2, 10-14, pasajes como Is 12, 3, 43 19-21 44, 3 (cf Jl 3, 1), 55, 1, 58, 11 (cf Ez 47, 1-12 y Jl 4, 18) tratan de la función de regar y de calmar la sed que poseen las lluvias, los ríos y los arroyos del final de los tiempos (cf además Ecl 24 30-33 [40-46] Hen [et] 48, 1 1QH 8 4-14) ¡Aquel final superara al paraíso incluso en la abundancia de agua fresca!

b) Por otro lado también se puede atribuir al río el poder demoníaco destructor que posee el agua La vida del devoto esta amenazada por el agua de los arroyos y ríos (Sal 18 [17], 5, 124 [123], 4 s, cf Sal 69 [68], 2 s 15 s) aunque también aquí, como ocurría con el mar embravecido puede esperar el fiel la ayuda de Yahve (Sal 18 [17], 17 cf Is 43 2)

3 Finalmente hay que mencionar el uso figurado de *fuentes* y de *ríos* Las bendiciones de Dios caen sobre su pueblo y sobre su tierra como las aguas bienhechoras de un río (Is 66, 12) y a un río tranquilo se asemeja la prosperidad del justo (Is 48 18) Por eso se puede calificar a Yahve de fuente de agua viva (Jer 2, 13), mientras que el misericordioso es como un huerto bien regado como fuente que nunca se agota (Is 58, 11) Pero también la ira de Dios (LXX, texto hebreo Dios mismo) viene «como torrente impetuoso» (*potamos bhaios*) sobre sus enemigos arrastrándolos con poder destructor (Is 59 19)

El término *pēge* queda esencialmente mucho más incoloro, cuando se usa en el sentido de *origen* con el que se disuelve todavía más la imagen del agua Con frecuencia se encuentra la expresión *pēge zoes* «fuente de vida», en Dios esta el origen de la vida (Sal 36 [35] 10), pero también son fuente de vida la Tora (enseñanza), la inteligencia la sabiduría y el temor de Dios (Prov 10, 11, 13, 14, 14, 27, 16 22 18, 4 LXX)

Sobre la identificación profética de agua con espíritu (Is 44, 3, Ez 36, 25-27) → art *vōap* [*hydōr*] II, 2

III En el NT, el término *pēgē*, *fuentes*, como también *potamós*, *río*, aparece con mayor frecuencia en el Ap (5 veces el primero, 8 veces el segundo) En los sinópticos aparece 6 veces *potamos* Mc 5, 29 (*pēgē*, *fuentes* del flujo de sangre de la mujer) no pertenece a nuestro contexto En el evangelio de Juan encontramos dos veces *pēgē* y una vez *potamos* *Pēgē* aparece además una vez en Sant 3, 11 y otra vez en 2 Pe 2, 17, y el segundo una vez en Hech 16, 13 y otra vez en 2 Cor 11, 26

1 *Potamos*, *río*, como término puramente geográfico, es aplicado al Jordán (Mt 3, 6 par, Mc 1, 5), al Eufrates (este ya en un contexto de perspectivas escatológicas Ap 9, 14, 16, 12) y al riachuelo Angites, en cuya orilla se encontraba el oratorio de Filipos (Hech 16, 13)

2 a) Las afirmaciones teológicas sobre la fuente o el río se apoyan claramente en el trasfondo veterotestamentario del NT Dios no solo ha creado el cielo, la tierra y el mar (Ap 14, 7), sino también las fuentes de las aguas (*pēgai hydātōn*) El tiene pleno señorío sobre los ríos y los manantiales, de modo que en el final de los tiempos podrá retirar total o parcialmente el don divino del agua (Ap 8, 10, 16, 4, cf 11, 6 y Ex 7, 14-25) o hacer que se

sequen los ríos (Ap 16, 12; cf. Sal 107 [106], 33). Junto al pozo de Jacob (*pēgē tou Iakōb*) se revela Jesús a la samaritana (Jn 4, 5 ss), y tomando la imagen del agua de la fuente, alude al agua que brota hasta la vida eterna (Jn 4, 13 s, → ὕδωρ [hýdōr]). El Jordán, célebre desde Eliseo como medio de salvación y curación (2 Re 5, 1-19), se convierte en sede de la actividad simbólico-profética del Bautista (Mt 3, 6 par; Mc 1, 5), y con ello es también el lugar del bautismo de Jesús (Mt 3, 13 par; Mc 1, 9) y de la revelación de Dios en espíritu y palabra (Mc 1, 10 s par).

b) La experiencia del peligro que constituyen las crecidas de los ríos (Mt 7, 15, 27 par; Lc 6, 48 s; cf. 2 Cor 11, 26) hace que también en el NT puedan aparecer las corrientes de agua como instrumento de poderes demoníacos (Ap 12, 15 s).

c) Pero, por lo general, la especulación escatológica, unida a las promesas proféticas (Ez 47, 1-12; Jl 4, 18; Zac 13, 1 s; 14, 8), está más interesada en el carácter bienhechor del río, que, sobrepasando en esto a la corriente del paraíso de Gn 2, 10-14, al final de los tiempos calmará la sed y proporcionará vida, salud y purificación (Ap 22, 1 s.17; cf. 7, 17; 21, 6).

En lugar del templo de Ez 47, 1, el nacimiento del río será ahora el trono de Dios y del cordero (Ap 22, 1); el agua de la vida brota de Dios mismo en Cristo (Ap 21, 6). Así se ha de entender también Jn 7, 37 s (con otra puntuación): «Quien tenga sed, que se acerque a mí; quien crea en mí, que beba. Como dice la Escritura: “de su entraña manarán ríos de agua viva”»; las palabras de Ez 47, 1 son aplicadas aquí al mismo Jesús. Esta agua viva calma la sed por toda la eternidad y se convierte en fuente de vida para el que ha bebido de ella (Jn 4, 13 s).

d) Con ello se abandona el uso, en su sentido literal, de los conceptos de manantial y río. Ya la primitiva profecía había empleado el agua escatológica como símbolo del don final del espíritu de Dios (Is 44, 3; Ez 36, 25-27). Por ello no puede sorprender que Jn 7, 39 identifique expresamente el agua viva con el espíritu que pasará de Jesús a sus discípulos.

La identificación que el AT hace de agua y espíritu influye también cuando el NT compara los herejes con fuentes sin agua (2 Pe 2, 17) o salobres (Sant 3, 11); a los herejes les falta el espíritu de Dios, porque están poseídos por el espíritu falso («salobres») del demonio (cf. 1 Jn 4, 1; Ap 16, 13).

O. Böcher

ὕδωρ [hýdōr] agua

I *Hýdōr* aparece desde Homero (Il 16, 385, Od 3, 300) para designar el *agua*. El término pertenece al léxico indogermánico común. Emparentados con él están tanto el inglés *water*, como el alemán *Wasser*, y aun el latín *unda* (onda). El plural *hýdata* [hýdata] designa las más de las veces en griego clásico *las aguas* (de un río), y sólo rara vez *las aguas* en general (como en Ap 11, 6, 16, 5).

II Los LXX traducen con *hýdōr* el hebreo *mayim*, *agua*, unas 560 veces. Otras dos veces aparece *hýdōr* como traducción del participio plural del hebreo *nāzāl*, *fluir*. En el pentateuco aparece más de 200 veces, y en los Salmos más de 50.

1. a) El agua es necesaria en la vida como bebida de los hombres (el pan y el agua como condiciones indispensables para la vida: Ex 23, 25, 1 Sam 30, 11 s, 1 Re 18, 4 13 y *passim*). Pero también es precisa para el riego de las plantas (alta estima de la lluvia en Dt 11, 11, 1 Re 18, 41-45 y *passim*). Por ello se le considera un don benéfico de Yahve. Según el relato yahvista de la creación, Dios ha convertido la tierra antes estéril en campo fértil (Gn 2, 5 s) al mandarnos el agua (→ πηγή [pēgē]), así como, más tarde, es la abundancia de agua, provista por los cuatro brazos del río del paraíso, la que caracteriza la fertilidad del edén. Del tiempo de la peregrinación por el desierto recuerda Israel, agradecido, los milagrosos suministros de agua realizados por Yahve (Ex 17, 5 s, cf. *supra*), que menciona una y otra vez en fragmentos parenéticos (Dt 8, 15, Sal 78 [77], 15 s y *passim*) y de alabanza (Sal 74 [73],

15 y *passim*, cf. *supra*). Al igual que para la promesa de la tierra (Nm 24, 7, Dt 8, 7; 11, 11), la abundancia de agua dulce es de importancia decisiva en las expresiones escatológicas (Is 11, 3 y *passim*, cf. *supra*).

b) Al mismo tiempo, también *hýdōr* presenta el aspecto negativo de la amenaza demoníaca. En la violencia del mar y de los ríos ve Israel a poderes mortíferos, de los que se puede servir Dios cuando quiere hacer caer sobre sus enemigos la destrucción (Gn 6-8, Ex 14 s, cf. *supra*). De ahí que *diluvio* (ἄβυσσος [*ábyssos*]) y *mucha agua* (ὕδωρ πολὺ [*hýdōr poly*]) equivalgan al reino de los muertos (Ez 26, 19 s)

2 Por ello, en toda la antigüedad y en concreto en el AT, el agua es, junto a la sangre, el aceite y el fuego, el medio preferido de lustración (magia homeopática). Las abluciones (→ bautismo, art. *λοῖω* [*louō*], → *limpio*) forman parte de los ritos de consagración de sacerdotes y levitas antes de acceder a su misterio (Ex 29, 4, Nm 8, 5-22), la purificación cultiva de las manos y los pies del sacerdote se realiza con agua (Ex 30, 17 ss, 40, 30 ss), al igual que su lustración en la fiesta de la reconciliación (Lv 16, 4 24, cf. 16, 26 28). Tras las relaciones sexuales (Lv 15, cf. Dt 23, 11 s), después del nacimiento (cf. Lv 12, 1 ss) y de la lepra (Lv 14, 8 s, cf. 2 Re 5, 10 14) los baños con agua destruyen la impureza diabólica, y la impureza que resulta del contacto con cadáveres es anulada con el agua lustral, a la cual se han echado las cenizas de la vaca roja (Nm 19, 11 ss). El diluvio universal es considerado por el judaísmo como una lustración general de una tierra que había quedado impura por los desórdenes sexuales (Gn 6-8). Y los profetas de Israel esperan para el futuro definitivo de su pueblo una aspersión escatológica con el agua purificadora de Dios, esta limpiará la tierra y la gente, eliminará la idolatría y aportará a los corazones un nuevo espíritu (Is 44, 3, Ez 36, 25 ss, Zac 13, 1 s) el agua se convertirá en la imagen del espíritu de Yahve que purifica y borra la maldad.

3 La espiritualización profética de la catarsis prosigue en el judaísmo helenístico y apocalíptico. Filón y Josefo destacan la ablución con agua como símbolo de la purificación del alma y de la conciencia (textos en FHauck, *loc. cit.*, 420 s), y los esenios, en el rigor de su observancia catártica (cf. Josefo, Bell 2, 129 149), insisten en la primacía de la conversión interior sobre la ablución exterior con agua (IQS 3, 4-12, cf. 4, 21 s, 5, 13 s). Por el contrario, los fariseos y, siguiendo su ejemplo, los rabinos construyen con las prescripciones del AT en Lv 11-15 un complicado sistema de lustraciones rituales (véanse los tratados de la Misna: Toharot, Miqwaot, Nidda, Zabim, etc.), que han mantenido su vigencia en el judaísmo ortodoxo hasta hoy.

III El NT presenta más de 70 pasajes con *hýdōr*, *agua*. Con particular frecuencia aparece este vocablo en la literatura joanea (20 veces en Jn, 2 veces en I Jn, 17 veces en Ap); más veces que en todo el resto del NT. No es raro encontrar *hýdōr* en conexión con → *pēgē*, *fuentes*, (p. ej. *pēgal hýdátōn*, *manantiales*, *fuentes de las aguas*, Ap 8, 10 s; 14, 7; 16, 4), o con *potamós*, *río* (cf. Ap 12, 15; 22, 1), y también puede ser usado como sinónimo de → *thálassa*, *mar* (cf. Mc 4, 39.41 par; Lc 8, 24 s).

1. a) En lo esencial, en el NT se refleja el mismo estado de cosas que en el AT. El agua de beber sigue siendo algo muy apreciado (Mc 9, 41; cf. Mt 10, 42 v. l.; Lc 16, 24). De ahí que dar de beber al sediento sea considerado como una señalada obra de misericordia (Mt 25, 35.42). También se registra el empleo del agua para usos profanos (Lc 7, 44; cf. Jn 13, 5). La importancia vital del agua da pie a diversos usos figurados del concepto (Jn 4, 7.13 s; Ap 7, 17).

b) Para el NT, no menos que para el AT, es evidente que Dios ha creado también el agua, a pesar de que esta idea no aparezca expresamente. No obstante, Ap 14, 7 cita las fuentes de las aguas como creación de Dios, junto con el cielo, la tierra y el mar; y 2 Pe 3, 5 s presenta la antigua cosmogonía (cf. Gn 1, 2.6.8; Sal 24 [23], 2): en otro tiempo hubo cielos y hubo tierra, salida del agua y asentada en el agua por la palabra de Dios, hasta que el mundo de entonces pereció sumergido por el diluvio.

c) Como en el judaísmo, las aguas están sometidas a ángeles y demonios (Ap 16, 5: *ángelos tōn hýdátōn*, *ángel de las aguas*). El poder benéfico de algunas fuentes y estanques en particular es un don de estos seres supraterráneos (Jn 5, 4, 7). Con la expresión *muchas aguas* (*hýdata pollá*) describe el vidente el poder numinoso de las voces celestiales (Ap 1, 15; 14, 2; 19, 6; cf. Ez 1, 24; 43, 2). El demonio arroja al niño poseso al fuego y al agua (Mt 17, 15 par; Mc 9, 22); y al agua, como elemento propio de ellos, se arrojan los demonios, ahogando así a los animales en que se introdujeron (Mt 8, 32; cf. par Mc 5, 13; Lc 8, 33).

Andar sobre el «mar» (Mc 6, 45-52 par, referido a Jesús) es andar *sobre las aguas* (*epi tá hýdata*, Mt 14, 28-31 [fragmento peculiar de Mt], referido a Pedro); el maestro otorga a su discípulo, mientras conserve la fe, participación en su propia victoria sobre los poderes demoníacos personificados en el agua y el viento (Mt 14, 30).

2. a) También en el NT es frecuente el empleo del término *agua* para significar el medio judío de lustración (Jn 2, 6; cf. Mc 14, 13 par; Lc 22, 10). El agua sirve, de modo especial, para la purificación ritual de las manos (Mc 7, 3 s; → limpio) y de las vasijas (Mt 23, 25 s par; Lc 11, 39 s; Mc 7, 4). También el lavatorio de las manos por parte de Pilato es reflejo de un antiguo uso judío (Mt 27, 24 s; cf. Dt 21, 6; Sal 26 [25], 6; 73 [72], 13). Los oratorios a la orilla de los ríos (Hech 16, 13) posibilitan la realización de los baños rituales de inmersión. El bautismo de Juan (cf. *potamós* en el art. → πηγή [pēgē]), realizado con agua del Jordán (Mc 1, 8 ss par; Jn 1, 26.31.33; 3, 23; Hech 1, 5; 11, 16), a pesar de su intención ética, hay que considerarlo en el marco de los baños rituales (especialmente de prosélitos) que se practicaban en el judaísmo.

b) Mientras Jesús libera a sus discípulos de la prescripción farisea del lavatorio de las manos antes y después de las comidas (Mc 7, 2-23 par), y transforma el agua de la purificación judía en vino (Jn 2, 1-11), el bautismo de Juan encuentra su continuación en el → bautismo cristiano. También éste se realiza con agua (Hech 8, 36.38 s; 10, 47) y su efecto sigue siendo descrito como una purificación (Ef 5, 26; Heb 10, 22; cf. Hech 22, 16; 1 Cor 6, 11 y *passim*). Con ello se consideran cumplidas las esperanzas escatológicas (cf. *supra*): el que ha sido purificado recibe el → espíritu de Dios (Hech 2, 38; 1 Cor 6, 11; Heb 6, 4 y *passim*). El agua, como agua del bautismo, recibe en el NT su más alta dignidad; y, en todo caso, ya no se reduce a un medio de lustración. 1 Cor 10, 1 s presenta al mar Rojo, y 1 Pe 3, 20 s al diluvio, como prototipos del agua del bautismo, descartando al mismo tiempo expresamente (cf. 2 Pe 2, 22) una interpretación mágica del sacramento (cf. 1 Cor 15, 29), pues el bautismo no quita la suciedad de la carne (1 Pe 3, 21).

c) En cambio especialmente la literatura joanea ve el significado fundamental del bautismo en su aspecto cristológico-pneumático. La perícopa del lavatorio de los pies (Jn 13, 1-20) puede quizás ser interpretada como un relato velado de la institución del bautismo por Jesús. «Sangre y agua» (eucaristía y bautismo) manan a raudales del mismo Cristo (Jn 19, 34; cf. 1 Jn 5, 6.8). El agua del bautismo llega a identificarse con el agua de la vida, a cuya fuente nos conduce el cordero (Ap 7, 17), y que mana del trono de Dios y del cordero (Ap 22, 1.17; cf. 21, 6). De Cristo brota este agua (Jn 4, 10-15; 7, 37 s), o sea, el Espíritu santo de Dios (Jn 7, 39). Con ello llega a su culminación la escatología judía: para todos los bautizados fluye ya ahora la corriente del agua de la vida, y sin que cueste nada (Ap 21, 6; 22, 17).

O. Böcher

Bibl GSpaltmann, Das Wasser in den religiösen Anschauungen der Völker, 1939 – OKaiser, Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel, BZAW 78, 1959 – WMichaels, Art πηγή, ThWb VI, 1959, 112 ss – KHRengstorf, Art ποταμός etc., ibid., 595 ss, en el Art Ἰορδάνης, 608 ss – HFrisk, Griechisches etymologisches Wörterbuch, 1960 ss, I, 649 ff, 525 585, 957 s – FMTh de Liagre-Bohl, Art Lebenswasser, RGG IV, 1960³, 257 ss – ERLange, Art Quellen, RGG V, 1961³, 734 s – PhReymond, Art Wasser, RGG VI, 1962³, 1549 – MLHenry, Art Meerungeheuer, BHHW II, 1964, 1181 – EHalgert, Art Meer, ibid. – LGoppelt, Art ὕδωρ, ThWb VIII, 1969, 313 ss – OBocher, Wasser und Geist, en Verborum Veritas, 1970, 197 ss

Ahora → Tiempo

Alabanza → Acción de gracias

Alegría

En el NT hay tres grupos fundamentales de palabras que expresan la alegría y felicidad humanas, y caracterizan, al mismo tiempo, su índole particular. El *χαῖρω* [*chairō*], el motivo de la alegría es el bienestar y la comodidad sensibles, y, por consiguiente, aquello que nos deseamos recíprocamente en el saludo y en la despedida, lo que de bueno se desea para la propia vida: salud y felicidad; *εὐφραίνω* [*euphrainō*], en cambio, caracteriza el sentimiento, la disposición interna de la alegría; *ἀγαλλιάομαι* [*agalliaōmai*] designa, más bien, la expresión externa de la alegría que produce la autoconciencia y la alegría jubilosa de la fiesta en el culto.

ἀγαλλιάομαι [*agalliaōmai*] alborozarse, regocijarse; *ἀγαλλίασις* [*agalliasis*] júbilo, alegría

1 *Agalliaōmai* y *agalliasis* = alborozarse, regocijarse, no haber de contento —que sólo se encuentran en la versión de los LXX, en el NT y en algunos autores cristianos y judíos dependientes de ambos— son neologismos tardíos del griego profano *ἀγαλλῶ* [*agallō*] y *ἀγάλλομαι* [*agallōmai*] (empleados desde Homero), que tienen el significado de a) *adornar, honrar, abrillantar, reverenciar*, en Platon y Aristoteles, b) *resplandecer, hacer ostentación de algo*, en Herodoto; c) *alegrarse y gozarse en algo*, en Homero, d) *estar alborozado*, en Herodoto. Se trata de una alegría elemental que prorrumpe de un modo irresistible y que afecta a todo el hombre.

II 1 En la versión de los LXX, encontramos *agalliaōmai* y *agalliasis*, que traducen, sobre todo, a *gīl* y *rānan*, respectivamente. Expresan la *alegría de la fiesta cultural*, que se exterioriza pública y ostensivamente por los hechos salvíficos de Dios en el pasado y en el presente (Sal 32, 11, y otros) y que, sin embargo, no es orgiástica como en los cultos cananeos. Los vocablos amplían rápidamente su significación más allá del marco del culto divino: *agalliaōmai* se convierte en una expresión fundamental que designa la actitud de *alegría reconocida* ante Dios, tanto colectiva como individual (Sal 9, 15, 16, 9, 21, 2, 31, 8, 35, 27, 92, 5, y otros). Este sentimiento de júbilo es un testimonio de las experiencias salvíficas pasadas, así como una alabanza gozosa por las muestras de fidelidad que han de venir (Hab 3, 18, y otros), y de las que el creyente ve la garantía en el propio Yahvé. Aquí se mantiene el tono cultural fundamental. El júbilo abarca incluso el cosmos, los testigos mudos de las proezas de Dios, tales como el cielo, la tierra, los montes, las islas, que son invitados a congratularse (Sal 19, 6, 89, 13, 96, 11, 97, 1 y *passim*). Hasta Dios mismo se congratula (Is 65, 19). Durante el exilio y después de él la acción de los profetas hace que este júbilo de Israel por su Dios, en medio de un presente precario, se dilate en una acción de gracias anticipada por la salvación final y por la alegría mesiánica que éste habrá de producir (Is 61¹). Es en esta línea escatológica donde la actitud de agradecimiento y alabanza adquiere su máxima profundidad (Sal 96, 11 ss, 97, 8, 126, 2 5, Is 25, 9 y otros).

2 Asimismo, es característico de la teología y religiosidad rabínicas del judaísmo tardío el regocijo grande y jubiloso por las acciones salvíficas de Dios en la historia, en el presente y al final de los tiempos (St-B IV, 851k, 852m) «El sentido de la existencia judía era la *glorificatio Dei*». Así, el júbilo acompaña a «la dramática historia del pueblo judío como un coro sobrenatural y es, en cuanto liturgia, la fuerza religiosa decisiva de la vida» (EStauffer, *Jerusalem und Rom*, 1957, 102).

3 A diferencia del judaísmo rabínico, los monjes de Qumran creen que ha irrumpido ya la época mesiánica. En cantos y oraciones (especialmente en los *hodayot* o himnos y en la parte final de la regla de la comunidad 1QS 10-11), expresan su júbilo porque Dios, en su misericordia, les ha otorgado la salvación y les ha hecho comprender sus misterios.

III 1. En el NT, *agalliōmai* se encuentra 11 veces, *agalliasis* únicamente 5 veces (→ *χαίρειν* [*chaírein*], 74 veces!). Los términos se emplean del mismo modo que en la versión de los LXX. Pero, mientras que en el AT, el júbilo exultante corresponde a la acción de gracias y a la confianza inquebrantable en Dios, que ha ayudado y ayuda continuamente a su pueblo Israel, y que alejará toda necesidad y tribulación por medio de su acción salvífica definitiva al llegar la era mesiánica, en el NT, el júbilo se dirige a Dios que, en Jesucristo, nos ha otorgado ya la salvación escatológica, que será consumada gloriosamente en su segunda venida.

a) En los evangelios resuena el júbilo ya en el adviento, antes de la venida de Jesús. Zacarías se regocijará cuando nazca el precursor del Señor (Lc 1, 14); hasta el niño salta de gozo en el seno de Isabel (Lc 1, 44). Cristo habla de los piosos israelitas que, por algún tiempo, disfrutan de la luz de Juan el bautista (Jn 5, 35). María exulta de júbilo en su cántico, por haber tomado parte en el obrar salvífico de Dios (Lc 1, 47). Jesús mismo, en cuanto portador de la salvación, invita al júbilo y se une a él. Así, concluye las bienaventuranzas con estas palabras: «alegraos y regocijaos; vuestra recompensa será grande en el cielo». Jesús se alegra también en el espíritu, porque el tiempo de la salvación ha llegado, pues la salvación se ha revelado a los pequeños y, conforme al carácter de juicio que juntamente le corresponde, permanece oculta para los sabios (Lc 10, 21). El mismo Abrahán exulta de júbilo al ver cumplido el día del Señor, por haber tenido parte en él (Jn 8, 56). La naciente *ἐκκλησία* [*ekkḗsia*] (→ iglesia), que podía entenderse a sí misma como el pueblo escogido del fin de los tiempos a través del obrar salvífico de Dios en Jesucristo, puede regocijarse con David, a causa de la muerte, la resurrección y la inminente parusia del Señor (Hech 2, 26; Sal 16, 9: en la predicación de Pedro). Así, se dice del carcelero de Filipos, que se regocijó con toda su familia (*ἡγαλλιάσατο* [*ēgalliásato*]) de haber creído y haber sido acogido como miembro en la comunidad salvífica mesiánica por la fe y el bautismo (Hech 16, 34). En la comida cultural de la fracción del pan la comunidad primitiva lanza el sonoro y jubiloso grito que expresa su esperanza en la próxima parusia del resucitado. Y celebra la cena *en agalliásei*, con alegría (Hech 2, 46; L = 2, 47; cf. a este respecto, JJeremias, Abendmahlsorte Jesu, 245).

b) En los escritos paulinos esta palabra está ausente, aunque no la idea, que expresa en parte con el verbo *καυχᾶσθαι* [*kauchásthai*], → *gloriarse*.

c) En los restantes escritos del NT (con excepción de Marcos y Santiago), la palabra sólo aparece esporádicamente. En Heb 1, 9 —según la opinión del autor— es Dios mismo el que se dirige a Cristo. Cristo es ungido por él con el óleo de la alegría, es decir, con el óleo que se emplea para ungir en las fiestas (cf. Sal 45, 8). En Jds 24, la comunidad se inclina en cánticos de alabanza ante aquél «que puede preservaros de tropiezos y presentaros ante su gloria sin mancha y con alegría» (*en agalliásei*, cf. Hech 2, 46). La primera carta de Pedro invita a la comunidad a tolerar los padecimientos, pues son de poca importancia en comparación con el júbilo que irrumpirá al fin de los tiempos (1 Pe 1, 6, 8; 4, 13). Puesto que el fin de los tiempos ha llegado ya, «alegrémonos y regocijémonos» (*χαίρωμεν καὶ ἀγαλλιώμεν* [*chaírómen kai agalliōmen*]: Ap 19, 7). También en otros pasajes —no sólo en Ap 19, 7— están ligados entre sí → *χαίρειν* [*chaírein*] y *ἀγαλλιάομαι* [*agalliōmai*] (cf. Mt 5, 12; Lc 1, 14; 1 Pe 1, 8; 4, 13).

2. Así, la *agalliasis*, la alegría festiva, jubilosa, que acompaña al pasado y guía hacia el futuro, se convierte en actitud característica de la comunidad neotestamentaria y de cada uno de los cristianos. El culto a Dios está lleno de esa alegría, que otorga a la acción de gracias en la → eucaristía (la fracción del pan) un carácter jubiloso (cf. Ap 19, 7, 9). Ella forma parte de la actitud fundamental de la vida del individuo y de la comunidad y abarca la salvación realizada objetivamente en Cristo, experimentada personalmente, y

proyectada hacia el futuro. Por eso los padecimientos de este tiempo no tienen importancia, pues, paradójicamente, en esta perspectiva situada aún bajo el pecado, son motivo de júbilo. El *agalliómōi* está ligado totalmente a la persona de Cristo: el Cristo resucitado, presente en la comunidad, y que ha de venir de nuevo, es el fundamento mismo de la alegría.

E. Beyreuther

εὐφραΐνω [*euphrainō*] alegrar, estar alegre; *εὐφροσύνη* [*euphrosynē*] gozo, alegría

I El verbo *euphrainō* —que encontramos en el lenguaje corriente desde Homero— significa en sentido activo: *alegrar, poner contento a alguien*, en voz media y pasiva: *estar encantado, estar alegre*, como sustantivo, *euphrosynē* (desde Homero) *gozo, alegría, buen humor*. El objeto de la alegría lo forman preferentemente acontecimientos y situaciones, a través de los cuales surge una alegría colectiva, por ejemplo, por ocasión de un banquete. Sin embargo, este vocablo lo emplean también los filósofos para expresar la alegría interiorizada y espiritualizada.

II En los LXX la palabra se emplea con una frecuencia sustancialmente mayor que → *chairō* y no puede señalarse una frontera exacta entre su sentido, y el de *agalliōō*. Por lo general traduce palabras de la raíz *sāmāh*, en Isaías más a menudo incluso traduce *rānan* y *sis*. Su uso se concentra en determinados libros del AT, como el Deuteronomio y la obra histórica deuteronomista. También se encuentra ante todo en Sal, Lam y Ecl y luego en Is (sobre todo en Is II y en Is III). Por lo demás en Ecl aparece de un modo sorprendentemente frecuente. Algo semejante ocurre con el sustantivo. La palabra expresa, ante todo, la alegría común que prorrumpe jubilosa en las fiestas culturales (banquetes sacrificiales). Pero el concepto que el AT tiene de Dios (→ Dios II), impide el rebasamiento orgiástico-extático de las fronteras entre el hombre y Dios, tan frecuente en el paganismo.

Sin embargo, el término *alegría*, que, en cuanto al significado, siempre puede expresar la felicidad subjetiva del individuo, religiosamente se aplica al sentimiento personal de alegría ante la ayuda de Dios en situaciones difíciles o críticas (p. ej. Sal 13, 6). *Euphrainō* se convierte finalmente, junto a *agalliōō*, en «término escatológico para expresar la alegría definitiva» (Bultmann, ThWb II, 771), en la que también participan los cielos y la tierra (Sal 96, 11, 97, 1), Dios mismo se congratula (Is 65, 19). La alegría se convierte en el mundo eterno de Dios.

Aquí podríamos aludir con razón al hecho de que la alegría festiva de los banquetes, la alegría tan humana de estar en torno a una mesa comiendo, bebiendo y solazándose, se convierte en una imagen de la alegría mesiánica, que tan vivamente se describe aquí.

Por lo demás, es posible hacer una ulterior diferenciación en el uso de estas palabras, que justifican ya los numerosos equivalentes hebreos *alegría* como satisfacción (p. ej. Sal 16, 11), de algo (2 Sam 1, 26, Ecl 11, 9), —en Dios (Neh 8, 10, Sal 33, 21),— en la palabra (Jer 15, 16; Sal 119, 14), —en el cumplimiento de los mandamientos (Sal 119, 162),— con ocasión de la era mesiánica (Is 35, 10, 52, 12).

También en la religiosidad del judaísmo tardío, la *alegría* ha tenido una gran importancia. Ocupa un lugar destacado la alegría por la ley de Dios (bíblicamente expresada ya en Sal 19; 119). Las fiestas, especialmente la pascua y la fiesta de las chozas, son fiestas de alegría. La alegría es el signo distintivo de la época mesiánica que se espera. En Qumrán se considera la salvación como presente, y el hombre rebosa de júbilo por los dones salvíficos de Dios.

La religiosidad de Filón sintoniza de un modo particular con este tema. La búsqueda de Dios significa ya la alegría, por arrancar de la fiesta (Spec Leg 36 y otros, cf. Bultmann, ThWb II, 772). Dios mismo desborda de alegría a través del Logos, especialmente sobre todos aquellos que por sus virtudes se han mostrado dignos de estar alegres. Bajo este auspicio se sitúa todo lo que esta cerca de Dios la σοφία [*sophía*] → sabiduría está llena de alegría (*chará*) y deleite (*euphrosynē*) y contiene todos los bienes (Rer Div Her 315, cf. ThWb II, 772).

III En el NT, para designar la *alegría*, se utiliza preferentemente la palabra *chairō* (con una frecuencia inversamente proporcional a la de los LXX). *Euphrainō* se encuentra 14 veces, de las cuales 8 en los escritos de Lucas (se trata sobre todo de giros veterotestamentarios), 3 en Pablo y 3 en el Apocalipsis. *Euphrosynē* se encuentra solamente 2 veces en el Apocalipsis. En conjunto, se hallan subyacentes citas del AT en 5 pasajes.

1. La conexión de estas palabras con el júbilo y la alegría festiva con ocasión de los banquetes es evidente y es ahí donde se manifiesta también la raíz veterotestamentaria de su empleo. *Euphrainō* designa, pues, en el NT no sólo el gozo interno del individuo, sino

también la *alegría* en la convivencia festiva, que se demuestra también exteriormente. En Lc 12, 19; 16, 19, se refiere al comer, al beber, al alegrarse —esto último tratándose de festines o de reuniones festivas de un círculo de amigos— cosas todas que el hombre sin Dios anhela como algo deseable y digno de todo esfuerzo y por esto quisiera asegurarse por medio de las riquezas materiales. Por otro lado, una peculiaridad de los escritos lucanos es el subrayar la alegría como operada por Dios (→ χαίρω [chairō] III, 3). Sobre el mensaje del tercer evangelista se cierne una alegría imperturbada. Así, Lc 15, 23.32, invita al júbilo colectivo por el retorno del hijo pródigo, de tal manera que, en Lc 15, 29, el hijo mayor, lleno de envidia, desea para sí un semejante festejo.

Hech 14, 17 habla de la *alegría* por los dones de la naturaleza, como dones de Dios creador; Hech 2, 26.28, en una interpretación del texto del Sal 16, 9.11 sobre la resurrección, habla de la alegría ante la presencia de Dios. Hech 7, 41 trata, en cambio, del impío regocijo de Israel ante el becerro de oro.

2. Pablo utiliza normalmente el verbo *chairō* (también en el contexto de 2 Cor 2, 2), pero en Rom 15, 10 y Gál 4, 27 está bajo la influencia de pasajes veterotestamentarios. En Rom 15, 10, ve cumplido el texto de Dt 32, 43: reina el júbilo, porque llega a los gentiles el mensaje de Cristo. De un modo análogo interpreta Gál 4, 27 el llamamiento a la alegría en la → Jerusalén celeste, la comunidad de la nueva → alianza de judíos y gentiles.

3. Ap 12, 12; 18, 20 (no así Ap 11, 10) se ajusta igualmente a los pasajes veterotestamentarios del júbilo escatológico, que es designado con el verbo *euphrainō*. Por consiguiente, en el NT la alegría escatológica aparece a menudo bajo la imagen de un banquete, y el propio Jesús histórico no desprecia las antiguas fiestas con su banquete colectivo. La palabra *euphrainō* encaja, pues, perfectamente en la línea esencial de la «buena noticia», del εὐαγγέλιον [euangélion] (→ evangelio).

E. Beyreuther

χαίρω [chairō] alegrarse, estar alegre; χαρά [chará] alegría

I *Chairō* = *alegrarse, estar alegre, estar contento, y chara* = *alegría*, aparecen a partir de Homero *Alegrarse por alguien o por algo* se dice *chairēin epí* (también *diá, en, perí*). el motivo de la alegría es introducido con *óti [hou]* o aparece en forma participial. Es muy frecuente la fórmula de saludo *chairē, chairēte* o también, en el exordio de una carta, el infinitivo *chairēin*, en cuyo caso hay que suplir *leyei* [légei] (cf. Bl-Debr 480) *alégrate, alegraos, te (os) saludo, hola, bien venido, en los brindis salud, en las despedidas adiós*. Las construcciones que aparecen en el NT, *χαίρειν χαρὰν μεγάλην* [chairēin charan megálēn] o *χαρὰ χαίρειν* [chará chairēin], están bajo la influencia veterotestamentaria (Mt 2, 10; cf. Jon 4, 6, Jn 3, 29, cf. Is 66, 10) *Chará* designa el estado, pero también el objeto de la alegría.

Es de notar la conexión etimológica con *cháris*. En todo caso, puede afirmarse que, en su uso lingüístico griego, no se ha distinguido siempre con claridad entre el significado de *cháris* y el de *chará* (cf. JBHofmann, *Etymologisches Wörterbuch des Griechischen*, 1966, 410, cf. también *infra* III, 5a).

II En el texto de los LXX, *chará* aparece por primera vez en los escritos tardíos (principalmente en Sab y en 1-4 Mac) y traduce ante todo, los términos hebreos *šimhāh* = *alegría, gozo, y šāsōn* = *alegría*. Se distingue de *cháris* que las más de las veces traduce *hēn* = *gracia, favor*. Con *chairō* se traducen asimismo, la mayoría de las veces, palabras de la familia *sāmāh* = *alegrarse*, pero también *gīl* = *regocijarse, y šīs* = *alegrarse*.

No se puede establecer una frontera clara frente al uso de *euphrainō*, cuyo equivalente hebreo es también prevalentemente *sāmāh* y que incluso se encuentra en paralelismo sinonímico con *chairō* (Lam 4, 21, Prov 29, 6, Est 8, 17, 9, 17 y *passim*). Sin embargo, el texto de Eclo 30, 16 permite establecer una cierta diferenciación entre los dos. *Euphrainō* es en el fondo el término más próximo a → *agalláomai*, ya que también traduce palabras como *šir* = *cantar*. *Chairō* abarca tanto el sentimiento subjetivo como el objetivo y el motivo de la alegría. Con esto se aproxima lo más que se puede a las palabras del grupo del término *sālōm* = *paz, salud*, tal como nos lo deja entrever

ya Is 48, 22, 57, 21 (cf Tob 13, 16S *χαίρειν ἐπὶ τῇ εἰρήνῃ* [*chaírein epí tē eirēnē*]) Solo raras veces aparecen verbo y nombre en conexión con la alegría cultural (Sal 30, 12), en tales pasajes se encuentran casi exclusivamente *agalháomai* o *euphramō*

1 Un uso no específico como fórmula de saludo se presenta sobre todo en 1-4 Mac, el significado general de *gustar, estar alegre*, aparece, por ejemplo, en Gn 45, 16, Is 39, 2=2 Re 20, 13

En el AT aparece de un modo claro la alegría por los bienes terrestres por la salud (Ecl 30, 16), por los hijos buenos (Prov 23, 25), por la comida y la bebida (1 Re 3, 1, cf Sal 104, 14 s), por la paz en la tierra (1 Mac 14, 11 *euphramō*) Pero sabe también de la fugacidad de las alegrías, que están amenazadas por las vicisitudes de la vida a la alegría sucede la congoja (Prov 14, 13)

2 Dios es el dispensador de todas las alegrías y bendiciones (1 Re 8, 66) El da —y esto es más importante que todos los dones pasajeros— su palabra (1 Re 8, 56) Esta palabra consuela y alivia en la hora de la inquietud y de la tribulación (Jer 15, 16) Ella hace perseverar hasta el tiempo en que Dios cambiará la tristeza en gozo (Sal 126, 5) Así, el temor del Señor es una fuente de alegría (Ecl 1, 12)

Consiguientemente, *chairō* sirve también para describir la alegría escatológica, la felicidad por la salvación y la paz del fin de los tiempos (Jl 2, 21-23, Is 66, 10-14, Zac 10, 7, Tob 13, 15, aquí junto con *agalhaomai*)

3 En el judaísmo rabínico, se subraya, ante todo, la alegría por la → ley La lectura del pentateuco se describe como la alegría que produce la ley (cf St-B IV, 154, ThWb II, 772) La alegría por la ley es «alegría perfecta» (St-B sobre Jn 16, 24) En Filón, la → sabiduría es una fuente de alegría (Rer. Div Her 315) La alegría pura solo la posee Dios, es ultramundana Es participada por el hombre en la unión mística con el (Abr 201-207, Spec Leg II, 54 s)

4 También en Qumrán la alegría (*simhāh*) nace del conocimiento de la verdad (1QH XI, 30), pero aquí se trata del conocimiento de la → elección y de la misericordia de Dios con aquellos a quienes ha escogido Es fundamental el contraste entre la tristeza actual en la prueba y el castigo (1QH IX, 24) y la alegría de la victoria final (1QM XIII, 12 s, XIV, 4, XVIII, 8 y *passim*), un estandarte de la lucha final lleva la inscripción «alegría de Dios» (1QM IV, 14) Después de la victoria, los hijos de la luz alcanzarán un estado de alegría y gloria eternas (1QH XIII, 6)

III En el NT, tanto tratándose del verbo (74 veces en total) como del sustantivo (59 veces en total), todo el peso gravita sobre los evangelios y las cartas paulinas. Juntos, *chairō* y *chará* aparecen: 20 veces en Lc (otras 11 en Hech), 18 veces en Jn, 12 en Mt, 14 en Flp, 13 en 2 Cor, 7 en Rom, 6 en 1 Tes. No es casual que estas palabras aparezcan, sobre todo, cuando se habla *expressis verbis* de la plenitud escatológica en Cristo o del ser y de la esperanza en él. Sin embargo, no hay que olvidar que todo el mensaje neotestamentario, en cuanto anuncio del obrar salvífico de Dios en Cristo, es un mensaje de alegría (→ evangelio).

1. El empleo general en fórmulas de saludo sólo precisa una breve mención. *Chaírein* se utiliza en el prólogo de las cartas que se encuentran en Hech 15, 23; 23, 6; también en Sant 1, 1 (→ libro, art. *ἐπιστολή* [*epistolē*]). En 2 Jn 10, los destinatarios son exhortados a no saludar ni a recibir en su casa a los que enseñan doctrinas erróneas, para no hacerse culpables de sus intrigas. En Mt 28, 9 es precisamente con el familiar y cotidiano *chairete*, con el que el resucitado se da a conocer a sus discípulos. Cuando en Mt 26, 49; 27, 29 par Jesús es saludado en tono de burla como rabi o como rey de los judíos, hay aquí una fina ironía, ya que, bajo la máscara de una ofuscación completa, se le brinda el saludo que le es debido. En Lc 1, 28, lo peculiar del saludo que turba profundamente a María no está en el *chaire* mismo, sino en lo que sigue.

2. De acuerdo con el testimonio de los sinópticos, el tiempo de Jesús es un tiempo de alegría: «¿Pueden estar de luto los amigos del novio mientras el novio está con ellos?» (Mt 9, 15 par: → ayuno). Lo que le distingue claramente del Bautista y de todos los profetas del AT es que la salvación escatológica está ya presente en él: los ciegos ven y los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan y a los

pobres se les anuncia la buena noticia (Mt 11, 5 par) El efecto de su acción y de su predicación es la alegría (Lc 19, 6) Incluso cuando el es ocasión de escándalo, cuando el camino de su seguimiento lleva al sufrimiento y a la persecución, la certidumbre gozosa de la salvación no ha de sucumbir «estad alegres y contentos, que Dios os va a dar una gran recompensa» (Mt 5, 12) Jesús es el juez que vendrá a juzgar al mundo Por eso al que permanece fiel a su palabra y a su mandato, y no se limita a recibirle con una alegría que se desvanece (Mt 13, 20 par), un día se le podrá dirigir la invitación «pasa a la fiesta (= al gozo *chara*) de tu Señor (Mt 25, 21-23, cf JJeremías, 57, cf Mt 22, 2 ss, Ap 19, 79) Por eso también, en el encuentro con el resucitado, junto con el temor, se apodera de los discípulos una gran alegría (Mt 28, 8 par)

3 a) De un modo particular, en el evangelio de Lucas la alegría es un tema fundamental Ya al comienzo la alegría resuena fuertemente a Zacarías se le anuncia alegría y gozo, muchos se regocijan en el nacimiento de Juan (Lc 1, 14) por la «historia» que Dios comienza ahora con su pueblo (cf 2, 15) En el encuentro de Isabel con la madre del Salvador (cf 2, 11), el niño exulta de gozo en su seno (1, 44 *en agallasei*) Con el lenguaje festivo de los salmos veterotestamentarios resuena, en el *Magnificat* de María (1, 47 *ēgallhasen*) y en el canto de Zacarías (1, 66 ss), la alabanza jubilosa de Dios El motivo y el contenido de la «gran alegría» es el mensaje de navidad Dios, en Jesús, ha visitado y redimido a su pueblo (1, 68), ha acogido a la humanidad perdida, tal como había prometido a los patriarcas (1, 55) y a los profetas (1, 70), y ha mostrado a los hombres su beneplacito (2, 14 *εὐδοκία [eudokia]*)

La alegría es un efecto esencial de los hechos prodigiosos de Jesús (13, 17) Los 70 discípulos han obtenido de Jesús el poder sobre los demonios y se llenan de alegría (10, 17), a pesar de todo vale más la alegría por el amor de Dios que les ha escogido «sea vuestra alegría que vuestros nombres están escritos en el cielo» (10, 20, cf Mt 7, 22 s) Lo que más importa es que Dios mismo trata misericordiosamente a los pecadores La alegría reina en el cielo por un pecador que hace penitencia (Lc 15, 7-10-23) La conversión es motivo de alegría (JSchmiewind, 14) Todo el capítulo de las parábolas (Lc 15) es una llamada de Jesús a la alegría colectiva, porque el hijo prodigo ha vuelto al Padre (15, 6-9-32)

De un modo totalmente distinto a como ocurre en Mc (16, 8), la conclusión del evangelio está caracterizada también por el tono de una asombrosa y desbordante alegría (Lc 24, 11-41-52) El v 46 es, en cierto modo, el compendio del evangelio al tiempo de Jesús sucede el tiempo de la iglesia, en el que la predicación de la penitencia (de la alegría de la penitencia) es llevada en su nombre más allá de las fronteras de Israel a todos los pueblos

b) Sobre esto hablan los Hechos y, sin duda, de tal manera, que la alegría resuena continuamente y de un modo particular ante la irresistible expansión de la iglesia en el mundo Se trata, ante todo, de la alegría que experimenta el apóstol al sufrir por Cristo ultrajes y persecuciones (5, 41, cf Mt 5, 11 s) El Espíritu santo es quien da la fuerza para vivir esta alegría (13, 52, cf 7, 55) Ninguna persecución puede impedir la victoria del evangelio (20, 24 v I *μετα χαρᾶς [meta charás]*) Reina la alegría por la entrada en masa de los gentiles (11, 23, 13, 48, 15, 3) La alegría es el efecto que la predicación entre los gentiles y el bautismo produce en el mismo individuo (8, 8-39, 15, 31)

4 En el evangelio de Juan, el término escatológico *χαρά πεπληρωμένη [chara pepērōmenē]*, la perfecta alegría (cf un uso semejante en 1 Jn 1, 4, 2 Jn 12), juega un papel importante Resuena ya claramente en 3, 29 la alegría del Bautista por el revelador prometido, por el «novio», ha llegado a su colmo (cf Mt 9, 14 s par) Ahora se cumple la

hora escatológica, en la que la siembra continúa, pero ya se cosecha (4, 35 s), Jesús lleva a cabo la obra que le ha sido encomendada (4, 34). Abrahán se alegra en el cielo por este día en que comienza la cosecha (8, 56). De la perfecta alegría de la que Jesús ya disfruta porque vive en íntima comunión con el Padre (14, 20) y hace su voluntad (4, 34), participarán también los discípulos (15, 11). Esto es lo que implora al Padre (17, 13) y por esto exhorta a los suyos a permanecer en él (15, 4), en su amor (15, 9). Su obra de amor se consume en el hecho de que él da la vida por sus «amigos» (15, 13); la revelación se consume en la partida de Jesús de junto a los suyos (16, 10). Pero él no les dejará huérfanos (14, 18), ruega al Padre que envíe al consolador (14, 16.26), da testimonio de sí mismo, ante ellos, como el resucitado (14, 19; 20, 20, ἐχάρησαν [echárēsan]), les promete que las oraciones que dirijan en su nombre serán escuchadas (15, 7.16).

Esta alegría y este consuelo que él da (14, 27; 16, 33) no puede darlos el mundo, pues se fundan en la → revelación y no son un fenómeno mundano (Bultmann, 449). Pero, justamente por esto, se llega a una separación del mundo, por esto el mundo les amenaza con odio y persecución (15, 19; 16, 2). Sin embargo, la angustia queda desterrada, porque Jesús ha vencido al mundo (16, 33; cf. 1 Jn 1, 4); la tristeza actual se convertirá en alegría (16, 22). Esta alegría escatológica «no es descrita como un estado psíquico de entusiasmo, sino que es definida como una situación en la que los creyentes ya no necesitan hacerse más preguntas» (Bultmann, 449).

5. Que la alegría de la condición cristiana sólo se puede poseer en paradójica alternancia con la tristeza, la tribulación y la inquietud, más aún, que es justamente entonces cuando ella muestra toda su fuerza, es lo que afirman las cartas paulinas.

a) Sólo porque esta alegría se sitúa «más allá de la alegría que uno tiene, experimenta o puede mostrar», porque es una alegría ἐν κυρίῳ [en kyriō], en el Señor, y, por consiguiente, no depende de nosotros mismos (Barth, 119), puede Pablo recordarla continuamente, llamar y exhortar a ella (Flp 3, 1; 4, 4.10; Rom 12, 12; 2 Cor 6, 10). Es la «alegría de la fe» (Flp 1, 25; Rom 15, 13); de aquí que se funde en la esperanza y confianza de la fe, que, a través de todas las luchas y angustias (2 Cor 7, 5), está segura de la justificación por Cristo (Rom 8, 31 s), y a la espera de la propia, al igual que del Señor resucitado. De aquí que, en cuanto alegría de la → fe, sea también fruto del → espíritu (Gál 5, 22), alegría en el Espíritu santo (Rom 14, 17; 1 Tes 1, 6; por eso es un carisma y, en cuanto tal, se aproxima al concepto de *cháris*; → gracia). Dado que la fe y la alegría que la acompaña no son en absoluto asunto nuestro, Pablo puede confiar y alegrarse hasta cuando se anuncia a Cristo por motivos interesados; lo único que importa es que él lleve a cabo su obra, que el mayor número posible de hombres participen de su evangelio (Flp 1, 5 s).

b) En 2 Cor lo que Pablo opone decididamente a la alegría es la θλίψις [thlipsis] (→ persecución, art. θλίψις), tanto la aflicción por la tribulación externa como la angustia por las correcciones del apóstol. El quisiera contribuir a la alegría de los corintios (συνεργός [synergós]: 1, 24). Su alegría, que es la alegría en kyriō (13, 11; cf. Flp 3, 1!) debe estar también, para los corintios, por encima de toda thlipsis (2, 3). No es la resignación, ni la tristeza (λύπη [lypē]) mortal del mundo, las que deben tener la última palabra, sino la alegría de una fe pura (7, 10). Después de haber hecho duros reproches, se consuela de nuevo por el efecto positivo que ha tenido su exhortación (7, 13); él casi tiene la impresión de haber sido demasiado severo (7, 11). Por eso, el apóstol se muestra más contento, ya que el relato de Tito le ha quitado toda preocupación (7, 16).

c) La carta a los Filipenses fue escrita por Pablo desde la prisión (¿en Efeso?). El resultado del proceso es todavía incierto. Puede vislumbrarse una cierta soledad del apóstol (2, 20 s). La recta predicación del evangelio está en peligro (1, 15 ss; 2, 21). Por

consiguiente, también hay aquí *thlipsis* (4, 14; cf. Col 1, 24), motivo de preocupación. Y, sin embargo, también aquí hay ocasión de acción de gracias y alegría inquebrantable: acción de gracias por la participación de los filipenses en el evangelio (1, 5), alegría por la continua predicación de Cristo (1, 18). El evangelio, Cristo, impulsa a Pablo a invitar expresamente a compartir la alegría (2, 17 s) de que haya pasado la inquietud (4, 6), de que haya un mismo sentir en la comunión del Espíritu (2, 1 s). Aunque exista motivo de preocupación, aunque esté próxima su muerte, ¡qué más da, si Cristo es glorificado en su cuerpo (1, 20)!

: Así, en la carta a los Filipenses, la alegría es un «obstinado *sin embargo*» que se repite sin cesar (Barth, 118; cf. Flp 2, 17). Naturalmente, es un «*sin embargo*» que no tiene su fundamento en sí mismo, sino que se alimenta de una infatigable oración (4, 6; cf. 1 Tes 5, 16; Col 1, 11), que se basa en la difusión del evangelio en el mundo (1, 5 s; 1 Tes 3, 9; Col 2, 5), que invoca el crecimiento de las comunidades de misión (1 Tes 2, 20: «sí, nuestra gloria y alegría sois vosotros»).

d) El tiempo del sufrimiento y de la persecución es limitado. ¡El Señor esta cerca! (Flp 4, 5; cf. 1 Tes 5, 2 s; 3, 3). Por eso, el «*sin embargo*» de la alegría se funda, sobre todo, en la esperanza de ser glorificado también con Cristo en el sufrimiento (Rom 8, 17). Este esperar alegre y consolador en el día de Cristo relativiza el presente. *Gaudium in domino parit veram aequitatem*: la alegría en el Señor engendra la verdadera equidad (Bengel, citado por Barth, 119). Esta «*benignidad*» (Flp 4, 5), por una parte, libera para la solidaridad con el prójimo (Rom 12, 15) y, por otra, relega las alegrías y los sufrimientos presentes al ámbito de lo penúltimo (1 Cor 7, 30; 2 Cor 6, 10).

6. Esta predicación paulina de la alegría en medio del sufrimiento y de la tribulación es puesta a prueba en la época en que se redactan las cartas neotestamentarias tardías, en la que las persecuciones a los cristianos, organizadas ya en toda regla, amenazan la existencia de las comunidades (1 Pe 4, 13; cf. Rom 8, 17). El despojo de los bienes materiales no puede arrebatar el bien de la alegría (Heb 10, 34; cf. Lutero: «podéis quitar el cuerpo, la hacienda, el honor, hijos y mujer...»). Pero esto no significa que la persecución no siga siendo una tribulación real, calamitosa (Heb 12, 11). Es por eso por lo que se exhorta a la paciencia (Heb 10, 36), a permanecer firmes en la recta doctrina (Heb 12, 17). Cristo ha renunciado voluntariamente a la alegría y ha tomado sobre sí el oprobio de la cruz; únicamente poniendo los ojos en él pueden los que sufren tribulación tener paciencia y mantenerse firmes (Heb 12, 2; cf. 1 Pe 1, 8 s).

Sant 1, 2, está a un paso de la alegría por el martirio (cf. Hech 5, 41), alegría que, a lo largo de la historia de la iglesia, pudo convertirse a menudo casi en una búsqueda del martirio. El texto de Sant 4, 9 s no puede ser manipulado como si se tratase de una ley para una fe que se oriente según el NT; se lo impide la obediencia al Señor resucitado. Semejante comportamiento negaría la profundidad última y la validez única de su cruz.

E. Beyreuther/G. Finkenrath

PARA LA PRAXIS PASTORAL

El don neotestamentario de la alegría es un don de Dios. Nace del sí de Dios a la existencia rota del hombre, que vive en el pecado y en la preocupación, en el egoísmo y en las garras de la muerte. Dios, al otorgarle el perdón de sus pecados, le libra de las ocultas e inquietantes acusaciones de frustrar su vida y le llama a casa desde la lejanía perdida del hijo pródigo. Así pues, la alegría está enraizada en la salvación gratuita (cf. Lc 2, 10; →

redención), más aún: justamente se identifica con ella. Pues el don del → perdón no es una enseñanza meramente teórica, sino que otorga la posibilidad y el derecho a un encuentro constante, vital y libre con el Señor y con el prójimo. Cuanto más fuerte sea el vínculo de una comunión real con el Señor, tanto más fuerte será el sostén y la impronta que esta comunión proporcionara a la vida: esto es lo que el NT entiende por alegría.

Lo que era válido para la comunidad veterotestamentaria, es decir, que su alegría colectiva en el servicio a Dios recibía una expresión correspondiente en la comunidad cultural, puede afirmarse también de la comunidad del NT: ella se alegra de su salvación a través del culto colectivo a Dios. Sus eucaristías están bajo el signo de la alegría por la salvación. Incluso la condición de comensales muestra este carácter de alegría, ya que los participantes se consideran a sí mismos como invitados colectivamente por Dios (→ eucaristía, → hambre).

Pero la alegría por la salvación permanece en tensión con la tribulación, con todos aquellos factores por los que esta amenazada de múltiples maneras: la alegría de todo hombre, no sólo del cristiano, con los enigmas, absurdos y situaciones incomprensibles de la existencia. Esta tensión ha de sobrellevarse en la fe, y Pablo muestra cómo en medio de situaciones en las que al hombre le parece un escarnio la palabra «alegría», hay un consuelo en la tribulación, como ésta queda iluminada por una alegría en aquel Dios que a menudo resulta incomprensible, pero en quien, sin embargo, se debe confiar siempre. Esta alegría está orientada hacia aquél que ha obrado en Cristo y que actuará en nosotros. Toda alegría es, al mismo tiempo, un gozo anticipado, orientado escatológicamente hacia «lo que ojo nunca vio, ni oreja oyó, ni hombre alguno ha imaginado», hacia «lo que Dios ha preparado para los que le aman» (1 Cor 2, 9). Solo así puede entenderse la invitación a la alegría, que de otro modo parecería como una exigencia desmesurada. Por otra parte, tampoco se desaprueba el anhelo de alegría que es totalmente natural en el hombre. La Escritura da testimonio de un Dios que ha situado al hombre en la alegría, que ha derramado sobre él abundancia de bienes, que hace lucir el sol sobre justos e injustos. El hombre debe buscar el gozo en todos los dones que le han sido dados en la creación. Que el no debe convertirlos en objeto de idolatría, queda dicho ya en el primer mandamiento.

Este enfoque de la alegría, tal como se presenta en las afirmaciones de la Biblia, desgraciadamente no se ha mantenido a lo largo de la historia de la cristiandad. El malentendido ascético ha engendrado en la iglesia antigua y medieval, y prácticamente hasta hoy, un odio al cuerpo, que ha considerado el encuentro entre los sexos de un modo alarmantemente unilateral y solamente desde el punto de vista del abuso que potencialmente puede existir en él, hasta el punto de llegar a una proscripción de lo erótico en cuanto tal. Este odio al cuerpo, supuestamente cristiano, es una de las causas del desbordamiento del erotismo en el mundo secularizado. En el pietismo se ha subrayado solamente, con demasiada frecuencia de un modo exclusivo, la alegría subjetiva. Esto tuvo como consecuencia el que la alegría fuese entendida como una disposición de ánimo tan subida que llegaba hasta una permanente embriaguez de sentimentalismo. En cambio la alegría, en sentido neotestamentario, abarca ciertamente también el sentimiento, pero al mismo tiempo no ha de ser concebida básicamente de una forma antropocéntrica.

La ética kantiana del deber hasta el límite de lo desagradable no hace sino trazar una línea divisoria frente a la doctrina de la felicidad propia de la Ilustración. Pero el deber y la alegría no han de ser adversarios. La tarea de dominar el mundo (Gn 1, 26 ss) va acompañada de la alegría del descubrimiento, de la ordenación del señorío en el ámbito de la creación. La fe experimenta el esplendor y la riqueza de la naturaleza como dones de la creación en beneficio del hombre, de tal modo que ella puede cantar «sal corazón mío y busca la alegría».

Con la comprensión bíblica de la alegría el cristiano ha de vivir en un mundo que, no solamente puede ofrecer una cultura de la alegría muy desarrollada, sino que, por añadidura, es maestro en el arte de explotar comercialmente el ansia de alegría (la industria de la diversión). Si el cristiano adoptase aquí una actitud exclusivamente crítica frente a sus prójimos, indefectiblemente se le entendería mal. Sólo puede ser creyente cuando, con su ser y su conducta, llama la atención de un modo importuno y, por tanto, apremiante, sobre la alegría que permanece, que se «transfigura», que no se extingue en la tribulación, sino que, más bien, llega a su plena madurez. Y quizá sería una revolución especialmente significativa lo que ocurriría si la superación del egoísmo por la fe condujese a que los cristianos ingenuamente y sin ninguna clase de envidia fuesen capaces de alegrarse por y con los demás. Han existido en todas las épocas hombres de un poder de irradiación grande y benéfico, cuyo carisma era y es una alegría contagiosa. Entre los dones del Espíritu santo, el carisma de la alegría no se cita precisamente en último lugar.

Sólo a partir de una actitud fundamental semejante, que no expresa su «disgusto» ante lo negativo de un modo inflexible, podrá encontrar también audiencia la necesaria crítica a una búsqueda del placer a toda costa, que ya no contribuye a la felicidad, sino a la destrucción, y en cuya vorágine está en peligro de caer el hombre moderno. Pero, a partir de aquí, hay que prevenir igualmente contra una búsqueda de la alegría que se sitúe únicamente más allá del mundo del trabajo y que considere a éste bajo la maldición de la tristeza; en efecto, esto llevaría fácilmente a desintegrar la vida del hombre en una esfera totalmente vacía y otra supuestamente llena, e incluso a dividir su mismo ser. La fantasía del amor creador tendrá que buscar y señalar vías, de las cuales puedan surgir fuerzas salvíficas.

Por otra parte, tenemos además ante la vista una descristianización, unida a una tranquila resignación de los mejores ante las preguntas últimas o definitivas, un ateísmo oculto, en el que aquel antiguo proverbio pagano, «comamos y bebamos, que mañana moriremos», trata de adquirir unas dimensiones profundas. Cuanto más claro se hace esto, tanto más absurdos y grotescos aparecen todos los llamamientos simples a la alegría. No queda sino mostrar en la práctica (y no sólo con palabras vacías) el camino de los cristianos, y guiar hacia las verdaderas raíces de aquella alegría, en la que las alegrías terrestres no quedan asfixiadas en la angustia y la tribulación, sino que aceptan, como fruto de la experiencia, una auténtica jerarquía de valores. Y con esto nos podríamos considerar por muy bien pagados.

E. Beyreuther

Bibl WFoerster/GvRad, Art *εὐθυμία*, ThWb II, 1935, 398 ss — EStauffer, Die Theologie des NT, 1947 — WFreitag, Kirchliche Wirklichkeit heute, EMZ 15, 1958, 161 s — JStamm/HBietenhard, Der Weltfriede im Alten und Neuen Testament, 1959 — ESchnck/EBiser, Art Friede I, LThK IV, 1960², 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, Bd. 7 Etymologie, 1963, 186 — JChhoekendijk, 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 ss — Frieden, Einführung in das Thema des 13 Deutschen Ev Kirchentages, 1967 — HRSchlette, Wird die Welt christlicher? Kontexte 4, 1967

En cast Artis gens HVolk, Art Alegria, CFT I, 1966, 57-63 — KHSchelle, La alegría, Teología del NT III 1975, 222-232

Alianza

En este grupo se incluyen aquellos conceptos que sirven para describir la relación entre Dios y los hombres, y esto independientemente de su importancia real. Ya desde el AT —aunque no haya penetrado por igual en la conciencia de todos los círculos cristianos— la alianza, *διαθήκη* [*diathēkē*], es el concepto central. Según nuestra manera de pensar se le subordinan ordinariamente a este concepto el de mediador (*μεσίτης* [*mesitēs*]) y el de fiador (*ἕγγυος* [*ēngyos*]).

διαθήκη [*diathēkē*] alianza

I El concepto de *diathēkē*—atestiguado ya desde Demócrito y Aristófanes— en griego no se deriva en cuanto a su significado de la voz activa de *διατίθημι* [*diatithēmi*] = *separar, distribuir, establecer*, sino de su voz media *διατίθεμαι* [*diatithēmai*]. Significa *disponer* sobre hombres y cosas (Jenofanes) especialmente *disponer por testamento* (papiros de derecho privado). Lo que se quiere expresar, por tanto, es una *decision irrevocable*, que nadie puede anular. Presupuesto para su validez es la muerte del testador. *Diathēkē* debe, por consiguiente, distinguirse con precisión de *συνθήκη* [*synthēkē*] = *contrato*, que supone una acción común entre dos partes con obligaciones reciprocas. *Diathēkē* no se encuentra en este sentido mas que una sola vez (Aristófanes, *Aves* 440), en los demás casos siempre significa una determinación unilateral.

II 1 La palabra *diathēkē* se ha introducido en los LXX para traducir la mayoría de las veces el concepto hebreo *b'rit* = *alianza* (270 veces). *B'rit* en el AT se emplea uniformemente para un gran número de pactos o acuerdos de diversa índole. Caen bajo este concepto, p. ej.

a) Una alianza entre dos amigos (1 Sam 18, 3), la cual, sin embargo, se mueve dentro de categorías jurídicas (1 Sam 20, 8), el pacto entre dos soberanos para delimitar la esfera de sus intereses (Gn 21, 22 ss; 1 Re 5, 26) y para concluir un negocio (1 Re 20, 34), el *b'rit* entre dos reyes, que naturalmente comprende también a sus pueblos, también dos tribus pueden establecer una alianza (Jos 9, 15 s), mas aun, es posible una alianza de Israel con sus esclavos (Jer 34, 8 ss).

b) Las cosas presentan un cariz un poco diverso, cuando un rey hace una alianza con sus súbditos (1 Re 11, 4), o cuando una parte se convierte en súbdito de la otra mediante un pacto (1 Sam 11, 1), la alianza de los súbditos que hizo Abner con David (2 Sam 3, 12 ss), además de someterse el privadamente, tiene como fin (v. 21) el hacer a todo Israel súbdito del rey (2 Sam 5, 3).

c) De índole parecida son los pactos de Yahve con Noé (Gn 6, 18), Abraham (2 Re 13, 23) o David (Jer 32, 21). La alianza se extiende aquí expresamente a los descendientes (Gn 9, 8 ss; 15, 18, cf. 2 Sam 7, 12 ss) y se convierte en una alianza con Israel (Ex 6, 4 s). Puede, no obstante, entenderse también a la inversa como alianza de Israel con su Dios (Jer 50, 5) o como alianza con Jerusalén (Ez 16, 8). Mientras que para la conclusión de las alianzas señaladas en a) debería usarse propiamente, en griego, el término *synthēkē* (cf. *supra* I), en el contexto antes citado se entiende *b'rit* por lo general como disposición de uno a favor de muchos (Gn 9, 12, 17, 7 ss; Jer 31, 31 ss y otros responde, por consiguiente, al contenido de *diathēkē*). Existen, no obstante, otras alianzas tan peculiares como la de Yahve con el día y la noche (Jer 33, 25) o la de Jerusalén con la muerte (Is 28, 14 ss).

d) La distinción intentada en otro tiempo entre alianza religiosa y profana fracasa ante la variedad de representaciones ya indicadas de alianza, ante la uniformidad de terminología en todos estos casos y, finalmente, ante el hecho de que aun la «mas profana» alianza reconoce a Dios como testigo (Gn 31, 44 ss; 1 Sam 23, 18), mientras que, por el contrario, aun en la «mas religiosa» se puede comparar a Yahve con un gran rey, que establece una alianza. Una separación entre el campo religioso y el profano es justamente impensable para el AT.

2 Ante este estado de cosas se han preguntado los autores si no será posible hallar un concepto primitivo y unitario de alianza, del cual se habrían derivado los demás. Pero en vez de una respuesta, se han dado cuatro distintas. Si Pedersen vio que la forma fundamental consiste en que las partes que concluyen la alianza se sitúan al mismo nivel, Begrich, por el contrario, al pone en el hecho de que un poderoso concede a otro mas débil su alianza, si Mendenhall vio el trasfondo histórico-religioso en los pactos de soberanía de los hititas y penso, por consiguiente, que lo esencial de la alianza era la índole contraactual, Noth, en cambio, ha llamado la atención sobre los hallazgos mas recientes de textos que permiten reconocer que un tercero hace de mediador entre las dos partes de la alianza. Ninguna de estas formas fundamentales se impone, ninguna se puede demostrar como posterior o derivada (alianza de Dios y alianza del pueblo en Ex 34, alianza de un particular y pacto real en 2 Sam 3). Una forma fundamental unitaria no se ha demostrado hasta el presente.

3 No obstante, como todas estas representaciones caen bajo el mismo concepto de *b'rit*, se tiene que dar algo común mas alla de todas las diferencias mencionadas. Si esto no se ha podido comprobar ni respecto a la relacion de los contrayentes ni respecto al contenido del contrato, al menos se ha llegado a demostrar que, en todos estos casos, la conclusion de la alianza sigue un mismo proceso (Baltzer). Seis partes esenciales comprende el formulario de alianza: a) el preambulo con el nombre de los interesados, b) antecedentes de la actual relacion, c) declaracion de principios sobre las ulteriores relaciones de las partes, d) prescripciones particulares para la nueva relacion, e) invocacion de los dioses de ambas partes, como testigos, f) maldiciones y bendiciones. Como este esquema de Baltzer ha podido ser comprobado hasta en los escritos de Qumran, e incluso en los escritos del NT y aun mas alla de este, se constata, al menos desde el punto de vista formal, este pensamiento de la alianza como una estructura fundamental tanto del pensamiento biblico como de la existencia nacional de Israel.

4 Partiendo del pensamiento de la alianza se demuestra la conexión de muy diversos elementos de la tradicion del AT: el preambulo recuerda la formula con que se presenta Yahve (p. ej., Ex 20, 2), la cual, como en el formulario de la alianza, va seguida de una mirada historica retrospectiva. De aqui procede probablemente el peculiar interes de Israel por su historia, que, como historia de Yahve con el, es al mismo tiempo historia de la alianza y, en cuanto tal, historia de la salvacion. En la tercera parte suena mas o menos distintamente, lo que el Dtl's ha expresado con la maxima claridad en cuanto anuncio de la salvacion, esto es, la promesa de la fidelidad divina y de la paz divina (Is 54, 10, 55, 3). Puesto que esta promesa no puede ser suprimida ni siquiera por la desobediencia del pueblo, Dios se ha ligado a si mismo y ha renunciado a toda arbitrariedad, con lo cual se ha puesto «la base para el evangelio» (Quell, ThWb II, 126). Precisamente la comparacion de estas promesas de la alianza y naturalmente de las de Jer 31 —pongamos por caso con el formulario de la alianza del Sinai— nos hace ver que las prescripciones legales en la cuarta parte no deben entenderse en el sentido de una obligacion previa que cumplir, cuya observancia tuviera como consecuencia el premio por el esfuerzo prestado (asi con la maxima fuerza Lv 26, 15 s., Dt 31, 20), sino como ordenacion de la vida nueva possibilitada por el establecimiento de la alianza con Dios (cf. Gn 9, 9, 15, 13 ss y Jer 31, 31). Como en Dt 26, tambien aqui se incluyen en relacion reciproca la mirada retrospectiva hacia la experiencia de su propia historia, y la ley como orientacion hacia una nueva vida.

5 En la relacion mutua de las dos partes que concluyen la alianza se da tambien una correspondencia entre *hesed* = fidelidad a la alianza por parte de Dios (que segun 1 Sam 20, 8 debe entenderse absolutamente como una accion de defensa o proteccion) y el recurso de la alianza por parte del hombre, que se manifiesta en hechos concretos (Sal 103, 17 s.). Ambas partes —Yahve y el pueblo de la alianza representado unicamente por personas individuales— se hallan cara a cara en el *b'rit*, y por tanto, en una relacion activa de una verdadera comunidad de vida (Pedersen) y ambos participan en comun en la comida de la alianza (Gn 31, 54, Ex 24, 9 ss). Que esto favorece tambien la solidaridad de los individuos es evidente (*κοινωνία* [*koinōnía*] → solidaridad). Precisamente esta observacion no permite incluir la alianza o aun la mera renovacion de la alianza entre lo (exclusivamente) cultural. Es cierto que dificilmente se puede negar que tambien ella tenia un lugar en el culto (Sal 50), especialmente en Siquen (Jos 23 s., la relacion con la alianza de Baal, venerado alli en otro tiempo, no es clara Jue 8, 33, 9, 4). No obstante la alianza se inserta primariamente en la vida cotidiana de las tribus del pueblo de la alianza, por mas que dicha vida cotidiana parezca haber sido «desacralizada» cada vez mas precisamente por la alianza (observese la relacion entre teologia de la alianza y secularizacion de la vida en Dt). El culto no podia garantizar la existencia permanente de una alianza santa y eterna, sino que solamente Yahve, como fundador de esta alianza, podia garantizar su permanencia y al mismo tiempo el contenido razonable del culto. Solamente el podia igualmente renovar la alianza quebrantada por la desobediencia del hombre.

Asi se comprende por que en muchos profetas el pensamiento de la alianza retrocede frente a la llamada a la obediencia. El primer Isaías (Is 1-39), p. ej., evita —sin duda conscientemente— casi por completo el concepto *b'rit* (excepciones 24, 5, 33, 8, y la alianza con la muerte de que ya hicimos mencion Is 28, 15 18). Oseas, advirtiendo el peligro de una apelacion unilateral al carácter juridico de la alianza, prefiere describir la relacion de Dios con su pueblo mediante la imagen del matrimonio (*b'rit* solo como alianza quebrantada 6, 7, 8, 1, como pacto 10, 4, 12, 2) y Jeremías pone el acento en la esperanza de una nueva alianza muy distinta de la antigua que ha sido quebrantada (cap 31). La continuidad con la antigua esta unicamente en manos de Yahve pero con esto cambia completamente la situacion, pues, en lugar de reclamar de continuo la obediencia, entra la accion directa de Dios en el corazon humano mediante su espiritu. Aqui se hace patente al mismo tiempo la profundidad del rompimiento y se abre ya la perspectiva hacia el NT.

6 El giro caracteristico del AT *kārat b'rit* = (literalmente) cortar una alianza (se explica sin duda como derivado de Gn 15, 9 ss., Jer 34, 18) ha sido traducido por los LXX con la expresion *διαθήκην διατίθεμαι* [*diathekēn diatithemai*] = establecer una *diatheke*. Pero segun la comprension griega de la palabra *diatheke* la creacion de una alianza ya no aparece como un proceso entre dos partes con paridad de derechos, sino como una disposicion exclusivamente divina, que el hombre no tiene mas remedio que aceptar tal como ha sido establecida. De todos modos, los LXX se pueden apoyar en la expresion *hēqim b'rit* = establecer un *b'rit*. En esta direccion avanzan los deuterocanonicos partiendo de estos, Filon llega a una interpretacion alegorica de la idea de testamento y los rabinos restringen de tal modo el concepto de alianza que la entienden en el sentido de una ley absoluta.

Sobre todo la comunidad de Qumrán atribuye gran importancia al pensamiento de la alianza. Ella vio realizada en su seno la promesa de la nueva alianza de Jer 31 y se dio a sí misma el nombre de «la nueva alianza en el país de Damasco» (CD VI, 19). Pero, mientras que la alianza del Sinaí era para todo el pueblo, los monjes de Qumrán se consideran a sí mismos como el resto sagrado, como la comunidad pura y escatológica del tiempo de salvación. Así se explican las rigurosas condiciones de admisión y su vinculación a las «prescripciones de la alianza» (la ley en la interpretación qumrámica), que son características de esta comunidad. La tensión escatológica en el concepto de alianza marca una clara diferencia de esta secta con los rabinos, los cuales ven garantizada la alianza —equiparándola con la circuncisión— mediante la rigurosa observancia de los preceptos mosaicos y esperan aun para el futuro el cumplimiento de Jer 31.

III Frente a los casi 300 textos del AT para el concepto de alianza, sorprende un poco el escaso uso de la palabra *diathékē* en el NT (33 pasajes). De estos pocos testimonios, casi la mitad son citas del AT, y otros cinco lugares aluden claramente a enunciados del AT. Los pocos lugares propios que quedan se hallan casi exclusivamente en Heb, casos aislados en Pablo (no en las cartas pastorales) y en Hech, pero nunca en los escritos de Juan.

Conforme a lo dicho, el verbo *diatithemai* (empleado únicamente en voz media) = *ordenar, disponer* sólo aparece en los escritos lucanos (dos veces) y en Heb (cuatro veces), siempre con una alusión clara al AT. Una vez en ambos autores se puede leer entre líneas el significado griego de *testamento* (Heb 9, 16; cf. Gál 3, 15) y se advierte claramente la intención de explicar a los griegos los conceptos del AT. Pablo lo dice expresamente.

Esta estadística, sin embargo, puede llevar a engaño, en cuanto que la cuestión de la alianza en el NT no se debe orientar únicamente al concepto, sino que debe tener siempre presente todo el complejo teológico, especialmente el formulario de la alianza con sus partes esenciales. Surgen así tres grandes problemas, que debemos tratar aquí: en primer lugar el problema de la última cena, luego la cuestión paulina de la conexión de la comunidad cristiana con el pueblo de Dios, Israel, y finalmente la cuestión de la teología de la alianza en Heb.

1. En los cuatro relatos de la última cena ocupa un lugar central el término *diathékē* (1 Cor 11, 25; Mc 14, 24; Mt 26, 28; Lc 22, 20) y precisamente siempre en la fórmula del cáliz (y sólo allí). Es verdad que Pablo y Lucas han calificado la palabra alianza con el adjetivo «nueva», y le han dado así un acento especial, que ya no permite reconocer con tanta claridad la conexión lingüística con la sangre como en la pura fórmula primitiva «sangre de la alianza» (todavía presente en Mc y Mt). Sin duda el haber tomado esta fórmula y esta terminología de «verter» o «derramar» la sangre debe entenderse como una alusión a la sangre de la alianza del AT (Ex 24, 5 ss y *passim*), y por consiguiente a la alianza que Yahvé ha establecido con Israel. Esto significa que en la predicación y el testimonio cristiano la obra de Cristo, conforme a sus propias palabras, fue reconocida como aceptación y cumplimiento de los enunciados de la alianza del AT. Schniewind pudo con razón señalar que «Jer 31, 31-34 resuena en todas las redacciones de la fórmula del cáliz», manifestándose de este modo en ella el cumplimiento de la promesa profética.

El concepto de alianza (*diathékē*) no aflora en el NT con la frecuencia que podía sospecharse, pero esto tiene sus motivos: su contenido ha sido asumido por los enunciados sobre el → reino de Dios (*βασίλεια* [*basileia*]). Desde el punto de vista lingüístico esto se observa con toda claridad en Lc 22, 29 en la expresión *diatithemai... basileia* que corresponde exactamente a la fórmula *diatithemai... diathékē*. Nueva alianza y reino de Dios son conceptos correlativos.

En el AT la comida de comunión sigue a la conclusión de la alianza (mediante la aspersion del pueblo con la sangre después de su compromiso, Ex 24, 8 ss), porque aquí la alianza se realiza con un pueblo ya unido, pero en el NT no puede presuponerse,

naturalmente, ningún pueblo con tal unidad. El nuevo pueblo de Dios surge más bien de lo que no era todavía pueblo (Rom 9, 25; 1 Pe 2, 11 de acuerdo con Os 2, 25), de los «muchos» que por la palabra y el espíritu de Jesús se hacen partícipes de la virtud expiatoria de la sangre de Cristo (Mt 20, 28; Mc 10, 45). Y el ágape fraterno, en el cual se crea y halla su mejor expresión la comunidad de los cristianos nacida por la predicación (1 Cor 10, 16b; Hech 2, 46), se convierte ahora en la primera parte de la cena del Señor.

Lo mismo que maldiciones y bendiciones pertenecen a la antigua alianza, así también en la nueva alianza se halla insinuada la maldición (1 Cor 11, 27 ss; cf. 12, 3); y así como solamente se puede guardar la antigua alianza cuando se conoce su orden, del mismo modo en la última cena la repetición debe servir expresamente de memoria (*ἀνάμνησις* [*anamnēsis*]: 1 Cor 11, 25). Y si un poco más tarde algunos escritos cristianos de los primeros tiempos, impregnados totalmente por la teología eucarística, como la Didajé muestran la estructura del formulario de la alianza (Baltzer, 132), esto responde sin duda al contexto que ya aquí aparece claramente.

2. No resulta nada fácil exponer la posición de Pablo respecto al antiguo pueblo de Dios.

a) El mismo Pablo, ante el rechazo de Jesús por parte de los judíos y ante la oposición de éstos al evangelio y a la comunidad cristiana, no puede menos de hablar de un misterio, *μυστήριον* [*mysterion*] (Rom 11, 25), y esto lo hace «con gran pena y un dolor íntimo e incesante» (Rom 9, 2). Está tan profundamente conmovido por este tema, que toda su exposición de la justicia de Dios otorgada por Cristo (Rom 1-8) desemboca necesariamente en la explicación de la incomprensible obstinación de Israel, la cual, no obstante, según el plan de Dios, debe conducir a la salvación (Rom 9-11, espec. 11, 11 ss) y así termina ensalzando la insondable profundidad del obrar de Dios (Rom 11, 33 ss). Para ello se apoya Pablo en que Israel, a pesar de su negativa y de su infidelidad, no podía anular la alianza de Dios; él conoce también la solidaridad indestructible entre Israel y la iglesia, fundada en la unidad del que les ha llamado, es decir, él sabe que el pueblo de Dios en adelante abarca la comunidad cristiana e Israel.

b) A esta luz contempla Pablo la realidad de que parte de Israel se obcecó (Rom 11, 25), y de que esto, como lo indica la frase *τῷ Ἰσραὴλ γέγονεν* [*tō Israēl gégonen*] = *sobrevino a Israel*, sucedió por voluntad de Dios. Ahora bien, como Dios en su alianza prometió a Israel la plena remisión de los pecados, y consiguientemente todos los impedimentos entre Dios y el hombre deben ser removidos (esto intentan mostrar los textos escriturísticos de Rom 11, 26 s), el cumplimiento de esta promesa no puede haber llegado aún, mientras subsista el impedimento de la obstinación. Y si la alianza de Dios no ha llegado aún a su plena realización ni puede anularse, porque los dones de Dios son irrevocables (Rom 11, 29), también algún día la promesa se cumplirá en el resto de Israel.

c) Y para hacer esto más comprensible, Pablo en Gál 3, 15 echa mano del uso griego del testamento irrevocable: si tal testamento humano no puede ser anulado ¡cuánto menos la alianza de Dios con Israel (v. 17), que tantos privilegios ha dado a Israel (Rom 9, 4 s), de los cuales aun el cristiano Pablo puede gloriarse una y otra vez! (Rom 11, 1; 2 Cor 11, 22; Flp 3, 5).

Si la alianza de Dios con Abraham, que consiste en la promesa, ha entrado definitivamente en vigor (Gál 3, 16), entonces una ley que sobreviene (Rom 5, 20), es decir, que se introduce tardíamente (Gál 3, 17), no puede limitar o suprimir la promesa. Pablo piensa aquí no en la ley, que según la concepción del AT es parte esencial de la alianza y debe ser entendida como ordenación (cf. *supra* II, 4), por lo cual en modo alguno puede oponerse gracia a alianza como tampoco puede haber oposición entre NT y AT; Pablo piensa más bien en la ley absoluta del judaísmo tardío y rabinico, que la entiende como algo

completamente aparte (cf. *supra* II, 6). Esta suma de preceptos poco razonables, que se deben cumplir a toda costa, fue abolida por Cristo (Rom 10, 4), precisamente porque era παιδαγωγός [*paidagōgós*] = *maestro* (o prefecto) de disciplina hasta que llegase Cristo (Gál 3, 24). La ley divina no es en sí mala, sino santa, justa y buena (Rom 7, 12). Pero pertenece a la alianza del Sinaí (Gál 4, 24), no a la de Abrahán (Gál 4, 23 en la comparación de los dos hijos, que representan las dos alianzas); por eso no puede proporcionar la salvación. Quien se aferra a ella, permanece hijo de la esclava (v. 25); los cristianos, en cambio, como hijos de la promesa (v. 26 ss) son libres y todos son de Cristo sin distinción (Gál 3, 26 ss).

3. Si en Pablo el concepto de alianza está en conexión con el de → ley, → promesa y pueblo de Dios, hasta la carta a los Hebreos (¡17 textos con *diathēkē!*) no se encuentra una teología elaborada de la alianza. Puesto que «el sumo sacerdocio de Cristo es el tema dominante de la cristología» de Heb, el autor se ve obligado a presentar también bajo su aspecto cultural la nueva alianza, de acuerdo con sus preferencias por los conceptos de «purificación, santificación, consumación», y también de sacrificio, expiación y sangre (citas en Kümmel, *Einleitung*, 285). Con orden y claridad hace ver el contraste entre la nueva alianza y la antigua. La nueva es la mejor (7, 22: κρείττων [*kreittōn*], típico para la idea de superación; cf. Michel, 188); de ella ha salido garante y mediador Jesús (8, 6; 12, 24), el cual por medio de su muerte nos ha liberado de los pecados de la antigua alianza (9, 15: texto central). Precisamente sobre el trasfondo de ese pecado es importante para Heb la promesa profética de Jer 31, 31 ss, que viene citada expresamente dos veces (8, 8 ss; 10, 16 s), y partiendo de ella prolonga el autor las líneas de su pensamiento. La primera alianza ha sido declarada anticuada por Dios mismo por razón de la promesa de la nueva. La antigua se acerca a su fin (8, 13). Con esto no queda del todo descalificada, sino superada, llevada a su plena realización. En Cristo se ha realizado el modelo primordial (τύπος [*týpos*]: 8, 5) y el verdadero ser (εἰκών [*eikōn*]: 10, 1) de la única idea de alianza. La nueva está fundada en una promesa mejor (8, 6; 9, 15), pero es también, como la antigua, una alianza de sangre (10, 29; 12, 24; 13, 20). Naturalmente no se funda en la sangre de animales, sino en la sangre del mismo oferente, del sumo sacerdote (9, 13 ss; 10, 12 ss). Por eso fue necesaria la muerte de Cristo, pues sólo por la muerte del testador (cf. *supra* I) tiene eficacia jurídica el testamento (9, 16 s).

Al hacerse ahora también realidad en Cristo la remisión de los pecados y la renovación de los corazones (Heb 10, 16 ss) profetizada en Jer 21, se declara la antigua alianza como sombra y figura de la nueva y es asumida en ésta, en el doble sentido de «conservada» y «hecha superflua» al mismo tiempo. Por otra parte desaparece también aquí la tensión paulina causada por el problema de la obstinación. Lo que Pablo sólo en la alabanza del misterio puede dejar en manos de Dios (Rom 11, 33 ss), se expone en Heb casi de un modo racional, en todo caso de un modo francamente comprensible. Esto se explica porque el autor de esta carta se sitúa frente a la antigua alianza de un modo más bien teórico, mientras que Pablo sabe y confiesa que, a pesar de todo, todavía le afecta como algo propio.

J. Guhrt

ἔγγυος [*éngyos*] fiador, garante

I/II El adjetivo *éngyos* = el que ofrece garantías, derivado del verbo *ἐγγράω* [*engyáō*] = dar en prenda, depositar, se convierte en sustantivo con el significado de fiador, garante.

Lo que hace el *ἀρραβών* [arrabon] = prenda, arras (→ don) como cosa, eso mismo lo hace el fiador como persona garantiza el cumplimiento de una obligación (jurídica) Esto puede llevarle hasta dar la vida por otro Eclo 29, 15 (L v 20 s) En sentido figurado la «confianza en el Señor» garantiza la victoria (2 Mac 10, 28) En muchas religiones, al jurar, se invoca a un Dios como fiador (ThWb IV, 606)

III En el NT la palabra *ἐγγυος* sólo se halla en Heb 7, 22, que tiene como lugar paralelo Heb 8, 6, donde → *μεσίτης* [mesitēs] = mediador está en vez de *ἐγγυος* En este pasaje, que debe unirse con el v 20, se invierte totalmente el proceso habitual en los juramentos (cf *supra*), pues no es el hombre quien nombra a Dios como fiador, sino Dios quien ha constituido al hombre Jesús como fiador de la nueva disposición divina (*diathékē* = alianza) Esta tiene como contenido la → promesa (8, 6. *ἐπαγγελία* [epangelía]). Si en Pablo el Espíritu santo descende a nosotros sobre la tierra, es decir, a la comunidad de Cristo, como don celeste y arras (*arrabōn*) de nuestra redención, en Heb, a la inversa, es Jesús quien a través del sacrificio vicario de su muerte y como representante nuestro ante Dios, ha subido al cielo, donde él ahora interpone su mediación a favor de aquellos que moran aún en la tierra y esperan el descanso prometido al pueblo de Dios (4, 9) Al expresarse así, apenas se ha pensado que el fiador garantiza ante Dios nuestra fe o nuestra obediencia, al contrario, su garantía sirve más bien a aquellos que creen en la promesa de Dios, cuyo cumplimiento ellos no ven, pero saben que se ha consumado en Cristo Esta garantía está anclada, como nuestra esperanza (6, 19), en su doble obra irreplicable en su oblación (7, 27) y en su entrada en el santuario (9, 12), con lo cual nuestra santificación (10, 10) queda realizada de una vez para siempre Así une él nuestra futura consumación con la suya ya realizada

O Becker

μεσίτης [mesitēs] mediador, fiador

I *Mesites* = mediador, es una forma helenística constatable desde Polibio que se deriva del adjetivo *μεσος* [mesos] = que esta en el medio, en el centro (analogamente *πολιτης* [politēs] de *πολις* [polis] y otros) Consiguente mente, *mesites* designa una persona que se encuentra en el medio entre dos magnitudes (partes) Derivado del sustantivo, es el verbo *μεσιτεύω* [mesiteuō] = hacer la función de mediador (de nuevo como *πολιτεύω* [politeuo] deriva de *politēs*)

I Ya *mesos* ha pasado a ser un concepto del lenguaje jurídico Significa la postura neutral (del lat *neuter* = ninguno de los dos), que adopta el componedor como arbitro y juez entre dos partes litigantes (Homero, II 23, 574 *ἐς μέσον ἀμφοτέρωσι δικάσασαί* = juzgad imparcialmente en medio de ambos Aristoteles, Eth Nic 1132a, 22 s se busca al juez como *mesos* = al hombre que esta en medio, y algunos lo llaman *μεσιδιο*, [mesidios] = al termino helenístico posterior *mesites*) Cf tambien I Cor 6, 5 «¿No hay entre vosotros ningun sabio que ἀνα μέσον τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ = entre sus hermanos (significa entre uno y otro de sus hermanos —tal vez así v 1—) pueda juzgar?»

Este ceremonial de interponerse o ponerse en medio, que en su origen se cumplía formalmente, es el punto de partida del concepto abstracto posterior Segun esto el mediador tiene la función de un tercero neutral en cuyo caso *mesitēs*, como expresion tecnica del lenguaje jurídico, tiene muchos significados puede designar tanto al *compromisario* o *componedor amigable* en procesos no jurídicos para evitar tales procesos ante los tribunales, como tambien al *sequester* (depositario o agente fiduciario) que retiene en custodia un objeto en litigio Finalmente, el *mesitēs* es tambien *testigo* de una acción jurídica, que garantiza el cumplimiento de los acuerdos tomados Así tambien puede ser llamado el *prestanista pignoraticio*, a veces el *fiador* (→ *ἐγγυος* [engyos]), que con sus bienes responde de las obligaciones de otro

2 El verbo *mesiteuō* permite tambien deducir una función del mediador, en la que el como *negociador* por encargo de una sola parte logra establecer relaciones con la otra parte y consigue las cláusulas correspondientes (p. e.), para hacer las paces)

II 1 a) El AT hebreo y griego no tiene ninguna expresión uniforme para expresar la idea de mediador El concepto universal griego de *mesitēs* solo aparece, en los LXX en una traducción inexacta de Job 9, 33 El

compromisario, *mōkiah*, se traduce en el mismo vers., aproximándose realmente a la significación fundamental del hebreo, por *ἰλιγγίων* [*elénchōn*] = *el que convence*. En efecto, él no tiene como función el mediar entre las partes, sino, después de haber escuchado acusación y defensa, el restablecer el derecho lesionado con la corrección del culpable —si la acusación no es rechazada— de tal modo que ambas partes vuelvan a «entenderse». Pues no existe ningún derecho privado en Israel que pueda ser garantizado siguiendo la *vía áurea* del justo medio entre dos pretensiones opuestas, sino solamente el derecho de Dios, que une a los miembros del pueblo como *prójimos* o hermanos. En última instancia es Dios quien corrige (Sal 6, 2 L «castigar»-y *passim*) y juzga. Por eso no parece que haya habido en Israel una distinción fundamental entre un componedor amigable y un juez en sentido estricto.

b) El negociador o representante (en hebreo *mēliš*), atendiendo a su significado fundamental, podría ser el *portavoz* (2 Cr 32, 31). En Gn 42, 23 designa este vocablo al *intérprete*.

c) De todo esto se deduce que el concepto de mediación no se encuentra en el AT y, cuando se da la realidad, responde a una mentalidad muy diversa de la del mundo griego. Así son mediadores —aunque nunca como un tercero neutral— el → sacerdote, el → profeta; algo menos, el rey, el cual sólo en la futura figura de mesías se convierte en mediador de la salvación para Israel. No obstante, dos figuras se destacan de un modo especial, una al principio y otra que se espera para los tiempos escatológicos → Moisés es mediador de la salvación en el mar de las cañas (Ex 14, 15-18), él es el mediador de la alianza del Smāi (Ex 24) y consiguientemente, también de la → ley, el mediador de la → revelación (Ex 33). Todos estos motivos —pero con una orientación escatológica— se repiten en la figura esperada del siervo de Dios (→ Hijo de Dios) del DtIs. El trae la revelación de Dios (Is 42, 1-4), Dios le hace portador de la salvación para los gentiles (Is 49, 1-6), mientras que él, por el contrario, toma sobre sí los pecados de los hombres y los expia con su propio sufrimiento (Is 52, 13-53, 12).

2. Sólo el hebreo y arameo posbíblicos conocen un concepto unitario de mediador, *sarsor*, que significa el agente, el negociador, el intérprete. *Sarsor* gana en importancia teológica, cuando se le da a Moisés este nombre, el cual es ante todo el mediador de la Tora para el pueblo. Al contrario, por extraño que parezca, la literatura judía apenas muestra interés por el siervo de Dios (→ Hijo de Dios) en Filon se puede describir con el verbo *mesitēō* la actividad del Dios invisible y del Logos (→ palabra), el cual también es llamado *mesitēs*, aunque este predicado lo comparte con Moisés y con los ángeles.

3. Por más que la realidad de la mediación forme parte esencial de todas las religiones, tanto por lo que se refiere a la relación del hombre con la divinidad (sacerdotes, realeza sagrada, profetas) como de los hombres entre sí (derecho, verdad, Dios es invocado en el juramento como testigo, mediador y fiador), no obstante, a duras penas se puede encontrar en la antigüedad y aun más tarde una teología que sitúe el concepto de mediador como tal en el centro de su sistema. Por otra parte descuellan algunas figuras de mediador, como el Mitra de los misterios persas bien conocido en la antigüedad helenística. El concepto de mediador (lat. *mediator*) constituye el punto central de la cristología en Calvino, entre otros. Pero se encuentra también ya en Tomás de Aquino (OWeber, *Dogmatik II*, 184).

III El verbo sólo aparece una vez en el NT, en Heb 6, 17, y precisamente tiene a Dios como sujeto. El sust. sólo 6 veces y se refiere: 1) a Cristo, determinado con mayor precisión por el genitivo → *diathēkēs = de una alianza* (de una mejor alianza, Heb 8, 6: de una nueva alianza, Heb 9, 15; 12, 24), o por el genit. *θεοῦ καὶ ἀνθρώπων* [*theou kai anthrōpōn*] (*entre Dios y los hombres*, 1 Tim 2, 5); 2) a otra figura que en otro tiempo hizo de mediador para la ley (Gál 3, 19.20).

Hoy es para nosotros un pensamiento corriente el que Jesús es el mediador entre Dios y los hombres; pero el hecho de que el concepto de mediación sea tan poco frecuente en el NT nos obliga a preguntarnos si está justificado realmente el ver en Jesús «el cumplimiento por excelencia de la idea de mediador» (Oepke).

1. En todo caso no cabe duda de que esta palabra *mesitēs* en Gál 3, 19 s resuena en tono menor. Como, según la mentalidad de Pablo, la ley no fue decretada inmediatamente por el único Dios, sino por una multitud de poderes cósmicos (→ ángeles), era necesario un mediador —se refiere a Moisés— entre esta multitud y el pueblo. La era de la ley —y por tanto de Moisés y de los poderes representados por él— fue abrogada por Cristo, a quien iba destinada la promesa hecha 430 años antes de la promulgación de la ley. Cristo no es, como Moisés, un mediador, ni siquiera en cuanto representante de la promesa, sino su cumplimiento. El tiempo del mediador, por consiguiente, ha pasado, y ha comenzado (cf. Jn 1, 17) el tiempo del Hijo (Gál 4, 4).

2. Otra significación muy distinta tiene también *mesitēs* en Heb. Se trata de la cuestión de la «garantía para conseguir la patria celeste» (EKäsemann). La promesa que sirve de fundamento a esta garantía halla su expresión en la nueva *diathékē* (alianza, *testamento*), que en Heb significa siempre el derecho que Dios ha fundado por Cristo como liberación de la muerte y del pecado. Lo mismo que esta *diathékē* también su *mesitēs* tiene una función jurídica en el sentido de adquisición y garantía de aquel derecho que, por una parte, descansa en una promesa hecha («establecida»: 8, 6 Z), por otra parte, es presupuesto para la recepción futura de la promesa (9, 15) y, en todo caso, está garantizado por Dios «con juramento» (16, 17, *mesiteuō*, por consiguiente, no significa aquí: *hacer de mediador*; cf. 7, 20 ss: según esto, el sumo sacerdocio de Jesús y su garantía se fundan en este juramento). Tanto por el verbo *mesiteuō* como también por el paralelo de 7, 22 con 8, 6 (*éngyos-mesitēs*) está asegurado para *mesitēs* el significado de *fiador*.

Pero *mesitēs* significa aún más: indica a aquél que nos *asegura* la salvación (en el sentido de adquisición y de apropiación) de tal modo que él, en calidad de sumo sacerdote (o sea: como el exaltado a través de la obediencia, pasión y muerte en cruz y así como la víctima aceptada por Dios) transforma ahora, en virtud de su sangre, el derecho de venganza (Abel) en derecho de perdón (12, 24). De este derecho se hace partícipe quien cree en la promesa de Dios (4, 3). Así como en Heb los conceptos de *mesitēs* y → *éngyos* se emplean para designar una garantía jurídica para los que creen en Jesucristo, también Pablo por su parte usa, con respecto al Espíritu santo, un concepto jurídico semejante: *arrabón*, *arras* (→ don).

3. Si en Heb no se puede propiamente traducir *mesitēs* por *mediador*, sólo queda un lugar en el NT en el que Jesucristo es designado expresamente como mediador entre Dios y los hombres: 1 Tim 2, 5. Por una parte, de la unidad de Dios se deduce en Rom 3, 30 y Ef 4, 6 la universalidad de la salvación, que comprende a judíos y gentiles. Por otra parte, según Gál 3, 12-19 y 2 Cor 5, 14, la salvación de todos nosotros únicamente en el hombre Jesucristo podemos encontrarla. Por medio del concepto de mediador se unen íntimamente ahora, en 1 Tim 2, 4-6, ambos aspectos. Si en Gál 3, 19.20 se niega importancia salvífica a Moisés, porque él no es más que un mediador, en 1 Tim 2, 5, por el contrario, se excluye todo significado salvífico a Moisés y a cualquiera otra figura de la historia de la salvación, precisamente porque sólo Jesucristo es el mediador entre Dios y (todos) los hombres.

4. Aunque sólo se encuentre un lugar en el NT en el que Jesucristo es llamado *mediador* en el pleno sentido de la palabra, podemos preguntarnos si realmente esto mismo no se expresa en otros pasajes. Lo que más se aproxima es el texto de Jn 14, 6: «Yo soy el camino...». En esta misma dirección apunta Mt 11, 25-30 y especialmente el v. 27, en el que, no obstante, se excluye toda idea de un mediador en el sentido de que exista un puente que desde el hombre conduzca al Padre, pasando por Jesús; pues al Hijo, es decir, el misterio de la persona de Jesús —y es aquí donde se incluiría su función mediadora— ¡solamente lo conoce el Padre!

Quizás sea ésta la razón por la que el NT se muestra tan cauteloso respecto al concepto de mediador y sólo lo emplea una vez, de tal modo que desde ahora quedan excluidas todas las demás figuras, incluso el mismo Moisés, que puedan concebirse como mediadoras entre Dios y los hombres. Y cuando el NT acepta positivamente una figura de mediador, como el siervo de Yahvé del DtIs, o bien títulos como sacerdote, profeta o rey, es porque en estos casos se identifica a Jesús directamente con estos títulos. Pero no se hace de modo que esta figura o títulos declaren quién es Jesús, sino más bien en el sentido de que sólo la persona y obra de Jesús, tal como se nos han revelado por su

resurrección y glorificación, nos permiten reconocer al sujeto significado por esta figura o por estos títulos. De un modo paradójico podríamos decir: Jesús es el mediador entre Dios y los hombres de tal modo que él de ninguna manera realiza el concepto de mediador, sino que ha despojado definitivamente a toda posible mediación de su significado salvífico.

O. Becker

PARA LA PRAXIS PASTORAL

Estos artículos han demostrado que la relación real entre el pensamiento de la alianza por una parte y la imagen del mediador y fiador por otra no es en la Biblia tan estrecha como generalmente se cree, sin que esta observación reste importancia a cada uno de estos elementos en cuanto tales. Siempre que se hable de la figura del «mediador», debiera quedar bien claro que no se trata de un negociador o de un árbitro amigable, ni siquiera de un tercero neutral, sino que la imagen del lenguaje jurídico en la Biblia se ha completado en el sentido de una intervención real y personal. El mismo término de «mediador» pertenece no tanto al lenguaje corriente cuanto al lenguaje de la Biblia y por esto debe ser interpretado también conforme al contexto bíblico. Nos remite al ámbito del obrar y sufrir de carácter representativo. La dificultad consiste en que apenas puede hallarse un punto de comparación.

En el concepto de alianza confluyen por una parte predicados tan diversos como los de la fidelidad de Dios (→ fe), de la → promesa y cumplimiento (→ plenitud), o también → liberación y → reconciliación; por otra parte nos trae a la memoria el → pueblo de Dios, la → circuncisión, la → ley y el orden, obedecer (→ oír) y → ver.

La dificultad que brota de este lenguaje proviene —hoy como entonces— de que «alianza» se entiende en el sentido de «pacto» = un acuerdo contraactual, tal vez juramentado, entre varias partes (p. ej. «república federal», «federación de sindicatos»), mientras que el concepto bíblico indica una relación establecida unilateralmente. Sólo se puede comprender el concepto bíblico de alianza partiendo de la soberanía trascendente de Dios que concede libremente su gracia. Esto resultaba tal vez más fácil en una época monárquica que en una democrática. Pero también hoy encuentra el hombre instituciones en las que él sólo puede entrar, pero no puede cambiar a su antojo, como son la familia, la escuela y también —en cuanto a los rasgos esenciales— el puesto de trabajo.

Desde el punto de vista del contenido y de la estructura, los postulados de la alianza representan una de las varias formas posibles para expresar que el Dios de que habla la predicación bíblica se ha comprometido con los hombres y con algunos de ellos en especial, sin tener en cuenta sus antecedentes y, lo que es más, sin hacer depender, por su parte, de la conducta humana su propia fidelidad. Hablar de alianza significa afirmar que Dios concede graciosamente al hombre, conforme al fin de la creación, una posibilidad de existencia en la comunidad divina, y que para ello, no sólo establece un orden firme, sino que también garantiza por su parte la continuación de esta posibilidad.

La inserción del hombre en la relación de alianza se realiza por la → elección: luego, nuevamente por un acto unilateral. Pero no es lícito tergiversar la promesa de fidelidad de Dios interpretándola como un cheque en blanco; ella no excluye castigo y juicio, sino que puede incluso agravarlos. Por lo mismo el escándalo de lo que afirma la alianza reside justamente en que ella excluye la cooperación del hombre, o sea, el que él pueda manipularla. Dicha afirmación parte del supuesto de que el hombre ante Dios no es precisamente autónomo, sino responsable. Y este escándalo no puede ni debe ser soslayado.

Se plantea además la cuestión de si la promesa de Dios se transmite de un modo biológico a través de las generaciones, como fue el caso de Israel, con lo cual la alianza, en cuanto institución, se convertiría en un marco que no se puede tocar y dentro del cual el hombre puede organizar libremente y disponer a su antojo. ¿Hasta dónde alcanza la promesa de la alianza? ¿No presupone ésta en cada caso el sí de cada una de las partes? ¿Puede el hombre permanecer en el ámbito de la alianza, por consiguiente en el ámbito libre de Dios, aun cuando no obedezca a las leyes de la alianza? ¿Y tiene la nueva alianza otras leyes que la unión con Cristo, la apertura al espíritu y a su dirección, ya que es el espíritu el que la caracteriza? De la respuesta a esta cuestión depende, entre otras cosas, si la iglesia debe seguir bautizando a los hijos de los cristianos que no se han salido de ella; más aún: si ella puede seguir considerándolos como «miembros de la comunidad».

En todo caso, la estrecha conexión entre la eucaristía (¡y no precisamente el → bautismo!) y la alianza muestra claramente que ésta no sólo perdura en cuanto al contenido, sino que tiene la virtud de actualizarse en cada nueva circunstancia y manifestarse con su presencia y actividad, siempre que los hombres con su obrar —casi diríamos: cultural y profano— se proclaman partidarios de sus dones y de sus exigencias.

L. Coenen

Bibl. GDalman, Jesus-Jeschua, 1922, 146 ss – GQuell, Art. *διαθήκη*, ThWb II, 1935, 106 ss – HPeisker, Art. *ἔγγος*, ThWb II, 1935, 329 ss – NDahl, Das Volk Gottes, 1941 – Begrich, Berit, ZAW 1944, 1 ss – AOepke Art. *μυστηριος*, ThWb IV, 1942, 602 ss – WLepp, Bund und Bundeserneuerung bei Jeremia, 1955 – OBuckmann/WKasch, Art. Bund, EKL I, 1956, 618 ss – HWolff, Jahwe als Bundesvermittler, NT 6, 1956, 316 ss – JHempel/LGoppelt, Art. Bund, RGG I, 1957³, 1512 ss – OMichel, Der Brief an die Hebraer, KEK XIII, 1957¹⁰, cf. el índice – MNoth, Gesammelte Studien zum AT, 1957, 142 ss – GvRad, Theologie des AT I, 1958, 135 ss, 306 ss – Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu, 1959³, 162 186 ss – KBaltzer, Das Bundesformular, 1960 – HGotthob, Το *αίμα μου της διαθηκης*, Stud. Theol 14, 1960, 115 ss – HReventlow, Prophetenamt und Mittleramt, ZThK 58, 1961, 269 ss – RSmend, Bundesformel, Theol. Stud. 68, 1963 – LRost, Das kleine Credo und andere Studien zum AT, 1964

In cast. Arts. gens. JHaspecker, Art. Alianza, CFT I, 1969, 63-72 – ADeissler, Yahve, Señor divino de la alianza y aliado del hombre, MystS II, T I, 1969, 286 ss – JScharbert, Las instituciones salvíficas del AT, MystS II, T II, 1970, 1215-1241 – HCazelles, Art. Alianza, SM I, 1972, col. 91-100 – GvRad, La teología de la alianza divide en periodos la historia de la salvación, Teología del AT I, 1978⁴, 177 ss – WEichrodt, Concepto de alianza, historia del concepto de alianza, Teología del AT I, 1975, 33-62

Alma

ψυχή [*psychê*] alma, vida

I 1 *Psychê* etimológicamente está relacionado con la raíz indoeuropea *bhs*, que significa ante todo *aliento*, *aliento de vida*, *hábito*. El significado originario de *psychê* es, por tanto, impersonal, quiere decir el *hábito* vital del hombre. Para el concepto de «alma como portadora de vivencias conscientes» (Hofmann, 428) utiliza Homero todavía *θυμος* [*thymos*] (relacionado con el lat. *fumus*, *humo*, derivado de *θυω* [*thyo*], *sacrificar*), que designa el *hervor de la sangre caliente*, la *fuerza de la vida*, y luego, la *emocion* (*excitación*, *prontitud para la acción*, *apetito o impulso*).

Ambas palabras designan un fenómeno psicofísico, pero distinto. Ya Homero intenta, en II 11, 334, la combinación *thymos kai psychê*. Como se conocía la dependencia del «alma consciente» (*thymos*) de la inconsciente (*psychê*), se amplió en el uso épico más antiguo la significación fundamental primitiva de *psychê*, con lo que abarcó el contenido significativo de *thymos*. Así la *psyche*, entendida originariamente como fundamento impersonal e inconsciente de la vida, se convirtió en la portadora de las vivencias conscientes. Las concepciones sobre la

metempsychosis en el s VI a C muestran el final de este proceso *psyche* abarca entonces de la misma manera el *fundamento de la vida y la conciencia*. A la *psychè* se la considera ahora como algo estable y duradero, y a la persona se le atribuye la responsabilidad de su destino

Teniendo presente este cambio de significado de *psychè*, nos encontramos con los siguientes tres aspectos se le considera a) como fundamento impersonal de la vida, como la *vida* b) como el *interior del hombre* c) como el *alma independiente* frente al cuerpo

2 a) En la antigua literatura griega, se concibe al alma como relacionada con el cuerpo. Si esta le abandona, le abandona la vida (Homero, Od 14, 426). A uno se le arrebató el alma y con ello se le quita la vida (Homero, Od 22, 444). Así el alma puede considerarse sin más como la *vida*. Se implora la vida (Sofocles, Oed Col 1326, Herodoto I, 24, 2). Se lucha por la vida (Homero, Od 22, 245), se arriesga la vida (Homero, Od 3, 74). Se acepta dinero de expiación por el alma, es decir, por la vida de un hombre (Herodoto II, 134, 4). Se deja escapar el alma y con ello la vida (Eurípides, Or 1172). *Psyche* puede incluso llegar a significar el contenido de la vida, y así se dice del dinero (Hesiodo, Op 686) y de los niños (Eurípides, Andr 419).

b) *Psychè* puede significar el *interior del hombre*, su *personalidad*. Así el alma puede equivaler a la persona (Sofocles, Oed Col 499). El alma unida al cuerpo es una fuerza tan personal, que la *psyche* puede sustituir al pronombre personal, de forma que «mi alma» es lo mismo que «yo» (Sofocles, Ant 227). Y según las cualidades interiores de un hombre, su alma puede designarse como fuerte (Aristofanes, Ach 393) o como sabia (id., Nub 94). Los hombres pueden ordenarse según su fuerza anímica (Herodoto V, 124, 1). El hombre, si en el fondo es algo, es alma (Platon, Alcibiades I, 130, C).

Como fuerza propia del alma se considera ante todo el *movimiento* que ella comunica al cuerpo en el que vive (Platon, Leg 896 A/B). El concepto de alma se aproxima al de *carácter* (Sofocles, Phil 55) y de *disposición de ánimo* (Herodoto III, 14, 1). Aristoteles pregunta por el ser o la esencia del alma, esa fuerza interior que llena y mueve al hombre, y la designa como fuego y calor (Aristoteles, An 404a). Luego se plantea la cuestión crítica de como un alma determinada llega a un cuerpo determinado, y se pregunta si poseen una interdependencia interior o si su estar juntos depende de la casualidad (Aristoteles, An 407h 22).

Platon proporciona la concepción de que el alma puede estar privada del cuerpo (Platon, Leg 873 A/B).

El alma es la sede de las sensaciones, de los deseos y satisfacciones, de los placeres (Esquilo, Pers 841). La palabra «alma» se encuentra en lugar de sentimiento. «Tener un alma» significa entonces lo mismo que «tener un determinado sentimiento» (Demostenes 28, 21). Asimismo es el alma, y no el cuerpo, la sede del amor y del deseo erótico (Eurípides, Hipp 505), del hambre y de la sed (Jenofonte, Inst C VIII, 7, 4). Pero también las fuerzas de la razón y de la voluntad son parte del alma. Así se sitúa el alma al nivel del pensamiento y del juicio (Sofocles, Ant 176).

Las propiedades del alma son el movimiento, la percepción, la sensación y ante todo la incorporeidad (Aristoteles, An 405b 11). También llega a formar el alma, según sus fuerzas, un juicio moral. El alma posee ciertas capacidades. Tareas suyas son cuidar, mandar, aconsejar (Platon, Resp 353 D). Sin el alma que les sirva de base, la *sabiduría* y la *inteligencia* σοφία [sophia] y νόος, [nous] no tendrían ninguna posibilidad de desarrollo. La filosofía griega reflexiona constantemente sobre todo acerca de las relaciones entre las diversas facultades del alma, y acerca de su número y posibilidades. Así, p. ej., los pitagóricos consideran al alma como integrada por tres partes: *pensamiento, voluntad y pasión* (λογισμός, [logismos], θυμός, [thymos], ἐπιθυμία [epithymia]). Aristoteles (An 413b 11) propone otra división triple: nutrición, percepción y pensamiento. También existen diversas opiniones sobre si el alma es, con respecto al cuerpo, un ser especial de una sustancia totalmente distinta, o si, como piensa Epicuro (Epistulae 1p 19 Usener), puede admitirse una corporeidad del alma, de forma que sea concebible como un minúsculo cuerpo que se mezcla con un halito de calor. Pues el calor aparece como el elemento esencial de la vida y debe permanecer en una concepción del alma como cuerpo.

Los estoicos consideran al alma como una realidad corporea, que se nutre de materias corpóreas y que llena el cuerpo. Ella tiene intercambios con el cuerpo. La sustancia del alma es el *aliento*, el πνεύμα [pneuma]. También el alma se genera. Ella se nutre de las exhalaciones de la sangre y del aire, que aspira. Παθή [pathe], los *afectos* son los peores enemigos del alma, ya que son capaces de arrebatarle la libertad. Son una limitación antinatural e irracional del alma.

El carácter de ser animado que tiene el alma consiste en que se mueve y puede estimularse a sí misma (Platon, Phaedr 245 E). Entre todos los seres animados, la divinidad infundió en el hombre el alma más poderosa (Jenofonte, Mem I, 9, 13). Mas aun, ella participa de lo divino, que a través del alma gobierna en los hombres (Jenofonte, Mem IV, 3, 14). El alma puede ser educada de acuerdo con sus diversas posibilidades. Pero ante todo vale el principio, que Sócrates (Platon, Ap 30 B) desarrolla, de preocuparse por el alma (ἐπιμελεῖσθαι [epimeleisthai]), no por el dinero o la felicidad. Porque del dinero no nace ninguna virtud, en cambio a la inversa si de la virtud proceden el dinero y otros bienes, tanto en la vida privada como en la pública. Se puede decir que aquí surge por primera vez el concepto del cuidado del alma. En Sócrates no encontramos especulaciones acerca del alma, y del periodo anterior y posterior a su existencia en el cuerpo, pero si en Platon. Aquí se advierte un nuevo ideal de educación, y el alma adquiere un sentido totalmente nuevo. Ella no tiene nada que ver con el *demonio* orfíco del alma, ni con el *alma* de la tragedia atica, ni con el εἶδωλον [eidolon] homérico-epico, aquella forma umbratú del hombre en el más allá (WJaeger, Paideia II, 89 ss, id. Die Theologie, 88 ss) Y como el alma es espíritu pensante y

razon moral, el servicio al alma es un servicio divino. El alma, como parte del cosmos, debe estar en armonía en consonancia, con el A esa armonía llega el hombre por el completo dominio de sí mismo. Así es como puede el afirmarse frente al destino y a la naturaleza, y como el alma puede también dominar sobre el cuerpo.

c) Los cantos épicos homéricos no solo hablan de que el alma se escapa (del hombre), o sea, que la vida le abandona, sino que conocen también algo sobre la *supervivencia del alma*, y esto ciertamente sin que medie intento de ninguna clase de llegar a una concepción especulativa y mental del alma en su peculiaridad respecto al cuerpo, sino más bien debido a experiencias parapsicológicas, de las que solía hacer el hombre de los tiempos primitivos. A esto corresponde la descripción de Patrolo, caído en la batalla y todavía no en el Hades, y cuya aparición, en estatura, voz e indumentaria resulta idéntica a la del Patrolo en vida. El alma va de una manera semejante a como avanza el humo, con una especie de susurro, chirriando y zumbando (como hacen los murciélagos Homero, Od 24, 5 ss), diríase que el alma se escabulle y así se pierde en el mundo de ultratumba. Ella es la *imagen (eidōlon)* del hombre, de un individuo determinado, pero no el mismo. De todos modos aquí se representa al alma como una entidad frente al cuerpo, que se une a su cuerpo y que también lo abandona (Homero, Il 23, 65 ss 100 ss, Od 11, 387).

Al mismo tema pertenece también la concepción de un viaje del alma al más allá y de su regreso a la tierra o la de su descenso del ámbito de la luz al cuerpo (→ conocimiento, art γινωσκω [gínōskō] 1, 2c) o a la tierra y de su retorno al mundo celeste a través de un *κύκλος γενεσέων* [kyklos genešēōn], ciclo de generaciones. Otra concepción es aquella en la que las almas, en el más allá, se reúnen en una llanura para ser juzgadas, y luego pasan a tomar parte en un simposio eterno o permanecen en el fango de ultratumba. A decir verdad, la fuerza impulsora de todas estas concepciones del alma, así como de que se practique el camino de la salvación del alma, es el movimiento religioso orfíco. La concepción de un alma independiente con respecto al cuerpo, la cual se separa de él durante un determinado tiempo y después vuelve al mismo, se encuentra, por lo demás, en otros círculos culturales (cf p. ej., para el chamánismo, M. Eliade, RGG V, 1961³, 1386 ss, allí se encontraría también bibliografía, respecto al ámbito cultural griego, cf WBurkert, Weisheit, id., Γοης [Goēs]).

Platón nos proporciona la concepción de que el alma podría verse privada de su cuerpo (Leg 873 A/B), de que, solo después de la separación del cuerpo, vuelve totalmente a sí misma (Phaed 66E-67A) y de que es inmortal (Resp 608D, Phaed 70C, Phaed 245C-E). Fundamenta la necesidad de esa inmortalidad en que el tiempo de la vida es, para el hombre, demasiado breve, si es que ha de realizar un esfuerzo moral. Por esto el hombre, en cuanto alma, debe pasar por la experiencia de varias reincorporaciones y debe poder valorarlas. El cuerpo es para el alma un *vestido (περιβολὸν [peribolōn])*, una especie de *carcel (δεσμωτήριον [desmōtērion])*, Platón, Crat 400C. La liberación de esa carcel se opera por la consagración baquica, por la gracia de los dioses liberadores, y además por el apartamiento ascético del mismo ser terreno. Hermes conduce las almas inmortales al más allá. Allí les espera a los no iniciados, los ἀμύητοι [amyētoi] y los ἀτελεστοί [atelestoi], el fango (βορβορός [borboros]) de ultratumba (Platón, Resp 2, 363D).

Otra concepción de la salvación es aquella en la que el alma sube a la luz, a nuevas reincorporaciones, en una especie de *transmigración de las almas*. Sus acciones pasadas determinan su nueva existencia en el mundo (ideas semejantes encontramos en la religiosidad india, donde el *karma* es totalmente impersonal y además se consume). Todo eso se deduce, pues, de la creencia de que el alma es algo completamente independiente del cuerpo y posee su propia sustancia y su propia inmortalidad.

En sentido figurado puede utilizarse también el término *psyche* para designar el elemento animador de la constitución del estado. Isócrates (12, 138), habla del alma del estado, y Demóstenes (60, 23) designa la capacidad de los hombres como el alma de Grecia. La idea de un alma del mundo como principio vital del cosmos, de forma que el cosmos sea para sí mismo el alma y el principio conductor (ἡγεμονικόν [hegemonikon]), se encuentra en el estoico Crisipo (2, 186).

II 1 En los LXX (incluidos los deuterocanónicos), se encuentra la palabra *psychē*, alma, más de 900 veces, y casi en una proporción bastante igual en todos los libros. Las más de las veces corresponde a la palabra hebrea *nepheš* (originariamente *garganta, cuello* luego, *aliento, halito*) pero también 25 veces corresponde a *leb*, → *corazón, el interior* (especialmente en Sal, Cr, Is, de no ser así, *leb* se traduce las más de las veces por καρδιά [kardia]). 5 veces a *hayyah*, *viviente* (de no ser así ζωὴ [zōōn] → *vida*). 2 veces (Gn 41, 8, Ex 35 21) a *ruah* → *espíritu* (de no ser así *pneuma*), y una vez (Lv 17, 4) por *is*, *hombre* (de no ser así ἄνθρωπος [aner] o ἀνθρώπος [anthropos] → *hombre*). El hebreo *nšāmāh*, *halito o aliento*, se traduce por lo general por πνοή [pnoe], *iento, halito, aliento* (→ *espíritu*), pero nunca por *psyche*.

a) *Nepheš* designa lo que hace de un cuerpo, sea animal u hombre, un ser vivo. Así puede incluso traducirse una vez (Gn 36, 6) por *σῶμα* [sōma] (→ *cuerpo*). Cuando *nepheš* se traduce por *psyche*, la palabra *psyche* designa «lo que es vital en el hombre en el sentido más amplio de la palabra» (GvRad, Teología del AT I, 1978⁴, 203), simplemente lo que vive. Así se habla del alma que vive (Gn 1, 20) El que muere exhala el alma (Jer 15, 9), la derrama (Lam 2, 12) El alma sale del moribundo (Gn 35, 18) Ella —es decir, la vida— puede, sin embargo, volver al cuerpo de un hombre (1 Re 17, 21) «Alma por alma» significa lo mismo que «vida por vida» (Ex 21, 23) La → *sangre* como sede de la vida puede casi identificarse con *psyche* (Gn 9, 4 5, Lv 17, 11).

b) *Psychē* como traducción de *nepheš* expresa lo sensible en la vitalidad del yo, sede de los afectos, del amor (Cant 1, 7), de la añoranza (Sal 63 2) y de la alegría (Sal 86, 4) En este punto no se reflexiona. El «alma» manifiesta

su vida en el movimiento y en la exteriorización de emociones de diversas clases. Ella constituye la síntesis de las fuerzas interiores del hombre, y de ahí la expresión «con toda el alma» (Dt 13, 4). En el alma reside el apetito de comer (Dt 12, 20.21), de placer carnal (Jer 2, 24), de matar y de vengarse (Sal 27, 12). El alma exterioriza sus sentimientos: llora (Sal 119 28), se derrama en lágrimas (Job 30, 16), se «dilata» con la longanidad (Job 6, 11), pero también el saber y el conocer (Sal 139, 14), el pensar (1 Sam 20, 4) y el acordarse de sí mismo (Lam 3, 20) tienen su sede en el alma. El alma es hasta tal punto el compendio de toda la personalidad, de todo el «yo» del hombre, que «alma» puede equivaler a «yo mismo», «tu mismo», etc. (1 Sam 18, 1 y *passim*).

Así pueden designarse como almas los seres vivos, todo lo que vive, todo ser viviente, entendido por lo general colectivamente (Lv 11, 10). En las leyes, «un alma» significa el hombre del que se habla en aquella determinada prescripción (Lv 4, 2, 5, 12.4.15 y *passim*). En los censos del pueblo, se cuenta por «almas» (Ex 1, 5, Dt 10, 22). Así se explica perfectamente cuán precario es el conocimiento que el AT tiene del concepto de un alma separada del cuerpo o de un alma que se separa del mismo en la muerte, hasta el punto de que puede hablar de un muerto como del alma de un muerto, con lo cual el mismo muerto es mencionado junto con su corporeidad (Nm 6, 6).

c) Mientras que en el uso lingüístico de los textos de Qumran todo sigue en el marco del AT, en los escritos deutero-canónicos se hace notar más claramente el influjo del helenismo. Por lo demás, aun cuando no se reflexione sobre la relación entre → cuerpo y alma, ambos se hallan enfrentados. Un cuerpo vicioso es una carga para el alma (Sab 9, 15). Las almas de los justos están en las manos de Dios (Sab 3, 1). Se habla también de la corrupción de las almas (Sab 14, 26). Resulta trágico no encontrar ningún remedio para el alma, de forma que deba perderse eternamente (Sab 16, 9).

2 En sus presentaciones de la historia y de los personajes emplea Josefo conceptos marcadamente helenísticos, de los que, por su educación y formación, podía servirse.

a) También para él, la *psyché* es ante todo la sede de la vida exterior terrena (las almas hay que salvarlas antes que la hacienda Ant 9, 240, peligro del alma = peligro de muerte Bell 1, 493). Abandonar el alma significa dar la vida (Bell 6, 183).

b) Cuando la *psyche* designa al hombre interior con sus diversas facultades, se halla frente al cuerpo (ventajas del alma y del cuerpo Bell 1, 430), es la sede de las virtudes y de la voluntad (Ant 2 9 distingue entre el abotengo en el nacimiento corporal y la virtud del alma), de los afectos (Ant 20, 83 estremecimiento, Ant 16, 93 odio) y de las cualidades (Ant 16, 301 maldad).

c) Finalmente, frente a los cuerpos, se sitúan las almas inmortales (Bell 2, 154, cf Ant 18, 18 acerca de los esenios, que hacen inmortales sus almas). El alma que no cae en la perdición puede pasar a otro cuerpo. Pero el alma malvada sufrirá castigos eternos (Bell 2, 163). Fijémonos en la arenga que Josefo (Bell 7, 341 ss) pone en boca de Eleazar, el jefe de los sublevados en Masada. También aquí Josefo se mueve dentro del ámbito de las ideas helenísticas, en lo que se refiere a la inmortalidad del alma y a su verdadera vida, separada del cuerpo en comunión eterna con Dios (incluso se citan pensamientos hindúes). Así para Josefo la inmortalidad del alma y su pertenencia a una vida eterna implican posibilidades que pueden desperdiciarse en la medida en que el alma inmortal se ve dominada y sojuzgada por el cuerpo.

d) Sin reflexionar, Josefo coloca en el mismo rango *psyche* y *pneuma* → *espíritu*. No se manifiesta acerca de las funciones en particular. Pero, en general, es claro que el *pneuma* es la conciencia más alta del hombre, mientras que *psyche* representa la fuerza vital como tal (Ant 11, 240).

3 La fe en la creación, propia del AT, repercute en la doctrina de Filón sobre las almas (De Migr Abr 34). Para él, el alma es la parte del ser humano que está dotada de fuerzas y de posibilidades divinas, ella pertenece al espíritu divino (Virt 217) y lo primero de que es capaz es de adorar a Dios. Filón recalca especialmente el elemento rector (*hégemonikon*) de las almas, que es el *nous*, la inteligencia (Leg A11 I, 39 → razón). La esencia de esta parte rectora, como quien dice el «alma» del alma, es el espíritu de Dios (Rer Div Her 55).

a) También Filón conoce el significado de vida de la *psyche*, todo el ser de la cual es sangre (Det. Pot. Ins. 84), y que abarca también lo mortal.

b) Lo mismo que en la filosofía griega, se encuentra también en Filón la división del alma en potencias racionales e irracionales (Agric 63), así como la concepción del alma como sede de los afectos y de la virtud (Det Pot Ins 59) y, con ello, de la vida (*ibid.*, 70). La potencia de la inteligencia o *nous*, se despliega en el pensar y en el querer, en la fuerza generativa y en la percepción.

c) Contrariamente al AT, para Filón es evidente que hay almas sin cuerpo (Sacr AC 5, Som. I. 135). Admite que el universo, para el santuario de Dios, está lleno de almas incorpóreas a la manera de espíritus puros, los ángeles, frente a los cuales el hombre se presenta como una mezcla de razón y de sinrazón (Spec Leg. I. 66). Habla de seres superiores, que durante un determinado tiempo se unen a cuerpos mortales y que luego los dejan (Plant 14). El alma consigue la vida eterna por la adquisición y la práctica de las virtudes (De Conf Ling 161), especialmente por la adoración de Dios (Op Mund 155). El alma abandona por fin lo mortal que también le pertenece (cf *supra* a) y pasa al mundo de lo incorruptible, de lo imarcescible (De Migr Abr 18). Realmente esta como en su casa en el mundo divino, mientras que en el cuerpo se encuentra como en un lugar extraño (Som. I, 181). Como permanentemente móvil, el alma pertenece a Dios, el cual, por su parte, como permanentemente móvil, es el alma del mundo (De Aet Mund 84).

4. También en el resto del judaísmo es claramente reconocible el influjo del helenismo. Ante todo se advierte esto en 4 Mac, en la concepción de un alma que se separa del cuerpo en la muerte, de un alma inmortal (la muerte como camino hacia la inmortalidad 14, 5, el premio de la virtud es la inmortalidad del alma, se entiende: 17, 12). En la hora de la muerte, el alma de los justos es tomada por los patriarcas (5, 37, 13, 17). Un claro influjo de las concepciones helenísticas se muestra en la mitad aproximadamente del siglo I d. C., en Johánan ben Zakka. El habla de la gehenna como de un lugar de castigo para un entretiem po (Ber 28b, 23 par, sobre este punto Aboth RN 25, 7a, 5f). En esta línea se mueve también el midrás sobre el Eclesiastés (3, 21 22a). Aquí nos encontramos con que tanto las almas de los justos como las de los impíos a la hora de la muerte suben a lo alto para ser juzgadas. Esta concepción sirve de base a dos pasajes del evangelio de Lucas (Lc muestra asimismo en Hech el influjo de concepciones típicamente helénicas), aunque en ellos no se habla expresamente de *psychē*, *alma* a) en 16, 23, Lázaro se halla en el seno de Abrahán y el rico en el lugar del tormento, y b) en 23, 43, se encuentran aquellas palabras tan conocidas «hoy estarás conmigo en el paraíso». Por el contrario, no encontramos la concepción de un juicio sobre las almas y los cuerpos por separado. Según esto el alma no sería responsable del cuerpo. Mas bien se concibe de forma que, en la resurrección, Dios unira el alma al cuerpo y luego ambos serán juzgados. No podemos, pues, servirnos de la concepción de un alma como sede de las ideas, de los pensamientos y de las convicciones morales, frente a un cuerpo como sede de las pasiones. A pesar de las concepciones helenísticas sobre el alma, permanece la esperanza típicamente judía en la resurrección y en la justicia de Dios, que solo entonces entrara en liza. Dios realiza el juicio al final de los tiempos sobre cuerpo y alma (Sanh 91a). Así se encuentra también la idea de un juicio sobre las almas, inmediatamente después de la muerte, en la literatura apocalíptica (4 Esd 7, 78 ss). Por sentencia divina las almas son destinadas o al lugar de la tranquilidad, de la paz y de la septuple alegría o al lugar de tormentos, donde andan vagando, sumidas en una pena séptuple. Así contempla Henoc (39, 4 s) las moradas de los justos muertos, los cuales suplican, interponen su valimiento y ruegan por los hijos de los hombres. De una manera semejante, dice Hen 71, 16, que los justos, al morir, entran en el cielo. A eso corresponde asimismo la parte parenética final del libro de Henoc: las almas de los pecadores van al mundo subterráneo o infierno, mientras que los espíritus (entendidos aquí como las almas) de los justos pueden alegrarse y ser felices, y no perecen (Hen 103, 4 7).

III 1. En el NT, a diferencia del uso frecuente de los LXX, *psychē* se halla en total 101 veces; de ellas 37 en los sinópticos, 15 en Hech y 10 en Jn. El peso del pasado gravita, pues, en las partes narrativas del NT. En las cartas paulinas se halla en total 11 veces, en el Ap 7 veces, y 6 veces tanto en Heb como en 1 Pe.

2. a) También en el NT [*psychē*], *alma*, es la sede de la vida o la misma vida, como consta en el famoso logion «...quien quiera salvar su vida (*psychēn*), la perderá; y quien la pierda por mí... la salvará» (Mc 8, 35 par; además Mt 10, 39; Lc 17, 33; Jn 12, 25). Lo que significa que el que da su vida realmente la encuentra, queda claro en el mismo Jesús y en su muerte y resurrección: la verdadera vida se obtiene siempre únicamente por medio de la entrega. Se refiere también *psychē* claramente a la vida, en el logion de Mc 10, 45 par: Cristo fue enviado para dar su vida para → redención (art. *λύτρον* [*lytron*] III) de muchos. Del mismo modo en Lc 14, 26 «odiar su alma» significa lo mismo que «odiar su vida» (cf. Lc 9, 23, negarse a sí mismo). El pasaje que se contrapone a Lc 14, 26 es el de Ap 12, 11, en el que se habla de los que no han amado su vida.

Psychē comprende todo el ser *natural* y la vida del hombre, aquello por lo que se fatiga y por lo que se preocupa constantemente. Así Mt 6, 25 habla de la preocupación por la *psychē*, esto es, por la comida; la vida, *psychē*, y el cuerpo, *sōma*, son obra de Dios; por eso son más que el alimento y el vestido, por los cuales se preocupa el hombre. Lc 12, 19 dice que el rico habla a su alma, es decir, habla consigo mismo. Pero no cuenta con que la *psychē*, es decir, la vida, se le puede quitar en cualquier instante. También la cita de Hech 2, 27 (Sal 16 [15], 10) habla de que la *psychē* —nuevamente la sede de la vida— es abandonada por Dios en el hades o entregada al hades (HJKraus. BKAT XV/1, 118), o sea, de que también el que oraba podía morir. Exponer el *alma* significa, ya en Pablo, exponer la *vida* (Flp 2, 30).

Jn 10, 11 nos habla de *desprenderse* de la *psychē*, es decir, de arriesgar la vida; 10, 17 de entregarla realmente (cf. Mt 20, 28). También habla de riesgo Jn 13, 37 s, donde Pedro se brinda a ello («daré mi vida por ti»). En ambas expresiones con *τιθέναι* [*tithénai*],

literalmente *poner* (= desprenderse) (Jn) y *δοῦναι* [*doúnai*], *dar* (Mt 20, 28; Mc 10, 45) la palabra *psyché* designa la *vida*, sea cual fuere la interpretación de estos dos verbos.

En Rom 16, 4 piensa Pablo en aquellos que se jugaron la vida por él, y en Hech 15, 26, Bernabé y Pablo son designados como hombres que han entregado su *psyché*, es decir, su vida «por la causa de nuestro Señor Jesucristo».

La palabra *psyché* se encuentra también en el NT en las enumeraciones o censos con el sentido de individuo o persona (Hech 7, 14: «Jacob y sus parientes: 75 almas»; Hech 27, 37: 276 «almas» en el naufragio ante Malta; 1 Pe 3, 20: 8 «almas» salvadas en el arca de Noé); la frase «toda alma» corresponde a «todo el mundo» (Hech 2, 43: «se apoderó de todo el mundo el temor»; cf. 3, 23; 27, 22; Rom 2, 9; 13, 1).

También la expresión «toda alma *viviente*» (Ap 16, 3; cf. 8, 9) ha de entenderse en el sentido del AT. Si en la creación, por el soplo divino, el barro se convirtió en «un alma *viviente*» (cf. Gn 2, 7), en 1 Cor 15, 45 toma Pablo esta idea para contraponer a esa «alma *viviente*», como fuerza y dirección de la vida terreno-natural, el → espíritu (art. *πνεῦμα* [*pneûma*] III, 3e), que ahora es vivificado en Jesucristo.

b) *Psyché* significa la *vida del hombre interior*, algo así como el yo, la persona, la personalidad, con las diversas potencias del alma. En 2 Cor 1, 23, Pablo pone su «alma» como garantía en una especie de maldición de sí mismo, que viene a ser una aseveración solemne. Se alude aquí no sólo a la vida sino al hombre entero con todo lo que él cree, espera y ambiciona. De una manera semejante escribe Pablo en 1 Tes 2, 8 de sí mismo y de sus colaboradores que entregaron sus «almas», es decir, toda su fuerza vital y su energía, en una palabra a sí mismos con todas las fuerzas de su personalidad, en el trabajo día y noche, en el cuidado por sus comunidades. El «alma», en el sentido de persona con todas las fuerzas de la conciencia, se menciona en Jn 10, 24 (la pregunta de los judíos a Jesús sobre si era o no el Cristo). Se la pone en vilo, se la deja en suspenso. En lo hondo del alma se experimenta la turbación (Mt 26, 28 par). En Lc 1, 46 alma y espíritu se emplean en un *parallelismus membrorum*. Ambos términos significan aquí el hombre interior completo, en contraposición a la corporeidad de los labios y del lenguaje. Aquí, superando la concepción griega, el alma es ante todo la sede de la vida religiosa, de la relación con Dios. A esta raíz religiosa de la vida humana se alude en Lc 2, 35, precisamente en contraposición con la espada que atraviesa al cuerpo por fuera. Se trata de una vivencia oculta, interior del alma. De esta vida religiosa se habla también en 3 Jn 2: «...así como prospera tu alma». En este sentido puede describir 2 Pe al piadoso como «un alma justa».

Es interesante la contraposición entre alma y espíritu, como se advierte en el pasaje de 1 Tes 5, 23, con su antropología tricotómica (o tripartita). No se alinean uno junto a otro cuerpo y alma sino → espíritu, alma y → cuerpo. Aquí espíritu significa —de una manera semejante a lo que ocurre en Filón y en el platonismo— la parte más elevada del hombre, posiblemente algo que no está lejos del *hēgemonikón* de Filón (cf. I, 3). Luego alma en este contexto significa la vida, es decir, la vitalidad y el aspecto de la voluntad y de los sentimientos del hombre. De una manera similar en 1 Cor 2, 14 coloca Pablo al *ánthrōpos psychikós* frente al *ánthrōpos pneumatikós*, o sea, al hombre iluminado por el espíritu de Dios. El primero es el ser animado, que, dotado de alma, está lleno de fuerza vital («un alma *viviente*», Gn 2, 7; cf. 1 Cor 15, 45), en una palabra, es el hombre *natural* en contraposición al *espiritual*. El espíritu, al que aquí se refiere Pablo, es (a diferencia de 1 Tes 5, 23, cf. *supra*) el espíritu de Dios, no una fuerza espiritual superior en el hombre, que le compete como hombre natural. Alma significa, en esta contraposición al espíritu, no una categoría antropológica, sino otro modo de existencia.

Por el contrario, cuando se habla en Heb 4, 12 de la separación (= *frontera*) del alma y del espíritu, probablemente se piensa en la separación de las *potencias interiores* del

hombre, que sólo es pensable, pero, por lo demás, no es distinguible. En Heb 6, 19 («ancla del alma») con la palabra «alma» se expresa nuevamente todo el hombre interior con sus potencias de voluntad, inteligencia y sentimientos. A este contexto pertenece también el empleo de *psyché* en el sentido de *inteligencia, voluntad, sentimientos, sensaciones, y fuerzas morales* del hombre. Así hay que entender el «con toda el alma» (Mt 22, 37; cf. Dt 6, 5), y, consiguientemente, el *ἐκ ψυχῆς* [*ek psychês*] significa también *de corazón, de buena gana* (Ef 6, 6; Col 3, 23; en los dos casos la única vez que aparece en la carta) (cf. asimismo Ecl 6, 26 y *passim*). Se le acerca también la expresión *μιᾷ ψυχῇ* [*miá psychê*], *como una sola alma* (= como un solo hombre) (Flp 1, 27), resultante de *ἐν ἐνί πνεύματι* [*en hení pneúmati*], en el mismo espíritu. Subyace probablemente la idea de que la comunidad es el cuerpo de Cristo, la cual —lo mismo que el cuerpo humano— está informada por un alma, y se muestra como verdadera y viva cuando completa la unidad del cuerpo con la unidad de las fuerzas interiores de la comunidad. En Hech 4, 32 se menciona la actitud en la cual la comunidad se halla unida en un solo corazón y una sola alma, o sea, en la que todos pensaban y sentían lo mismo. A esta fuerza anímica de los miembros de la comunidad se refiere la advertencia de Heb 12, 3: «no os canséis ni perdáis el ánimo». A las almas que no están firmes se las enreda y se las seduce (Heb 10, 39). Aquí se trata del anhelo del alma, de los movimientos anímicos incontrolados. Las almas pueden asimismo ser soliviantadas, pueden malearse (Hech 14, 2).

Del texto del AT procede el hecho de que, por el *parallelismus membrorum*, el alma y yo sean intercambiables. Así Dios mismo habla de su alma, con lo cual abarca todo lo que en el AT designa la personalidad viviente de Dios, su ira, su fidelidad, etc. (Mt 12, 18; Heb 10, 38).

c) El judaísmo helenístico conoce la posibilidad alternativa de perder o de salvar el alma. Esta manera de pensar, en el NT, aparece en la literatura epistolar tardía, si bien aquí no se menciona el alma inmortal como fuerza y garantía de la eternidad. Y aunque tales pasajes muestran un evidente fondo helenístico, sin embargo, se sitúan de algún modo en otro plano, debido a la tradición bíblica, a los conocimientos fundamentales escatológicos y a la experiencia de fe de los cristianos con el resucitado. La expresión que p. ej. en Jenofonte (Cyrop. IV, 4, 10) se refiere a la vida, concretamente la consigna: «salvad vuestras almas» (que equivale a «salvad vuestras vidas») es en adelante una exhortación a la fe y a la obediencia con respecto al mensaje divino. Es tarea del que preside la comunidad velar sobre las almas destinadas a la eternidad (Heb 13, 17; OMichel interpreta aquí el alma por «*la vida escatológica*»: KEK XIII, 1949⁸, *ad locum*). De la salvación del alma, que está en peligro, trata Sant 1, 21; 5, 20. La muerte, de la que se dice que debe escapar el alma, es la muerte eterna, la exclusión de la vida eterna. La salvación de las almas en este sentido es objetivo de la fe y tarea de la obra salvadora de Dios, en la cual deja él que participen los que han sido bautizados en el nombre de su Hijo (1 Pe 1, 9). Por eso 1 Pe 1, 22 habla de la purificación y de la expiación en el alma, es decir, de la vida interior. Se trata del alma en su cara a cara con Dios. Contra ella, contra su voluntad y obediencia, combaten los deseos carnales (1 Pe 2, 11). El alma, como portadora de la fe y de la santidad, está destinada a la participación en la vida de Dios, a la herencia de un futuro divino. Aquí también se contraponen no espíritu, alma y cuerpo, sino el alma y los deseos carnales. En 1 Pe 2, 25, se alude a aquellas almas cuyo guardián y pastor es el mismo Jesucristo. El bando contrario lo constituyen, para los esclavos de los que se habla allí, los guardianes corporales con toda su arbitrariedad e injusticia. El saber que tienen un verdadero guardián de las almas debe fortalecer a los esclavos en la paciencia, en el amor y en la humildad (1 Pe 2, 25). Asimismo se alude a aquellas almas, destinadas a la eternidad y a la victoria sobre la muerte, que los cristianos, en tiempo de persecución, deben confiar a Dios, que recibe al hombre en la eternidad (1 Pe 4, 19).

A este modo de pensar corresponde también Mt 10, 28 par. El alma sólo debe mirar a Dios «que puede perder el alma y el cuerpo en la gehenna». Esa alma sólo existe, porque Dios la llama, porque ella se deja llamar por él y se deja llevar por la fuerza divina. Sólo Dios tiene poder sobre ella. El puede hacerla vivir o puede matarla. De una manera similar se habla en Ap 6, 9; 20, 4, de las almas de los muertos, que se hallan bajo el altar de Dios en el cielo, es decir, bajo el altar de la reproducción celestial del templo. Esta imagen tiene probablemente su fundamento en que la sangre del sacrificio se derramaba delante del altar o sobre el altar. Con ese sacrificio son comparados los mártires, que han derramado su sangre por Cristo. Por esto, así como en la sangre está el alma, o sea, la vida, de la misma manera sus almas se encuentran bajo el altar. La idea de fondo es que las almas adquiridas, salvadas por Dios, que creen en él y que se entregan a él, están seguras cabe él; que ellas —en su mundo celestial con su porvenir y su llegada a la tierra— se hallan ligadas inseparablemente a la realización del objetivo y del plan de Dios.

3. Aunque en la literatura epistolar tardía del NT el concepto helenístico de *psyché* se encuentra con más frecuencia que en las restantes partes del NT (cf. 2c), esto, sin embargo, no puede conducir al error helenístico en el sentido de que el alma sea lo esencial y más valioso del hombre, lo eterno y lo que queda. En tal modo de pensar, propio, por lo demás, del idealismo alemán, la eternidad y la supervivencia del alma se deduce de su singular cualidad. Pero no es éste el caso del NT. Para él, el alma es sólo aquella dimensión dentro de la cual se deciden la muerte y la vida, la ruina y la felicidad. Además las afirmaciones acerca de la *psyché* en el NT coinciden todas en el mismo común denominador: el contexto de las afirmaciones escatológicas sobre la renovación y la resurrección. Y no pueden pensarse al margen de ese contexto. Precisamente a este contexto corresponde el hecho de que Dios juzgue, de que su juicio decida sobre la ruina o la felicidad de las almas, y de que esa felicidad siempre se entienda al mismo tiempo desde el punto de vista de la resurrección del cuerpo, y por tanto de una nueva corporeidad de las almas.

G. Harder

Bibl ERohde, *Psyche, Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, 1893 (1925¹⁰) — ADietench, *Eine Mithrasliturgie*, 1903 (1966 Neudruck) — EvDobschütz, *Die Thessalonicherbriefe*, 1909, 230 ss (Exkurs zur Frage Trichotomie bei Paulus) — HCremer, *Bibisch-theologische Wörterbuch*, 1911, 1136 ss — Burnet, *The Socratic Doctrine of the Soul*, *Proceedings of the Brit Academy* 1915/16, 235 ss — MPNilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, 1941 (1955²), 637 ss — WJaeger, *Paideia II*, 1944, 87 ss — MPohlenz, *Die Stoa*, 1948, 87 ss, 143 ss, 229 ss, 382 s — JBHofmann, *Etymologisches Wörterbuch des Griechischen*, 1949 — ERDodd, *The Greeks and the Irrational*, 1951 — RBultmann, *Theologie des NT*, § 18, 1953 (1968⁶) — LKohler, *Theologie des AT*, esp § 45, 1953 (1966⁴) — WJaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, 1953, 88 ss — BRigaux, *Saint Paul, Les Epîtres aux Thessaloniens*, *Études Bibliques* 1956, 596 ss (Zur Frage der Trichotomie) — WKutemeyer, *Art Leib und Seele*, *EKL II*, 1958, 1062 ss — HEngelland, *Art Unsterblichkeit der Seele*, *EKL III*, 1959, 1578 ss — OGigon, *Grundprobleme der antiken Philosophie* 1959, 229 ss — WPhilipp, *Art Seele*, *EKL III*, 1959, 895 ss — EFascher, *Seele oder Leben?*, 1960 — AHultkrantz/FHartmann, *Art Leib und Seele*, *RGG IV*, 1960³, 286 ss — BLifshitz, *Der Ausdruck $\psi\upsilon\chi\eta$ in den griechischen Grabinschriften*, *ZDPV* 76, 1960, 159 ss — JFichtner, *Seele oder Leben in der Bibel*, *ThZ* 17, 1961, 305 ss — WBurkert, *Weisheit und Wissenschaft*, 1962, 98 ss — id., *Γοη: Zum griechischen Schamanismus*, *Rhein Museum NF* 105, 1962, 36 ss — JSchmid, *Der Begriff Seele im NT*, en *Festschr GSöhngen*, 1962, 112 ss — *Lexikon der Alten Welt*, 1965, 258 ss — FWehrli, *Hauptrichtungen des griechischen Denkens*, 1964, 62 ss — BRicke, *Body and Soul in the NT*, *StTh* 19, 1965, 200 ss — OSander, *Leib-Seele-Dualismus im Alten Testament?*, *ZAW* 77, 1965, 329 ss — GDautzenberg, «Sein Leben bewahren», $\psi\upsilon\chi\eta$ in den Herrenworten der Evangelien, 1966 — JScharbert, *Fleisch Geist und Seele im Pentateuch*, 1966 (= *Stuttg Bibelstud* 19) — HConzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, *KEK V*, 1969¹¹ (Erstaufflage dieser Neuauslegung), 86 ss (Exkurs psychä)

En cast Arts gens JBMetz, *Art Corporalidad*, *CFT I*, 1966, 317-326 — JMöller, *Art Sustancia*, *CFT IV*, 1967, 281-291 — FPFiorenza, *JBMetz*, *El hombre como unidad de cuerpo y alma*, *MystS II*, T II, 1970, 661-715 — EKlinger, *Art Alma*, *SM I*, 1972, col 100-108 — WEichrodt, *El alma*, *Teología del AT II*, 1975, 140-148 — KHSchekle, *El hombre*, *Teología del NT I*, 1975, 124 ss, 140 s. 190-194

Altar → Ofrenda

Altura, profundidad, exaltación

El hombre acostumbra a supeditar el mundo que lo rodea a su propia situación. Y en cuanto se trate de describir la distancia o la extensión espacial, ὕψος [*hýpsos*], *alto*, y su familia de palabras, la indica en el sentido vertical hacia arriba, mientras que βάθος [*báthos*], *profundo*, lo hace en el sentido tanto vertical como horizontal. Partiendo de la antigua concepción del mundo, ambos términos pudieron utilizarse asimismo para designar respectivamente el → cielo y el reino de los muertos (→ infierno). Adquirieron además una extensa gama de significados en sentido figurado, porque para el sentir humano se asociaba con «altura» la idea de lo luminoso, lo excelso, y con «profundidad» la de oscuro, bajo, por supuesto que con *báthos* se puede describir igualmente la plenitud sin más, p. ej. la del conocimiento, de la comprensión de los pensamientos, del corazón, del alma. En contextos gnósticos (y también en el NT) ambos grupos de palabras expresan relaciones cósmicas, en las que a veces, prescindiendo de la distinción original de significado, pueden designar lo mismo.

βάθος [*báthos*] profundidad, βαθύς [*bathýs*] profundo

I 1 *Bathos* se relaciona lingüísticamente con βήσσα [*bessa*] (dor βάσσα [*bassa*]), precipicio, barranco y con βαπτω [*baptō*], hundir, sumergir. Además a nivel de lenguaje se da una estrecha relación con ἄβυσσος [*abyssos*] sin fondo (literalmente donde no se puede sumergir, → infierno).

2 *Bathos* es la distancia, y no solo hacia abajo, sino igualmente hacia arriba, horizontalmente etc. Es decir, *bathos* designa la profundidad o dimensión de una cosa en toda su extensión espacial (βάθος τριγῶν [*bathos trichón*], longitud de los cabellos en el lenguaje militar *bathos* significa el número de los que están uno tras otro). A menudo se usa en conexión con → ὑψος [*hypsos*] para designar la total comprensión de una cosa en cualquier aspecto. En sentido figurado *bathos* expresa a) la radicalidad, intensidad, grandeza o plenitud de un objeto (especialmente en conexión con *hypsos*) o también de un rasgo del carácter humano (sabiduría, capacidad de comprensión, alma), b) la mescurabilidad y el ocultamiento.

De ahí se deriva el adjetivo *bathys*, con las mismas variantes de significado que el sustantivo. También es digno de mención el neutro sustantivado *to bathy*, lo que se halla en lo profundo, lo que proviene del fondo del corazón.

3 Con el significado figurado enlaza también el uso religioso y filosófico-religioso de las religiones helenísticas y especialmente gnósticas, al hablar de la profundidad de la divinidad y designar a → Dios mismo como la profundidad. Precisamente en la última expresión se ve claro como aquí a Dios se le considera primariamente como un *ello* y no como un *tu* ni como un *el*, se le entiende como algo en quietud, inescrutable, y no como el viviente, como el que se revela.

II 1 En el AT (LXX) *bathos* equivale principalmente al hebreo *m^csulāh*. Literalmente *bathos* se usa solo para designar la profundidad del mar (Ex 15, 5, Neh 9, 11, Zac 10, 11). En sentido figurado *bathos* sirve siempre para designar lo separado de Dios. *Bathos* se convierte en imagen de la angustia interior del hombre abrumado por la culpa y el → pecado (Sal 130 [129], 1) y del apuro externo de una situación vital comprometida (Sal 69 [68], 3-16). *Bathos* expresa la extrema lejanía de Dios (profundidad del mar, Jon 2, 4, Mi 7, 19), en lo que los límites entre el significado literal y figurado se confunden. En Ez *bathos* equivale a *tahtī* y se refiere consecuentemente al mundo de los muertos (cf 26 20, 31, 14 18, 32, 18 s 24). También aquí da a entender *bathos* la lejanía de Dios. Asimismo se traduce por *bathos* en los LXX el hebreo *ma amaqīm*, profundidades (Is 51, 10 y otros), mientras que para los términos del grupo *āmaq* se emplea el adjetivo *bathys* (Job 11, 8, 12, 22, Sal 63, 6, Prov 18 4 y *passim*).

2 Es importante el hecho de que el hebreo *r^chōm* no se traduzca por *bathos*, sino por *abyssos* (→ infierno). Lutero traduce igualmente este término por «profundidad» (Gn 1, 2 Job 28 14 y *passim*). Mientras que en el

significado de *bathys* siempre se percibe el sentido de la lejanía de Dios, en *abyssos* se trata mas bien de un ultimo principio fundamental que es siniestro e inescrutable

3 En la época del judaísmo tardío los textos de Qumran hablan de la profundidad de los misterios divinos (1QS 11, 19, 1QM 10, 11)

III En el NT *báthos* se emplea 8 veces y el adjetivo *bathýs* 4 veces Sólo en los sinópticos aparece el significado literal profundidad de la tierra (Mt 13, 5 par), profundidad del mar (Lc 5, 4) En sentido figurado se emplea *bathýs* en 2 Cor 8, 2 (pobreza «profunda») para subrayar que se trata de una pobreza extrema En otros lugares tiene un significado figurado que no enlaza con el uso del AT, sino con el helenístico y el del judaísmo tardío

1 Al hablarse en Rom 11, 33 y 1 Cor 2, 10 de la profundidad de Dios o de su conocimiento, se trata, por una parte, de la inescrutabilidad de los caminos y juicios de Dios para el entendimiento humano, en contraposición con todo lo que está a la vista y es asequible, sin más, a nuestra capacidad y, por otra, de la riqueza de posibilidades y caminos de que Dios dispone para la realización de su plan de salvación Es importante que Dios aquí no resulta un *ello* despersonalizado Con Dios no se designa al fundamento último de todo ser, sino al que se ha revelado en Jesucristo, en el que se contienen además las últimas cosas (aún) ocultas En *báthos* se refleja, pues, la paradoja del desvelar y velar de la → revelación cristiana

2 En Ef 3, 18, donde *bathos* aparece en relación con otros terminos que designan dimensiones, se trata igualmente de la comprensión total de la gracia divina y de la obra salvadora de Cristo La fe cristiana no debe conformarse con un pequeño fragmento o con la comprensión de la superficie

3 Es diferente el caso de Rom 8, 39 donde *báthos*, en conexión con *ὕψωμα* [*hýpsōma*], designa claramente ciertos poderes que abruman al hombre Astrológicamente *báthos* es el espacio del cielo que se halla bajo el horizonte y del que se levantan las estrellas ¿Se piensa acaso en fuerzas que salen de los astros? Teológicamente es decisiva, con todo, la afirmación de que tambien estos poderes de (las estrellas en) la profundidad están sometidos al poder del amor de Dios en Jesucristo, afirmación que hoy vuelve a ser de la mayor actualidad

4 Para el uso del adjetivo en el NT (4 veces) solo Ap 2, 24 es importante teológicamente Aquí se habla de la profundidad de Satán en paralelismo con la de Dios Con esto nos ha salido al paso un término clave de un movimiento gnostizante Se piensa en la participación en todo lo antídívino de este mundo (para «probar» justamente así el poder de la gracia y la redención en Cristo) Abandonarse a tales profundidades significa, con todo, no precisamente el señorío sobre estos poderes, sino ser absorbidos por ellos, e implica, por tanto, la pérdida de la redención

J Blunck

ὕψος [*hýpsos*] alto, ὕψηλός [*hypsēlós*] alto; ὑψωμα [*hýpsōma*] lo elevado

I 1 *Hypsos*, en uso desde Esquilo, designa principalmente la extensión espacial hacia arriba, la *altura* (solo para cosas y no para personas), en sentido figurado indica a) la *ventaja* y la *supremacía* de una cosa o persona sobre otra, b) la *inasequibilidad* Tratándose de personas *hypsos* puede recibir el significado negativo de → *soberbia* En conexión con → *bathos* designa la total comprensión y penetración de una cosa

2 El adjetivo *hypsēlos*, conocido desde Homero, tiene asimismo principalmente significado espacial *alto* (por edificación, crecimiento o colocación) y se utiliza en sentido figurado tanto positiva (*excelsus*) como negativamente (*ostentoso, altisonante*). El griego profano ha formado muchos compuestos de *hypsēlos* de los que ninguno ha pasado al NT, mientras que se ha creado el neologismo *ὕψηλοφρονέω* [*hypsēlophronēō*], *pensar engravidamente (de sí mismo)*, ser *orgullosa* (solo 1 Tim 6, 17)

3 *Hypsōma* se conoce sólo después de los LXX en el griego tardío. Se usa siempre en sentido figurado, así p. ej. en Plutarco, para la designación astrológica de la mayor aproximación de una estrella al cenit (el antónimo es *ταπεινώμα* [*tapēnōma*])

II En los LXX se emplea *hypsos* como equivalente de varios términos hebreos (*qomā, marōm, gabāh*, etc.)

1 a) En sentido literal designa la altura de una cosa (el arca, Gn 6, 15, un monte, 2 Re 19, 23, Sal 95 [94], 4, la casa de Dios, Ecd 6, 3, un árbol, Ez 31, 14)

b) Usado absolutamente *hypsos* designa a menudo el mundo celeste (→ cielo), el de Dios, lo que está en contacto con Dios (hebr. *marōm* Sal 68 [67], 19, 102 [101], 20, 144 [143], 7, Is 40, 26, cf. Is 7, 11, frecuente también en Qumrán), siendo así el antónimo de → *bathos* (lo separado de Dios). De ese modo *hypsos*, y lo mismo *ὕψιστος* [*hypsistos*], puede llegar a ser una circumlocución de → Dios mismo

c) En relación con el hombre, *hypsos* designa en Is 2, 17 la *soberbia* humana. En 1 Mac 10, 24 tiene el sentido de *estimular* (a un hombre)

2 a) El adjetivo *hypsēlos* aparece con los varios significados que tiene en el griego profano también en los LXX (60 veces traduce al hebr. *banāh*, 43 veces a términos de la raíz *gabāh*, 31 a *rūm* y 19 a *naīāh*). Adquiere su especial importancia como sustantivo. Con más fuerza aun que el sust. *hypsos*, sirve para describir el mundo de Dios (Sal 93 [92], 4, Lam 1, 13), el lugar donde Dios habita (Is 33, 5, 16, 57, 15). El espíritu de la altura (Is 32, 15) es el espíritu de Dios

b) En una curiosa inversión de este uso, se utiliza la misma palabra para traducir el hebr. *banōt*, los lugares de adoración de los dioses y las alturas destinadas al culto de orientación pagana en el país cananeo (Jer 19, 5, 2 Cr 14, 2, 17, 6, Ez 6, 3).

III 1. *Hypsos* se halla con significado espacial sólo en Ap 21, 16, cuando se describen las dimensiones de la futura Jerusalén; asimismo usan *hypsēlos* Mt, Mc y Ap (en total 5 veces) en sentido literal y en relación con los montes y murallas. El concepto no tiene importancia teológica en estos contextos.

2. a) En correspondencia con el uso en el AT, ambos términos sirven para designar el mundo divino o la morada de Dios (Lc 1, 78), a la que Jesús es elevado (Ef 4, 8 [Sal 68, 19]; Heb 1, 3, cf. además Sal 110, 1), para interceder por los hombres a la derecha de Dios (cf. Heb 9, 24). En el trasfondo de esta significación figurada está también naturalmente —de acuerdo con la imagen antigua del mundo— la idea espacial (→ cielo). Pero no es la primaria, puesto que es trascendida por lo no-espacial. Lo muestra con la máxima claridad Heb 7, 26: *hypsēlos* adquiere aquí el significado de lo totalmente distinto (*totaliter aliter*) frente a todo lo humanamente pensable (incluyendo el cosmos).

En categorías gnósticas el lugar donde se encuentra Dios, su santuario, se piensa que está más allá de las esferas celestes, llenas de potestades y dominaciones angélicas. Es, pasando a través de esa altura, como el sumo sacerdote Jesucristo es entronizado en sus funciones de Señor. En esta exaltación recibe la plenitud, gracias a su obediencia en el sufrimiento, que culmina en el propio sacrificio de Jesús en la cruz (→ *ὕψω* [*hypsōō*]). «La idea de la exaltación de Jesús, que (Heb) incorpora como esquema ideológico, es de hecho para el autor de la carta la forma en la que puede expresar la validez eterna del sacrificio en la cruz de una vez para siempre» (ESchweizer, *Erniedrigung und Erhöhung*, 123).

b) Cuando en Lc 24, 49 se nos habla de la fuerza de lo alto, se utiliza *hypsos*, aquí igualmente como circumloquio de → Dios y en el mismo plano que las perífrasis del judaísmo tardío respecto del nombre de Dios. Lo mismo vale para *hypsistos*, el *altísimo*

(Lc 1, 32.35.76; Hech 7, 48 y *passim*). Con ideas del AT enlaza también Hech 13, 17 (cf. Ex 6, 6 y *passim*). El brazo expresa el poder y la fuerza de Dios. El hecho de que este brazo se designe ahora como *hypsēlós levantado, extendido*, manifiesta plásticamente que la fuerza de Dios no está quieta, sino que actúa.

3. a) En Sant 1, 9 aparece *hýpsos* en contraposición con *ταπεινώσις [tapeinōsis]* (→ humildad, art. *ταπεινός [tapeinós]*); así que lo mejor sería traducirlo por «exaltación» (Dibelius). En cuanto al contenido, es claro que se piensa en la salvación que fue otorgada en Cristo y en la que hay que esperar; ella invierte paradójicamente las relaciones humanas y en la fe exalta a los humillados. El pobre, que en Sant (como concepto religioso) viene a equivaler a «cristiano», debe aferrarse ya ahora en la fe a esta exaltación escatológica.

b) Pero puesto que esta exaltación no es merecimiento propio ni cualidad propia, sino don de Jesucristo, el creyente es contrariamente exhortado a no pensar de sí precisamente *hypsēlós* (Rom 11, 20), sino a contarse entre los humildes (Rom 12, 16). Puesto que la exaltación es obra de Dios, es una abominación para él todo propio querer-ser-encumbrado (Lc 16, 15).

4. El uso neotestamentario de *hýpsōma* empalma, sin duda, con el astrológico (cf. I, 3) y entonces designa ciertas potestades astrales. En Rom 8, 39, así como en 2 Cor 10, 5, se trata de potestades antidivinas que quieren interponerse entre Dios y los hombres (acaso exista aquí una proximidad con las *στοιχεῖα τοῦ κόσμου [stoicheia tou kósmou]*, potestades de este mundo, de Col 2, 8.20). A estas potestades —por muy «elevadas» y poderosas que aparezcan— hay que declararles la lucha más encarnizada (2 Cor 10, 5) y hay que hacerlo al mismo tiempo con la certeza de que, en último término, no pueden separar a Cristo de los cristianos (Rom 8, 39).

J. Blunck

ὕψος [hypsōō] exaltar, elevar; *ὑπερυψόω [hyperhypsōō]* levantar a la máxima altura, elevarse

I Para la etimología cf. → *hýpsos* En los mitos del ambiente religioso del AT la idea de la exaltación juega continuamente su papel. Se encuentra p. ej. en la epopeya babilónica de creación «Enuma ešš» («cuando en lo alto», de comienzos del siglo II a. C.). Allí, en la introducción mitológica, se describe la lucha entre el dios babilónico Marduk y los dioses del caos (el dragón marino Tiamat y Kingu, el usurpador del señorío divino). Vence Marduk y de las mitades partidas de Tiamat hace el mundo terreno y de la sangre de Kingu forma a los hombres. Por ello es *elevado* a señor del mundo en la asamblea de los dioses. Y el *exalta* a su vez a su representante Hammurapi, es decir, lo coloca como señor de los hombres.

En un texto del mito egipcio del rey (s. XIV a. C.), que pertenece a la liturgia de la entronización del rey divino, se cuenta también como es *exaltado* al mundo de la luz el faraón Thutmosis III por el mismo Re, dios solar, y como allí se le corona y se le entroniza como hijo.

Distinto sentido tiene la exaltación p. ej. en los mitos babilónicos de Adapa y de Etana. Adapa es el hombre que se encarama en el cielo y allí no puede conseguir la comida de la vida, la empresa fracasa a causa de la justicia vindicativa de los dioses que abaja y mantiene al hombre en los límites que se le impusieron. En el mito de Etana este, montado sobre el águila que le está agradecida, intenta inútilmente alcanzar en el cielo el trono de Istar, y conseguir así la inmortalidad sin la muerte.

En ambos mitos se trata del intento de exaltación partiendo del esfuerzo del hombre, mientras que en el mito babilónico de la creación y en el egipcio del rey la exaltación parte de los dioses.

II 1. En los LXX aparece *hypsōō* unas 150 veces, de las que 94 equivalen al hebr. *rām* y sus derivados, 19 veces a *gābah* y derivados (en Ez 9 veces de un total de 13), 12 veces a *gādal* y otras 12 a *nāsā hyperhypsōō* que aparece unas 50 veces, sólo tiene equivalente hebreo en 4 de ellas. El significado fundamental es *exaltar* (Sal 18

[17], 49, 27 [26], 5, 6, 30 [29], 2, 34 [33], 4 y *passim*), *eleva*r (Ex 15, 2, Sal 57 [56], 6, 12, 108 [107], 6, Ez 28, 2), *ser (hacerse) alto* (Sal 89 [88], 14, 61 [60], 3) y de aquí *extender* (casi siempre la mano, Is 14, 26), *hablar alto (levantar la voz, Is 37, 23, 52, 8), crecer* (Ez 31, 4, 10), *educar* (Is 23, 4), *ser excelso* (Is 4, 2, Sal 89 [88], 17), *alabar* (Sal 108 [107], 32, 118 [117], 28) Puesto que, según el AT, Dios se ha reservado el derecho exclusivo de exaltar al hombre (y también de humillarlo, 1 Sam 2, 7), este se halla siempre en el peligro de encumbrarse por propia exaltación. Así *hypsōd* adquiere en algunos pasajes el significado de *ser orgulloso, altanero, engreído, arrogante* (Sal 37 [36], 20, 132 [131], 1, 2, Ez 28, 5).

Los LXX es teológicamente significativa la terminología relativa a la exaltación en el sentido de las mitologías babilónicas y egipcias, ni tampoco en el de las doctrinas dualísticas de redención del sincretismo helenístico, en cuyo pensamiento místico y mítico el concepto de exaltación tiene una importancia decisiva (sobre todo cf. en especial el excelente artículo de GBertram citado en la bibliografía).

En los LXX es teológicamente significativa la terminología relativa a

a) la exaltación de los justos, o sea, de todos aquellos que, encontrándose, como los pobres, los oprimidos y los sin-derecho en una situación apurada (→ humildad, art. *πρως* [*prays*] II, 2), buscan ayuda solo en Yahve (Sal 37 [36], 34, 89 [88], 18, 112 [111], 9 y *passim*). «Tratándose de la exaltación del hombre, a los LXX les interesa un planteamiento sociológico hecho, como tal, a la luz de la revelación» (Bertram, I, c. 71) Es en el encuentro con Dios en medio de la vida diaria donde el justo experimenta la exaltación como algo vital, es decir, al justo se le promete un cambio positivo de su situación actual gracias a la intervención de Yahve.

b) la exaltación de Dios por medio de cada creyente o de cada comunidad cultural. La base mítica originaria (p.e.) la liturgia de la fiesta de entronización de Dios en el mito real egipcio se vislumbra continuamente y es significativa para el origen del concepto, pero no es realmente decisiva. El hablar de la exaltación de Dios se ha convertido ya en los LXX en una fórmula litúrgica, en la que la comunidad cultural presta a Dios homenaje (Sal 99 [98], 59 y *passim*), acepta a Yahve como el señor del cosmos, que está sobre todos los dioses (Sal 97 [96], 9 y *passim*). Pero en esta fórmula litúrgica se expresa igualmente una piedad personal («Proclamad conmigo la grandeza del Señor, ensalcemos juntos su nombre», Sal 34 [33], 4) En el AT la exaltación de Yahve incluye sin duda al mismo tiempo la de su pueblo. A ella corresponde, en el salmo de entronización, la investidura del soberano terreno (cf. Bertram, 50, cf. p.e. Sal 148, 14).

c) la autoexaltación, es decir, la exaltación que intenta realizar el hombre que se ha apartado del Dios que exige obediencia y que da a manos llenas (cf. Sal 75 [74], 5, 6, 170 [169], 9) En esta exaltación el hombre, que se complace en sí mismo y hace alarde de su propia fuerza, se opone a Dios y obliga a Yahve a intervenir para humillarlo (Sal 75 [74], 8, Is 2, 11, 17).

Resumiendo, puede decirse que los LXX, en la medida en que se basan en el TM, han tomado el concepto de exaltación indudablemente del ambiente religioso circundante, pero al mismo tiempo desmitologizado. La exaltación se convierte así en expresión de la actuación salvadora de Dios en la realidad terrena o, negativamente, de la actuación desobediente y arbitraria del hombre, y en testimonio del agradecimiento lleno de alabanza y adoración.

2 La literatura judía postcanónica se abre otra vez con más fuerza a ideas mitológicas en sus *escritos apocalípticos*. Enlazando con la subida de Moisés al monte de Dios, en la tradición apócrifa se convierte la exaltación pasajera —entendida realista o también extáticamente— en presupuesto para la recepción de la revelación divina (cf. Hen[et] 39, 3, 52, 1, 89, 52, 90, 31, 4 Esd 14, 9, 49, ApBar[gr] 2 ss y *passim*).

En una exaltación definitiva se les prometen a los justos un asiento perenne en el cielo (4 Mac 17, 5) y funciones judiciales (Dn 7, 22 ApBar[sir] 13, 3) Un papel especial juega a este respecto el arrebatamiento de Henoc (BarVis V, 3, 7, 4 Esd Vis II, 10, 10, VII, 2, 7), en el que recibe sus revelaciones en la cercanía de Dios. Como el hijo del hombre, también es exaltado y constituido señor de los espíritus en los supremos cielos (Hen[et] 70 ss).

Digno de especial mención es también el camino del justo, como se describe en Sab 2 (espec. v. 10-20), 3 (cf. v. 7-10), 4 (v. 10) y 5 (v. 1-5). El justo es atropellado por los impíos, porque se gloria de poseer conocimiento de Dios. Es maltratado y muerto para que Dios pueda probar si es o no su hijo. Dios lo exalta y los hombres no lo comprenden. En el juicio final saldrá Dios al encuentro de sus contradictores para horror de estos, y los justos recibirán el reino de la gloria. «El camino del justo, como aquí se describe, es, en sus más mínimos detalles, el que recorrió Jesús» (ESchweizer, 33).

3 De distinta manera se ha entendido la exaltación en las *religiones mistericas*. Mediante los misterios esta patente al alma el camino de la exaltación que el salvador ya ha abierto. Por este camino se llega a la exaltación propiamente dicha, al nacimiento nuevo del iniciado en el misterio. La exaltación recibe aquí, pues, significado soteriológico, es decir, es el camino para la autorrealización, que se puede pregonar ya en el éxtasis (→ conocimiento, art. *γνωσκα* [*gnoskō*] I, 2).

III *Hypsōd* aparece 20 veces en el NT, significa *hacer(se) grande*, así en el discurso de Pablo, en Hech 13, 17 (el Dios que multiplicó al pueblo de Israel en Egipto), *exaltar* (12 veces en contraposición con humillar). Tienen importancia teológica los pasajes en que

hypsōō se refiere a la exaltación de Jesús (7 veces: Jn 3, 14; 8, 28; 12, 32.34; Hech 2, 33; 5, 31).

1. A la sentencia sobre humillarse y exaltarse a sí mismo (Mt 23, 12; Lc 14, 11; 18, 14) le sirve de base el *mašal* bímembre del AT y del judaísmo (cf. Job 22, 19; Prov 29, 33; Eclo 3, 18 y *passim*; cf. también *supra* II, 1a). La exaltación es el premio que allí se le promete al justo por ser humilde, sencillo y paciente. Este término adquiere importancia neotestamentaria en relación con la predicación de Jesús. El coloca de nuevo la vida del hombre bajo el prisma de la obediencia (→ oír) a Dios. En cuanto que los fariseos se tributan a sí mismos fama y honor, niegan a Dios la obediencia del servicio. El verdadero seguidor tendrá que estar dispuesto a recorrer con Jesús el camino de la humillación y el sufrimiento (cf. Lc 14, 27), para actuar en un servicio generoso en pro del despreciado, en favor del otro. Se le promete la exaltación en la resurrección (Lc 14, 13 s), el cumplimiento de las promesas de las bienaventuranzas (Mt 5, 1 ss) en el juicio escatológico. La exaltación que aún falta significa la justificación ante Dios en el juicio final por razón del seguimiento, en el que la presencia inmediata adquiere una nueva forma para el seguidor ya desde ahora. El que se ensalza a sí mismo es aquel que, intentando asegurar su vida, la perderá en la sentencia escatológica de Dios (cf. Lc 17, 33; cf. también Lc 1, 52; 10, 15 par). Por eso exhortan 1 Pe 5, 6 y Sant 4, 10, en las parénesis, a someterse a Dios o a su → *mano*, para participar de la exaltación, o sea, de la gloria futura.

2. a) En los primeros enunciados cristológicos se siguen considerando como claramente relacionadas la resurrección de Jesús y la exaltación, empalmando así con el camino del justo en Israel. Esto es especialmente claro en los pasajes de Hech (2, 33; 5, 31), donde la resurrección de Jesús y su entronización como *kýrios* (v. 36) se expresan mediante el concepto de exaltación. Puesto que estos pasajes contrastan por completo con la teología lucana (cf. la ascensión en Hech 1), nos las hemos de tener aquí con un material tradicional, que se formó previamente y conforme al cual el acontecimiento pascual fue el suceso salvífico decisivo, porque en él el crucificado fue entronizado como Señor y mesías, esto es, fue exaltado (Hech 2, 36). El enunciado cristológico de la exaltación de Jesús describe «la culminación del actuar de Dios en su unguido, en cuanto comienzo logrado, duración continuada y culminación esperada del señorío de Cristo sobre la iglesia y el mundo» (KHSchelkle, l. c., 290 s).

b) El concepto de exaltación aparece también en el himno que Pablo cita (Flp 2, 8-11; v. 9, *hyperhýpsōsen*). A la humillación de Jesús, en v. 6-8, se contrapone, en v. 9-11, la exaltación. Esta es consecuencia de su obediencia en el sufrimiento y consiste en la instauración en el señorío no sólo sobre la comunidad, sino sobre todo el cosmos. Al concederse a Jesús el nuevo nombre de *kýrios*, la comunidad confiesa que en la exaltación se da la victoria de Cristo, es decir, el cambio de señorío sobre el cosmos (cf. Col 1, 19.20). Parecidas ideas —aunque con otros términos— se encuentran más a menudo en el NT: así Rom 1, 4: «constituido (ὁρισθέντος [*horisthéntos*]) Hijo»; 1 Tim 3, 16: «asumido ἀνελήμφθη [*anelémphthē*]) en la gloria». En esta exaltación (1 Tim 3, 16) «Jesús es “manifestado como justo”. Esta es también la idea más antigua; según ella los acontecimientos pascuales significan la justificación del camino de Jesús. Prueban que Jesús era el “justo”» (ESchweizer, 106). La justificación acontece en la marcha triunfal al Padre y en la entronización del libertador. «Con más fuerza aún que en Flp 2, 9-11 se resalta aquí que éste (el señorío del exaltado) lo abarca todo hasta el punto de que ha fundido en la unidad cielo y tierra» (Schweizer, 108).

c) Un papel especial juega el concepto de exaltación (empleado frecuentemente, como en el AT, en paralelo con la glorificación, *δοξάζω* [*doxázō*] → gloria, art. *δόξα*

[*dóxa*]; así Jn 17, 5; cf. *supra* II, 1) en la cristología del evangelio joaneo (y de modo parecido en la cristología de Heb; cf. 1, 9, «ungido»; 2, 9, «coronado»; 1, 13; 10, 12; 12, 2, «sentado a la derecha del trono de Dios»; 5, 14 y *passim*. Pero aquí jamás se expresa la exaltación con *hypsōō*, sino mediante otros conceptos). El evangelio de Jn incorpora la idea de la exaltación del justo, tal y como se halla en los LXX (entendida allí, con todo, de modo intramundano-histórico o psicológico), y especialmente en los apócrifos judíos (Hen[et] 4; Esd, Jub, ApBar[sir] y otros) y en la literatura rabinica, y la corrige (avanzando en la línea de la terminología del mito gnóstico) en el sentido de que no hay más que una exaltación, la de Cristo (3, 14; 8, 28; 12, 32.34). Lo mismo que ἀναβαίνω [*anabatnō*], describe también *hypsōō* la vuelta del revelador desde el mundo a la patria celeste (cf. Bultmann, *Das Ev. des Joh.*, 110). Si con Schweizer (p. 39 ss) aceptamos que Jesús se ha considerado a sí mismo como el hijo del hombre, para que, con este concepto, pudiese «describir la duplicidad de su acción: terrena, en humillación y sufrimiento; exaltada, en poder y gloria» (p. 46), entonces el evangelio de Juan emplea este pensamiento consecuentemente y designa la crucifixión ya como la exaltación de Jesús (Jn 3, 14; 8, 28; cf. 12, 34). En una original duplicidad de sentido se relaciona el concepto de exaltación, tanto con la acción de ser subido materialmente a la cruz, como también con la exaltación a una gloria, poder y honor nuevos. Esto es comprensible únicamente porque en el evangelio de Juan se considera la muerte de Jesús como la última consecuencia y la meta de su obediencia. A los ojos del mundo esta meta no es otra que «levantarle» y hacerle morir en la cruz. «Pero no sospechan siquiera que, al “levantarle”, lo hacen su propio juez. El doble sentido del “levantar” es claro: levantan a Jesús al crucificarlo, pero precisamente así es también levantado a su gloria celeste en cuanto hijo del hombre, y, pensando que lo juzgan, se convierte en su juez» (Bultmann, *Das Ev. des Joh.*, 266). El creyente, por el contrario, reconoce en la obediencia de Jesús hasta la muerte su total unidad con el Padre y así sabe que la crucifixión significa la vuelta del Hijo a la gloria y la salvación para los creyentes (Jn 12, 32). La elevación a la cruz es, pues, ya el comienzo de la exaltación a la gloria del Padre. En la concepción gnóstica de la exaltación (→ conocimiento, art. γινώσκω [*ginōskō*] I, 2) se incluye ya lo que significan resurrección y ascensión. La tradición de la exaltación que Juan ha incorporado y formulado a su modo, se ha concretado en los sinópticos en la concepción más realista de la ascensión.

d) Aunque también lo que se dice del abajamiento de Dios en Jesucristo y de su exaltación está influenciado, sin duda, por concepciones veterotestamentarias de los escritos extracanónicos del judaísmo tardío y por ideas gnósticas, sin embargo en el NT se va mucho más allá, y de hecho aquellas tradiciones se convirtieron en punto de arranque para el esbozo de una cristología neotestamentaria. En ella, como en el AT, el concepto de exaltación se entendió no a partir del mito, sino de la historia. A pesar de la variedad de intentos y desarrollos cristológicos neotestamentarios, el contenido esencial implicado en el concepto de la «exaltación de Jesús» se mantiene todo a lo largo del NT: el crucificado, llamado por Dios a la vida, es el Señor de vivos y muertos (Rom 14, 9); es el vencedor de todas las dominaciones y potestades (pecado, muerte, etc.), de modo que, bajo su señorío, puede la comunidad proseguir confiada su camino.

D. Müller

Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium NTA 21 1, 1960 – KHSchelkle, Art Erhöhung, BWB I 1962² 189 ss – Eschweizer, Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern AThANT 28 1962² – JBlank Krisis (cf en el índice ψψόν) 1964

En cast Arts gens RSchnackenburg Cristologia del NT, MystSH1 T I, 1971 276 ss 332 ss, 375 ss y 385 ss – Mmaisch/AVogtle, Art Jesucristo SM 4, 1973, col 24-33 – KHSchelkle, Resurrección y exaltación Teología del NT II 1976 191-196

Amén

ἀμήν [amén] amén

I/II 1 *Amén* es transcripción del hebreo 'āmen (de 'aman nāf *mostrarse firme, seguro, tener constancia, permanecer* hif *saberse seguro, tener fe*) y significa *ciertamente, así es*. Esta palabra (25 veces en el AT) se emplea en ocasiones solemnes para confirmar un juramento o una maldición oída y tomarla sobre sí, para aceptar una disposición salvadora o para adherirse a una alabanza. El que habla confirma con su *amen* palabras de otros, p. ej. Nm 5, 22 la mujer sospechosa de adulterio confirma con su doble *amen* la maldición profetada por los sacerdotes, Dt 27, 15-26 el pueblo responde doce veces con un *amen* a las maldiciones lanzadas contra los transgresores de los mandamientos, Jer 11, 15 el profeta ratifica la amenaza divina por no observar las prescripciones de la ley, y Neh 5, 13 confirma al pueblo sus promesas bajo las maldiciones conminatorias de Esdras. Puesto que Dios mismo es testigo de tal confirmación, se puede llamar «Dios del *amen*» (LXX θεός ἀληθινός [*theos alēthinos*], Is 65, 16). *Amen* es la conclusión de la doxología en los cuatro primeros libros del salterio (Sal 41, 14, 72, 19, 89, 53, 106, 48). En Neh 8, 6 y 1 Cr 16 36 indica el consentimiento y participación del pueblo en la alabanza. Con el *amen* se reconoce lo dicho como firme y seguro, como válido y obligatorio. Un encargo dado por hombres, que requiere la ayuda de Dios para su realización, se confirma con un *amen* (1 Re 1, 36). Como confirmación de las propias palabras del que habla (o escribe) solamente se ha encontrado hasta ahora para el tiempo del AT el testimonio de una carta (ostrakon), de finales del siglo VII a. C., procedente de Metsad Chaschavjahu: «*Amen, en mí no hay falta*».

Los LXX transcriben el hebreo 8 veces con *amen*. En Jer 28, 6 (35, 6 en los LXX) 'āmen se traduce por *alēthōs* otras 17 veces traducido por γενεοίτο [*genoito*] *así sea*. De este modo se convierte en expresión de la esperanza de algo que se desea y deja de ser confirmación de lo existente, al mismo tiempo que se oculta el carácter vinculante de la pafabra (Schlier).

2 En las fuentes judías solo aparece *amen* como respuesta confirmativa al discurso de otro: «*Amen* aquí hay un juramento, la aceptación de la palabra dada, la corroboración de la palabra dada» (R. Jose b. Chanina, hacia 270 d. C.). Quien respondía a una oración o a una alabanza con un *amen*, se solidarizaba con ella. Quien decía *amen* a un juramento, a una bendición o a una maldición de otro, reconocía tales afirmaciones como vinculantes para sí mismo. De aquí se deduce, p. ej. la exigencia de que los exorcismos sobre la mujer sospechosa de adulterio (Nm 5, 11-31) tuviesen que hacerse en un lenguaje que ella entendiese (SNm § 12, sobre Nm 5, 19), con el fin de que ella pudiese contestar con un *amen*. El judío solía responder *amen* a cualquier alabanza de Dios que el oyera. Quien dice *amen* rectamente, recibirá de Dios rica recompensa. El *amen* se halla relativamente pocas veces al final de las oraciones. En el culto de la sinagoga —no en el culto del templo!— la comunidad respondía con *amen* a las alabanzas que recitaba el que dirigía la plegaria, y lo mismo a las tres cláusulas con las que los sacerdotes (Nm 6, 24-26) impartían la bendición (los no sacerdotes solo podían implorarla).

Al ingresar un nuevo miembro en la comunidad de Qumran, los sacerdotes entonaban alabanzas en honor de Dios y bendecían a todos los hombres de la heredad de Dios, mientras que los levitas maldecían a todos los hombres de la heredad de Belial. A todas estas alabanzas y bendiciones respondían todos los que iban a ingresar en la alianza con un doble *amen* (1QS 1, 20, 2 10 18, cf. Dt 27, 15-26).

III En el NT encontramos *amen* 126 veces (Mt 31, Mc 13, Lc 6, Jn 50, Pablo 14, Ap 8). En los evangelios solo aparece *amen* en boca de Jesús, generalmente en la frase: «*Amén, yo os(te) digo*». Lucas lo ha traducido al griego en algunos pasajes: 9, 27, 12, 44, 21, 3 (*alēthōs*), 4, 25 (*ep' alētheías*), 22, 21 (*πλήν [plēn]*). Jn emplea 25 veces un doble *amén* por razones litúrgicas, o porque lo consideró como una exclamación que podía ser duplicada y por consiguiente reforzada.

Es llamativo y claramente típico de su modo de hablar que Jesús usara el hebreo amén para corroborar sus palabras en arameo, y esto a pesar de que existían, sin duda, fórmulas arameas (Lo que más se acercaría a ese modo de hablar de Jesús sería el arameo-babilónico *hēmānūthā* = *fielmente*) Esta expresión insolita de Jesús se ha conservado en los evangelios más primitivos, porque se quería conservar y transmitir fielmente sus palabras

Del tiempo de Jesús no tenemos ningún otro testimonio de que también otros quisieran corroborar sus propias palabras con un amén, en una época más antigua esto era posible. En cuanto al contenido, las palabras de Jesús que comienzan con amén muestran con frecuencia rasgos arcaicos (Jeremías) una gran tensión escatológica (Mt 10, 23, 19, 28, 24, 34, 25, 40) y una fuerte oposición contra el fariseísmo (Mt 6, 2 5 16, 8, 10). Al introducir Jesús sus palabras con un amén, las declaraba seguras y fidedignas, las proclamaba y les daba un carácter obligatorio para sí mismo y para sus oyentes. Eran una expresión de su grandeza y de su poder divinos.

En los demás escritos del NT aparece amén como una confirmación y corroboración al final de las oraciones y doxologías (Rom 1, 25, 9, 5; 11, 36, 16, 27, Gál 1, 5, Ef 3, 21, Flp 4, 20, Heb 13, 21). La oración y la alabanza tienen su lugar propio en el culto divino. Quien en el culto oye una oración de acción de gracias, responde amén, por eso el lenguaje de la plegaria debe ser comprensible (1 Cor 14, 16, cf SNm § 12). En las cartas se anticipa la respuesta de la comunidad con el amén (Ap 1, 7, Rom 15, 33, Gál 6, 18). Al principio de una doxología se halla amén en Ap 7, 12, junto con *aleluya* en Ap 19, 4, unido a un *sí* en Ap 1, 7. Al responder la iglesia en Ap 22, 20 con un amén al *sí* de Dios, lo declara válido para sí misma. El texto de Is 65, 16 en la versión de los LXX es recogido en Ap 3, 14, donde Cristo mismo es llamado el amén y se afirma de él que es el testigo fiel y veraz (cf Sal 89, 38), la última frase puede considerarse casi como una traducción de amén. Del mismo modo ve Pablo (2 Cor 1, 20) en Cristo el cumplimiento y la garantía de todas las promesas de Dios: «en el se ha pronunciado el sí y por él respondemos con amén».

H. Bietenhard

PARA LA PRAXIS PASTORAL

En nuestros días el amén se ha convertido en una fórmula litúrgica estereotipada, pronunciada la mayor parte de las veces por una sola persona. Si prescindimos del uso que de él hace el Señor para corroborar sus palabras y examinamos los testimonios del A y NT, podemos comprobar que esta palabra caracteriza la aceptación consciente y comprometida de una persona o el consentimiento y participación en una oración o alabanza. Ante este hecho se puede uno preguntar con razón si no se ha perdido en gran parte este aspecto de respuesta comprometida, que distingue la obediencia de la fe de la mera participación en el culto. Si esto es así, el remedio no consiste en introducir de nuevo de un modo formal un responsorio litúrgico, puesto que la reanimación de la obediencia de la fe no se puede limitar a los estrechos marcos del culto litúrgico. Debería más bien procurarse que se diese a la respuesta de la comunidad al mensaje de la fe una nueva fórmula en la palabra y en la acción, en la confesión y en la vida real. Solo así se lograría transformar a los oyentes pasivos en colaboradores de la predicación y en testigos de Dios.

L. Coenen

Bibl. Bauer/Dalman, *Die Worte Jesu* I, 1930², 185 ss – Kuhn, *Sifre zu Numeri*; Rabbinische Texte II Tannaitische Midraschim 2, fasc. 1, 1933, 52 – Schlier, *Art. ἀμν.*, ThWb I, 1933, 339 ss – Jeremias, *Kenntzeichen der ipsissima vox Jesu*, 1953, 86 ss

En cast. Arts gens. Jeremias, *Amen. Teología del NT* I, 1974, 50 s

Amigo → Amor → Hermano

Amistad → Amor → Hermano

Amor

En griego, hay distintos términos para expresar lo que nosotros llamamos *amor* (para los detalles cf. ἀγάπη [agápē] I). Φιλέω [philēō] es el término más usado de todos, y, en general, designa la inclinación hacia una cosa o hacia una persona. La relación de amor hacia parientes y amigos está en primer plano (cf. la expresión típica φιλαδελφία [philadelphía], *amor fraterno*; → hermano, art. ἀδελφός [adelphós]), pero juntamente se incluye toda la dimensión de la «benevolencia» que puede tener como objeto dioses, personas y cosas. Consiguientemente φιλία [philia] designa el amor, la amistad, el afecto, el cariño; φίλος [philos] es el pariente o el amigo. Por el contrario ἔρωσ [ērōs] es el amor concupiscente, posesivo. Ἀγαπάω [agapāō], originariamente *apreciar, acoger amistosamente*, es la palabra con significado menos específico en el griego clásico; se usa a menudo como sinónimo de philēō, como si no hubiese diferencia entre las dos palabras. En el NT tanto el verbo agapāō como el sustantivo agápē tienen un significado especial, en cuanto que se emplean para expresar el amor de Dios o la vida que está basada en dicho amor y que deriva de él.

ἀγαπάω [agapāō] amar; ἀγάπη [agápē] amor; ἀγαπητός [agapētós] amado, querido; ἐράω [erāō] amar apasionadamente; ἔρωσ [ērōs] amor

I Al contrario de lo que sucede con el castellano, el ámbito lingüístico extrabíblico posee un buen número de palabras para designar el amor y amar, las principales son philēō, στεργώ [stergō], erāō y agapāō

I Philēō es el término más general para describir el afecto de la persona. Esto lo demuestran muchos derivados, como p. ej. philos, amigo, φίλημα [philēma], beso, y compuestos como φιλοσοφία [philosophia], → sabiduría, φιλοξενία [philoxenia], hospitalidad (→ extranjero, art. ξένος [xenos]), así como también nombres propios como p. ej. Philippus. Philēō designa predominantemente el afecto existente entre personas próximas, dentro y fuera de la familia, y abarca preocupaciones, cuidados y hospitalidad, designa también el afecto hacia las cosas, en el sentido de *gustar*. Los compuestos de philēō no se distinguen precisamente por un marcado acento religioso

2 *Eráo* y *erós* designan, por el contrario, el ansiado, codiciado y deseado *amor* entre marido y mujer. En estas palabras encuentran su expresión el placer que experimentan los griegos en la belleza corporal y el apetito sensual, el placer diomístico de la vida. Puesto que la embriaguez de los sentidos no tiene límites ni medida, los trágicos griegos (p. ej. Sófocles, Ant. 781 ss) advierten sobre lo demoníaco del *eros* (el dios del amor lleva el mismo nombre), que, llevando hasta el éxtasis, hace olvidar la razón, la voluntad y la serenidad.

En el mítico *eros*, el griego quiere alcanzar y traspasar su propia frontera humana, a fin de obtener la perfección. Junto a los cultos orientales de la fertilidad, que tanto han influido con su glorificación del *eros* creador en la naturaleza, se hallan las religiones místicas, en cuyos ritos se pretende conseguir la unión del iniciado con la divinidad. En ellos se sitúa cada vez más en primer plano la unión anímico-espiritual con el dios, aunque para conseguirla se empleen, a menudo, imágenes y símbolos eróticos. Es Platón finalmente quien pone claramente el amor espiritual por encima del corporal. Para él, el *eros* consiste en el afán por conseguir la justicia, el equilibrio, la sabiduría, la esencia del bien, el camino que conduce a la inmortalidad (Symp. 200-206, Phaedr. 237 ss 242 ss). En Aristóteles (Metaph. 12, 7p, 1072a, 27 s) el concepto evoluciona todavía más en este mismo sentido, y en Plotino (Enn. V, 5 8, VI, 8, 15) domina por completo la aspiración mística hacia la unión espiritual con la divinidad. En la época del NT es la *γνώσις* [*gnósis*] (→ conocimiento), la que va en esta línea y, a su manera, da expresión a la aspiración humana hacia una autosuperación.

3 La etimología de los términos *agapáo* y *agápē* es oscura. Mientras que el verbo *agapáo* es usado con frecuencia en la literatura griega desde Homero, el sustantivo *agápē* aparece solamente en el griego tardío. Fuera de la Biblia, solamente se puede aducir, con alguna seguridad, un texto (POxy, s. II d. C.), en él a la diosa Isis se le atribuye el título de *agapē*.

Agapáo resulta muchas veces para los griegos una palabra completamente incolora y se emplea, a menudo, como equivalente y sinónimo de *eráo* y *philéo*, con el significado de *apreciar, honrar, contentarse, acoger amistosamente*. Cuando —en casos aislados— expresa la predilección que una divinidad tiene por un hombre (p. ej. Dio Chrys. Or. 33, 21), entonces aparece claramente que, en contraposición con *eráo*, no se indica la ambición de riquezas o valores, sino la inclinación de amistad por razón de la persona del otro. Esto es lo que se expresa, sobre todo, con el término *agapētos*, que se refiere, las más de las veces, a un hijo, especialmente al hijo único, en el que se vuelve todo el amor de los padres.

II En los LXX, el verbo hebreo *'āhēb* se traduce preferentemente con *agapáo*. Es de ahí de donde se ha originado el sustantivo *agapē*, que traduce el hebreo *'ahabāh*. El verbo aparece mucho más a menudo que el sustantivo, *'āhēb* puede referirse a personas y cosas, y expresa en primer lugar las relaciones mutuas de los hombres, luego también la relación entre Dios y el hombre.

1 a) Amor y odio representan para la mentalidad oriental dos polos de las manifestaciones elementales de la vida. En el AT, el fenómeno del amor se experimenta como una fuerza espontánea que empuja hacia una persona o cosa. Así amor significa, ante todo, la atracción vital de un sexo hacia el otro. Los profetas Oseas (3, 1, 4, 18), Jeremías (2, 25) y Ezequiel (16, 37) no se espantan al hablar sobre el aspecto sexual del amor. Hasta qué punto la diferenciación de sexos y el amor de los esposos eran considerados como el más precioso don, se desprende no solamente del relato de la creación (Gn 2, 18 ss), sino también sobre todo del Cantar de los cantares, que canta la fuerza de la pasión amorosa. «Porque es fuerte el amor como la muerte, es cruel la pasión como el abismo, es centella de fuego, llamarada divina» (Cant. 8, 6).

b) Pero no solamente se describe como amor la relación mutua de los sexos, sino también el parentesco carnal o espiritual: paternidad, maternidad y amistad. En hebreo no existe la posibilidad de distinguir entre *eráo* y *agapáo*. Así sucede con la descripción del amor de amistad que une a Jonatán y David (1 Sam. 18, 13, 20, 17) y que, como expresión de una comunión personal, se pone por encima del amor a una mujer: «Tu amor era para mí más maravilloso que el amor de mujeres» (2 Sam. 1, 26).

c) En un sentido más amplio, el amor es considerado en el AT como la raíz de la convivencia social. «Amaras a tu prójimo como a ti mismo» (Lv. 19, 18). En este contexto, por amor se entiende la inclinación hacia la persona del otro, más o menos cercana a uno, y esto por ella misma (no por interés), dicha inclinación lleva a acoger al otro como hermano y a respetar su propio derecho de persona. La legislación social desarrolla precisamente este aspecto y se preocupa principalmente de los extranjeros (Lv. 19, 34), de los pobres (Lv. 25, 35) y de los huérfanos.

2 Rara y precavidamente se emplea en el AT la palabra amor para describir las relaciones entre Dios y el hombre. En este aspecto el AT —en contraposición con la literatura griega— se mantiene a distancia de cualquier clase de mística. Jamás se trata aquí, como en el *eros* griego, de una escalada del hombre hacia Dios, sino que todo el pensar, sentir y obrar humanos, incluso todo acto de culto, no es más que una respuesta a una precedente intervención de Dios. Desde esta mentalidad totalmente distinta, se comprende que los LXX prefieran, en vez de *érós*, el término *agápē*, que estaba libre de hipotecas.

a) Así, en el AT, al comienzo aparece no el Dios que ama, sino el Dios que elige, que actúa con hechos concretos en la naturaleza, en los hombres, especialmente en su pueblo, con el cual ha pactado una alianza (Ex. 24). Los grandes hechos de Yahvé, son hechos de la historia de su pueblo (p. ej. el éxodo, la entrega del país, la Torá).

Justicia, fidelidad, amor, gracia, etc., son los conceptos que intentan expresar dicha intervención de Dios. El pueblo responde con júbilo, alabanza y obediencia.

El juicio y la → gracia de Dios (*hesed*) se extiende por todo el AT. Con ello no se trata de describir una cualidad de Dios, sino una actividad fundada en su voluntad soberana. Dios permanece siempre fiel a su alianza, aunque Israel apostate a menudo y atraiga su colera. El fundamento de esto solamente se puede hallar en su amor y gracia de elección (Os 11, 1 y otros). Las expresiones sobre esta predilección de Dios llegan hasta el amor que sufre y padece, tal como se describe en Is 53 del servo de Yahve.

b) Los profetas son los primeros que se atreven a reivindicar, sin rodeos, el amor de Dios como motivo de su elección. En el ambiente cananeo con sus cultos sexuales de la fertilidad y sus fiestas de amor, significa una monstruosidad sin precedentes el hecho de que Oseas se atreva a presentar las relaciones de Yahve con su pueblo comparandolas con las de un marido engañado y una prostituta (→ matrimonio). Aunque Israel haya roto la alianza y se haya convertido con ello en prostituta y adúltera, Yahve, con un amor inconcebible, trata de ganarse las simpatías de su rebelde esposa, de su pueblo impío (2, 19 s). Aunque ya no sea su pueblo (1, 9) debe convertirse otra vez en pueblo suyo (2, 23) mediante la paciente intervención de Yahve. Oseas describe el amor gratuito de Yahve hacia Israel (11, 1 ss) comparándolo, no solamente con el de un marido sino también con el de un padre, que en Egipto se encariño con su pueblo y con los lazos del amor lo atrajo hacia sí. Pero Israel no correspondió. Oseas describe la lucha entre la colera celosa del padre desengañado y el amor ardiente, en el interior de Yahve: «¿Como podre dejarte, Efraim, entregarte a ti, Israel? Me da un vuelco el corazón, se me revuelven todas las entrañas. No cedere al ardor de mi colera, no volveré a destruir a Efraim, que soy Dios y no hombre, el Santo en medio de ti y no enemigo devastador» (11, 8, 9). De este modo Oseas describe, con maldita audacia, el amor ardientemente celoso de Yahve. Según Oseas, la divinidad de Dios no se manifiesta en su poder aniquilador, sino en la firmeza de su misericordia amorosa, que precede a todo amor humano y se compadece de la infidelidad de su pueblo (6, 4), sin por eso abandonarlo al caos.

Los profetas posteriores han tomado de Oseas la imagen del matrimonio y el tema de la amada, no sin introducir variaciones. Jeremías nos habla del primer amor de Israel en el desierto, y de su enfriamiento en Canaan (2, 1 ss). Pero Yahve ama «con amor eterno» (31, 3), por eso quiere ayudar otra vez al degenerado Israel (3, 6-10, 31, 4). En el DtIs (54, 4-8) no es la mujer la que ha abandonado a su marido, sino Yahve quien ha abandonado a la amada de la juventud, hacia la que él se vuelve ahora compasivo: «como a esposa de juventud repudiada—dice tu Dios. Por un instante te abandone, pero con gran cariño te reunire» (54, 6, 7). En el DtIs se puede hablar de un amor «político» de Yahve, que se da a conocer en el retorno de los desterrados, de Babilonia: «porque yo te amo, entregue hombres a cambio de ti, pueblos a cambio de tu vida» (43, 4).

c) El Deuteronomio está también influenciado por esta tradición profética. Pero mientras en los profetas el amor de Yahve es el único e incomprensible motivo de su futura acción salvadora en favor de su pueblo extraviado, en el Deuteronomio la alusión al amor de predilección de Yahve sirve de fundamento para amonestar a Israel, quien ahora, por su parte, debe amar a Yahve y seguir su instrucción (7, 6-11): «Amaras al Señor, tu Dios, con todo el corazón, con toda el alma y con todas las fuerzas» (6, 5). Este amor a Yahve se hace realidad en el cumplimiento de la alianza, en la observancia de los mandamientos (Ex 20, 6, Dt 10, 12 s), así como también en la manera de comportarse con el prójimo (Lv 19, 18). Un bello ejemplo para fundamentar el amor humano y social en la acción divina lo constituye el precepto sobre el extranjero: «Cuando un emigrante se establezca con vosotros en vuestro país, no lo oprimiréis. Será para vosotros como el indígena: lo amarás como a ti mismo, porque emigrantes fuisteis en Egipto. Yo soy el Señor, vuestro Dios» (Lv 19, 34). Y ese «lo amarás» significa aquí: lo trataras como un amigo. No obstante, en el AT, el amor al prójimo no es una frase capaz de resumir todos los mandamientos, pues el amor hacia Yahve se articula aquí todavía en una escala de instrucciones y órdenes.

3 a) En el judaísmo helenístico, *agapē* se convierte en el concepto central para describir las relaciones con Dios. Bajo la influencia griega y oriental, el concepto adquiere rasgos místicos, pero siguen alentando las ideas fundamentales del AT: Dios ama a su pueblo, a pesar de las miserias que le hayan sobrevenido. Prueba de su amor, es la Tora. El creyente corresponde al amor de Dios en la medida en que observa los mandamientos, emula la misericordia de Dios y permanece fiel a Dios hasta el martirio (4 Mac). El amor al prójimo es la exigencia principal que se hace a los piadosos. En casos aislados incluso se reclama la ayuda para el enemigo que no pertenece al pueblo escogido. En ocasiones, incluso aparece la idea de que Dios, por encima de su justicia, deja actuar a su amor compasivo (cf. St-B I, 905 917 s, III, 451 485 766 778).

b) Esencial para comprender las afirmaciones del NT, es la religiosidad, totalmente distinta, de la comunidad de Qumran. Ella se considera elegida por el amor de Dios, y esa elección, claro está, se restringe a los hijos de la luz. Dios ama al ángel de la luz y odia a los secuaces de Behai. De acuerdo con esto, dice así un mandamiento que se repite a menudo: amar a todo aquel que Dios ha escogido, y odiar a todo aquel que Dios odia (1QS I, 3 s, cf. por el contrario Mt 5, 43 ss). El precepto del amor desempeña un papel importante, pero puesto que el amor de Dios no es reconocido como un precepto universal, permanece también el amor al prójimo restringido a los miembros de la comunidad.

III 1 a) «Amor» es uno de los conceptos más centrales del NT, que da expresión al contenido total de la fe (cf. Jn 3, 16). El actuar de Dios es amor, que espera como

respuesta el amor del hombre (1 Jn 4, 19). Incluso la ética está fundada en el amor de Dios y cobra de ahí su significado (1 Jn 4, 7). El amor está por encima de la fe y de la esperanza (1 Cor 13, 13), y finalmente el mismo Dios es designado como Amor (1 Jn 4, 8.16).

b) Es de notar, que en todo el NT *stérgō* aparece una sola vez (Rom 12, 10), en el compuesto *φιλόστοργος* [*philóstorgos*], y *érōs* o *erádō* no se encuentran ninguna vez; y esto — como ha demostrado ANygren — porque la mentalidad antropocéntrica implicada en estos términos no está de acuerdo con el NT. En cambio *philēō* aparece a menudo, incluso en palabras compuestas, pero en cuanto al contenido, con una sola excepción (cf. *infra*), queda reducido a un significado más pálido y menos lleno. Un caso típico lo tenemos en el compuesto *philadelphía* con el significado de *amor de amigo*, o *amor de hermano* (2 Pe 1, 7). El acento principal de *philēō* recae sobre el amor hacia hombres que están unidos por lazos de sangre o de fe (cf. Jn 15, 19, también 11, 36; 16, 27 trata metafóricamente de las relaciones padre-hijo; en 21, 15 ss *agapāō* y *philēō* se usan como sinónimos; únicamente en 1 Cor 16, 22 se emplea claramente *philēō* para significar el amor hacia Jesús, el Señor).

c) Por el contrario, en el NT *agápē* y *agapāō* se refieren, en casi todos los pasajes, a las relaciones entre Dios y el hombre. Dicho uso ya está preparado en el AT. Por el contrario, cuando *agápē* se refiere claramente a una cosa (Lc 11, 43), justamente el empleo del verbo *agapāō* evidenciará que en este caso el amor va en sentido inverso, o sea, que no se dirige hacia Dios. En este sentido hay que interpretar pasajes como Jn 3, 19 (el amor a las tinieblas, *σκοτός* [*skótos*]), Jn 12, 43 (a la gloria de los hombres, *δόξα τῶν ἀνθρώπων* [*dóxa tōn anthrōpōn*]), 2 Tim 4, 10 (al mundo presente, *νῦν αἰών* [*nūn aiōn*]). Con el sustantivo *agápē* no se encuentra, en el NT, semejante uso «negativo»; se trata siempre del *agápē* *toú theou* tomado como genitivo subjetivo, genitivo objetivo, o en el sentido de amor divino, es decir, amor hacia los demás hombres que procede de la proximidad de Dios. De este modo, *agápē* aparece directamente junto a otros conceptos como *πίστις* [*pístis*] (→ fe), *δικαιοσύνη* [*dikaíosynē*] (→ justicia), *χάρις* [*cháris*] (→ gracia) y otros, que reciben igualmente su motivación solamente de Dios.

2. a) En la *tradición sinóptica*, el punto central se coloca en la proclamación del reino de Dios inaugurado con y en Jesús, y en el nuevo comportamiento que él exige. Dios envía a su único, amado Hijo, cuya voz debe ser escuchada para salvarse (Mc 1, 12 par; 9, 7 par; 12, 6 par; cf. Sal 2, 7; Is 42, 1; Gn 22, 1 ss y otros). El *amor de Dios* como motivo de este hecho apenas viene expresado con la palabra *agápē*, sino que se utilizan otras palabras, o bien imágenes y comparaciones (*οικτιρίμων* [*oiktírmōn*]: Lc 6, 36; *ἔλεος* [*éleos*]: Lc 1, 50 ss; *ἔλεός* [*eleōs*]: Mt 18, 33 y otros). La misericordia y el amor de Dios se manifiestan a los hombres en la acción de Jesús. Jesús mismo ama hasta el punto de acoger a los pobres, a los enfermos y a los pecadores.

Aunque la palabra *agápē* no se encuentre en los relatos de la pasión, aparece claramente la misericordia y el amor como voluntad salvadora para los hombres; así, en expresiones como *ὑπὲρ πολλῶν* [*hypér pollōn*], del relato de la última cena (Mc 14, 24; Mt 26, 28; cf. también Mc 10, 45) y en el *παράδιδόναι* [*paradidónai*], en la entrega de Jesús a la muerte (Mc 14, 41 par y otros).

El sermón de la montaña, finalmente, se interpreta correctamente si las bienaventuranzas se entienden ante todo como afirmaciones en las que Jesús se expresa a sí mismo. Jesús es el primero que realiza las exigencias radicales del seguimiento y con esto cumple la ley. El amor al enemigo (Mt 5, 44 par), las palabras de la cruz (Lc 23, 34) y las palabras al malhechor (Lc 23, 43) están en la misma línea.

b) En los sinópticos, el *amor a Dios* se basa en el doble precepto (Mt 12, 18 ss). También aquí la nueva realidad del amor, que se manifiesta en el obrar de Jesús, tiene su

origen en la misericordia de Dios. Los discípulos se internan en ella y cumplen así los preceptos del sermón de la montaña. Pero → seguimiento significa también compartir el sufrimiento. En la medida en que el discípulo obra así, es reconocido por Dios (Mt 10, 37 ss; 25, 31 ss; Lc 6, 22 ss). Dicha exigencia demuestra la dureza del amor, el cual, en este mundo, sólo a través del sufrimiento puede realizarse. Así como a Dios le costó lo que más quería, del mismo modo ha de costarle al discípulo.

c) Dentro de esta perspectiva, aflora una interpretación del *amor al prójimo y al hermano*, desconocida por los rabinos y los griegos. El amor de Dios, que entre los hombres crea la nueva realidad, es también el fundamento del amor interhumano. Nuevamente hay que mencionar aquí el doble precepto. La conexión de Dt 6, 5 y Lv 19, 18 solamente aparece en Mc 12, 28 par. La segunda parte del doble precepto, el amor al prójimo, la encontramos además en Rom 13, 9; Gál 5, 14; Sant 2, 8. Los dos preceptos serán también puestos de relieve por los rabinos. Rabi Aquiba llama al precepto del amor al prójimo de Lv 19, 18, un principio fundamental de la Torá, es decir, una afirmación que lo abarca todo (cf. St.-B. sobre Mt 22, 36 ss). No obstante, la síntesis y la motivación del precepto en el amor de Dios pertenece al NT.

Decididamente Jesús traspone la frontera de la tradición judía en la radicalización del amor al enemigo: Mt 5, 43 ss par. Es verdad que el principio fundamental del amor universal a los hombres, como también del amor a todos los seres creados, era ya conocido. Pero la radicalidad de la frase lapidaria, de que hay que amar al enemigo, era ignorada por los rabinos (cf. St.-B. sobre Mt 5, 43 s). Jesús, como Hijo de Dios, ama a aquellos que le crucifican, es más, él muere por ellos. La interpretación que Jesús hace del precepto en la parábola del buen samaritano amplía en adelante el ámbito del amor a todos los hombres (cf. Lc 7, 47).

3. a) Cuando Pablo habla del amor de Dios, se sitúa totalmente en la línea de la tradición veterotestamentaria. *Agápē* es para él el amor de predilección (esto lo demuestra el uso de *agapētós*, que designa al *escogido*). Este adjetivo usado tan a menudo por Pablo falta en Juan, así como también el verbo *καλέω* [*kaléō*]. Rom 9, 13 ss; 11, 28 demuestra hasta qué punto Pablo depende de la tradición israelítica sobre la elección. Los *κλητοί* [*klētoí*] son los *agapētoí* (Rom 1, 7; Col 3, 12). Como en el AT, el motivo de la elección es el amor de Dios. Dicho amor puede ser expresado también con la palabra *ἐλεος* o *eleēō* (los LXX traducen la raíz *rh̄m* unas veces con *eleēō*, otras con *agapāō*). Dicho amor se convierte en un hecho patente, en la obra de salvación de Jesucristo (Rom 5, 8; 8, 35 ss). El círculo formado por culpa, cólera y juicio se rompe cuando Dios, en Jesucristo, como el amor, entra en escena. Cristo mismo aparece también como sujeto de este amor (Gál 2, 20; 2 Tes 2, 13; Ef 5, 2 y otros). El concepto contrario, en Pablo, es *ὀργή* [*orgē*] (→ ira). Los hombres que se hallan bajo la ley están en el camino que lleva directo al juicio de la ira de Dios. El amor de elección de Dios arranca a los creyentes de este destino (1 Tes 1, 10). Si, pues, el actuar de Dios es definido como amor (en 2 Cor 13, 11.13 se emplean como sinónimos Dios y su amor), entonces, el himno al amor de 1 Cor 13, no es simplemente un capítulo de ética, sino juntamente una descripción del actuar divino. En el lugar de la palabra «amor», puede ponerse el nombre de Jesucristo (cf. K Barth, KD I, 2, 362). Con esto, Dios no se convierte en manera alguna en el «buen Dios», que todo lo consiente. La posibilidad de la incredulidad subsiste; el juicio llega. Pero la justicia de Dios se cumple por el hecho de que el Hijo amado se coloca en el lugar de los injustos (cf. 2 Cor 5, 18 ss).

En Ef 5, 22 ss se alude también al amor de elección de Dios, cuando se comparan las relaciones entre marido y mujer con el amor entre Cristo y la comunidad. El punto de partida de esta comparación se halla en la elección de Israel (Rom 9): la comunidad es la

escogida, es decir, el nuevo Israel que ha llegado a la fe en Cristo. Pero en el trasfondo está la imagen del matrimonio, que se encuentra en el AT desde Oseas y que representa plásticamente la relación de fidelidad, el amor fruto de la alianza. Frente a la comunidad, como frente al individuo —como también dentro del matrimonio—, queda en pie el hecho de que el amor divino es capaz de superar toda oposición e infidelidad. El amor de elección es al mismo tiempo el amor que se compadece y que perdona.

La certeza en la salvación está fundamentada en el hecho de que la acción amorosa de Dios es más fuerte que todos los poderes y potencias, más fuerte que la muerte (Rom 8, 37 ss; 1 Cor 15, 55 ss). La resurrección es la conclusión de la obra del amor de Dios. En ella se hace patente la victoria sobre las potencias (cf. 2 Cor 5, 19 ss: *καταλλαγή* [*katallagē*]; → reconciliación).

b) El creyente es el pecador amado por Dios. En la medida en que él reconoce este hecho, entra él en la esfera del amor de Dios. El mismo se convierte en amante. No sólo el amor hacia Dios, sino también el amor al prójimo lo fundamenta Pablo en el amor de Dios.

Lo que impulsa a los creyentes es el amor de Dios que, mediante el espíritu, se derrama en los corazones (Rom 5, 5; 15, 30). La respuesta que la acción salvífica de Dios encuentra en los hombres, la describe Pablo, sobre todo, mediante las palabras *pistis* (→ fe) y *gnōsis* (→ conocimiento), pero también a menudo mediante la palabra *agápē* (Ef 3, 19; 1 Cor 8, 3 y *passim*). Como el conocer de Dios y el ser conocido por él son una misma cosa, así también el amar y el ser amado (Gál 4, 9). Los que son conocidos por Dios, le conocen a él. Esta relación vale también para *agápē*. El que se reconoce amado (Rom 8, 37) se vuelve activo en el amor (Gál 5, 6; 1 Tes 3, 6). Así puede ser designado el amor como fruto del espíritu (Gál 5, 22); fe y amor se mencionan a menudo juntos (1 Tes 1, 3; 3, 6; 5, 8; Ef 6, 23; 1 Tim 1, 14 y *passim*).

La fórmula *ἐν Χριστῷ* [*en Christō*] designa el ser del creyente en la esfera del amor de Dios. Cuando yo estoy «en Cristo» o «Cristo en mí», entonces ese amor se ha posesionado de mí y, como creyente, me ha convertido en amante (cf. Gál 2, 20; 1 Tim 1, 14). Como amante, el creyente es la nueva creatura (*καινὴ κτίσις* [*kainē ktisis*]; 2 Cor 5, 17), que tiene su origen en el amor de Cristo (cf. 2 Cor 5, 14 y v. 17).

c) De acuerdo con ello, en Pablo, el amor al prójimo, como amor al hermano, está fundado en la fe (Gál 5, 6). En 1 Cor 13 está resumido cuanto hay que decir aquí. *Agápē* es a la vez amor de Dios y amor del hombre. El amor está, como compendio y síntesis, sobre todas las fuerzas y poderes. *Προφητεία* [*prophēteía*] y *pistis*, 1 Cor 13, 2, *ἐλπίς* [*elpis*] (v. 7) y *gnōsis* (v. 8) le están subordinadas, no en el sentido de una gradación, sino como fuerzas parciales de una potencia poderosa que lo penetra y vivifica todo. En el contexto de 1 Cor, el amor es el mayor de los dones del espíritu; otras veces *pneûma* (→ espíritu) y *agápē* se colocan uno junto al otro (Gál 5, 13.22; 1 Cor 14, 1 y *passim*). En 1 Cor aparece también claramente que *agápē* es la fuerza que aúna y edifica la comunidad. Sin amor es imposible la comunidad, la vida común (1 Cor 14, 1; 16, 14; Ef 1, 15; 3, 17 ss). La edificación del *sōma Christou* se consigue mediante el amor (1 Cor 8, 1; 2 Tes 1, 3; Flp 2, 1 s; Ef 4, 16; Col 2, 2). También mostrando Pablo su propio amor hacia la comunidad, les exhorta continuamente a progresar en la comunión del amor de Dios (2 Cor 2, 4; 8, 7).

Pablo hace una síntesis del precepto del amor del AT y de Jesús (Rom 13, 8 ss; Gál 5, 14). Con ello coloca *pistis* y *agápē* juntos frente a la *νόμος* [*nomos*] (→ ley). Puesto que Jesús es el amor y como tal murió por los pecadores, la ley queda cumplida. Siempre que los cristianos se aman mutuamente, cumplen también la ley, no en el sentido de una perfección o cumplimiento, sino en cuanto que ellos viven en la nueva realidad de Dios por la fuerza del perdón. El *agápē* es una manifestación de lo que ha de venir (1 Cor 13, 9.12.13).

4. a) En Juan, el ser y el actuar de Dios se describen, con especial énfasis, mediante la palabra *agápē*. Esto se debe también a que en Juan se usa *agápē*, con mucha mayor frecuencia que en Pablo, de un modo absoluto, es decir, tratándose del sustantivo: sin genitivo; tratándose del verbo: sin objeto. Además en Juan, conceptos paralelos como *dikaíosynē*, *cháris*, *éleos*, etc., disminuyen en favor de *agápē*. Así, puede Juan hablar del amor preexistente, tal como nos habla en Jn 1, 1 ss de la preexistencia del *λόγος* [*lógos*] (→ palabra) (cf. Jn 3, 35; 10, 17; 15, 9; 17, 23 ss). Dios es esencialmente amor (1 Jn 4, 8), y su designio fue, desde el principio, el amor. Por esta razón, el amor del Padre hacia el Hijo es el prototipo de todo amor. Este estado de cosas se hace patente en el envío y entrega del Hijo (1 Jn 3, 1.16). El «ver» y «reconocer» este amor significa para el hombre la salvación. La voluntad fundamental de Dios, que se dirige al mundo, es el amor compasivo y capaz de perdonar, el cual se mantiene firme contra todo rechazo del mundo hostil. En el *agápē* se manifiesta al mismo tiempo la *dóxa Theou*, la gloria de Dios (Jn 1, 14). El triunfo del amor se manifiesta en el hecho de ser glorificado (*δοξασθῆναι* [*doxasthēnai*]) Jesús; por tanto, en su *glorificación*, que no sólo incluye su muerte, sino también la vuelta al Padre (Jn 12, 16.23 ss y *passim*). El creyente toma parte también en este triunfo. El recibe la *ζωή* [*zōē*] (→ vida, 1 Jn 4, 9; Jn 3, 36; 11, 25 ss).

b) En Pablo el concepto principal para expresar la orientación del hombre hacia Dios es *pístis*; en cambio, en Juan es *agápē*. La relación entre el Padre y el Hijo es amor (Jn 14, 31); en esta relación de amor serán introducidos también los creyentes (Jn 14, 21 ss; 17, 26; 15, 9 s). Ellos deben amar con el mismo amor a Jesús y al Padre (Jn 8, 42; 14, 21 ss; 1 Jn 4, 16.20). El continuo cambio del sujeto y del objeto del amor demuestra que, para Juan, el Padre, el Hijo y el creyente se unen en la realidad del amor divino. Lo contrario es la muerte (1 Jn 3, 14 ss; 4, 7 s). El típico *μένειν ἐν* [*ménein en*] (permanecer en) de Juan, puede referirse igualmente a Jesús que al amor (Jn 15, 4 ss; 1 Jn 4, 12 ss).

c) En Juan, el amor mutuo está fundamentado, de una manera todavía más clara que en Pablo, en el amor de Dios (Jn 13, 34; 1 Jn 4, 21). El amor se convierte en signo y prueba de la fe (1 Jn 3, 10; 4, 7 ss). El amor hacia el hermano procede del amor divino. Sin amor al prójimo, no existe relación con Dios.

También Juan se basa en el mandamiento del amor (Jn 13, 34; 15, 12.17; 2 Jn 5). La observancia de los mandamientos consiste en *agapán*, en el amor (Jn 14, 23 s).

5. a) Finalmente, ya en el cristianismo primitivo, el amor se ha expresado en acciones litúrgicas. El beso fraternal era usual en las comunidades (Rom 16, 16 y *passim*), y en 1 Pe 5, 14 es llamado «beso del *agápē*». Sobre los pormenores de este rito sabemos, no obstante, muy poco.

b) *Agápē* designa también, en el cristianismo primitivo, una acción litúrgica que sólo a grandes rasgos conocemos. Como muestra 1 Cor 11, la auténtica acción litúrgica de la cena estuvo unida con una comida normal. Más tarde, el ágape, *agápē*, se separó de la celebración de la cena, y se tuvo como un acto litúrgico aparte (Cf. Jds 12; quizá 2 Pe 2, 13). Mientras que en la liturgia de la palabra y en la cena estaba en primer plano la afirmación en la fe, parece que esa celebración se centraba en la comida en común como signo de una → solidaridad especial en el *agápē*. La intensa actividad de carácter caritativo-social que se desarrollaba en las comunidades estaba probablemente también relacionada con esta celebración (cf. Hech 6, 1 ss; → eucaristía).

c) Que la nueva comunidad fundada en el *agápē* se consideraba como la familia de Dios, lo demuestra el uso de los nombres hermano y hermana en el cristianismo primitivo (→ hermano, art. *ἀδελφός* [*adelphós*]).

φιλέω [philēō] apreciar, amar; φίλος [phīlos] pariente, amigo; φιλία [philía] amistad, amor; καταφιλέω [kataphilēō] besar; φίλημα [philēma] beso

I *Philēō* es, desde Homero, la palabra conveniente para designar la *simpatía*, el *amor*, la *hospitalidad*, etc. En un sentido entrado en desuso —semejante al inglés *to like*— puede significar *cuidar*, *estar habituado* en unión con otros verbos *gustosamente*, *ordinariamente*, *las más de las veces*. También es frecuente con relación a cosas. Muy grande es el número de palabras compuestas con *phil*, p. ej., *philoxenia*, *hospitalidad*. Como lo atestigua el griego micénico, *phīlos*, de adjetivo, con el significado de *querido*, *caro*, *apreciado*, se convirtió en la expresión sustantiva para significar *amigo*, *pariente*, análogamente *philē* la *amiga*. *Philia* es un abstracto tardío que significa *amistad*, *amor*, *afecto*, *favor*, *philēma* es el *signo del amor*, el *beso*.

II En los LXX encontramos otra imagen totalmente distinta. *Phileō* aparece aquí raramente, predomina el uso de *agapāō* y de *agapē*, que, como sustantivo y fue a de aquí, es casi desconocido en griego. Si esto obedece a reglas determinadas, no es posible saberlo, pues tanto *phileō* como *agapāō* traducen, las más de las veces, el hebreo *'āhēb*, p. ej. en Gn 27, 4 ss, 37, 4, cf. 37, 3, Is 56, 10, Prov 8, 17, cf. 8, 21. Mientras el hebreo posee una serie de palabras distintas para expresar el concepto antagónico «odiar» (los LXX usan solamente *μισέω* [*misēō*] → enemistad, odio), propiamente solo dispone de una raíz para expresar el *amor*, *'āhēb*, por el contrario, el griego tiene bastantes raíces y derivados para expresar los distintos matices del amor. *Philia* (traduce las más de las veces *'āhēb*, *'āhabūh*) y *phīlos* (traduce las más de las veces *mere'ā*) se encuentran relativamente pocas veces en los LXX. En su lugar se encuentra *πλησίον* [*plēsion*] = *prójimo*, para designar las relaciones de parentesco o amistad, a veces se encuentra también *ἑταῖρος* [*hetairōs*] = *amigo* (Lutero traduce a menudo *amistad* en vez de *parentesco*, p. ej. en Gn 12, 1).

III En el NT, el verbo *philēō* lo encontramos preferentemente en Mt y Jn; en los otros escritos, sólo esporádicamente. La diferencia con *agapāō* no se mantiene rigurosamente. El sustantivo *phīlos* (y *philē*) se emplea para designar al *amigo*, pero también a otras personas con quienes se está vinculado por la misma → fe; como adjetivo no se encuentra. *Philēma* es el *beso*; en las cartas, la ceremonia cristiana del saludo se denomina el *ósculo santo*. El sustantivo *philía*, en todo el NT, sólo se halla en Sant 4, 4.

1. a) Un uso típico para el significado original de *philēō* lo tenemos en Mt 6, 5: ellos aman, «gustan» de orar en las esquinas de las plazas; de un modo semejante en Mt 23, 6; Lc 20, 46. Si en el pasaje de Lc 11, 43, en el mismo contexto que Lc 20, 46, encontramos *agapāō*, ello constituye una excepción, que demuestra que la distinción no se aplica con lógica. Es también típico el uso en Mt 10, 37, porque aquí el amor sale de los lazos de parentesco. Ciertamente subyace aquí una importante afirmación teológica, en cuanto que el pasaje muestra el paso hacia la aplicación teológica: a través de la forma comparativa de la formulación, está incluido el amor hacia Jesús, que como don del reino de Dios en otras ocasiones viene designado con el término *agapē*. El punto de partida de la afirmación sigue siendo, no obstante, el amor natural de los parientes. Pero en el reino de Dios que irrumpe, los lazos tradicionales y naturales de la amistad y el parentesco quedan suprimidos en favor de la nueva solidaridad en la familia de Dios (→ hermano, art. ἀδελφός [*adelphós*]).

b) Juan distingue entre el amor en el → mundo como creación de Dios, y como esfera hostil a Dios. Siempre que el mundo se considera como creación de Dios, tiene en él también un lugar legítimo el amor creador; en Jn 11, 3.36 se alude a los lazos de amistad de Jesús con Lázaro. Por otra parte Juan considera al cosmos como la esfera de las tinieblas hostiles a Dios. En este contexto, el amor en y hacia el cosmos es equivalente a la hostilidad contra la revelación de Dios (15, 19, cf. Sant 4, 4). Por el contrario, 1 Jn 2, 15 va en otra dirección: «No améis al mundo ni lo que hay en el mundo», que equivale a «no améis a la impiedad». Pero, como Dios ama a su creación, que le es hostil, para salvarla (3, 16), de ahí que quede en pie el otro imperativo: «Y éste es precisamente el mandamiento que hemos recibido de él: quien ama a Dios, ame también a su hermano»

(1 Jn 4, 21). En el amor a los hermanos como creaturas de Dios, se concretiza el amor hacia el mundo como creación de Dios.

La escena de Pedro en Jn 21, 15 ss demuestra también que *philēō* y *agapāō* no pueden separarse rigurosamente. Después que en los vv. 15.16 se distinguen el *agapāō* en boca de Jesús y el *philēō* en boca de Pedro, falta dicha distinción en el v. 17. De ahí que no sea posible sacar consecuencias especiales para la interpretación de la escena. Jn 5, 20 y 16, 27 son los únicos pasajes en los que *philēō* se pone en boca de Dios. En los dos pasajes Dios es designado como el Padre, con lo que las relaciones entre los hombres resultan transparentes como relaciones que son dentro de la *familia Dei*.

c) En Pablo encontramos el verbo *philēō* solamente en un pasaje, aunque muy importante (1 Cor 16, 22). El amor hacia el *kýrios* es condición para la salvación. Partiendo de la historia del concepto, aquí uno esperaría *agapāō*. Una vez más queda de manifiesto la imposibilidad de una separación rigurosa. En todo caso, en cuanto al contenido se quiere expresar lo mismo que generalmente se describe con *agapē*. También Tit 3, 15 sólo puede entenderse correctamente, si uno tiene en cuenta que, mediante el amor de Dios manifestado en la revelación del Hijo, el amor humano adquiere una nueva significación como amor en la fe (cf. al efecto las distintas versiones de Prov 3, 11 s en Heb 12, 6: *agapāō* y en Ap 3, 19: *philēō*). Para *philēō* = *besar* (Mc 14, 14) cf. *infra*, *philēma*.

2. *Philos* en el NT es también el *amigo*, entendiéndose como tal aquella persona hacia la cual uno, ante todo, siente afecto; así Lc 7, 6; 11, 5 ss; 14, 10.12; 15, 6.9.29; 23, 12; Jn 11, 11; Hech 10, 24; 19, 31; 27, 3. A menudo se mencionan juntos los parientes (*συγγενεῖς* [*syngeneís*]) y amigos. No obstante, tanto en la tradición griega como en la judía, apenas si hay distinción entre ambos conceptos. Es cierto que, aun mencionando únicamente a los *phíloi*, *amigos*, se piensa también a menudo en los parientes. *Philos* se usa, para indicar una persona con la que se simpatiza, también en Lc 16, 9, donde Jesús exhorta a granjearse *amigos* regalando el injusto dinero. En el mismo plano hay que colocar el que, en Jn 19, 12, Pilato sea amenazado con perder su título de «*amigo del César*» (*amicus Caesaris*). Por el contrario, *philos* expresa teológicamente el amor divino hacia los impíos, cuando Mt 11, 19 y Lc 7, 34 llaman a Jesús «*amigo de pecadores y publicanos*». El los ama, siendo como son enemigos, del mismo modo que Dios ama al cosmos que le es hostil. Lo mismo se quiere expresar, cuando Jesús llama a sus discípulos «*amigos*» (Lc 12, 4; Jn 15, 14 s). Ellos llegaron a él como pecadores. Mediante su amor de entrega se convertirán en sus amigos (Jn 15, 13). Así ellos, de ser pertenencia del cosmos (Sant 4, 4), al que se ama y del que se es amigo, pasan a ser pertenencia de la nueva comunidad del reino de Dios o de la familia de Dios, en cuanto son hermanos, amigos de Jesús e hijos del Padre (Lc 21, 16; cf. también Sant 2, 23, donde Abrahán es designado como *philos theou*, gracias a su fe). Así, en 3 Jn 15, los hermanos en la fe pueden ser saludados como *phíloi*. Sobre el texto de Jn 3, 29 *philos tou nymphiou*, cf. → matrimonio, art. *νύμφη* [*nymphē*].

3. *Philēma* es el *beso*. Para expresar la acción de besar se emplean en el NT los verbos *philēō* y *kataphilēō*. El beso es usual en los rabinos como señal de respeto. Así hay que entender también el beso de Judas (Mc 14, 44 par). Según esto Judas se dirige respetuosamente a Jesús, como rabino. En el relato de la pecadora (Lc 7, 36 ss), el beso es asimismo un homenaje a Jesús. El que al mismo tiempo se juegue aquí con un significado que recuerde el beso de despedida de los judíos, depende de la opinión que se tenga de la comparación de esta escena con la unción de Betania en Mc 14, 3 ss par.

El beso era corriente en la antigüedad como signo de un saludo amistoso y de una despedida emocionada; así en Lc 15, 20 y en Hech 20, 37 (*kataphilēō*). En la primitiva

comunidad cristiana se convirtió en el *philēma hagion*, en el *osculo santo*. Los que han sido admitidos en la comunidad del amor de Dios se encuentran como *hágios* (→ santo, art *ἅγιος [hagios]*) en la filiación de Dios, y como tales se saludan mutuamente (Rom 16, 16, 1 Cor 16, 20, 2 Cor 13, 12, 1 Tes 5, 26, 1 Pe 5, 14 *philēma agápēs*)

W Gunther

PARA LA PRAXIS PASTORAL

1 La palabra «amor» abarca, en nuestras lenguas, un gran número de contenidos muy distintos, que se extienden de lo corporal a lo espiritual, de lo constructivo a lo destructivo, de lo sensible a lo intelectual. De ahí que el amor solamente se pueda definir a partir de la relación que en cada caso se establece (p. ej. el amor al arte, a la ciencia, el amor entre marido y mujer, entre padres e hijos, entre amigos, etc.)

El resultado de nuestro examen del NT nos ha mostrado que, en toda la multitud de sus estratos semánticos, los conceptos experimentan en el NT una cierta delimitación. mientras *erōō* y *ērōs* (conceptos que sirven para describir el amor pasional, corporal, sexual) están totalmente ausentes, *agapē* o *agapāō* y *philēō* (junto al desusado sentido de *cuidar*), salvo raras excepciones, reproducen el amor que echa sus raíces en la acción salvífica de Dios con los hombres. Todo amor en la Biblia está relacionado, directa o indirectamente, positiva o negativamente, con esta inclinación amorosa de Dios hacia los hombres.

2 Pero aquí se plantea, para los hombres de hoy, una pregunta decisiva: ¿podemos hoy todavía afirmar, convencidos y convenciendo, que Dios es amor? Para muchos, al hacerse añicos una determinada imagen del mundo y del hombre, la afirmación de un «Dios de amor» resulta increíble. En vista de lo que Dios tolera en nuestro tiempo y de lo que los hombres dicen y hacen en su nombre, ante la crueldad, el odio, las guerras y el hambre, muchos creen no poder hablar ya más del amor de Dios.

Sin embargo, nos encontramos aquí frente al error de pensar que es posible hacer afirmaciones sobre lo que es propio de Dios (amor, libertad, fidelidad, cólera, etc.) Semejante manera de pensar, ¿no presupone una idea de Dios que nada tiene que ver con las afirmaciones bíblicas? De la misma manera que nosotros únicamente tenemos acceso a Dios a través de la realidad de Cristo, así también solamente podemos hablar del amor de Dios si nos volvemos hacia Cristo. En la entrega amorosa y misericordiosa de Jesús por los hombres —incluso por sus enemigos y por contemporáneos más depravados moralmente—, es reconocible para la fe el amor de Dios. Es aquí donde se levanta la señal, válida también para hoy. Jesucristo superó la duda y la incredulidad en el abandono de su muerte por parte de Dios y en su resurrección. En ello se hace visible el amor de Dios desde la creación y más allá de la muerte. De este modo, las potencias enemigas no tienen la última palabra. Pues a partir de Cristo se puede volver a hablar de Dios y de su amor, que es al mismo tiempo dispensador de bienes, de misericordia y de indulgencia.

3 ¿Como es capaz ahora el hombre de responder adecuadamente al amor de Dios, que le sale al encuentro liberándole y ofreciéndole nueva vida en Jesucristo? Ciertamente que no basta con abrir a Dios un radio de acción para las circunstancias religiosas, dentro del cual él es honrado como el «redentor amoroso», mientras los otros aspectos de la vida se abandonan al capricho de una dura y despiadada lucha por la existencia. Tan

incondicional como es el amor de Dios, así de ilimitada tiene que ser también la respuesta del hombre: una entrega continua y sin reserva de *todo* el hombre a Dios, es decir, al seguimiento de Cristo. Esta respuesta posee una doble vertiente: la existencia *para Dios* del hombre que está a la escucha y que responde en la plegaria, en la alabanza, etc., y la existencia *para los demás*.

a) Subyugados por la acción de Dios, los hombres expresan, con profundo respeto, su amor a Cristo en los actos litúrgicos y en la oración, encontrando en ello consuelo y esperanza (1 Jn 4, 16-19). Este amor a Dios está, desde luego, continuamente amenazado por dos frentes. El primero consiste en la construcción de ídolos. Es decir, se honra y se ama a las cosas creadas en lugar de hacerlo al creador y redentor. Así la piedad puede irse deslizando hacia un piadoso envanecimiento de sí mismo. El otro frente lo constituye la tentación de querer alcanzar la unión con Dios por la vía mística de la propia exaltación. Una de las peores ilusiones humanas consiste en abusar de la piedad y amor a Dios para camuflar el amor propio. La auténtica piedad se conoce cuando el amor eleva al hombre piadoso sobre sí mismo y lo conduce a los demás.

b) Al amor de Dios corresponde nuestro amor al prójimo. Las disyuntivas entre fe y amor, culto litúrgico y ética, testimonio y servicio, están ausentes de la Biblia. La fe que no es activa en el amor, no es fe. Y el amor que no se nutre del perdón, se pierde en un humanismo que, como ley o moral, se olvida del evangelio. El amor al prójimo en el NT no tiene justamente su fundamento en un ideal humanístico, sino que es siempre consecuencia de las relaciones entre Dios y el hombre, que conducen a las relaciones entre el hombre y su prójimo.

Esto se expresa claramente en el doble mandamiento del amor. Pero aquí surge la pregunta: ¿qué significa amar al prójimo como a sí mismo? En una palabra: ¿le está permitido al cristiano amarse a sí mismo? Esta difícil pregunta sólo puede ser abordada superficialmente en este estudio. Ciertamente, el amor que se centra sobre sí mismo, que gira únicamente en torno de la propia persona, le está prohibido al cristiano. El amor a sí mismo que tiene como finalidad la propia persona es una perversión humana. ¿Quiere esto decir acaso que al hombre le está prohibido tener cualquier relación positiva hacia sí mismo? ¿acaso un amor bien entendido hacia sí mismo no es incluso necesario para la conservación y desarrollo de una vida sana, corporal y espiritualmente, de suerte que el cristiano esté así capacitado para cumplir su misión en el amor hacia el prójimo? Afirma Kierkegaard: si el hombre «no aprende del cristianismo a amarse a sí mismo de forma correcta, no puede tampoco amar al prójimo» (citado en Sørensen, 139). Cuán necesaria sea esta afirmación aparece claramente cuando, en el desarrollo de un sentimiento cada vez más pesimista de la vida y de una imagen secular del hombre predominantemente negativa, aparece cada vez más a menudo la pregunta de si es todavía posible amarse a sí mismo. Los hombres se desprecian a sí mismos, se dejan caer, se envilecen, juzgan su vida sin sentido, huyen de sí mismos. La estimación exagerada y el desprecio de sí mismo andan a menudo juntos. Ambos son fruto de la soledad del hombre autónomo, abandonado a sí mismo. El ignora que es amado, que es útil, que es responsable. Falta el diálogo con la palabra de Dios y con los demás hombres. Solamente el que sabe que es tomado en serio, es capaz de aceptarse a sí mismo seriamente. El creyente no se debe a sí mismo o a la casualidad. Como hombre amado y aceptado por Dios, es llamado a dar una respuesta y a ser responsable.

El amor hacia los demás hombres, incluso hacia los enemigos, es por lo mismo una imagen y señal de que Dios está de nuestra parte, a pesar de habernos merecido el castigo y la muerte. El derecho absoluto tiene por consecuencia la muerte y la aniquilación, como queda clásicamente expresado en las venganzas de sangre. Pero Dios no quiere que el fin del hombre sea la muerte sino la vida. El coloca su amor que perdona, en lugar de la

justicia consiguiente. En la cruz de Cristo se manifiesta claramente que el perdón no es debilidad o transigencia, sino que procede de la fuerza que vence a la muerte. Del mismo modo, el amor al prójimo del mensaje bíblico no posee los rasgos de la blandura, del sentimentalismo y de la débil transigencia. La gracia «barata» no tiene apoyo en el NT. Por tanto, tampoco tiene lugar en la vida de la comunidad cristiana, pues la ley no ha sido abolida. La tensión entre el amor por una parte, y la disciplina por otra, permanece en la comunidad y en el cristianismo. Perdón, con todo, significa que, después de cada caída y de cada falta, es posible un nuevo comienzo.

Ahora bien, la expresión «amor al prójimo», en el lenguaje secularizado de nuestro tiempo, se ha convertido en una vulgaridad. Los discursos sobre la fraternidad de los hombres, tal como se viene reclamando desde la revolución francesa y como exigencia de los derechos humanos, llenan todas las constituciones y legislaciones sociales, incluso en los estados marxistas y socialistas. Puede barruntarse todavía que el origen se encuentra en el NT, pero la conexión con la fe de Cristo, el anclaje en el amor de Dios, se ha perdido. ¿No radicará quizás ahí la causa de que, a pesar de dichos principios, ocurran guerras espantosas y exista una falta absoluta de humanidad, incluso en los estados que se levantan sobre una base cristiano-humanística? La traducción de los principios básicos, que se derivan del amor de Dios, a la vida común de los hombres en la esfera social y política, está todavía por hacerse. Es en este punto donde a la iglesia de Cristo se le plantean preguntas sobre su mensaje, principalmente en vistas a la formación de una comunidad en la que todos los pueblos y todos los hombres tengan cabida.

El amor hacia los hombres en el seguimiento de Jesucristo ha producido siempre, en la historia del cristianismo, fuerzas creadoras de servicio. Se debería también hoy movilizar a hombres que, espontáneamente y con una enorme dosis de fantasía, fuesen capaces por los demás de romper los moldes de la burocracia y pasar por encima de las barreras de los privilegios y de los cotos cerrados que existen en la sociedad.

4. El amor de Dios en el mundo, en el destino de los cristianos y en la vida de la comunidad es, las más de las veces, indemostrable e indescifrable. En el precepto del amor fracasamos una y otra vez. No obstante, la fe en la cruz y en la resurrección se apoya firmemente en el amor de Dios que permanece siempre (Rom 8, 31-39). Esta certeza da esperanza y abre camino a las fuerzas de la nueva vida.

5. Llama la atención el hecho de que, en el mensaje bíblico, no se encuentre en parte alguna explícitamente abordada la relación entre amor (*agápē*), eros y sexo. Incluso el carácter pecaminoso de la sexualidad (exceptuadas las perversiones), tan discutido en algunos círculos cristianos, no tiene fundamento alguno en la Biblia. El Cantar de los cantares de Salomón enaltece, por ejemplo, el amor natural como uno de los más altos dones. Erotismo y sexualidad son, con toda evidencia, factores integrantes del amor. En Jesús es imposible encontrar una devaluación o desprecio de lo corporal, y por lo tanto de lo sexual, puesto que en su mensaje está superado el dualismo cuerpo-alma. No obstante, ya desde un principio, se introdujeron en la iglesia nuevas corrientes dualísticas que produjeron una devaluación del amor sexual, y que continúan ejerciendo su funesto influjo en la historia de la iglesia.

W. Günther

«agapetos», ThViat V, 1954, 51 ss – ANygren, Eros und Agape Gestaltwandlungen der christl Liebe, 1956² – HBraun, Spätjüdischharetischer und frühchristlicher Radikalismus I II, 1957 (= BHTh 24) – FFrenschs, Art Liebe, EKL II, 1958, 1096 ss – CSpicq, Agape dans le NT I-III, 1958-60 – HGreeven, Art *ἀγάπη* THWb VI 1959, 309 ss – ThOhm/WZimmerl/NADahl/RMehl, Art Liebe RGG IV, 1960³, 361 ss (Bibl) – HGollwitzer Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter, BSt 34, 1962 – ENeuhausler Anspruch und Antwort Gottes, 1962, 114 ss – JJeremias Gleichnisse Jesu 1962⁵, 124 ss – NLohfink, Auslegung deuteronomistischer Texte II Ein Kommentar z Hauptgebot d Dekalogs (Dtn 6, 4 25), Bibel u Leben 5, 1964, 84 ss – WPesch, Das Liebesgebot in der Verkündigung Jesu BuK 9, 1964 129 ss – HSchurmann, Eschatologie und Liebesdienst in der Verkündigung Jesu, en Vom Messias zum Christus, ed por K Schubert, 1964, 203 ss – EFuchs, Was heisst «Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst?», en Zur Frage nach dem historischen Jesus, Ges Aufs II, 1965², 1 ss – GBornkamm, Der kostlichere Weg (I Kor 13), id Ges Aufs I, 1965², 93 ss – id, Jesus von Nazareth, 1965², 101 ss – WCvUnnik, Die Motivierung der Feindesliebe in Lk 6 32 35, NovTest 8, 1966, 284 ss – RBultmann, Das christliche Gebot der Nächstenliebe, en Glaube u Verstehen I 1966⁶, 229 ss – id, Theologie des NT 1968⁶, §§ 39, 3, 50, 5

Trad o c GQuell/Estaufer, Art Caridad, Kittel Diccionario Teológico del NT, (ThWb), 1974 – JJeremias, Las parábolas de Jesús, 1976 245-259 – GBornkamm, Jesús de Nazaret, 1975, 115-122 – RBultmann, Creer y comprender I, 1974, 199-211

En cast Arts gens VWarnach, Art Amor, CFT I, 1966, 72-97 – KRahner, Art Amor, SM I 1976, col 114 133 – WEichrodt, El amor de Dios, Teología del AT I 1975, 228-236 – WEichrodt, El amor a Dios, Teología del AT II, 1975, 292 302 – KHSchelkle, Amor de Dios y amor al prójimo, Teología del NT III, 1975, 167-200

Anatema → Maldición

Anciano

πρεσβεύω [*presbeuō*] ser anciano; ser enviado o embajador; mandar; *πρεσβύτερος* [*presbyteros*] más viejo, anciano; *πρεσβυτέριον* [*presbyterion*] consejo de ancianos, dignidad de los ancianos; *πρεσβύτης* [*presbytēs*] anciano; *πρεσβεία* [*presbeia*] dignidad (del anciano), embajada; *προιστήμι* [*proistēmi*] colocar adelante; *κυβέρνησις* [*kybērnēsis*] dirección

I 1 a) El comparativo *presbyteros*, *mas viejo o anciano*, y el superlativo *presbyatos*, *el mas anciano*, se encuentran ya en Homero, sin embargo, el simple *presbys* se encuentra por primera vez en Píndaro como equivalente poético de *presbytēs*, *anciano* (la raíz común es *presb-*, *viejo*, cf lat *prisc-*) El grupo de palabras designa primeramente lo que es comparativamente *mas viejo* y luego *lo mas importante* (p ej, *τα τοῦ θεοῦ* [*tá tou theou*], las cosas pertenecientes a Dios, o *lo divino*, en comparacion con *τα τῶν ἀνθρώπων* [*ta tôn anthropōn*], las cosas de los hombres, *lo humano*, Herodoto V, 63, o «*nadá considero más importante —presbyteros— que la sensatez*», Eurípides, Frg 959), y finalmente *lo mas honrado u honorable* Al mas anciano le corresponde en el orden social, debido a su experiencia y sabiduría, el respeto y la autoridad (cf Aristoteles, Eth Eud I, 4p 1215a 23, *οἱ σοφοὶ καὶ πρεσβυτεροὶ* [*hoi sophoi kai presbyteroi*], *los sabios y los ancianos*) No existe un matiz peyorativo, p ej, en el sentido de frágil, debil y pasado (no así en *παλαιός* [*palaios*], *antiguo*)

b) Este sentido del mas grande respeto —uido por lo general a una edad avanzada— corresponde asimismo a los demas vocablos del grupo Así el sustantivo *presbytēs* (desde Esquilo) significa *la ancianidad*, *la dignidad* o tambien *el viejo o el anciano*, el que no es ya *νεανίσκος* [*neaniskos*], es decir, *joven*, o sea, el que ya tiene mas de 50 años, el femenino *presbys* (tambien desde Esquilo) significa *la anciana*

c) Desde Herodoto VII, 2 y Sofocles, Oed Col 1422, se halla el verbo *presbeuō*, por una parte, para significar *ser anciano* o más viejo que otro, pero también luego en el sentido de *ocupar el primer lugar* (Sofocles, Ant 720) Según eso, *presbeia* significa primeramente *el derecho o la dignidad de los ancianos* (Esquilo, Pers 4) y luego simplemente *la dignidad, el rango* (Platon, Resp 509b)

d) De ahí que los vocablos de este grupo de palabras se utilicen asimismo para designar funciones institucionales de tipo social, para las cuales se exige, como presupuesto, la sabiduría del anciano *presbeuō* se utiliza para designar la actividad del mensajero o enviado (embajador), el cual *representa* a la comunidad que le

envía y negocia en lugar de ella (Herodoto V, 93, voz media *negociar por medio de un embajador*), y *presbeia* se usa para designar la *embajada* o el enviado o los enviados (para ello se utilizó asimismo *presbeutēs*, Esquilo, Suppl. 727) De la situación de preeminencia resulta en el ámbito dorico, junto a la representación cara afuera, también el derecho de orientar dentro de la comunidad (política), de forma que el verbo adquiere el significado de *ordenar, disponer*, y *presbyteros* puede llegar a designar un cargo institucionalizado en Esparta se denominan así los que *presiden* en el colegio de los eforos (IG 6, 552, 11), los que están al frente de los *νομοφυλακων* [*nomophylakōn*] (IG 6, 555b, 19) y de la *συναρχια* [*synarchia*], la asamblea de los magistrados Sin embargo, fuera de Esparta, el concepto no tomo en Grecia un sesgo institucional, sino que permaneció como designación de la ancianidad que la distinguía de los jóvenes

Sin embargo, en Egipto aparece el plural *presbyteroi* como designación de los *membros que presiden*, p. ej., las cofradías o hermandades (PTebt I, 13, 5) o los gremios, pero también las asociaciones de culto, y asimismo para designar los órganos de la administración de las aldeas (con misión administrativa o judicial, pero elegidos solo para un año)

2 Προϊστημι [*proistēmi*], atestiguado a partir de Homero, II 4, 156, pero utilizado ya con mayor frecuencia alrededor del siglo V, significa *colocar a alguien o algo ante o sobre* (alguien o sobre alguna cosa) (voz media *presentarse, presidir, regir*, p. ej., Herodoto I, 69) y se utiliza —especialmente en la forma participial *proistamēnos*— para la función de mando de un ejército, del estado o de un partido (Herodoto I, 59, III, 82, Platon, Laches 197d) Tal puesto está ligado con la misión de vigilancia, y por tanto de responsabilidad (Herodoto IX, 107) y de defensa y protección de los súbditos (Demostenes, Or. 10, 46, PFay 13, 5), de manera que las formas del verbo pueden expresar la idea de *ayudar, preocuparse por*, e incluso *ocuparse de*

3 Finalmente, hay que mencionar el verbo *kybernaō*, probablemente procedente de un lenguaje marítimo utilizado en la zona del Mediterráneo, relacionado con el lat. *gubernare* = *regir, gobernar* (Homero, Od. 3, 283), que originalmente se empleó para designar la actividad del piloto de una embarcación (*kybernetēs* Homero, II 19, 43, Herodoto II, 164) Más tarde, Platon (Phaedr. 247c) aplicó este sustantivo al hombre de estado que gobierna y lo utilizó para designar su actividad (cf. la expresión corriente «la nave del estado») mediante la palabra *kybernēsis*, *dirección o gobierno* (Resp. 488b) Ya desde Píndaro se indican también el gobierno y la dirección de los dioses con vocablos de esta misma raíz

II 1 En los LXX aparecen los vocablos del grupo *presb-* para tres grupos de significados

a) como traducción del equivalente hebreo *zāqēn* (originalmente *barbudo*, de ahí *hombre* con plenos derechos, finalmente *anciano*) que, en el sentido de *persona de edad* frente al joven, corresponde unas 30 veces a *presbytēs* (Eh, el anciano 1 Sam 2, 22, o en la diferenciación entre jóvenes y ancianos Is 20, 4) También *presbeion* se halla (Sal 70 [71], 18 y Gn 43, 33) para significar la ancianidad avanzada o el *derecho de los de más edad* (fundado en la primogenitura) Mientras que *presbytēs* aparece casi exclusivamente con este significado (en casos contados traduciendo otros equivalentes hebreos o sin dichos equivalentes), se encuentra como traducción de *zāqēn* con mayor frecuencia (50 veces, de unos 150 casos en conjunto) el comparativo *presbyteros*, ante todo en Gn (p. ej., 18, 11 y *passim*, para la edad de Abrahán y Sara 19, 4 ss para el anciano Lot), en Sal, en la literatura sapiencial, y asimismo en 1 y 2 Re.

b) para designar el más anciano o los más *ancianos* (y en la mayoría de los ejemplos en plural, en singular solo raras veces) como un grupo bastante determinado de hombres, diferente según la situación histórica, en una estirpe, raza, pueblo o parentela (para casos aislados, cf. *infra* 4) La dignidad de una posición propia de los ancianos la indica el único ejemplo precristiano de *presbyterion* de Dn 13, 50 según Teodoción (cf. sobre este punto, Jeremías, *πρεσβυτεριον*, 132).

c) pero *presbeutes* y *presbys* expresan también en algunos pasajes el significado clásico de *enviado, embajador, legado negociador* (el verbo *presbeuō* no se encuentra en este sentido) *presbeutes* se encuentra en 2 Cr 32 31 por el hebreo *hs* en *hfil*, *dirigir la palabra* (en 1 Mac otros 5 casos), *presbys* sale en Nm 21, 20, 22, 5, Dt 2, 26 por el hebreo *mal'āk*, en Is 57, 9 por el hebreo *sir*, y en ambos casos significa *embajador, enviado* (otros ejemplos sin equivalente hebreo en Is y 1 Mac) En conjunto, por tanto, se da un claro retroceso en este significado, que podría estar fundado, cuando menos, en la diferente concepción judía de la institución de la *šāliah* (→ *apostol*, II)

2 Προϊστημι se encuentra solo 8 veces, siempre sin equivalente hebreo y con un significado que va desde *estar al frente de la casa* (2 Sam 13, 17, Am 6, 10) o *gobernar el pueblo* (1 Mac 5, 19) hasta *causar* (Is 43, 24)

3 *Kybernaō* y *kybernēsis* se encuentran solo unas pocas veces en la literatura sapiencial y tienen en Prov el significado del hebreo *tahbūlōt*, *reflexiones sensatas* (*kybernēsis* se aplica a la función de gobierno, Prov 1, 5, 11, 14, pero *kybernaō* se usa también para expresar planes arduos y malvados Prov 12, 5) *Kybernetēs* (por el hebreo *hōbēl*) significa en Ez 27, 8 27 s *el piloto*

4 Así como en lo que se refiere a la expresión de la edad —prescindiendo del derecho de los → *primogenitos*— no encontramos elementos de importancia teológica, y tampoco pueden reconocerse en el matiz de los

enviados, adquirio, sin embargo, una importancia notable para la ordenacion vital de Israel y de la comunidad de la sinagoga judia *la institucion de los ancianos* que, segun su origen, no estuvo determinada por la religion o el culto, sino por lo sociologico-politico. Esta orientacion apunta ya, lo mismo que en otros pueblos del mundo antiguo (cf Gn 50, 7 los ancianos de Egipto), en la formacion del pueblo de Israel, en cualquier caso, se presupone en todas las tradiciones historicas del AT (cf Bornkamm, ThWb VI, 655) los mas ancianos son el elemento constitutivo mas fuerte de la ordenacion patriarcal de las estirpes y de las razas, en la cual correspondia a los jefes de las estirpes una autoridad indiscutible, aunque cualificada de diversas maneras. MNoth considera a los mas ancianos entre los israelitas como los jefes propios del pueblo al abandonar Egipto, cuyo papel efectivo en la tradicion se acentua a traves de la extraordinaria figura de Moises (Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, 172 ss). El cambio gradual de la antigua concepcion se trasluce en los diversos estratos del AT.

a) Un resto de la antigua concepcion podria verse en el fragmento yahvistico de Ex 12, 21-27, cuando se convoca a todos los ancianos de Israel (los LXX traducen aqui por γερουσία [*gerousia*], *senado*), y se les comunica la orden de celebrar la fiesta de pascua por *misphot*, *estirpes* o *grandes familias* o *troncos de familia*, se piensa en aquellos que tienen que dar la palabra adecuada por grupos que estan ligados por la sangre (LXX συγγενεια [*syngeneia*], *parentesco*).

b) Si ya en Ex 12 se encuentra la expresion «los ancianos de Israel» (considerando asi las estirpes como partes integrantes del conjunto del pueblo), el origen de la institucion se remonta en gran parte a la restante tradicion yahvista y elohista y favorece una comprension de los ancianos como los *representantes del conjunto de Israel* ellos son los primeros testigos oculares y auditivos, que presencian el acontecimiento en representacion de los demas, a ellos debe comunicar Moises la decision de Yahve de salvar a Israel y ellos deben ser testigos de su interpelacion en la corte del faraon (Ex 3, 16 18, 4, 29, en los LXX nuevamente *gerousia*), ellos presencian el milagro del agua en el Horeb (Ex 17, 5) y toman parte en el banquete con Jetro (Ex 18, 12), a ellos se les hace la propuesta de alianza en el Sinai («todo el pueblo» Ex 19, 7 s, los LXX v 1 registran tambien en Ex 34, 30 32 *presbyteroi*), y ellos son los testigos del castigo de Datan y Abiron (Nm 16, 25). Que la designacion de «anciano» corresponde a un considerable numero de hombres, queda de manifiesto precisamente porque Moises, con la eleccion de los 70 «entre los ancianos de Israel», forma hasta cierto punto una representacion de los representantes Ex 24, 1, en la conclusion de la alianza en el Sinai, y Nm 11, 16 ss, cuando el pueblo murmura porque se les dio codornices y mana, han de ser contestados, esta tradicion fue entendida de tal manera en el judaismo (y tambien en la tradicion cristiana) que el oficio de los ancianos (originariamente etnico), aqui mediante el nombramiento y la donacion del espiritu, recibe una nueva funcion, que, con todo, no es otra que la funcion que le es propia dentro del marco de la alianza mosaica (cf ademias, por lo que hace al contenido, Ex 18, 13 ss y Dt 1, 9 ss, si bien aqui los hombres establecidos como jueces no son designados como ancianos). Sin duda que esta cualificacion del honroso y decisivo oficio de juez se halla en el trasfondo de Is 24, 23 y fue la que sirvio de modelo y determino posteriormente la ordenacion rabinnica, como expresa significativamente el numero de 70 en la formacion del sanedrín.

c) A diferencia de esta concepcion de la funcion relacionada con el pueblo peregrinante en su conjunto, con la sedentarizacion, pasa al primer plano otro aspecto que, si se tiene en cuenta el cambio sociologico operado, presenta, no obstante, una significativa y clara modificacion del primero. Asi como el marco de la vida del individuo queda ahora mas fuertemente determinado por la comunidad de vivienda y de asentamiento, de la misma manera aparecen ahora los ancianos, como los *hombres decisivos de las comunidades locales sedentarias*, como una especie de nobleza estatal, tal como la conocian tambien los cananeos (p. ej. Jos 20, 4, 1 Sam 16, 4, cf Jue 11, 5 ss, Rut 4, 2 ss, 1 Sam 30, 26 ss). El hecho de que los ancianos adoptaran decisiones judiciales, politicas y militares, vale, segun la tradicion, no solo para las ciudades israelitas, sino tambien para ciudades extranjeras, como Gabaon (Jos 9, 11), Sucot (Jue 8, 14 16) y Siquem (Jue 9, 2 70 varones) la estructura social es juntamente aristocratico-patriarcal.

Sin embargo, todavia se mantiene en vigor la designacion de los ancianos para la clase dirigente de cada una de las tribus (p. ej. 2 Sam 19, 12) y tambien del conjunto de Israel son los ancianos los que adoptan la decision de «colocar» el arca de la alianza frente a los filisteos (1 Sam 4, 3), son ellos tambien los que exigen la instauracion de la realeza, y hasta que punto los reyes deben ajustarse a su beneplacito, lo muestran los ruegos de Saul a Samuel (1 Sam 15, 30), la conquista del trono por parte de David (2 Sam 3, 17, 5, 3) y el riesgo de perderlo (2 Sam 17, 4 15, 19, 12), su papel como entronizadores de Roboam (1 Re 12, 6 ss, 2 Cr 10, 6 ss), la consolidacion de Ajab y sus tentativas de manipulacion del mismo (1 Re 20 [21], 7 s, 21 [20], 8 11). Como representantes de todo el pueblo aparecen finalmente en la consagracion del templo por parte de Salomon en 1 Re 8, y en 2 Cr 5 junto a los jefes de las tribus y de las estirpes y familias. Su actitud critica y a veces conspiradora frente a la monarquia podria, y no en ultimo termino, fundarse en que su influjo se vio puesto en peligro por la creacion de una funcion regia y por el peso de la casa real.

d) El resultado de este desarrollo se da a conocer en Dt desalojados de sus funciones de direccion en la politica general, les queda a los ancianos la autoridad sobre la comunidad local, que consistia esencialmente en las funciones judiciales que se les atribuian. Ellos —junto con los jueces encargados de ello (cf Dt 21, 2, 25, 8)— tenian que vigilar por la observancia de las normas legales mosaicas (segun Dt 31, 9 estas les fueron confiadas a ellos a la vez que a los sacerdotes), asunto en el que su relacion con estos jueces es tan poco clara como la cuestion de si en Dt 1, 15, junto a los jefes de millares o de centenas (extrañamente designados segun categorias militares), los oficiales mencionados (*šōterim*) debian considerarse como ancianos —en el sentido de miembros de la *gerousia* o *senado*—

o no. La vieja estructura de los representantes fue arrumbada por una nueva de derecho estatal. El concepto se conservó, pero no funcionaba ya. De hecho, se halla asociada a ella la característica de la institución como guardiana del patrimonio de la ley y de los usos locales.

e) Cuán fuertemente había arraigado la posición de los ancianos, se manifiesta cuando la realza todo a su fin y la mayor parte del pueblo salta para el destierro: son ancianos los que aparecen entonces nuevamente como los guardianes y los representantes de la comunidad judía, y esto tanto en el exilio (Jer 29 [36], 1) como en la tierra patria (Ez 8, 1 ss, cf. asimismo los ancianos del país que en Jer 26 [33], 17 salen en favor de los profetas). Pero al mismo tiempo, en esa época tuvo lugar un cambio con la sustitución de las estirpes por las casas paternas, adquirieron las familias particulares una posición privilegiada incluso en el conjunto del pueblo, y así sus jefes aparecen como una clase aristocrática (cf. Esd 8, 1 ss) la expresión hebrea *sāb*, que designa a esos jefes de familia (Esd 6, 14 y *passim*), se traduce también en los LXX por *presbyteros*. Y aunque Esd 10, 14 deja entrever también la continuación del oficio deuteronomico de los ancianos de la ciudad, el peso se desplazó hacia la clase aristocrática a la mesa de Nehemías, el gobernador, se sienta diariamente un grupo de 150 notables (Neh 5, 17), sin una función reconocible, pero tampoco indudablemente sin influjo.

f) Para el período de transición del siglo III al II a. C., bajo el seléucida Antioco III, se puede demostrar la existencia de un *consejo de ancianos*, compuesto de 70 (o 61) miembros, el sanedrín (cf. Josefo, Ant 12, 138 ss), aunque sus miembros —de una manera análoga a la *gerousía* griega y al *senatus* romano— se designan casi generalmente como *presbyteroi*, la palabra distingue cada vez más claramente entre los miembros laicos ciertamente oriundos de las familias de Jerusalén a dos grupos: el de los oriundos de las familias sacerdotales y (solo a partir aproximadamente del año 70 a. C.) el de los que procedían de las filas de los letrados. Así, pues, el NT podría reflejar la realidad histórica cuando dice que esos presbíteros procedían esencialmente de la nobleza sacerdotal saducea y, sin embargo, tenían un escaso influjo (los evangelistas, en las enumeraciones, los colocan en el último lugar), mientras que los letrados, que iban apoderándose cada vez más del liderazgo propiamente dicho, pertenecían por lo general al fariseísmo ortodoxo.

g) Después de la destrucción de Jerusalén (año 70 d. C.), experimenta el concepto *zāqēn* una nueva determinación de significado: al *sanedrín de Yabna*, creado de nuevo y que ahora se cife únicamente a la interpretación y a la aplicación de la ley, pertenecen exclusivamente letrados, y el concepto de anciano se aplica en lo sucesivo como título honorífico a teólogos destacados, aunque esto presupone, si no ya la pertenencia al consejo, sí en todo caso la ordenación (cf. bSanh 11, 1-4). Juntamente se menciona —es cierto— a los presidentes de las comunidades sinagógicas judías, en las cuales sobrevive la antigua estructura de la comunidad local (cf. además los ancianos de Betulia Jdt 6, 16 21 y *passim*), que se denominan *presbyteroi*, y son, por tanto, los que detentan el mando y los guardianes del orden establecido (poder disciplinar), junto al texto de Lc 7, 3, esto se encuentra también atestiguado por algunas inscripciones. Pero a partir aproximadamente del siglo II d. C., pierde la palabra en las comunidades judías su valor funcional y queda eliminada por otras expresiones (en la diáspora, por lo general, griegas), luego, se encuentra frecuentemente todavía como título honorífico de las familias patricias.

5 En la comunidad de *Qumrán* se conservó realmente la designación de «anciano», pero sin un carácter propio de oficio. Mientras que IQM XIII, 1, en la descripción del orden de batalla, los nombra junto a los sacerdotes y levitas, y piensa, por consiguiente, ante todo en jefes de estirpe, los «ancianos» según CD IX, 4 y IQS VI, 8, en el orden de rango y de posición, ocupan un lugar detrás del (o de los) sacerdote(s) y son después de ellos competentes para los informes y decisiones judiciales, o sea, en el conocimiento de la conducta correcta según la ley.

III 1. a) También en el NT, entre las palabras de este grupo, sobresale tanto *presbyteros* (65 veces, cf. *infra* 2), que las demás deben mencionarse sólo marginalmente: *presbeía* se encuentra en las parábolas (Lc 14, 32; 19, 14) y ciertamente en el sentido de una *legación o embajada política*. El verbo *presbeuō* lo utilizó Pablo en 2 Cor 5, 20 una sola vez para expresar con él el carácter oficial del mensaje de reconciliación que se le confió a él: *ὑπὲρ Χριστοῦ οὖν πρεσβεύομεν ὡς τοῦ θεοῦ παρακαλοῦντος δι' ἡμῶν* [*hypēr Christou oūn presbeuōmen hōs tou theou parakalountos di' hēmōn*], *somos, pues, embajadores de Cristo, como si Dios os exhortase por medio de nosotros* (es decir, a aceptar la reconciliación realizada; en el mismo sentido asimismo Ef 6, 20). *Presbytēs* y *presbytis* indican en Lc 1, 18; Tit 2, 2 s y Flm 9 simplemente la edad avanzada o muy avanzada (*anciano, anciana*). *Presbyterion* es utilizado por Lucas en Lc 22, 66 y Hech 22, 5 para significar el sanedrín judío (cf. *supra* II, 2 s): junto a ello nos encontramos asimismo con 1 Tim 4, 14, donde designa la *dignidad de los ancianos*, que es conferida por la imposición de manos (→ mano), donde no se dice quién es el que imparte la ordenación (JJeremías, *πρεσβυτέριον*, 132 toma τοῦ πρεσβυτερίου [τοῦ presbyteriou] como *gentivus finalis* —en

contra está Dibelius, HNT 13, *ad locum*, y ELohe, Ordination, 82, los cuales ven ahí un *prebyterium* cristiano como realizador del acto de la ordenación).

b) *Proistēmi* se halla atestiguado en el NT sólo en Pablo y en las cartas pastorales. En 1 Tes 5, 12 se encuentra el participio plural para designar a unos hombres que toman sobre sí el trabajo (κοπιώντας [kopiōntas]), en la dirección de la comunidad (προϊσταμένους ὑμῶν ἐν κυρίῳ [proistaménous hymón en kyriō]), que os presiden en el Señor, de ayudar a los demás por medio de la exhortación, y como tales merecen un amor especial. Aquí se podría tratar de un grupo que dirige la comunidad, evidentemente todavía sin un cargo institucionalizado y diferenciado específicamente, que Pablo —determinado por la imagen directriz de la comunidad carismática— parece no haber conocido todavía: «el que manifiesta celo, el que no huye del esfuerzo, se muestra con ello como uno que es capaz de presidir a los demás» (HGreeven, Propheten, 34; cf. asimismo 32). Esto se confirma por la caracterización del *proistámenos* por medio de la σπουδή [spoudḗ], el celo, en el catálogo de dones de Rom 12, 8 (*proistámenos* se halla aquí junto a διδάσκων [didáskōn], el que enseña o enseñando, παρακαλῶν [parakalōn], aconsejando, ἐλεῶν [eleōn], ejerciendo la misericordia, todos en participio, apuntando más a una acción que a un concepto de oficio). Mientras que en Tit 3, 8.14 el infinitivo del verbo, unido con καλῶν ἔργων [kalōn érgōn], buenas obras, se halla utilizado en el sentido griego de *esforzarse por, ocuparse en* (cf. supra I, 2a) en 1 Tim 3, 4.5.12 en la unión del participio con la expresión τοῦ ἰδίου οἴκου [toû idiou oikou], de su propia casa, subyace la imagen del señor patriarcal de la casa (o del padre de familia), el cual, cuando puede desempeñar bien su oficio, también puede sin duda presidir a la comunidad. A él se orienta el cargo destacado ya aquí con más vigor de un ἐπίσκοπος [episkopos], → obispo, aunque la terminología todavía no es unívoca. El contexto hace que sea probable la afirmación de que una comunidad tenía varios *episkopoi*, así como varios *diákonoi* [diákonoi], *diákonos* (→ servicio); la definición del cargo del obispo (¿administrador o jefe monárquico?) no está todavía clara y su relación con los *presbýteroi* no puede determinarse unívocamente. En 1 Tim 5, 17, el participio προεστῶτες [proestōtes] se halla estrechamente ligado con *presbýteroi*, por tanto se habla de unos *ancianos que presiden* (cf. Excursus de Dibelius, HNT 13, sobre 1 Tim 3, 7: Die Stellung des Bischofs in den Pastoralbriefen). En todo caso, en la época de las cartas pastorales, se ha extinguido la estructura carismática paulina, cuya funcionalidad es expresada gramaticalmente por el participio, y ha sido sustituida ya por una estructura de cargos caracterizada ahora por conceptos expresados por formas sustantivas (Dibelius, HNT 13, *ad locum*, a propósito de la combinación del participio con *presbýteroi* piensa en una combinación de cargos e interpreta el «honor» que se exige para ello en el sentido de unos honorarios para ese servicio de un cargo honroso; cf. Did 13).

c) *Kybernésis*, gobierno, dirección —el verbo *kybernáō* no se encuentra en absoluto— se halla atestiguado solamente en 1 Cor 12, 28, en una enumeración que comienza con los apóstoles, profetas y doctores y que luego sigue con diversos carismas. En esa enumeración, realmente los tres primeros se destacan, por el orden, de los demás, pero no se diferencian fundamentalmente de ellos. Su colocación, después de los dones de curación, de asistencia y antes del don de lenguas, hace que la palabra aparezca como un concepto que expresa las funciones intermedias de orden en el conjunto de la vida comunitaria, y, por consiguiente, no como oficio cultural, ni como «dirección administrativa» (Dibelius, *ad locum*). *Kybernētēs* se halla sólo en Hech 27, 11 y Ap 18, 17 para designar al piloto de una nave.

2. *Presbýteros* se encuentra en el NT con 3 significaciones: a) en los evangelios sinópticos, así como en el principio y en el final de Hech, el sustantivo designa los

miembros laicos del sanedrín; b) en la parte central de Hech, en las cartas pastorales, en Sant 5, 14 y en los encabezamientos de 2 y 3 Jn, los *ancianos cristianos* y c) finalmente en el Ap, *unos seres celestiales*, → ángel, donde queda sin decidir si éstos están en torno del trono como representantes de la comunidad celestial o de la comunidad terrena (E Lohmeyer, HNT 16, zu Offb 4, 4). En Hech 2, 17, en la cita de Jl 3, 1, se mencionan los *ancianos* diferenciándolos de los jóvenes; así también en 1 Tim 5, 2, Heb 11, 2, 1 Pe 5, 1.5, lo mismo que en Lc 15, 25 y Jn 8, 9. En el evangelio de Juan —prescindiendo del pasaje de Jn 8, 9 que originariamente no pertenecía al mismo— falta totalmente el vocablo (cf *infra* a), así como en el conjunto de las cartas paulinas.

a) En la tradición sinóptica, los *ancianos judíos* ocupan un lugar exclusivamente en la historia de la pasión. Se menciona a los miembros laicos del sanedrín, oriundos de las familias patricias (especialmente de Jerusalén). El hecho de que, por regla general, en las enumeraciones sean colocados detrás de los ἀρχιερείς [*archiereis*], miembros de la aristocracia sacerdotal (→ sacerdote) permite reconocer su estrecha conexión con ellos, así como su dependencia de los mismos (cf. II, 2 s) El único pasaje, en el que —y esto puede ser significativo— encabezan la enumeración de los grupos que pertenecen al alto consejo es el primer anuncio de la pasión (Mc 8, 31 par), tal vez porque, justamente por su designación como representantes de la ley, son aquellos en cuyo nombre Jesús debe padecer la muerte. Sin embargo, en la presentación de la historia de la pasión, aparecen los miembros pertenecientes al sacerdocio como los verdaderos actores e iniciadores (→ cruz, art *σταυρός* [*staurós*] III, 1a)

En Mc 7, 3 5 (par Mt 15, 2) no se mencionan los ancianos como funcionarios, sino que se habla de la παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων [*parádoxis tôn presbytérōn*], de la *tradición de los antiguos*, esto es, de los antiguos letrados, *presbýteroi* se entiende aquí —los que preguntan son fariseos y letrados— como título honorífico del *letrado*, γραμματεὺς [*grammateús*], ordenado

Naturalmente, extraña que sea ante todo Mateo el que destaca la estrecha relación entre ἀρχιερεῖς καὶ πρεσβυτεροὶ [*archiereis kai presbyteroi*], ya que en la mayoría de los pasajes —evidentemente a sabiendas— evita la mención de los *grammateis*, los *letrados*, mientras que en Mc más bien se puede advertir lo contrario (cf Mt 26, 3 con Mc 14, 1, Mt 27, 12 20 41 con Mc 15, 3 11 31) Lucas acepta solo en Lc 20, 1 la triple enumeración (par Mt 21, 23, Mc 11, 27) y una sola vez, en Lc 22, 66 (par Mt 27, 1, Mc 15, 1), la designación colectiva de το πρεσβυτεριον τοῦ λαοῦ [*to presbyterion tou laou*] (así también Hech 22, 5) Difícilmente se puede tratar aquí de solo una terminología diversa. Su elección viene determinada más bien por el sitio en que están y por la intención de los evangelistas, según el contexto en el que cada uno de ellos se encuentra en aquellos momentos: mientras que Mc desea subrayar la parte que corresponde a los letrados en la pasión, Mt carga más bien el acento en los representantes de todo Israel (tal es el único que utiliza 4 veces —21, 23, 26, 3 47, 27, 1— la fórmula *presbyteroi tou laou*, los *ancianos del pueblo*). Pero donde el evangelio se formula más bien para no-judíos, se deja a un lado esa diferenciación (Lc) o no se da. Juan habla solamente de «los judíos» como adversarios de Jesús (→ Israel)

Solamente en Lc 7, 3 aparece en los evangelios el otro tipo de *presbýteroi* los ancianos, como miembros de la presidencia de la sinagoga local, son aquí los que ponen en relación al oficial romano con Jesús.

b) Fue Lucas el primero que no sólo utilizó el término χριστιανοί [*christianoí*] para designar a los miembros de una comunidad cristiana (Hech 11, 26), sino que introdujo asimismo en un contexto inmediato la expresión *presbýteroi*, para designar a los hombres que en la comunidad cristiana de Jerusalén llevaban la dirección de la misma, conforme al modelo de la comunidad sinagoga judía (Hech 11, 30, cf también 21, 18) Siguiendo la analogía del sanedrín, se supone aquí una *gerousía*, un *consejo de ancianos*, en el cual el papel directivo corresponde a los ἀπόστολοι [*apóstoloi*], → *apóstoles* (ambos términos se encuentran juntos en Hech 15, 2 4 6 22 s, 16, 4) Con la aceptación del concepto, Lucas expresa la continuidad entre la antigua y la nueva alianza, incluso en lo estructural;

Lucas siguió utilizando ese concepto en lo que se refiere a las comunidades paulinas (cf. la relación de viajes en Hech 14, 23 y la mención de los ancianos de Efeso en Hech 20, 17), aunque seguramente ellas no conocían ni el concepto ni el oficio; el que las comunidades paulinas, debido a su independencia carismática, hubieran adoptado una postura especial, se demuestra «a las claras incluso en la falta de los *presbíteros*, a lo cual, por otra parte, corresponde el papel único que, según Pablo, desempeña el espíritu en todas las manifestaciones de la vida de la comunidad» (Greeven, Propheten, 42). Es claro que, en tiempo de la redacción de Hech, había penetrado ya también en parte en las comunidades paulinas del Asia menor la «concepción presbiterial», que procedía, por una parte, de las asociaciones políticas (senado, *gerousía*) y, por otra, de la sinagoga como organización que sucedió a la antigua comunidad local judía. Sin embargo, puesto que las comunidades paulinas eran decididamente pneumáticas por el funcionamiento de la → profecía y de la → enseñanza y por ello no estaban todavía jurídicamente bien reglamentadas (cf. sobre esto Greeven, *loc. cit.*, 12 ss) esto puede significar solamente que hacia el final del siglo I d. C. o, si se quiere, durante la segunda generación cristiana, la → iglesia se concibió más de forma institucional, o con otras palabras, que el carácter pneumático cedió el puesto a una concepción propia de la comunidad como guardiana y transmisora de la tradición. Pues los ancianos como personas preeminentes y decisivas en la comunidad son necesariamente, como en el AT, por su función sociológica determinada, un elemento estructural conservador, según su esencia, y signo de «un pensamiento eclesial fundamentalmente diverso... que no puede añadirse sin más a la imagen paulina de la comunidad ni tampoco derivar de la misma» (Campenhausen, Amt, 82; cf. asimismo 69 ss).

Teológicamente, esto se ve confirmado por la concepción eclesial de las deuteropaulinas, especialmente Ef y las pastorales (→ iglesia III, 3 s), y se halla reflejado en la descripción de oficios de 1 Tim (*presbíteros*, 5, 17.19) y en Tit 1, 5. En este último pasaje *presbíteros* se ha convertido en un título honorífico de los integrantes de un colegio que vela sobre los miembros y la vida de la comunidad (cf. en 1 Tim 4, 14 la investidura de esa dignidad; según la otra interpretación de *presbytérion* la concepción colegial resultaría todavía más clara), y del que salen para ser promocionados «los que presiden» en el sentido propio de la palabra (cf. *supra* III, 1b), así como los predicadores y doctores (1 Tim 5, 17). Es aquí donde hunde sus raíces la actual concepción presbiterial.

Tit 1, 57 hace probable la hipótesis de que *presbíteros* y *episkopos*, → obispo, son designaciones intercambiables, en las que, junto a exigencias personales que corresponden a unos principios generales de moral, las tareas decisivas consisten en corregir y rebatir a los que hablan en contra, perdura, por tanto, aquí la concepción sinagoga y judicial de los ancianos en la forma de dirigir al grupo. La misma concepción colegial está en el trasfondo del texto de Sant 5, 14, y ciertamente también aquí en relación con los miembros relevantes de las comunidades locales.

Hay que añadir que, en las cartas pastorales, esta organización local todavía colegial, por más que se advierten ya tendencias en la línea de un clero, encuentra su complemento en las primeras señales de vértices superlocales y monárquicos, constituidos por la figura de los discípulos de los apóstoles: Tito aparece en Tit 1, 5 como aquel que por encargo del apóstol nombra ancianos en cada una de las comunidades (cf. Hech 14, 23) HSchlier (Ordnung, 146) reconoce ahí los comienzos del principio de sucesión, según el cual —como en el judaísmo— la dignidad presbiterial corresponderá en la antigua iglesia sólo a los → sacerdotes. En 1 Clem —según RSohm el punto de partida del derecho eclesiástico— se confía con toda energía la dignidad y el derecho del «cargo» frente a la comunidad («se defiende ella de esto»). Sólo con la reforma emerge de nuevo el antiguo principio de la *gerousía* de los *honorarios*, y así se repite por tercera vez en la historia el proceso que se advierte en el oficio judío y cristiano de los «presbíteros».

Se denomina finalmente a sí mismo *presbíteros* el remitente de las cartas 2 y 3 de Juan (cf. v. 1 en cada una de ellas), donde esa designación debe entenderse, no tanto en el sentido de un miembro de un colegio local sino más bien como una designación

honorífica para un «portador y transmisor de la tradición apostólica» (Bultmann, KEK XIV, 7, 95). Así, pues, no tenemos ante nosotros un hombre constituido en un cargo en sentido legal, sino más bien un hombre venerado y apreciado en amplios círculos de las comunidades de entonces, que se parece a los antiguos profetas y doctores, cuya autoridad sólo radicaba en el peso de su palabra, y en la fuerza de la verdad y del espíritu (cf. Campenhausen, *loc. cit.*, 132 s).

c) Finalmente, se menciona 12 veces a los *presbíteros* en las visiones del Ap, y por cierto siempre como un grupo de 24 hombres (2 × 12; por primera vez en Ap 4, 4 ss; cf. 7, 11). Ellos visten vestiduras blancas, van coronados y están sentados alrededor del trono del altísimo, de quienes les separan sólo cuatro seres celestiales. Por esto se caracterizan como depositarios de una alta dignidad celestial, como aquellos que expresan la alabanza a Dios por su acción salvadora en la historia (Ap 4, 10 ss; 5, 6 ss; 11, 16 ss) o participan en la misma (Ap 14, 3), acción en la cual uno de ellos puede aparecer ocasionalmente como el portavoz de los demás (Ap 5, 5; 7, 13; cf. a este respecto Mt 16, 15 s).

Aunque estas visiones invitan a pensar que se trata de un reflejo en el cielo del oficio sacerdotal de las comunidades de la tierra, por el cual éste se vería ensalzado, sin embargo esa consideración no llega a conformarse. Por más que el número de 24 y su disposición en torno al trono posean también resonancias astrales, sin embargo esto no quiere decir sino que esos ancianos han de aparecer como pertenecientes al cielo y a Dios. Más bien la imagen y el número de los ancianos deberían estar tomados de los que presiden a cada una de las 24 clases de los sacerdotes judíos (1 Cr 24, 7 ss) o de los cantores del templo (1 Cr 25, 9 ss), que en el judaísmo posterior fueron denominados «ancianos» (cf. Lohmeyer, HNT 16 zu Offb 4, 4 y ASatake, Gemeinderordnung, WMANT 21, 147 ss).

L. Coenen

Bibl JBenzinger, Aelteste in Israel, RE I, 1896³, 224 ss — LRost, Die Vorstufen von Kirche und Synagoge im AT, BWANT, 4 Serie fasc 24, 1938 — HDWendland, Geist, Recht und Amt in der Urkirche, AvKR 2, 1938, 289 ss — KLSchmidt, Amt und Aemter im NT, ThZ I, 1945, 309 ss — ESchweizer, Das Leben des Herrn in der Gemeinde und ihren Diensten, AthANT 8, 1946 — ELohse, Die Ordination im Spätjudentum und im NT, 1951 — JBrosch, Charismen und Aemter in der Urkirche, 1951 — HGreeven, Propheten, Lehrer, Vorsteher bei Paulus Zur Frage der «Aemter» im Urchristentum, ZNW 44, 1952/53, 1 ss — HvCampenhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten, 1953 — WMichaelis, Das Aeltestenam, 1953 — WNauack, Probleme des frühchristlichen Amtsverständnisses, ZNW 46, 1955, 276 s — HSchlier, Die Ordnung der Kirche nach den Pastoralbriefen, en Die Zeit der Kirche, 1956, 129 ss — JJeremias, «Presbyterion» ausserchristlich bezeugt, ZNW 48, 1957, 127 ss — GBornkamm, Art *πρεσβυς* etc, ThWb VI, 1959, 651 ss — BReicke, Art *πρεσβυτην*, ThWb VI, 1959, 700 ss — ESchweizer, Gemeinde und Gemeindeordnung im NT, AthANT 35, 1959 (1962²)

En cast Arts. gens JGewess, Ministerio, CFT III, 1967, 48 ss — EMKredel, Obispo, CFT III, 1967, 210 ss — BDDupuy, La ordenación para el ministerio, MystSIV, T II, 1975, 489 ss — GvRad, Ministerio sagrado y carisma en el antiguo Israel, Teología del AT I, 1978⁴, 133 ss

Angel, mensajero

ἄγγελος [*ángelos*] ángel, mensajero; ἀρχάγγελος [*archángelos*] arcángel; ἰσάγγελος [*isángelos*] como ángeles, semejante a los ángeles

I. En griego, *ángelos* es el mensajero, el enviado en las relaciones humanas; él habla y actúa en lugar de quien lo envía, y está bajo la protección especial de los dioses, en Homero es inviolable, sobre todo como mensajero de los dioses; así Hermes, que es también el que conduce las almas al hades (→ infierno), es un *ángelos*. Además de

Hermes, son mencionadas mas tarde como *angeloi* (v 1 mensajeros del mas alla) algunas divindades etnicas (por supuesto, aun no en Homero)

II 1 En el AT se distinguen claramente dos representaciones de los angeles

a) Se habla de los angeles como seres celestiales, que pertenecen a la corte de Yahve (Job 1, 6) y tienen la mision de servirle y alabarle (cf Is 6, 2 s) Sin embargo, en los escritos mas antiguos del AT no juegan ningun papel especial Desde el punto de vista de la historia de las religiones, esta representacion de los angeles procede del entorno cananeo Pero, ademas, Yahve continua siendo el unico poder creador en la naturaleza y en la historia, y, por eso, los angeles no tienen nunca una existencia autonoma ni gozan de ningun culto Al cortejo de Yahve pertenecen tambien (con frecuencia en los escritos postexilicos tempranos) otras figuras celestiales, que no siempre se designan expresamente como angeles, como p ej los «santos», los «fuertes», los «heroes», los «hijos de Dios» (denominaciones todas a las que corresponderia mejor la expresion «seres celestiales») Aparecen con caracteres marcials (Gn 32, 1 s, Jos 5, 13 s, etc) Son testigos de la creacion (Job 38, 7), pero, como criaturas que son, no estan sin tacha (Job 4, 18, 15, 15), sin embargo, pueden ser mediadores de la revelacion (Zac 1, 9-11 ss, 2, 2 ss, Ez 40, 3) Se habla de mensajeros de la desgracia (Sal 78, 49), angeles exterminadores (Ex 12, 23), mensajeros de la muerte (Job 33, 22, Prov 16, 14, Sal 78, 49, Gn 1, 11, 103, 20) Una clase particular de angeles son los querubines, seres alados hibridos de hombre y animal (Gn 3, 24, Ez 1, 10, 19, 11, 22, Sal 18, 11), y los serafines, que tienen seis alas (Is 6, 2)

El hecho de que despues del exilio se intensificase la fe en los seres angelicos, hay que atribuirlo propiamente a que Israel estaba cada vez mas en contacto con las otras religiones y el ser de Yahve era concebido de un modo cada vez mas trascendente, sin que su accion en el mundo quedase por ello disminuida, es de suponer que este ha sido el motivo fundamental de la proliferacion de seres intermedios (Job 5, 1, 15, 15, Sal 89, 6-8, Zac 14, 5) En Daniel actuan como poderosas fuerzas intermediarias, que llevan tambien un nombre, existen arcangeles, angeles guardianes y angeles de las naciones, y otras miriadas de angeles que estan alrededor del trono de Dios (Dn 4, 10-14, 7, 10, 8, 16, 9, 21, 10, 5 s, 12, 1)

b) Hay que distinguir entre estos seres y la figura del angel de Yahve (*mal'āk*) Se trata de un ser divino, al que Yahve confia una determinada mision, tras el cual la figura del angel como tal desaparece totalmente Ocurre a la inversa cuando el hombre, en el encuentro con el angel de Yahve, intenta averiguar su naturaleza (su nombre) (Jue 13, 17 ss) El angel de Yahve se destaca casi exclusivamente como figura benefica, en cuanto que el auxilia a Israel o a un determinado individuo, es una forma de aparicion casi hipostatica de Yahve, la ayuda personificada de Dios a Israel (Ex 14, 19, Nm 22, 22 Jue 6, 11 ss, 2 Re 1, 3 s, etc) Unicamente se vuelve contra Israel en 2 Sam 24, 17 En ocasiones, no puede establecerse una distincion entre Dios y su angel cuando se habla de Yahve sin hacer referencia a los hombres, encontramos «Yahve», pero cuando el hombre lo advierte, se habla del «angel de Yahve», con esto se protege la sublimidad de Yahve (Gn 18, Ex 23, 20 ss solo su «angel» ha de ir con el pueblo, pues la santidad de Yahve podria aniquilar a Israel)

2 En el judaismo tardio, dentro del cual hay que situar ya a Daniel, la doctrina de los angeles se extiende ampliamente entre el pueblo, sin oposicion por parte de los rabinos, pero rechazada por parte de los saduceos (cf Hech 23 8) Se consideraba la fe en los angeles como la plenitud de la religiosidad veterotestamentaria, cuando no se hacia de ella una realidad autonoma en si misma o se la convertia en un culto a los angeles los angeles representan la omnisciencia y omnipresencia de Yahve, forman su cortejo y su sequito, son sus mensajeros Estan en conexcion con los astros, los elementos y las manifestaciones y fuerzas de la naturaleza, a los que rigen por mandato de Dios Cada individuo tiene su angel guardian, para la custodia de las naciones existen los angeles de las naciones (segun Dn 10, 13 21, Miguel es el angel de Israel) Arcangeles hay 4, 6 o 7, otras clases de angeles son las virtudes, dominaciones, tronos, principados, potestades y angeles del culto En 1 Hen 6 16 asi como en 3 Hen, la doctrina sobre los angeles es ampliamente desarrollada mediante especulaciones sobre la caida de los angeles (cf Gn 6) Los angeles hacen llegar a los hombres los misterios de Dios en el espacio y en el tiempo

En los escritos de la comunidad del mar Muerto (esenos, Qumran), el dualismo cosmico aparece expresado sobre todo en la doctrina de los angeles Dios ha creado dos esferas (la luz y las tinieblas) sobre cada una de las cuales ha colocado a un «principe» (*sar*) o angel (→ demoniaco, articulo *δαίμων* [*daimōn*]) Bajo estos principes estan todos los hombres y los demas seres angelicos, que tambien son designados con el nombre de «principes» (1 QS 3 20, Dam 5, 18 1 QM 13, 10) o «espiritus» (*rūthoth* 1 QS 3-4) (1 QS 3, 18-20 25) Los angeles de la luz son llamados a menudo «santos» (1 QS 4, 22, 1 QH Frg 2, 10), tambien «hijos de Dios» (1 QH Frg 2, 3) Son servidores especiales de Dios (1 QH 5, 21), son «angeles de la faz» (1 QH 6, 13) El Dios de Israel y el «angel de su verdad» —en 1 QM 17, 7 s es identificado con Miguel— ayudan a todos los «hijos de la luz» (1 QS 3, 24 s) El que se convierte engrosa el ejercito de los angeles que estan delante de Dios (1 QH 11, 13), ante el se retira el «angel de la enemistad» (CD 16, 5) En cambio, los «angeles guardianes» son abatidos (CD 2, 18, cf tambien 1 QGnAp 2, 1-5 16) Dios ha juzgado a los angeles (1 QH 10, 34 s 1 QM 14, 15) Al final de los tiempos, estallara sobre la tierra la guerra de los «gigantes del cielo» (1 QH 3, 36), en la que Dios, con sus angeles, que se encuentran en el campamento de los «hijos de la luz» (1 QM 7, 6, cf 10, 11 s, 12, 7 s 9, 15, 14), combatira contra los «hijos de las tinieblas» (1 QM 1, 10 s) Entre los angeles se encuentran Miguel, Gabriel, Rafael, Sariel Sin embargo, permanece viva la conciencia de que el creyente, a traves de las diferentes figuras de angeles tiene que haberselas siempre con la providencia de Dios y con su accion

Filón de Alejandría entiende a menudo el ángel al que se alude en el AT como el Logos (→ palabra), los otros ángeles y demonios (→ demoníaco) son para él manifestaciones y fuerzas del universo. En Josefo, ángel aparece tanto con la significación de mensajero como con la de ángel. Concuere con la tradición judía cuando hace intervenir a los ángeles tratándose del don de la ley (Ant 15, 136). Acerca de los esenios, nos informa de que ellos habían llevado adelante especulaciones sobre los ángeles.

III En el NT *ángelos* se encuentra 175 veces (en los sinópticos, 51 veces, 21 en Hech, 67 en Ap); sólo en 3 de estos pasajes se designa a hombres como *ángeloi* (Lc 7, 24; 9, 52; Sant 2, 25); en la cita veterotestamentaria de Mt 11, 10, el Bautista resulta ser el ángel o de Dios o de Jesús. En general se aceptan las concepciones veterotestamentario-judaicas: los ángeles son representantes del mundo celestial y mensajeros de Dios; cuando aparecen, el mundo del más allá irrumpe en este mundo. Dado que en Jesús está presente Dios, su camino sobre la tierra va acompañado de los ángeles (Mt 1, 20; 2, 13.19 s; 28, 2.5 s; Mc 1, 13; Lc 1, 19; 2, 9; 22, 43; Jn 1, 51; cf. Hech 1, 10 s). Estarán también a su lado en la parusía (Mt 13, 49; 16, 27; 25, 31; 2 Tes 1, 7 s). En cuanto Hijo de Dios, Jesús está claramente por encima de los ángeles (Mc 13, 27; Heb 1, 4 ss; Flp 2, 9 s).

La representación del ángel guardián se encuentra en Mt 18, 10 como expresión del amor de Dios a los pequeños, y en Hech 12, 15. Según 1 Cor 11, 10, los ángeles velan sobre el decoro. Los ángeles comunican el juicio de Dios (Hech 12, 23), actúan en favor de los apóstoles (Hech 5, 19; 12, 7 ss) y les anuncian la voluntad de Dios (Hech 8, 26; 10, 3 ss; 27, 23).

En Pablo, el tema de los ángeles queda totalmente en segundo plano ante la realidad de Cristo (Ef 1, 20 s; Flp 2, 9 s). Hasta el apóstol, con su misión recibida de Jesucristo, es más que la palabra de un ángel (Gál 1, 8), y el amor vale más que el «hablar lenguas de ángeles» (1 Cor 13, 1). Ni ángeles ni soberanías pueden separarnos del amor de Dios (Rom 8, 38; cf. Gál 4, 3; cf. *supra* II, 2). Pablo polemiza contra la veneración gnóstica de los ángeles (Col 1, 5 s; 2, 18; cf. Ap 19, 10; 22, 8 s), ya que ella oscurece el conocimiento de la mediación única de Cristo, pero conoce distintas clases de ángeles (Rom 8, 38 s; 1 Cor 15, 24; Ef 1, 21; Col 1, 16). Al recibir Moisés la ley en el Sinaí, participaron los ángeles (Gál 3, 19; cf. Hech 7, 53; Heb 2, 2). Toman parte en el destino de los hombres (Lc 15, 10), de los apóstoles (1 Cor 4, 9), conducen las almas al paraíso (Lc 16, 22). Los ángeles están alrededor del trono de Dios y llenan el mundo celestial con sus cánticos de alabanza (Ap 5, 11; 7, 11). Comunican la revelación y la hacen visible (Ap 1, 11; 10, 1-8 s; 14, 6 s; 17, 1); ejecutan los juicios de Dios (Ap 7, 1; 8, 2 s; 9, 1.13; 11, 15; 12, 7 ss; 14, 15.17 ss; 15 s; 18, 1 s; 19, 17; 20, 1 s). Pero, por otra parte, está también el ángel o emisario de Satanás (Mt 25, 41; 2 Cor 12, 7); así como en 1 Pe 3, 19 s; 2 Pe 2, 4; Jds 6 se habla de la caída de los ángeles.

Los «ángeles de las iglesias» podrían ser ángeles reales y no obispos (Ap 1, 20; 3 s).

La palabra *archángelos* = *arcángel* (una jerarquía especialmente elevada dentro de los seres celestiales) sólo se encuentra en 1 Tes 4, 16 y Jds 9. Pero esta concepción se halla también en el trasfondo de Ap 8, 2.7 s.10.12; 9, 1.13; 11, 15. Únicamente Gabriel (Lc 1, 19) y Miguel (Jds 9; Ap 12, 7), son citados por sus nombres.

Isángelos = *como ángeles*, sólo aparece en Lc 20, 36 (cf. Mt 22, 30; Mc 12, 25). La palabra designa el estado de los resucitados, que han quedado sustraídos a las condiciones de la vida terrestre y, por tanto, al matrimonio.

H. Bietenhard

PARA LA PRAXIS PASTORAL

La idea de los seres angélicos deja perplejo al hombre de hoy; incluso en la vida religiosa, la representación de los ángeles juega, en todo caso, un papel subordinado.

Para los adultos, los ángeles pertenecen al mundo de la fe infantil, con sus nacimientos de juguete típicos de los días navideños, y muy cerca de un mundo de fábula. Pero, tan pronto como se deja atrás esta fe infantil, abandona la idea de que los ángeles existen realmente. A ello puede contribuir también el hecho de que, en muchas personas, la representación de los seres angélicos va inseparablemente unida a la antigua imagen del mundo, en la que Dios habita en el cielo, como en un piso superior, y se plantea, por tanto, la pregunta de cómo viene a la tierra o cómo influye sobre la tierra. La idea de los ángeles —junto a otras posibilidades— ayudó al hombre antiguo a tender un puente sobre el abismo que separa el cielo de la tierra. Así pues, al periclitar la antigua imagen del mundo, ¿no han de considerarse también como superadas las representaciones de los ángeles? Se trataría ahora precisamente de saber si estamos forzados a admitir esa consecuencia.

Si además, para muchos hombres, la idea bíblica del Dios personal, ha sido sustituida por una «idea de Dios» general e indeterminada o por un «poder» u «omnipotencia» igualmente impersonales, entonces, lógicamente, un poder semejante no puede tener tampoco acompañantes, mensajeros y enviados personales: el poder divino, concebido de un modo panteísta, reina él mismo sobre todas las cosas. Pero también muchas personas que creen en un Dios personal consideran superflua la fe en los seres angélicos: la omnipotencia, omnipresencia y omnisciencia de Dios vuelven inútil, para ellos, esta representación. Y, finalmente, la misma iglesia tampoco ha exigido en modo alguno, en su credo fundamental, la fe en los ángeles.

Frente a esto, es realmente sorprendente que, en la literatura moderna, se mencione a los ángeles de un modo relativamente frecuente, sin que al lector parezca chocarle esto demasiado. Los seres angélicos aparecen como figuras simbólicas o como portadores de revelaciones (p. ej. en el prólogo al Fausto de Goethe; cf. GMeyrink, *Der Engel vom westlichen Fenster*; RMRilke, en las *Duineser Elegien*; FDürrenmatt, *Ein Engel kommt nach Babylon*). Estos «ángeles» ¿son únicamente expresiones poéticas de las ideas o de las ficciones del autor, o son algo más que esto? Con los ángeles mencionados en la Biblia ¿tienen únicamente en común el nombre, o algo más? ¿Hay que entenderlos solamente como un retroceso a los medios estilísticos y expresivos del pasado, o señalizan al fin y al cabo la entrada en escena o la intervención de poderes procedentes de una esfera no humana?

Es evidente que las artes plásticas mantienen también una relación enteramente positiva con el tema de los ángeles: su presentación está aquí al servicio del enriquecimiento y transfiguración del tema religioso, en el que ciertamente uno sigue en particular los modelos paganos antiguos: al igual que en éstos aparecen dioses y genios bajo la forma de seres humanos con alas de paloma (cf. la Victoria de Samotracia; los duendecillos y genios en la «casa de Livia» del Palatino, en Roma) y de la misma manera que el arte especialmente del renacimiento y del barroco, ha trasladado estas representaciones a los ángeles, así también finalmente estas mismas artes, consciente o inconscientemente han acabado por configurar de un modo general la representación de los ángeles. Así incluso la representación bíblica de los ángeles se ha ido convirtiendo en algo cada vez más banal y anodino, sobre todo en el arte popular y en las cursilerías de todos los grados y niveles. Sólo a título excepcional aparece, en las artes figurativas modernas, el ángel en sentido bíblico, como un ser lleno de majestad, que infunde respeto y en el que el artista se libera de la coacción tradicional que impulsa a representar al ángel con alas. Es, pues, muy probable que la comprensión del origen pagano de la representación corriente de los ángeles ha contribuido esencialmente a abandonar la creencia en la existencia de los ángeles (cf. a este respecto, CWestermann, *Gottes Engel brauchen keine Flügel*, 1965). La idea de que los difuntos —sobre todo, los niños— se convierten en ángeles en el otro

mundo pertenece ciertamente a la antigüedad pagana, pero no tiene absolutamente nada que ver con la Biblia.

En la época del NT la doctrina del judaísmo sobre los ángeles no sólo ha recibido influjo veterotestamentario sino que también ha sido moldeada por influencias externas, y la especulación sobre los ángeles del pseudo-Dionisio Areopagita, en cuanto paralelo cristiano, tuvo a este respecto amplias consecuencias. Podemos preguntarnos si la preocupación especulativa y excesivamente fantasiosa por los ángeles, que quería saber demasiado, tanto en general como en detalle, no contribuye a distraer el interés sobre Dios y sobre Cristo y si, en realidad, no se ha convertido en fundamental una cuestión de segundo orden. En ninguna parte de la Biblia encontramos, p. ej., enseñanzas o especulaciones sobre los ángeles y las jerarquías angélicas, sobre su naturaleza y esencia, sobre su rango y función, cosa que, por el contrario, ha ocurrido en muchas doctrinas dogmáticas posteriores. Es claro que este silencio de la Biblia estimula la curiosidad humana, pero también lo es que esta curiosidad intenta satisfacerse a sí misma a través de la especulación.

Un aliciente ulterior para tales especulaciones consiste en que los ángeles no aparecen en el mundo de nuestra experiencia, su existencia no es demostrable objetivamente. Por otra parte, cuando la Biblia los menciona porque no puede prescindir de su testimonio (y sólo entonces), esto ocurre, sobre todo, en relatos míticos y legendarios, y, por consiguiente, en contextos que se sustraen ampliamente a la comprobación y a la verificación históricas. Pero, de la imposibilidad de una comprobación, ¿puede deducirse la conclusión de que no existe ni puede existir ningún ser angélico? Incluso el que opine que la representación bíblica de los ángeles ha de explicarse por un condicionamiento histórico y, por consiguiente, ha de ser eliminada, debería consagrarse con mucha mayor razón a la tarea de valorar de un modo nuevo y adecuado el contenido de las afirmaciones y el contenido de revelación de los pasajes de la Biblia que se refieren a los ángeles.

El testimonio bíblico sobre los ángeles hace un servicio a la fe cristiana, ante todo porque le recuerda la grandeza y profundidad de la creación de Dios: este mundo visible y experimentable, con sus manifestaciones y fuerzas, de las que el hombre puede disponer y que le son accesibles, no es toda la creación. Dios ha llamado a la existencia a mundos y criaturas —y entre ellos habría que enumerar también a los ángeles— que están más allá de la realidad disponible y accesible al hombre, y de los que, sin embargo, podría él tener experiencia. Esta afirmación no debería, con todo, depender de una determinada imagen del mundo, ni estar condicionada a ella.

El que quiera hacer una reinterpretación deberá tener bien presente que, según el testimonio bíblico, los ángeles son mensajeros de Dios en el mundo, en el que realizan su voluntad; que están al servicio de los hombres, del pueblo de Dios (Heb 1, 14), y que existen en relación con los hombres. Los ángeles señalan la presencia del más allá en el más acá del misterio de Dios en el ámbito de las posibilidades conocidas (Barth).

Pero el hombre no debe poner su fe y su esperanza en los ángeles, que, considerados en sí mismos, se asemejan a mensajeros sin autorización, sino en el Dios vivo, que se ha revelado en Cristo, y que, entre otros poderes, se sirve también de los ángeles, para proteger, custodiar y guiar a los suyos desde el cielo. ¿Depende absolutamente de una representación cualquiera de los ángeles o depende, en última instancia, de la relación con Dios el que uno pueda orar haciendo suyas las palabras de Lutero en la bendición de la mañana y de la noche: «que tu santo ángel esté conmigo y así el maligno enemigo no tenga sobre mí ningún poder»?

Bibl OEverling Die paulinische Angelologie und Dämonologie 1888 — MDibelius Die Geisterwelt im Glauben des Paulus 1909 — WGrundmann/GvRad GKittel Art ἄγγελος ThWb I 1933 72 ss — FStier Gott und sein Engel im AT 1934 — WEichrodt Theologie des AT II Gott und Welt 1935 6 ss 103 ss — ESchick Die Botschaft der Engel im NT 1940 — WMichaels Zur Engel Christologie im Urchristentum AthANT 1 1942 — W Baumgartner Zum Problem des Jahweengels Schweiz Theol Umschau 1944 97 ss — MZiegler Engel und Dämonen im Lichte der Bibel 1957 — GvRad Theologie des AT I 1958 284 ss — HSchlier Mächte und Gewalten im NT 1958 — id Die Engel nach dem NT Archiv Liturgiewiss VI 1 1959 43 ss — WHermann Die Göttersöhne Zs f Religions u Geisteswiss 12 1960 242 ss — HGros/HSchlier Die Engel in der Heiligen Schrift, 1961 — AMantel Die Dienste der Engel nach der Apokalypse des Johannes Bibel u Leben 2 1961 59 ss — KBarth Kirchliche Dogmatik III 3 1961 426 ss — CWestermann Gottes Engel brauchen keine Flügel 1965

En cast Arts gens JMickl Art Angel CFT I 1966 113 128 — MSeemann Los angeles MystS II T I 1969 1054-1096 — KRahner Arts Angel y Angelologia SM I 1976 col 153 171 — WEichrodt Los angeles Teologia del AT II, 1975 199 213

Angustia → Persecución, tribulación

Anticristo

ἀντίχριστος [antichristos] anticristo, ψευδόχριστος [pseudochristos] pseudocristo

I Los vocablos *antichristos* y *pseudochristos* = *Cristo falso o mentiroso* no aparecen hasta la segunda mitad del s I d C y son palabras de nuevo cuño de la literatura cristiana

La preposición ἀντί [anti] —originariamente *en lugar de*, luego *contra*— indica una dualidad que se enfrenta u opone Esta significacion no es extraña al helenismo en cuanto a la cosa En el se encuentra (simultáneamente con el NT y mas tarde) la expresion ἀντίθεος [antitheos] = *antidios* (originariamente *igual a Dios* Homero, Iliada) La formacion con *pseudo* por el contrario, (en griego unas 70 veces) da a esta palabra un cierto matiz etico en el sentido de *engañoso simulado*

II El trasfondo propio de este concepto se halla en la apocaliptica judia, una tendencia religiosa que se ocupaba principalmente de hacer calculos y describir el fin del mundo y la venida del mesias y del reino de Dios Desde Dn 7-12 (s II a C) se puede atestiguar literariamente Estaba muy extendida y ejercio un pequeño influjo En esta tendencia confluyen las esperanzas de las profecias judias (p ej Jer 5, 1 ss, Is 26 35, Ez 37-48) con elementos de la mitologia babilonia e iranica (dualista cf → malo *κακος* [kakos] II, 2), la doctrina de los periodos del mundo antiguo y juicios velados e interpretaciones de los acontecimientos politicos contemporaneos, sin que se haya logrado fundir todos estos elementos en un conjunto unitario Sus visiones e imagenes del curso de la historia son para nosotros tan oscuras como es dificil su datacion Escritos apocalipticos precristianos son p ej el TestXII y en su mayor parte el Hen(et) casi del mismo tiempo que los escritos del NT son 4 Esd y ApBar(sir)

Forman parte constante de esta literatura el motivo tematico de los «dolores de parto del mesias», es decir el relevo de la epoca antigua (→ tiempo, art *αιων* [aion]) y el paso terrible y doloroso a la nueva (no se olvide la expresion «dolores de parto») Se mencionan con tal motivo la peste, la enfermedad, la guerra, la opresion, abortos, terremotos signos en el sol la luna y las estrellas (p ej 4 Esd 5 50 ss 5, 8 6 21 Hen[et] 80 4 ss y cap 99) Crecera la apostasia de los hombres y bajo el caudillaje de → Satan —designado tambien como Belial (3 Sib 63 ss, MartIs 3 11 cf 2 Cor 6, 15) Sammael (MartIs 2, 1) o Mastema— se aprestan todos los poderes del mal para la batalla final contra Dios y los suyos La personificacion y ultima amplificacion de estos poderes culmina en el enemigo del pueblo de Dios Saí Si ˆ 25 ss («el dragon», «Pompeyo»), 8, 15 ss (Dios lo utiliza como instrumento de castigo) 17, 11 («el impio») 3 Sib 63 ss (Belial hace signos prodigiosos como resurrecciones de muertos, e induce a muchos al error), 388 ss (el hombre vestido de púrpura, que acarrea gran derramamiento de sangre) Es la figura opuesta del mesias, el cual a su vez se presenta como precursor o portador del reino de Dios y que era esperado por los hombres piadosos con tanto mayor anhelo, cuanto mayor era la tribulacion

El ejemplo tipico de tal personificacion es el rey Antiocho IV Epifanes («el Dios visible») de Siria 175-164 a C Daniel 8 23 ss lo tiene sin duda presente y exalta su figura mas alla de lo humano Su profanacion del templo de Jerusalem erigiendo un altar a Jupiter y ofreciendo un cerdo en sacrificio ha sido considerada como la «abominacion de la desolacion», y su gobierno como la irrupcion de lo antidivino En la AsMo (cap 6 ss) se han unido

evidentemente los rasgos de su persona con los de Herodes para crear una imagen antidivina. Lo mismo cabe decir del emperador romano Caligula (37-41 d. C.), el cual pretendió instalar su propia estatua en el templo de Jerusalén. También a este se le atribuyeron rasgos antidivinos.

Todo esto ha dado forma a la expectación y representación del anticristo. Ya se presenta como un tirano, ya como un falso profeta, pero siempre unido a Satan o incluso como su máscara. A la vista de todo esto, tenemos que limitarnos a formarnos una imagen del anticristo a base de deducciones, que con frecuencia adolecen de falta de claridad y de unidad (p. ej., Ap 13 y otros).

III Por lo que se refiere al NT sólo una cosa es segura: todo lo que se dice sobre el anticristo viene a ser como el negativo de la imagen de Cristo (→ Jesucristo, → redención) y constituye el trasfondo oscuro sobre el cual resaltan con tanta mayor claridad la victoria y el reino de Cristo. Es verdad que esta palabra sólo se encuentra 5 veces en las cartas de Juan, pero los rasgos de esta figura se hallan inconfundiblemente descritos en Mc 13 par, 2 Tes 2, 3 ss y en el Ap. Tal vez influyan también en la historia de la tentación de Jesús (Mt 4, 1-11 par).

a) En Mc 13 par se habla de la «abominación de la desolación» (cf. Dn 9, 27, 12, 11) y se la entiende de un modo personal (la construcción está en masculino), se habla de los falsos profetas (*pseudoprophêtai*, → profeta) y de los que injustamente se hacen pasar por Cristo (*pseudóchristoi* «yo soy», afirman). Habla, pues, del anticristo, del seductor y enemigo de Dios con sus diversos disfraces y máscaras. Apenas es necesario aquí hacer distinción entre el singular y el plural.

b) En 2 Tes 2, 3 ss se habla de «la impiedad en persona (*ἀνθρώπος τῆς ἀνομίας* [*ánthrōpos tēs anomias*], literalmente hombre de la impiedad), el hombre destinado a la ruina, el que se enfrentará y se pondrá por encima de todo lo que se llama Dios o es objeto de culto, hasta instalarse en el templo de Dios, proclamándose él mismo Dios». Este es el anticristo, pero Jesús lo destruirá con el aliento de su boca. Si Pablo no conocía aún el vocablo *anticristo* o habla así de esta forma misteriosa con toda intención, lo debemos dejar en suspenso.

c) La visión más grandiosa del anticristo y de su lucha contra la comunidad de Dios nos la da el Ap de Juan. También aquí falta el nombre, pero todo lo que relata en el cap. 13 de las dos bestias lleva claramente los rasgos del poder antidivino personificado, mas aún, es una inversión blasfema de la figura de Cristo. El número de la bestia (v. 18) debe ser interpretado de la historia de la época con la ayuda de la simbólica de los números (→ número) propia del tiempo. Para nosotros constituye hoy un acertijo el descifrar a quién se refiere el número 666 (o 616) si a Nerón o a Domiciano, que se le consideró como un Nerón redivivo, o simplemente el imperio. La descripción de esta figura recoge los rasgos de Dn 7, 7 ss y delata paralelos con los mitos babilonios o iránicos (interpretación tradicional histórica), pero no cabe duda de que se pretende significar todo aquel que seduce y persigue al pueblo de Dios y blasfema de Cristo (interpretación escatológica). En todo caso, una cosa es cierta: ¡el vencedor es Cristo!

d) En las cartas de Juan (1 Jn 2, 18 22 s, 4, 3, 2 Jn 7) los herejes son llamados anticristos, 1 Jn 2, 18 en singular y plural, fuera de este caso, únicamente en singular (cf. sobre esto *supra* a). Juan no precisa de qué doctrina errónea se trata, pero se refiere sin duda al que se gloria de un amor y unión especial con Dios (cf. 1 Jn 1, 5 s, 2, 4 s, 5, 1b), y no obstante niega que Jesús es el Cristo y que se ha hecho hombre (4, 2 s). Se tiene finalmente la impresión de que ese tal, convencido de que goza de una especial unión con Dios, no tomaba muy en serio el pecado (cf. 3, 6 ss). La seducción no viene aquí de afuera, sino que proviene de las mismas filas de la comunidad. Miembros de la comunidad se han convertido en servidores del anticristo. Y aunque se ha establecido ya una separación, el peligro no ha desaparecido.

PARA LA PRAXIS PASTORAL

No es seguramente casual el hecho de que el prefijo «anti» de la palabra «anticristo» abarque una gama tan extensa de aplicaciones, que va desde el representante hasta el suplantador de Cristo, tal como nos lo describe Dostojevski en su obra *El gran inquisidor*. Pero no es ciertamente pura casualidad el que siempre se haya experimentado la tentación de tildar de anticristo a un determinado personaje histórico y con frecuencia se haya caído en ella. ¿No será que esta palabra —piénsese en que el singular y el plural son intercambiables— constituye una especie de «cifra», un concepto genérico, la caracterización de un tipo que se encarna y actualiza una y otra vez en diversas épocas desde la ascensión hasta el retorno del Señor? ¿Cuántos personajes de la historia han sido tenidos por el anticristo o se han proclamado a sí mismos como el Cristo que ha vuelto! Así continuará sucediendo y aún irá en aumento la confusión. Sólo más tarde quedará de manifiesto el error.

Y no obstante podemos señalar una pauta: la figura bíblica del anticristo se distingue primariamente por sus rasgos religiosos. Por consiguiente, él entra en el campo de la iglesia, o, por lo menos, sabe llenar los anhelos religiosos y la necesidad de prodigios de los hombres de un modo mejor o más sorprendente de lo que se había hecho hasta entonces. La tendencia de su obrar se orienta siempre —consciente o inconscientemente— a demostrar que no son necesarios el reinado y retorno de Cristo. Es verdad que los tiempos del anticristo pueden estar llenos de horror y persecuciones para los que no se someten al nuevo curso de los acontecimientos, cuando éste haya conseguido la mayoría; pero es muy fácil equivocarse en los intentos de localizar al anticristo en el terreno político. No se presenta de un modo agresivo, sino con gesto elevado y piadoso de salvador, con el brillo de la tolerancia y de la humanidad, simulando amor y protección.

L. Coenen

Bibl Bousset-Gressmann, *Die Religion des Judentums*, 1928³ — Jeremias, *Der Antichrist in Geschichte und Gegenwart*, 1930 — Schlier, *Vom Antichristen Zum 13 Kap der Offb Joh (Theol Aufsätze, K. Barth zum 50 Geburtstag)*, 1936, 110 ss — Schmid, *Der Antichrist und die kommende Macht*, ThQ 129, 1949, 323 ss — Lohmeyer, *Art Antichrist, RAC I*, 1950, 450 ss — Schutz, *Art Antichrist, RGG I*, 1957³, 431 s — Schlier, *Der Antichrist, Zeit der Kirche*, 1958², 16 ss — Grant, *Antikes Judentum und das NT*, 1962

En cast Arts gens · HSchlier, *Iglesia y mundo, MystS IV, T I*, 1973, 159 — RPesch, *Art Antichristo, SM I*, 1976, col 176-179

Antiguo

πάλαι [pálai] en otro tiempo, antes; παλαιός [palaiós] antiguo; παλαιότης [palaiotēs] antigüedad, vejez; παλαιόω [palaiōō] envejecer, avejentar

I *Pálai* (desde Homero), eólico *ἠλαί* [pēlai], etimológicamente pertenece al grupo verbal *τῆλε* [tēle], que en su significación originaria «dejos, muy lejos», designa lo anterior, lo pasado en oposición a lo presente (cf *τέλος* = el fin) *Palaiós* (también desde Homero) se usa en el griego profano en el sentido general de *antiguo* a) en sentido positivo: *que existe desde hace tiempo* y, por lo mismo, *respetable, honorable*. b) en sentido negativo *anticuado, gastado* y por tanto, *sin valor, inservible* (así, p. ej., Sófocles, *Oed R.* 290 entre otros). El vocablo *ἀρχαῖος* [archaios] usado con frecuencia en el mismo sentido, a diferencia de *palaiós* se emplea casi exclusivamente en el sentido positivo. *Palaiōō* (desde Platón) sólo se encuentra en pasiva en el griego profano.

II En los LXX *palaios* significa la mayor parte de las veces *antiguo, de antaño, del año pasado* (p ej la cosecha del año anterior, Lv 25, 22) y es la trad., por regla general, del hebr *yāsān* = *de antaño, del año pasado*

Palaiōō es, en los LXX, traducción de *ʾātaq* y significa en sent trans *hacer perecer* (p ej Job 9, 5), intrans = *perecer, deshacerse* (p ej Job 14, 18), *envejecer* (Job 21, 7), o de *bālāh*, y entonces significa *estar gastado, de hecho* (p ej Dt 29, 5, Jos 9, 5 13, Neh 9, 21) En sentido metafórico adquiere *palaiōō* (trad de *bālāh*) un significado teológico, esp en los escritos exilicos y postexilicos la vida y la acción del hombre, y aun el mismo cielo y la tierra, estan destinados a envejecer y perecer (p ej Sal 32, 3, Is 50, 9, Job 13, 28), mas aun, el mismo Dios realiza su juicio sobre el pecado y caída de los hombres, entregando a la humanidad, y aun a toda la creación, a la caducidad y corrupción (Is 51, 6, Sal 102, 27)

III 1. En el NT *pálaui* se refiere a algo que se queda atrás hace poco o mucho tiempo. *en otros tiempos* (habló Dios, Heb 1, 1), *hace tiempo* (que hubieran hecho penitencia, Mt 11, 21 par), *antes* (pecados cometidos antes, 2 Pe 1, 9), *ya* (muerto, Mc 15, 44); *hace ya tiempo* (que ha sido dada la sentencia, Jds 4), etc

2. En *palaiós* y *palaiotēs*, por el contrario, lo *antiguo, lo pasado, lo anticuado* se opone a lo completamente nuevo (→ nuevo *καινός* [*kainós*], *véos* [*néos*]), a la gracia salvadora de Dios en Jesucristo (Mc 2, 21 s par ayunar, Rom 7, 6: ley, 1 Cor 5, 7 pecado etc), la cual ciertamente ha penetrado ya en este eón en la persona del Jesús terreno (cf 2 Cor 5, 17), pero también la estamos esperando todavía hasta que el retorno del Señor suprima este eón y lleve a su consumación definitiva la historia de Dios en este mundo, inaugurando los nuevos cielos y la nueva tierra (2 Pe 3, 13)

a) En este contexto debe entenderse la sentencia parabólica de Mc 2, 21 s par, aunque difícilmente puede llegarse a una interpretación del todo cierta Probablemente se trata de expresiones figuradas profanas e independientes, que Jesús utiliza para explicar que el tiempo del mundo antiguo ha pasado y que ha dado comienzo el tiempo nuevo de la salvación El tiempo pasado se compara aquí con un viejo manto (v 21) y con el vino añejo (v 22) El manto (→ vestido, *ἱμάτιον*) y el vino eran símbolos corrientes para indicar el cosmos o los tiempos mesiánicos respectivamente Así se comprendería también mejor la situación en el contexto de los sinópticos lo nuevo excluye lo viejo, el nuevo tiempo de gracia exige un nuevo género de vida, que ya no puede unirse como un remiendo a las costumbres antiguas (p ej las prácticas del ayuno y de los duelos) ni puede compaginarse con la antigua orientación de la vida «Lo antiguo ha encontrado su cumplimiento en lo nuevo (cf Mt 5, 17) o —si se trata del hombre natural— ha sido superado»

Incluso el proverbio de Lc 5, 39, que en este contexto puede parecer paradójico, exige en su forma negativa la renuncia a lo antiguo, que, con su seductora familiaridad, tiene al hombre cautivo. En Mt 13, 52 habla Jesús del letrado, que entiende del reino de los cielos y que conoce, tanto lo antiguo —el mensaje de los libros veterotestamentarios—, como su cumplimiento en lo que es radicalmente nuevo mediante el mensaje y la persona de Jesús.

b) En Pablo y Heb hay que comprender la oposición entre lo antiguo y lo nuevo de un modo semejante a los sinópticos En el bautismo ha nacido un hombre nuevo y ha sido depuesto el viejo En la imagen del hombre viejo y del hombre nuevo tenemos sin duda ante nosotros un fragmento de una antiquísima parénesis bautismal (Rom 6, 6, Col 3, 9, Ef 4, 22) Lo «viejo» designa todo lo que se relaciona con la caída original del hombre y con su situación de una vida precedera, alejada de Dios, sometida al dolor y a la muerte En este concepto se percibe a la par el tono oscuro, profundo, de la cólera de Dios y del salario del pecado, pero al mismo tiempo todo apunta hacia la novedad inaudita, hacia la salvación y liberación que se dona al hombre en el hecho de ser crucificado y resucitado juntamente con Cristo (Rom 6, 3 ss)

Puesto que Jesucristo es el «hombre nuevo» y el creyente ha renacido también en él a una nueva vida, su vida antigua alejada de Dios ha muerto, ya no tiene valor ni exigencias. Cada día debe entregarse de nuevo a la muerte. En 1 Cor 5, 7 recoge Pablo una prescripción del AT: así como antes de la pascua debe ser retirado todo el resto de la vieja levadura (→ pascua), así lo malo y falso de la vida pasada, la vieja levadura del pecado y de la desobediencia debe ceder el puesto a la nueva masa de la pureza y de la obediencia (1 Cor 5, 6-8). Puesto que el mensaje y la obra de Cristo aportan lo nuevo prometido en el AT y llevan a su cumplimiento lo antiguo y lo derogan, no se puede compaginar con la fe en Jesucristo el aferrarse a la observancia de la ley antigua (Rom 7, 6).

El que tal derogación de lo antiguo (expresada por el verbo griego *palaióōn*) sea única y exclusivamente obra de Dios lo atestigua Heb 8, 13 interpretando a Jer 31, 31-35. Puesto que Dios funda una nueva alianza en Cristo, se declara anticuada y sin valor la primera alianza de la ley. Es decir, en Cristo puede reconocerse la primera alianza solamente como «antigua» y llevada a su cumplimiento. De esta forma se puede incluso afirmar que en el NT se habla de lo «antiguo» sólo desde lo «nuevo» y por razón de lo «nuevo».

3. En un sentido totalmente diverso se usa *palaiós* únicamente en 1 Jn 2, 7. El autor de la carta no anuncia a sus destinatarios un mandamiento nuevo, sino el mandamiento antiguo, que desde su conversión («desde el principio») les es bien conocido. En el contexto de los vv. 1-6 «ese “antiguo” se refiere a la primera tradición cristiana, no a Lv 19, 18» (H. Windisch).

H. Haarbeck

Bibl: Windisch, Die katholischen Briefe, HNT 15, 1951³ – Seesemann, Art παλαι, ThWb V, 1954, 713 ss – Bultmann, Der alte Mensch und der neue Mensch in der Theologie des Paulus, 1964

Aparecer → Luz, revelación

Aparecerse → Ver

Apostasía → Caída

Apóstol

ἀποστέλλω [apostéllō] enviar, despachar, ἐξαποστέλλω [exapostéllō] enviar, hacer ir, expedir, πέμπω [pémpō] enviar, despachar, ἀπόστολος [apóstolos] enviado, apóstol, ἀποστολή [apostolḗ], apostolado

1 1 *Apostellō* (desde Sofocles), compuesto de στελλω [stellō] (colocar preparar, disponer) y la preposición ἀπο- [apo-] (aparte, lejos, de vuelta), significa *enviar* (tanto personas como cosas), *despachar* (también despedir), *remittir* con frecuencia, cuando se delega a uno para un encargo determinado, se hace resaltar especialmente la finalidad de la misión

Como el enviado plenipotenciario, es el representante personal del que envía (cf. las fórmulas del siglo III a. C. «los enviados», ἀπεσταλμένοι [apestalménoi], del rey), mediante el envío con un encargo determinado se crea una estrecha relación entre el que envía y el que recibe. Esto lo subraya especialmente *apostellō*, mientras que en el griego profano el verbo πέμπω = enviar, que se usa con mayor frecuencia, destaca más el hecho de enviar en cuanto tal. La autorización del enviado para representar a su señor se halla con carácter religioso en la filosofía popular estoica: el maestro cínico ambulante se considera enviado como un mensajero y modelo de Zeus (Epicteto). Así se encuentra *apostellō* también como expresión técnica para indicar una autorización divina.

2 El adjetivo verbal *apostolos* derivado de *apostellō* y usado más tarde también como sustantivo se encuentra en primer término en el lenguaje naval y significa *flote, expedición naval* (Demostenes), de aquí paso a significar el jefe de la expedición naval, o la tropa de colonos enviada y, en algunos casos, incluso el salvoconducto o pasaporte (cf. Rengstorf, ThWb I, 407). Solo muy raras veces (dos lugares en Herodoto) significa *apostolos* el enviado, el comisionado, como individuo particular. Este se designa normalmente como ἄγγελος [angelos] o κηρυξ [keryx]. En Josefo, Ant. 17, 300, se encuentra para designar un grupo como embajada (de los judíos a Roma). En todos estos usos es común: a) la delegación expresa, b) el que se vaya por vía marítima, lo cual limita notablemente en el sustantivo la significación fundamental de la palabra.

Solamente más tarde, en los círculos gnósticos, adoptó el término *apostolos* la concepción oriental de enviado como mediador de la revelación divina. Así pudo emplearse —según cada sistema— en singular para un redentor celeste, o en plural para una multitud de seres redentores, los pneumatikos.

II 1 Los LXX emplean *apostellō* y *exapostellō* (unas 700 veces en total) casi exclusivamente para traducir el verbo hebreo *šalah* = *extender, despachar* (significación fundamental *soltar*, cf. lat. *mittere*), el cual solo se traduce por πέμπō cinco veces (se halla en total 26 veces). Los traductores comprendieron que el verbo hebreo no pretende describir el mero hecho de *enviar* —a esto correspondería πέμπō—, sino que tiene ante la vista la finalidad de la misión y, por tanto, incluye necesariamente la delegación del mensajero (p. ej. Jos 1, 16, 1 Re 5, 23, 20, 9, 21, 11, 2 Re 19, 4, Is 34, 4). Añádase a esto que el sust. *apostolos* solamente se encuentra en 1 Re 14, 6 (LXX 3 Re) como traducción del hebreo *šāluah* —part. pas. de *šalah*—, donde no se trata precisamente de un envío, sino de una comisión y autorización del profeta Aías con un duro mensaje para la mujer de Jeroboán, que venía a él. De lo dicho se deducen dos consecuencias:

a) Los LXX, siguiendo el texto hebreo, entienden el contenido de *apostellō* y de las formas de él derivadas no como la investidura de alguien en un cargo oficial, sino funcionalmente, como un encargo con una misión concreta y bien determinada. Así se comprende por que emplean casi exclusivamente formas verbales y apenas usan el sustantivo.

b) Si el envío está cualificado por su encargo, tiene como consecuencia real que en las afirmaciones que van marcadas por el empleo del verbo *apostellō* el peso principal recae siempre en el que envía, o dicho de otro modo recae sobre aquel que confiere su autoridad al enviado, que lo toma a su servicio. En la historia de la vocación de Isaías (caps. 6 y 8), a este ni una sola vez se le dirige la palabra por su nombre.

2 De importancia para la exégesis neotestamentaria ha sido la institución jurídica judía del *šāluah* (aram. part. pas. del verbo *šalah*). En el judaísmo rabínico, en tiempos de Jesús, existía la función del *enviado* (*šāluah*) que traía su origen del antiguo derecho semítico del mensajero. Puede resumirse en el principio transmitido por la Misna: «El enviado (*šāluah*) de un hombre es como ese mismo hombre» (Berakhoth 5, 5 y *passim* en los escritos rabínicos). El mensajero se convierte en representante del que le encomienda la misión (cf. 1 Sam 25, 40 s., 2 Sam 10, 5-6). «Sin fijarse en la personalidad del mensajero o del que le envía, sin fijarse siquiera en el mismo encargo», la expresión «*šāluah*» significa «una persona que tiene plenos poderes para tratar en nombre de otra» (Schmithals, 92). Según las fuentes rabínicas, un *šāluah* puede incluso ejercer actos jurídicos. Podrá p. ej. declarar válidos unos

desposorios El que dirigía los rezos era un *šāḥah* de la comunidad. Los rabinos podían ser enviados incluso a la diáspora para hacer visitas o reunir asambleas como representantes del sanedrín.

Estos enviados, sin embargo, no son misioneros. El judaísmo no conoce el concepto de misión en el sentido de un envío oficial, de suerte que el concepto de *šāḥah* no ejercía influjo alguno en el campo del proselitismo. Por extraño que parezca, tampoco los profetas (a pesar de Is 6, 8) han sido designados en el judaísmo como *š'uhun* (plur.), aun cuando, visto desde el derecho semítico del mensaje, hubiera parecido la cosa más natural. Es verdad que algunos hombres de Dios, pertenecientes al pasado, son llamados *š'uhun* de Dios, cuando por medio de ellos se han llevado a cabo hechos portentosos singulares (así Moisés, Elías, Ezequiel, etc.).

Lo que se dijo sobre el uso de *apostellō* en los LXX se puede repetir para *šāḥah*. Esta expresión no significa un oficio continuado, sino que designa el ejercicio de una función que viene delimitada real y temporalmente por una tarea precisa y que, por consiguiente, cesa, cuando se ha cumplido.

III A) En el NT *apostellō* sale 131 veces; 119 veces se halla distribuido casi uniformemente en los cuatro evangelios y en Hech. Lucas es el que más usa el compuesto *exapostellō* (11 veces de 13 en total; Lc 1, 53; 20, 10 s con el significado de *despedir, dejar ir*; en los siete pasajes de Hech es sinónimo de *apostellō*).

En cambio el evangelio de Juan emplea, más que los otros, *pémpō* casi como sinónimo del anterior (32 veces de un total de 79). Lo mismo hace Lucas en el evangelio y en Hech (10 y 11 veces respectivamente). Esto ocurre naturalmente en los escritos cuyo lenguaje es más independiente de los modelos semíticos (incluidos los LXX, que sólo usan *pémpō* 26 veces) de lo que suelen ser p. ej. los de Marcos o Mateo. El que Juan use ambos términos indiferentemente y sin una distinción precisa podría provenir de otros motivos y no solamente del uso lingüístico del helenismo contemporáneo. ¿No será que él ha querido subrayar conscientemente el carácter funcional del hecho en contra del sentido institucional que había tomado ya la expresión «apostólico» (cf. *supra*), y al mismo tiempo destacar más vigorosamente la autoridad del Señor, del *kýrios* (→ Señor que envía)? (Compárese, p. ej., 4, 34; 7, 16; 14, 24 con 5, 36; 7, 29; 17, 21.25).

E. von Eicken/Lindner

B) 1. Una novedad respecto a los LXX es el uso frecuente en el NT del sustantivo *apóstolos*, que se halla 79 veces: 34 veces en Lucas (6 en el evangelio, 28 en Hech) y otras tantas en los escritos paulinos. Sale además una vez en Heb, 3 en las cartas de Pedro, una en Jds y 3 en Ap. En Mt, Mc y Jn se halla una sola vez en cada evangelista. En el NT, a diferencia del griego clásico, se usa este concepto solamente en el sentido general de «mensajero» y además como una designación fija de un determinado oficio de la primitiva iglesia, el apostolado.

a) Si prescindimos de Lc 11, 49 y Hech 14, 14, Lucas emplea el concepto de «apóstol» exclusivamente para los 12 discípulos. Ellos han sido llamados por el Jesús histórico para este ministerio (Lc 6, 13; cf. 1, 17), le han acompañado durante toda su predicación a partir del bautismo recibido de Juan; a ellos se les manifestó el resucitado en diversas apariciones (Lc 24, 36 ss; Hech 1, 3), y así conocían lo mejor posible lo que Jesús había dicho. Recibieron en la ascensión la promesa del Espíritu (Hech 1, 4) y la orden de salir en misión (Hech 1, 8); mediante el acontecimiento de pentecostés (cap. 2) fueron constituidos en portadores del Espíritu, en autoridades indiscutibles de la primera cristiandad. Partiendo de Jerusalén debían conservar la verdadera tradición, es decir, aquella tradición que se remonta al Jesús histórico.

Para Lucas, ninguna otra autoridad autónoma podría existir junto a la de los apóstoles. A ellos correspondía el tomar o confirmar las decisiones importantes (cf. Hech 15); ellos instituyeron los diáconos (6, 6; no obstante de aquí difícilmente se podrá deducir en Lucas la sucesión apostólica), ordenaron las diversas actividades en la comunidad (15,

22 ss), dieron comienzo a la misión de los gentiles (10, 1-11), etc. De este modo el concepto *hoi apóstoloi* = *los apóstoles* en Lucas se convierte en una expresión fija para designar el grupo de los doce. Pablo nunca es llamado apóstol por Lucas, excepto en 14, 14 (donde con bastante probabilidad Lucas lo toma de otra fuente); al parecer Pablo no cumple los presupuestos para el oficio de un apóstol. El vacío dejado en el grupo de los doce por la traición de Judas fue llenado, según el informe lucano, por la elección de Matias (Hech 1, 16 ss).

b) Resulta raro que un concepto tan fundamental como el de *apóstol* no aparezca más que una sola vez en cada uno de los otros tres evangelios. Además, Jn 13, 16 falla a la hora de «comprender el oficio», pues aquí «apóstol», encontrándose en el marco de una comparación, significa sencillamente enviado o mensajero (cf. Rengstorf, ThWb I, 421. 40 ss; Bultmann, Joh, 364). En Mt 10, 2 se encuentra este concepto al principio de la lista de los discípulos antes de la misión; en Mc 6, 30 reciben este nombre los discípulos a su regreso, después de haber cumplido la misión.

c) Como las cartas paulinas fueron escritas antes que la obra histórica de Lucas, constituyen la fuente más antigua para informarnos sobre el uso técnico del concepto neotestamentario de «apóstol». Para comprender el pensamiento paulino sobre el oficio apostólico son de importancia los siguientes criterios y presupuestos que se descubren en la controversia de Pablo con sus adversarios:

α) La vocación y la misión para el apostolado no provienen de los hombres, sino «de Jesucristo y de Dios» (y para toda la vida) (Gál 1, 1; cf. también Rom 1, 5: «Jesucristo, por quien recibimos el apostolado [*apostolē*]; 1 y 2 Cor 1, 1 y *passim*) en un encuentro con el resucitado (1 Cor 15, 7; Gál 1, 16 y *passim*), de suerte que el apóstol transmite directamente —como representante de Cristo— el evangelio a los hombres (2 Cor 5, 10). «En el servicio del apóstol se constata concretamente que la comunidad no es autónoma, sino cristónoma» (ESchweizer, 70).

β) Con la vocación al apostolado cristiano —a diferencia del *šāliah* judío— va unido el mandato de la misión entre los gentiles (Rom 11, 13; Gál 2, 8; cf. Rom 10, 15; 1 Cor 1, 17 y *passim*). Los apóstoles fueron enviados en un principio posiblemente de dos en dos (Gál 2, 1, 9; cf. Mc 6, 7; Lc 10, 1; Hech 15, 36 ss); les acompañan milagros y signos especiales (Rom 15, 19; 2 Cor 11, 12 y *passim*). Su tarea es principalmente la predicación, no el bautismo (1 Cor 1, 17).

γ) Al oficio apostólico pertenece inseparablemente el sufrimiento (1 Cor 4, 9 ss; 15, 30 ss; 2 Cor 4, 7 ss; 11, 23 ss y *passim*).

δ) Al igual que los profetas, el apóstol posee una penetración especial del misterio de Cristo (1 Cor 4, 1; Ef 3, 1-6 y *passim*).

ε) Pero Pablo no ofrece ningún indicio de que el apóstol por su singular posición (p. ej. como modelo; cf. 1 Cor 4, 16; Flp 3, 17 y *passim*) sea levantado por encima de la comunidad o goce de una distinción especial entre los demás carismáticos (1 Cor 12, 25 ss; cf. Ef 4, 11; también Rom 1, 11 s); más bien sirven estos carismas especiales para el cumplimiento de determinadas funciones de la comunidad: «El apóstol se reconoce él mismo totalmente como miembro de la comunidad» (ESchweizer, 70). Su autoridad no se funda en una cualidad propia (2 Cor 3, 5), sino en el mismo evangelio, es decir, en la fuerza de convicción y verdad del mensaje (cf. 15, 18; 2 Cor 4, 2 y *passim*). Precisamente por esto distingue Pablo expresamente su opinión personal de la palabra del Señor (p. ej. 1 Cor 7, 10.12).

ζ) Pablo «como último» entre los apóstoles se ha encontrado con el resucitado (1 Cor 15, 1 ss). Por lo mismo, según él —si es que se ha de entender «último» en sentido absoluto— ya no es posible una continuación del oficio apostólico por nuevos llamamientos.

A quiénes incluye Pablo en el grupo de los apóstoles no se puede deducir con toda claridad de sus cartas. Ciertamente pertenece a este grupo él mismo (en 14 pasajes del corpus paulinum), Pedro (Gál 1, 17 ss), Junias, Andrónico (Rom 16, 7) y Bernabé (con respecto a Gál 2, 1.9.13, cf. Hech 14, 4). Es dudoso si contaba o no a Santiago, el hermano del Señor, entre los apóstoles (Gál 1, 19 resulta ambiguo por razón del *εἰ μὴ [ei mē] = a no ser, excepto*); igualmente es difícil decidir si Silvano (2 Cor 1, 19; 1 y 2 Tes 1, 1) puede contarse entre ellos. De todos modos Pablo nunca emplea el título de apóstol para designar el grupo de los doce como grupo fijo: 1 Cor 15, 7 y Gál 1, 17.19, exegéticamente sólo han podido referirse unívocamente a los doce discípulos interpretando estos pasajes desde un previo concepto lucano. En 2 Cor 8, 23 y Flp 2, 25 llama Pablo a Tito Epafrodito y otros «apóstoles de la comunidad» y «vuestro apóstol» respectivamente, pero es seguro que aquí esta palabra no es todavía un término técnico para significar el sujeto del apostolado cristiano, sino que tiene el sentido general de *mensajero* (así ya L; Z: «enviado»). Lo que no podemos saber con certeza es, por consiguiente, si los rasgos típicos del apostolado paulino son característicos para el apostolado del NT, si Pablo cuenta a los doce en el grupo de los apóstoles y qué amplitud tenía éste en tiempos de Pablo.

d) Para la cuestión sobre el apostolado de los doce es esclarecedor el hecho de que en los demás escritos del NT solamente una vez son mencionados expresamente como «apóstoles»: en Ap 21, 14. En 1 Tim 2, 7 y 2 Tim 1, 11 («predicador y apóstol») y en los encabezamientos de las cartas a los Efesios, Colosenses, a Timoteo y Tito y en las cartas de Pedro, «apóstol» es una autodesignación del autor, mientras que en Heb 3, 1 es Jesús quien recibe este apelativo.

e) Tenemos, pues, que en el NT, además del sentido general de *mensajero* o *delegado* y *enviado*, existen dos concepciones claramente distintas de apóstol. Esto nos obliga a preguntarnos: ¿de dónde provienen el concepto y la plenitud especial de contenido del apostolado cristiano? Y a seguirnos preguntando: ¿desde cuándo reciben los 12 discípulos la designación de «apóstoles»? ¿cómo se relaciona su apostolado con el de Pablo? ¿cuál es la causa de las diversas concepciones de Pablo y Lucas? Si el círculo de los apóstoles en tiempos de Pablo es evidentemente más amplio que el grupo de los doce —e incluso tal vez excluya a éstos— ¿cómo y cuándo se verifica esta transferencia y esta limitación exclusiva al círculo de los doce? Estos interrogantes no pueden ser resueltos ni por los datos del texto ni por una armonización falsa o por una eliminación arbitraria de diversos textos.

2 La ciencia neotestamentaria, aprovechando los resultados de las investigaciones sobre la historia de las religiones y especialmente sobre la evolución histórico-cultural, ha intentado descubrir las fuentes del concepto cristiano de apostolado y las causas que han dado lugar a sus diversos tipos. Señalemos, al menos, aquí algunos intentos típicos de solución

a) Durante mucho tiempo prevaleció la opinión representada principalmente por HRengstorff, según la cual el apostolado cristiano, lingüística y conceptualmente se deriva de la institución judía del *šāḥāh*, y según Mc 6, 7 ss par, 9, 28 ss, Mt 10, 40 ss y Lc 10, 16, hunde sus raíces en la historia del Jesús terreno

El mismo Jesús reunió discípulos (esta palabra no se limita aquí a los doce) y después de un cierto tiempo de enseñanza y aprendizaje los constituyó como «apostoles» por medio de la misión (Mt 10, 2 ss, Mc 6, 7 ss, Lc 9, 10) y los hizo sus activos colaboradores (ThWb I, 42 ss) El apostolado no puede, por tanto, en sus orígenes entenderse como oficio, sino como tarea, como mandato, «y precisamente en el sentido de una autorización limitada local y temporalmente, condicionada a la cosa en sí, y no a la persona, como acontece en el concepto judío del *šāḥāh*» (*loc cit.*, 427) Este mandato lo renueva el resucitado, pero al mismo tiempo lo modifica en cuanto que los apóstoles ahora han sido llamados para un puesto de autoridad a) como testigos de la resurrección dotados de espíritu, b) para toda la vida, c) con un mandato misionero De este modo ha recibido el apostolado el carácter de un oficio, con lo cual tampoco se puede fijar un término a la amplitud del círculo de los apóstoles En todo caso, pertenecen a este círculo principalmente los doce

Pablo, que no formaba parte del círculo de los discípulos y ni siquiera se contaba entre los primeros cristianos, ocupa aquí una posición especial Pero como algunos le negaban el mismo rango que a los doce, Pablo se vio

obligado a «fundamentar su apostolado de forma que en primer lugar quedase libre del veredicto de apóstol de segundo rango, pero esto al mismo tiempo ha tenido capital importancia a la hora de concebir el primitivo apostolado cristiano en general y determinar sus exigencias» (*loc cit.*, 438). Con esto pretende Pablo conscientemente permanecer en la primera tradición de Jesús (1 Cor 11, 23 ss, 15, 1 ss y *passim*), la cual, en todos los contrastes con los apóstoles de la primera comunidad, le «ha conservado unido con un vínculo de unidad» (Hech 15, 12, cf Gal 2, 9 y espec 1 Cor 15, 11) (*loc cit.*, 438). Al atribuir Pablo (probablemente el primero) el apostolado al encuentro con el Cristo glorificado y al vincularlo con la conciencia de la misión de los profetas del AT, se llega con él a acuñar la expresión clásica del apostolado (*loc cit.*, 440).

b) Sin embargo, nunca ha sido posible acallar del todo un argumento importante que milita contra esta teoría: el caso es que no es posible deducir exegéticamente de los textos —excepto Lucas— la transmisión directa del oficio apostólico a los doce discípulos por Jesús durante su vida terrena o inmediatamente después de la resurrección. Ya AvHarnack había afirmado que solo en la controversia de Pablo con sus adversarios se reserva la designación de apóstol para el círculo de los doce, en el cual Pablo naturalmente se incluye a sí mismo, fijando de este modo su propia importancia (cf Lehre, 116). Desde este supuesto los críticos de la transmisión directa (AFriedrichsen, ELohe y JMunck entre otros) ampliaron la duda y se preguntaron: ¿no será que el concepto de apóstol usado primitivamente por Pablo en el curso de sus discusiones se trasladó luego al círculo de los doce, que en su origen no recibían tal denominación? (cf GKlein, 53). Como apóstoles serían designados los misioneros y predicadores ambulantes enviados por las comunidades, especialmente por la primera comunidad de Jerusalén, y no los doce discípulos, los cuales, como columnas escatológicas, permanecieron en Jerusalén —excepto Pedro (1 Cor 9, 5)— y ni siquiera pensaron en actuar como misioneros, sino que restringieron su predicación a Israel (cf Lohse, 264 s). A Pablo le faltaba la autorización de la primera comunidad (en el sentido de *šahah*). Para salir al paso de tales reproches se vio obligado a fundar su apostolado en el mismo Cristo. No obstante esta valoración singular del apostolado la reconoció Pablo igualmente para los doce, sobre todo para Pedro: «Así esta nueva concepción del oficio apostólico, que encontramos por vez primera en Pablo, tuvo como consecuencia que el concepto de apóstol recibiera un sentido perfectamente determinado y se limitara al grupo de los doce y a Pablo. Pues solo ellos son en sentido verdadero apóstoles de Jesucristo. Por medio de Pablo debe haber sucedido que el antiguo concepto de *δωδεκα* [*dodeka*] = doce retrocedió y en su lugar se impuso en la iglesia de los gentiles la palabra *apostol*» (*loc cit.*, 269). Lucas finalmente, en su presentación de la vida de Jesús y de los primeros tiempos apostólicos transfirió el resultado de esta evolución, pero, consiguientemente, deja a Pablo fuera del círculo de los apóstoles. El vacío originado por la falta de Judas lo llena con la elección de Matías, antes de que Pablo entre en escena como el gran misionero de talla mundial.

Pero con razón se ha preguntado si es sostenible la tesis de que Pedro y los doce hayan recibido el título de apóstol aplicado primero a Pablo y transferido luego a ellos, sobre todo si se tiene en cuenta la exégesis de Gal 2, 7, pero también de 1, 8 s (cf la excelente crítica de Klein, 54 ss). En este caso los «otros apóstoles» mencionados p. ej. en 1 Cor 9, 5 tendrían que ser sencillamente «delegados de la comunidad», y Pablo —totalmente en contra de su argumentación—, como «predicador ambulante autorizado» (Lohse), se habría colocado al mismo nivel que ellos. Hay que admitir más bien que Pablo en su argumentación se apoya en un concepto de apostolado en uso y no que él acuñe uno nuevo. Prueba de ello es la fórmula «apóstol de Jesucristo» (en los encabezamientos de Cor, Gal Ef y Col) que deja entrever que Pablo se vale aquí de una fórmula ya hecha.

c) No nos debe maravillar, por consiguiente, que la investigación haya buscado otras soluciones del problema. Así, p. ej., HvCampehausen (cf esp *Der christliche Apostolatsbegriff*, ThV 1, id. *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht*, 1953) llega al siguiente resultado: no es posible poner en claro los primeros comienzos del apostolado en la primitiva comunidad (ThV 127), pero debe mantenerse como probable la institución de los doce como apóstoles por el Jesús histórico (Amt, 15). Pablo, de quien tenemos los primeros informes, consideraba su apostolado, en lo esencial, no como una excepción, sino que se equiparaba a los demás apóstoles. Para él «los apóstoles —bien entendido que el presupone que esta idea le viene dada— son los predicadores fundamentales del evangelio, que han recibido el poder del mismo Cristo, son los misioneros y fundadores de las comunidades. Forman, pues, un círculo mucho más amplio, que en modo alguno puede identificarse con los doce «primeros apóstoles»» (*Urapostel*) (ThV 127). Pablo, por consiguiente, no puede considerarse como el creador de un nuevo concepto de apóstol: tampoco se halla en el ningún punto de apoyo para reducirlo al círculo de los doce. Esta reducción solo se realizara en la época postpaulina.

Lucas, en cambio, adopta una imagen de apóstol, que viene ya determinada por la desaparición de los «representantes vivos de la generación «apostólica»» (117) y por una mirada retrospectiva idealizada hacia los primeros discípulos (a veces bajo el influjo de antiguas rivalidades). Para él fueron los doce «ante todo los testigos auténticos de la vida y resurrección de Jesús y, más allá de esto, los iniciadores y primeros maestros y jefes de la iglesia universal» (127).

Pero tampoco esta manera de ver las cosas pudo solucionar todos los problemas. Pues si los doce discípulos «en su conjunto difícilmente pueden haber sido tenidos desde un principio como apóstoles» (Amt, 15) ¿cómo puede entenderse su institución por el Jesús histórico? Y si la institución de los doce discípulos como apóstoles se remonta al Jesús histórico, entonces ciertamente no puede haber sido la «idealización» de su imagen en una proyección retrospectiva de la primera generación postapostólica el motivo para la reducción a los doce (cf Klein, 61). Además el mismo Campehausen afirma que existieron por mucho tiempo «representantes vivos de la

generación "apostólica" de suerte que «el origen de la idea de los doce apóstoles difícilmente puede interpretarse como una reacción contra la falta de apóstoles supervivientes» (Klein, *loc. cit.*, 62). Es además cuestionable si se debe hablar de una reducción del círculo de los apóstoles o más bien de una transferencia del título de apóstol a los doce (cf. Schmithals, 266).

En este contexto surge también la duda de si Pablo acuñó la fórmula de «apóstol de Jesucristo» (así Stud Theol 103) o solamente la adoptó y contribuyó a la consolidación de este concepto (Stud Theol 103, cf. Klein, 60 A 255).

d) Los dos trabajos de GKlein y WSchnithals ponen en cuestión de un modo fundamental toda la base actual sobre el tema. Parten del principio de que no se puede demostrar una afinidad entre el oficio apostólico cristiano y la institución del *šahah*. Los testimonios más antiguos, que sobre el uso del término *šahah* en tal sentido han podido encontrarse hasta el presente en los textos hebreos, proceden del año 140 d. C. Mientras que el oficio del *šahah* reviste carácter jurídico, es limitado en cuanto al tiempo y no se atribuye a los misioneros ni a los profetas del AT, el apostolado tiene carácter religioso, es una manifestación escatológica y se transmite al apóstol sin limitación de tiempo. El mandato misionero es inseparable del apóstol («no conocemos ningún apóstol, que no haya sido al mismo tiempo misionero», von Campenhausen, 23). Mientras que el *šahah* espera la aceptación de su mensaje por razón de su autorización, la legitimidad del apostolado, por el contrario, se demuestra precisamente por el mensaje mismo. *Šahah* y apóstol, «fuera del hecho de incluir ambos el ser enviados, entre sí no tienen nada que ver» (Schmithals, 92, sobre todo este párrafo, cf. pp. 85-99 y Klein, 26 ss).

Según Schmithals, el concepto de apóstol —solo existe un uso, el que puede reconocerse en Pablo, pero no acuñado por él (48 ss)— procede de la gnosis judía o judeo-cristiana (216). Allí se encuentra como título para la figura de los dioses redentores, enviados celestes (100-180, 177 ss), que, tal como aparecen en sus representaciones sacras, ejercían una función que la gnosis había encontrado ya en Mesopotamia (180 s). La gnosis judeo-cristiana y el apostolado eclesástico se han aclimatado ambos en el ámbito sirio, y Schmithals precisa que algunos rasgos esenciales del apostolado eclesástico, el cual, según su opinión, partiendo del centro misionero de Antioquia encontró el acceso a las comunidades helenístico-cristianas, coinciden con el apostolado gnóstico, ambos reciben el encargo no de la comunidad, sino de arriba (186), a ambos les es confiada la misión (187), el apóstol eclesástico es «llamado» personalmente por el Cristo glorificado, el gnóstico es idéntico en el ser con Cristo (192). Como para el apóstol gnóstico el evangelio es Cristo mismo se comprende la indicación de Pablo de «haber recibido al evangelio directamente de Cristo sin mediación humana» (192), etc. También la terminología habla a favor de este origen gnóstico, «pues apóstolos y apóstello pertenecen a las expresiones técnicas más características y originarias de la gnosis, y solo pueden haber pasado de la gnosis al cristianismo, nunca empero del cristianismo a la gnosis» (216). En todo caso, los primeros misioneros cristianos, que actuaban en su propio terreno sirio, fueron designados como apóstoles, y con ellos muy pronto —a causa de su actividad misionera— también fue llamado así Pedro. En la evolución posterior, el título de apóstol pasó con toda «naturalidad» también al círculo de los doce, cuando la tradición, cada vez con mayor fuerza, hacia de los doce los auténticos portadores de la misión de los gentiles (251 ss). Por lo menos para Pablo, que «solamente bastante más tarde entra en contacto directo con la gnosis», puede asegurarse que el no tuvo conciencia de depender de la gnosis.

Sin embargo, no parece claro en Schmithals por que con la trasposición del concepto a los doce debe ir unida una «des-apostolización» de todos los otros apóstoles (cf. sobre el particular Klein, 64), y si él cree que con la exégesis p. ej. de Gal 1, 17 ss y 1 Cor 15, 7 puede eliminar realmente todas las huellas apostólicas en la primera comunidad de Jerusalén (cf. 64 ss). Además, si en la gnosis el apóstol tiene una perfecta correspondencia con el «pneumático» o «espiritual» (163), ¿podría buscarse entonces realmente en esta «común autocompreensión gnóstica» el origen del concepto de apóstol «que ha sido mucho más que una mera designación funcional» (Klein, 63 A 277)?

Ya Schmithals había afirmado que el uso y la trasposición del título de apóstol a los doce no procede de la controversia entre Pablo y los jerosolimitanos, sino que pertenece a un tiempo postapostólico más tardío (264 ss), mas aun, que la institución misma de los apóstoles no se remonta al Jesús histórico, sino al Señor glorificado. GKlein sostiene que el apostolado de los doce es una creación peculiar y tendenciosa del propio Lucas. Este, en lucha defensiva contra la gnosis, transfirió y limitó el título de apóstol a los doce para que solo ellos pudieran ser considerados como los legítimos portadores del mensaje divino por el hecho de haber sido instituidos y enviados por el mismo Jesús. Pablo ha sido degradado conscientemente por Lucas (215), al negarle el título de apóstol. Lucas —que no escribió antes del principio del siglo II d. C. (Klein, 190 ss, Schmithals, 266, así pensaba ya Julicher-Fascher, Barnikol y otros)— conocía las cartas de Pablo, pero no las utilizó. Para arrebatarse de las manos de los gnósticos los escritos paulinos y conservar la tradición eclesástica, transfirió Lucas el apostolado a los doce, considero a Pablo como subordinado a ellos y al mismo tiempo procuró borrar todas las huellas que recordaran un círculo más amplio de apóstoles. Así se llegó a identificar el grupo de los discípulos y el grupo de los doce, y esta concepción fue proyectada retrospectivamente a la vida de Jesús.

De todos modos tiene razón EHäenchen cuando escribe (Apostelgeschichte, 679) «El esquema de Klein se sostiene o cae con la demostración de que nunca antes o fuera de Lucas las dos realidades diversas de los "doce" y de los "apóstoles" habían sido unidas en parte alguna en la combinación de los "doce apóstoles"». Así Klein se ve obligado a dar otra interpretación a todos los pasajes prelucaños que atribuyen el apostolado a los doce (así p. ej. Ap 21, 14, cartas de Pedro, 1 Clem, Bern, entre otros) o —a ser posible— considerarlos como interpolaciones.

posteriores, cosa que no permite gran parte de los textos (cf. entre otros Haenchen, 697 s; Schmithals, notas 67, 83, 101), con lo cual se pone ya en cuestión la tesis fundamental de Klein. Hay que admitir más bien que el mismo Lucas vive de una tradición que había ido formando el concepto del apostolado de los doce y que subsistía con vida propia junto con la tradición paulina (cf. Schmithals, 268).

3. La multitud desconcertante de los diversos intentos de solución nos obligan a reconocer que ya no es posible hoy esclarecer la oscuridad que se cierne sobre los comienzos del apostolado cristiano. No obstante, no nos es lícito pasar por alto, si tomamos en serio la formación del canon, que las concepciones del apostolado son diversas en los escritos del NT. Sea cual fuere el camino elegido para entender estas diversas interpretaciones desde su contexto histórico, en ninguna parte se puede llegar a resultados sin hipótesis. Pero esto no nos dispensa de la obligación de elegir las más verosímiles, las que mejor puedan responder al conjunto, de examinarlas y ponerlas en duda una y otra vez.

Se puede admitir como un hecho irrefutable que en sus orígenes el mandato misionero estuvo unido esencialmente con el apostolado de la primitiva iglesia. Pero si pensamos que los doce discípulos con su significación escatológica —como los representantes de las doce tribus de Israel— estuvieron ligados a Jerusalén casi de un modo fijo, entonces es muy poco probable que Jesús mismo —antes o inmediatamente después de su resurrección— los haya constituido como apóstoles en el sentido en que se entendió posteriormente este oficio. Apenas se puede imaginar que un grupo de discípulos, que han recibido tal autoridad del mismo Jesús, hubieran perdido ya su posición de superioridad, a más tardar, por el tiempo del concilio de los apóstoles, de suerte que pronto ni siquiera se supiese exactamente quiénes eran los doce. ¿Cómo hubieran podido Marcos, Mateo y tal vez el mismo Juan silenciar, sin un motivo convincente, un apostolado de los doce instituido por el mismo Jesús?

Nos parece además que, después de la comparación que de nuevo han hecho WSchmithals y GKlein, ya no se puede sostener la institución del *šāliḥ* como base para el apostolado de la primitiva iglesia, aunque un cierto influjo no se excluya necesariamente. Pero no deja de ser extraño que los parecidos con la institución del *šāliḥ* se hallen prevalentemente en aquellos pasajes en los que no se emplea la palabra *apóstol* en su sentido específico (p. ej. Jn 13, 16; también Mt 10, 2 y Mc 6, 30, donde sólo el lector que tenga ya ante los ojos el uso posterior puede leer entre líneas la idea de un oficio).

Nosotros pensamos, no obstante, que la investigación neotestamentaria no ha tenido suficientemente en cuenta la importancia del verbo *apostéllō* como punto de partida para una eventual solución. El verbo *enviar* se emplea incluso en el griego profano como expresión técnica para una autorización divina, y —aunque muy pocas veces— se sustantiva para significar *mensajero*. Como en las comunidades helenísticas no podía presuponerse una comprensión del término *šāliḥ*, los cristianos procedentes de la gentilidad necesariamente debían entender el concepto de apóstol en el sentido indicado. Pensemos además que los LXX utilizan este concepto precisamente para la misión profética. Así se plantea la cuestión de si tal vez la profecía del AT no pudiera ofrecer cierta base para la concepción totalmente singular del apostolado de la primitiva iglesia. En tal caso, la comunidad primitiva se habría apropiado —como tantas otras veces— de un vocablo «poco popular» y que rara vez se halla en el griego profano, es decir, un vocablo relativamente libre del lastre de otros significados, para llenarlo del contenido más adecuado a su propia concepción. De una manera especial, los misioneros llamados por el Señor habrían recibido esta designación, que luego pasaría también al único discípulo misionero (del que tenemos conocimiento), Pedro. Por su especial encuentro con el resucitado, Pablo fue agregado a este grupo. Qué amplitud tenía éste en tiempo de Pablo, ya no lo podemos determinar hoy ni siquiera hipotéticamente. No obstante, por

las controversias con sus adversarios gnósticos, nos da a conocer Pablo los rasgos esenciales y generales de este apostolado.

En la época posterior a Pablo, cuando los doce fueron considerados cada vez más como los únicos portadores legítimos del mensaje de Jesús por haber visto a Cristo, y a medida que se imponía la opinión de que ellos habían sido los primeros evangelizadores de los paganos, se llegó a la atribución paulatina del título de apóstol a todo el grupo de los doce. Posiblemente se debe a Lucas el haber reducido finalmente el título de apóstol a los doce para hacerlos garantes de la verdadera tradición.

Haya sido o no éste el camino recorrido, una cosa aparece clara: en ninguna parte delata el NT una comprensión del apostolado como un oficio eclesiástico institucionalizado, y por tanto transmisible. Los diversos enunciados permiten más bien afirmar que la aceptación y transformación del concepto de apostolado por la comunidad primitiva ha contribuido esencialmente, si no decisivamente, hasta que se concluyó la formación del canon, a impedir el desmoronamiento del testimonio de Cristo y a garantizar la continuidad de su tradición: a la función del apostolado se debe el que se haya conservado el vínculo de unión entre el crucificado y el exaltado, entre el Jesús histórico y el Cristo del kerigma.

D. Müller

Bibl Harnack, Die Lehre der Zwölf Apostel, 1884 — Rengstorf, Art *ἀποστολος*, ThWb I, 1933, 406 ss — Sass, Apostelamt und Kirche, 1939 — Kasemann, Die Legitimität des Apostels, ZNW 1942, 33 ss — Schweizer, Das Leben des Herrn in der Gemeinde und ihren Diensten, 1946 — Campenhausen, Der urchristliche Apostelbegriff, Stud Theol 1948, 96 ss — Cullmann, Petrus, Junger, Apostel, Martyrer, 1952 — Campenhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten, 1953 — Lohse, Ursprung und Prägung des christlichen Apostolats, ThZ 1953, 259 ss — Rengstorf, Apostolat und Predigtamt, 1954² — Kredel, Der Apostelbegriff in der neueren Exegese, ZKathTh 78, 1956, 257 ss — Nagel, Der Begriff des Apostolischen in der christlichen Frühzeit bis zur Kanonbildung, 1958 — Maurer, Paulus als der Apostel der Völker, EvTh 19, 1959, 28 ss — Schweizer, Gemeinde und Gemeindeordnung im NT, 1959 — Haenchen, Die Apostelgeschichte. KEK III, 1961³, 675 ss — Klein, Die zwölf Apostel, 1961 — Schmids, Das kirchliche Apostelamt, 1961

En cast Arts gens EMKredel/AKolpmg, Art Apostol, CFT I, 1966, 136-152 — WDych, Art Apostol, SM I, 1976, col 386-391 — JJeremias, El envío de los mensajeros, Teología del NT I, 1977³ 269-280

Arrebatat, raptat

ἀρπάζω [*harpázō*] arrebatat, raptat; ἀρπαγμός [*harpagmós*] el robo, lo robado; μετατίθημι [*metatithēmi*] raptat, arrebatat

I *Harpázō*, que aparece a partir de Homero (derivado de la misma raíz que el latín *rapiō*), significa *robar*, *raptat*, *apoderarse de harpagmós*, tanto el *raptō* o el *robo* como lo *raptado* o *robado*

II En los LXX, *harpázō* reemplaza casi siempre a los términos hebreos *gāzal* (*quitar*, *robar*, p. ej., Lv 6, 4, 19, 3, Jue 21, 23, Is 10, 2 o, en sentido figurado, Ml 3, 2) y *taraph* (*arrebatat*, aplicado p. ej. a las fieras o animales de presa, *desgarrar*, *despedazar* p. ej. Gn 37, 33, Sal 22, 13, 104, 21, Am 3, 4 y también Os 5, 15, Sal 50, 22, donde Yahve mismo es comparado a un león que destroza al pueblo apostata, cf. Os 6, 1)

Sólo una vez aparece en los LXX el significado de *arrebatat* (según Sab 4, 11, «el justo» —Henoc— fue arrebatado), que fuera de este caso, tal como se encuentra en el griego profano a partir de la Odisea de Homero, es expresado siempre por *metatithēmi*, entre otros verbos (Gn 5, 24, Sab 4, 10, Eclo 44, 16, 49, 14 y *passim*) Pero como el arrebatamiento de Henoc (Gn 5, 24) ha ejercido un gran influjo en la literatura judía posterior e incluso ha dejado huellas en el NT (cf. 2 Cor 12, 2, 4, 1 Tes 4, 17, etc.), queda aún en pie la importante cuestión de cómo hay

que entender el hecho de que se nos habla en Gn 5, 24. Probablemente el relato apunta en la línea de la epopeya de Gilgames, en la que el héroe es «arrebatado» directamente desde la vida terrestre a la comunión con los dioses. Según esto, Henoc, por haber vivido una vida grata a Dios, habría sido conducido directamente al cielo sin necesidad de pasar por el *seol* (→ infierno). El relato no nos dice nada sobre cómo ha tenido lugar esto (cf. Heb 11, 5, en donde aparece *metatithēmi*, Jds 14). De un modo análogo, se nos cuenta que Elías fue asumido también directamente a la comunión con Dios (2 Re 2, 3 ss).

III 1. En el NT *harpázō* se encuentra 14 veces y significa:

a) al igual que en el griego profano y en los LXX, *apoderarse de algo, robar* (asi p. ej. Mt 12, 29; Jn 10, 12);

b) *llevarse algo, arrebatarlo por la fuerza* (Jn 6, 15; 10, 28.29; Hech 23, 10; Jds 23), *quitar*, en el sentido de *arramblar* (Mt 12, 29);

c) *arrebatat*, que se expresa también con *metatithēmi* (Hech 8, 39; 2 Cor 12, 2.4; 1 Tes 4, 17; Ap 12, 5). «El arrebato es un desplazamiento de lugar que experimenta el hombre por la acción de una fuerza sobrehumana» (Strecker, 461). Por otra parte hay que distinguir en el NT entre el ser-arrebatado de un lugar a otro de la tierra (Hech 8, 39) y el ser-arrebatado a un mundo supraterráneo (p. ej., 2 Cor 12, 2.4).

En el relato de Hech 8, 39, el arrebato de Felipe por una acción poderosa de Dios es concebido de un modo espacial. Incluso el tenor del relato guarda cierta analogía con el de 2 Re 2 (cf. espec. v. 12). Una idea completamente distinta está en el trasfondo de 2 Cor 12, 2 ss. Pablo se ve forzado en cierto modo por sus adversarios gnósticos a narrar una experiencia que sólo concierne a Dios y a él. El gnóstico abandona en el *pneuma* incluso la prisión del cuerpo para sumergirse transitoriamente en el cuerpo cósmico de Cristo (cf. Schmithals, 176). A este grado de altísima experiencia extática contraponen Pablo el rapto que le ha sido dado vivir. Este no consiste ni en un viaje del alma a los cielos (él no sabe si este arrebato ocurrió en el cuerpo o fuera de él!) ni en una ascensión corporal. La descripción es muy sobria y no delata nada sobre el tipo de arrobamiento de que se trata. «Lo esencial del acontecimiento permanece velado» (Schlatter, 662). Lo único que se subraya aquí es el hecho de que Pablo ha pasado transitoriamente de la fe a la visión, de que él vivió por un instante lo que un día será. En contraposición a sus adversarios, Pablo sabe que en el ser-arrebatado no experimentó la consumación definitiva que hace innecesaria la fe. En cambio, en 1 Tes 4, 17 se trata de un ser-arrebatado definitivamente a la comunión de los redimidos al fin de los tiempos. Lo que impulsa a Pablo a esta declaración no son los sufrimientos de la iglesia, sino la preocupación de algunos miembros de la comunidad por la suerte de los cristianos que han muerto. Esta inquietud es suprimida por la certeza de la resurrección. Pero los que aún vivan pasando por encima de la muerte, entrarán inmediatamente a formar parte de la comunidad de los que ya han resucitado y, «dejadas atrás las puertas del mundo», saldrán juntamente con ellos «al encuentro de Cristo en el *ἀήρ* [*aēr*], aire, aclamándolo como *κύριος* [*kýrios*]» (Petersen, 380; *εἰς ἀπάντησιν* [*eis apántēsin*] es el *terminus technicus* para la recepción solemne de las altas personalidades). Así pues, las afirmaciones de 1 Tes están envueltas en el lenguaje de la apocalíptica del judaísmo tardío. El verbo «arrebatat» tiene aquí un sentido muy semejante al de Gn 5, 24: a la muerte se le ha interceptado el paso. Cuando en Ap 12, 5 el hijo (= Jesús), ante las embestidas del dragón, es arrebatado y conducido hasta Dios, queda claramente expresado en el lenguaje figurado de Ap el trasfondo que nos permite descubrir el significado de relatos como Mt 2, 13 ss y otros.

d) El significado de *harpázō* en Mt 11, 12 es oscuro. La coincidencia en un mismo contexto de *harpázō* y *βιάζομαι* [*biázomai*], siendo así que este último designa siempre un acto de fuerza hostil, hace improbable la explicación según la cual se trataría de apoderarse del reino, apremiados por el hambre de la salvación, o de un activismo impetuoso que se propondría la construcción del reino.

El contexto de todo el evangelio de san Mateo y especialmente del cap. 11 nos inclina más bien a pensar en los enemigos del reinado de Dios, que cierran al hombre el acceso al reino (cf. Mt 23, 13). El reino está presente en la persona de Jesús. Sólo porque es algo que realmente existe, puede ser arrebatado y puede sufrir violencia. Al igual que Jesús mismo está expuesto a sufrir violencia de parte de los que detentan el poder, el reino que con él comienza sólo puede abrirse camino a través de la lucha y del sufrimiento. Como heraldo suyo, Juan bautista forma también parte de los que padecen por causa del reino (Schlatter, Johannes der Täufer, 1965, 67 ss).

2. *Harpagmós* = robo, presa, botín, sólo aparece en el NT en el texto de Flp 2, 6, en el giro *considerar como una ganancia, como botín*, en cuanto que se saca provecho de algo dado, o bien en cuanto que no se desaprovecha una ocasión. El *ἐκένωσεν* [*ekénōsen*] (v. 7) = «se anonadó», «se despojó», alude a una propiedad indiscutible, que consiste en ser-igual-a-Dios. Si esto no fuese así, Cristo sería como un ladrón que ansiosa y ávidamente intenta apoderarse de su botín. Probablemente el himno cristológico no habla aquí todavía del Jesús terrestre, sino de algo acontecido en la preexistencia. El motivo de que el himno hable (si bien sólo de un modo negativo) de la posibilidad de manipular el ser-igual-a-Dios como un botín al que uno está aferrado, radica en la intención ética que está presente en todo el cántico a Cristo (vv. 6-11; cf. vv. 1-5); si Cristo abdicó de la *δόξα* [*dóxa*] (→ gloria) que le pertenecía por derecho propio, no debe existir entre los cristianos ninguna contienda por *κενοδοξία* [*kenodoxía*] (v. 3: presunción).

E. Tiedtke

Bibl EPeterson, *Ek Θεοῦ*, Epigraphisch-formgeschichtliche u religionsgeschichtliche Untersuchungen, 1926 — WFoerster, Art *ἀρπάζω*, ThWb I, 1933, 471 ss — ASchlatter, Johannes Täufer, ed por WMichaelis, 1956 — id., Paulus, der Bote Jesu, 1962² — GStrecker, Art *Entrückung*, RAC V, 1962, 461 ss — WSchmithals, Die Gnosis in Korinth, 1964² (FRLANT NF 48)

Arrepentimiento → Conversión

Ascensión → Recibir (III, 2a), tomar

Atar

δέω [*déō*] atar

I/II *Déō*, ya antes de Homero, significa *atar, sujetar, encadenar*. En los LXX sustituye generalmente al hebreo *āsar* y se limita el significado más amplio del vocablo hebreo —*imponerse un voto de continencia*— al ordinario de atar con hilo o cordón. El hilo atado puede ser, p. ej., signo para reconocer a alguien (Gn 38, 28), lo más frecuente es que *déō* signifique sujetar a los animales (2 Re 7,10) o atar y encadenar a los hombres (Jue 15 s). Por eso en sentido figurado puede decirse también que el amor ata o cautiva (Cant 7, 6).

III En el NT, como en los LXX, se halla frecuentemente *déō* en su significado literal: *atar* o *sujetar* a un animal (Mc 11, 2 par), *encadenar* a un hombre (Mt 14,3 par; Hech 9, 2 y *passim*). En Col 4, 3 las cadenas o prisión del apóstol son expresión del misterio de Cristo, es decir, que en la situación más apurada es donde se muestra la eficacia del poder de Dios (cf. también 2 Tim 2, 9). «Atar» tiene en cambio sentido figurado p. ej. cuando Hech 20, 22 refieren cómo Pablo se halla ligado en su acción y en sus planes de viaje por el espíritu de Dios, y cómo esta ligadura condiciona, como una orden inapelable, su obrar; o cuando designa el enlace de hombre y mujer (Rom 7, 2; 1 Cor 7, 27.39).

En los pasajes de Mt 16, 19 y 18, 18 se deja sentir fuertemente el influjo del hebreo *'āsar*, que puede designar no sólo la autoridad doctrinal (*declarar algo como prohibido*) sino también el poder disciplinar (*excomulgar*). «Atar y desatar» era, por consiguiente, en el judaísmo un concepto bien determinado para indicar la autoridad doctrinal y disciplinar de los rabinos. En estos pasajes de Mt se trata de la función judicial. Pero tal poder judicial no es transferido ahora a Pedro o a los discípulos como una función personal desligada de la predicación, sino que es inherente a la palabra de Dios predicada. Precisamente, donde y en tanto que el mensaje confiado a los discípulos es rechazado, deja al hombre obligatoriamente atado a la culpa no perdonada en espera del último juicio: «El que me rechaza y no acepta mis palabras ya tiene quien lo juzgue: el mensaje que he comunicado, ése lo juzgará el último día» (Jn 12, 48). En esto se distingue fundamentalmente el poder dado a los discípulos (en la predicación) de la autoridad que reivindicaba la casuística de los rabinos. Esto significa además que la separación entre «desligados» y «ligados», que se crea por el mensaje apostólico, en definitiva tiene que permanecer oculta a los predicadores, puesto que tal distinción incumbe exclusivamente al juez divino (Mt 13, 30; la recolección es imagen del juicio y el atar es imagen de la condenación; así también Mt 22, 13 s). No debe por tanto confundirse esta separación con la tendencia a crear ya desde ahora, mediante la exclusión de los pecadores, la comunidad mesiánica. La mejor explicación de Mt 16, 19; 18, 18 podría ser (así también Jeremias, Gleichnisse, 214 A 2) Mt 10, 12 ss; esta frase no expresa un juicio humano condenatorio de actos que deben rechazarse (esto sería rabínico), sino que dicho juicio se deja en manos del divino juez.

W. von Meding/D. Müller

Bibl FBuchsler, Art *déō*, ThWb II, 1935, 59 s — JJeremias, Art *κλεισθαι*, ThWb III, 1938, 743 ss — ESchweizer, Die neutestamentliche Gemeindeordnung, EvTh 6, 1947, 338 ss — HvCampenhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten, 1953 — EKasemann, Amt und Gemeinde im NT, Exeget Versuche und Besinnungen I, 1960, 109 ss — FObrist, Echtheitsfragen und Deutungen der Primatsstelle Mt 16, 18 s in der deutschen protestantischen Theologie der letzten 30 Jahre, NTA 21, 1961, 3 s — HThyen, Art Schlüsselgewalt, RGG V, 1961³, 1449 s

In cast Arts gens HVorgrimler, Art Penitencia, CFT I, 1966, 423-424 — YCongar, Atar y desatar, MystS IV, T I, 1973, 589 ss — KRahner, Art Penitencia, SM 5, 1974, col 407 ss

Autoridad → Poder

Avaricia

πλεονεξία [*pleonexía*] avaricia, codicia; *πλεονεκτέω* [*pleonektéō*] explotar; *πλεονέκτης* [*pleonéktēs*] interesado; *φιλαργυρία* [*philargyria*] afán de lucro, avaricia

I El significado fundamental de este grupo de palabras es el de *tener más, querer tener más*, de acuerdo con su derivación de *πλέον* [*pléon*] y *ἔχω* [*echō*]

En griego, este grupo de palabras no sólo se refiere a la riqueza material. En los testimonios más antiguos (Herodoto VII, 149), la *pleonexía* designa un afán inhumano de poder. En Tucídides (III, 82), este vocablo significa, juntamente con *φιλοτιμία* [*philotimía*] (= ambición), el estímulo que influye de modo decisivo sobre el obrar humano en general y, por tanto, sobre el desarrollo de la «historia». En Platon, *pleonektéō* quiere decir, tanto *superar* a alguien en un obrar recto, como *explotar* a alguien. El sustantivo es utilizado siempre por él y por Aristóteles de un modo negativo, en el sentido de *avidez, codicia*, e incluye también el deseo sexual. En una justa ordenación de la → comunidad humana no debe existir la *pleonexia*. Los cínicos y los estoicos rechazan toda apetencia, pues la riqueza, de cualquier tipo que sea, lleva consigo un estar atado a lo fútil.

II En la versión de los LXX, este grupo de palabras aparece únicamente en unos pocos pasajes; sobre todo, en los denuestos y amenazas de los profetas contra el lucro injusto y el enriquecimiento brutal de quienes detentan el poder político (Jer 22, 17; Ez 22, 27; Hab 2, 9). En 2 Mac 4, 60 *pleonexia* designa el enriquecimiento conseguido mediante la corrupción. Aquí se subraya, pues, el carácter antídívino, reprochable, de la avaricia. Es por eso por lo que el autor del salmo 119 pide a Dios que le preserve de la *pleonexia* (v 36).

III 1. En el NT, las palabras de este grupo se encuentran únicamente en Pablo, a excepción de *pleonexía*, que se halla también en Mc 7, 22; Lc 12, 15 y 2 Pe 2, 13 s. El obrar designado por estas palabras siempre es enjuiciado también aquí de un modo negativo y, probablemente, se refiere siempre al lucro material, excepto en 2 Cor 2, 11. Así, *pleonektéō* (2 Cor 7, 2; 12, 17 s.; 1 Tes 4, 6; 2 Cor 2, 11) significa *explotar, estafar, engañar*; *pleonéktēs* (1 Cor 5, 10 s.; 6, 10; Ef 5, 5) tiene el significado de *avaro, codicioso*; *pleonexía* (en los pasajes antes citados y en Rom 1, 29; 2 Cor 9, 5; Ef 4, 19; 5, 3; Col 3, 5; 1 Tes 2, 5) se traduce por *afán de lucro, codicia, avaricia*. Los sustantivos son traducidos por Lutero con excesiva suavidad por *Geiz* (= avaricia) y *der Geizige* (= el avaro) respectivamente.

2. En los catálogos de pecados, *pleonexía* es el signo distintivo de una vida que ignora a Dios (Rom 1, 29; 1 Cor 6, 10 s), sin fe y sin obediencia (1 Cor 5, 10 s; Ef 5, 3). Cuando se corta el vínculo entre la criatura y el creador, la convivencia humana cae asimismo en el desorden. El hombre, que ya no tiene su fin y su plenitud en Dios, busca la plenitud en sí mismo, en el propio querer-tener y querer-poseer; en definitiva, se erige a sí mismo en ídolo, que aspira a someterlo todo a sí mismo. Por eso en Col 3, 5 la codicia es identificada con la idolatría (*εἰδωλολατρία* [*eidōlolatría*]; → ídolo, art. *εἰδωλον* [*eidōlon*]). En Mt 6, 24 par, Mammón (→ riqueza, art. *μαμωνᾶς* [*mamōnás*]) se identifica con los bienes de fortuna, que, como los ídolos, hacen caer bajo su hechizo a los hombres que parecen disponer de ellos. No se puede asegurar si en 1 Tes 4, 6, se alude a la explotación en los negocios o a la agresión contra el matrimonio ajeno (cf. ThWb, *ad locum* y Schrage, Einzelgebote, 62).

3. Para los cristianos, no hay comunión posible con hombres de esta especie (1 Cor 5, 11). Son ellos mismos los que con su *pleonexía* se excluyen de ella y, por consiguiente, no tienen acceso alguno al reino de Dios escatológico (1 Cor 6, 10; Ef 5, 5; cf. → riqueza, art. *πλοῦτος* [*ploutos*], art. *χρῆμα* [*chrēma*]). Al igual que la incontinenia y la deshonestidad, la codicia también ha de prescribirse con todo rigor de la vida de la comunidad, como se dice en Ef 5, 3 (pasaje que no hay que entender literalmente, cf. Schlier, *loc. cit.*, 233). En Col 3, 5, estos vicios son llamados «miembros terrenos», y se dice de ellos que deben ser «extirpados». La frase nos trae a la memoria Mt 5, 29, y exhorta a poner la corporeidad, aprisionada por el pecado, bajo la égida de la nueva vida del espíritu, cuya fuerza transformadora y liberadora se ha mostrado ya en Cristo (Col 3, 3 s; → carne; → espíritu).

4. Según la exposición de 2 Pe, una característica particular de quienes enseñan falsas doctrinas consiste en hacerse pagar por su servicio, y lo hacen llevados por el afán de lucro material (2 Pe 2, 3.14). Del mismo modo, los enemigos de Pablo negocian (*καπηλεύοντες* [*kapēleuontes*], 2 Cor 2, 17). Frente a esto, Pablo puede referirse a que él, por regla general, ha trabajado con sus propias manos para ganar incluso su cotidiano sustento (Flp 4, 15; 1 Tes 2, 9), y tampoco puede nadie afirmar en Corinto que él y sus colaboradores hayan querido enriquecerse mediante su ministerio (2 Cor 7, 2; 12, 17). Sin embargo, cuando se trata de la colecta en favor de Jerusalén, Pablo no titubea en pedir encarecidamente la máxima generosidad (2 Cor 8 s).

F. Selter

5. Puede parecer exagerado el que, en 1 Tim 6, 10, se afirme que la *avaricia* o mejor, el *afán de lucro* (*φιλαργυρία* [*philargyria*]), es la raíz de todos los vicios (*pántōn tōn kakōn*; → maldad, art. *κακός* [*kakós*]). Juntamente se nos presenta aquí la aceptación de un antiguo proverbio, que hay que considerar dentro del trasfondo de una valoración negativa de lo material, propia de la filosofía pagana (Demócrito y otros autores llaman al afán de lucro, la «metrópolis» de toda maldad, cf. únicamente Diógenes Laercio VI, 50). Sin embargo, en esta afirmación se expresa también la experiencia de que los sueños de riqueza y de felicidad pueden adquirir un poder demoníaco sobre la vida de un hombre o de un pueblo.

En su contexto bíblico, este proverbio cobra su verdadero sentido, en cuanto que se aplica a la relación del hombre con Dios. La codicia egoísta de riqueza material tiene como prototipo el robo del fruto prohibido en el paraíso y es el indicio más seguro de que la vida, con sus limitaciones de tiempo, de circunstancias determinadas y de otros intereses vitales, ya no se recibe de las manos de Dios con agradecimiento. La codicia establece un muro de egoísmo que separa de Dios y del prójimo y empuja a quien está poseído por ella a un total aislamiento. Por esto, el ansia de riquezas es realmente el germen de un extrañamiento total del hombre con respecto a Dios (→ riqueza, cf. «Para la praxis pastoral»).

G. Finkenrath

Bibl. EKlaar, *pleonexia*, «ektas, -ektein», ThZ 10, 1954, 395 ss — HSchlier, *Der Brief an die Epheser*, 1957 (passim) — GDelling, *Art. πλεονεξίας*, ThWb VI, 1959, 266 ss — WSchrage, *Die konkreten Einzelgebote der paulinischen Paränese*. Ein Beitrag z. nt. Ethik, 1961

Ayuno

νηστεῖα [*nēsteuō*] ayunar, *νηστεία* [*nēsteia*] el ayuno, *νηστικός* [*nēstis*] sobrio, en ayunas

I *Nēstis* (formado de la partícula negativa *νη-* [*nē-*] y *ἔδω* [*edō*] = *comer* por tanto = *el que no come*) significa *sobrio, en ayunas*. De ahí se derivan *nēsteuō* = *ayunar*, y *nēsteia* = *el ayuno*. Verbo y sustantivos pueden tener asimismo el significado más general de *no comer, carecer de alimento, estar-privado-de-alimento, estar hambriento*. Sin embargo, estos términos se emplean con más frecuencia en sentido religioso-ritual.

El que ayuna renuncia a toda clase de alimento por un tiempo limitado (La abstención total y permanente de alimentos «prohibidos» bien determinados se mueve en otra línea.) ¿Cuál es el verdadero motivo del ayuno? En la antigüedad pagana, el temor a los demonios y la idea de que el ayuno es una medida eficaz para prepararse al encuentro con la divinidad, creaba evidentemente la conveniente apertura al influjo divino. Es por esto por lo que, en los cultos místicos, el ayuno formaba parte del ritual de consagración de los neofitos. También en la magia y en los oráculos, el ayuno servía a menudo de preparación para que resultasen bien. Estaba extendida la costumbre del ayuno con motivo del duelo mientras que el alma del difunto está aun cerca, si uno come o bebe, debe contar con la posibilidad de un contagio demoníaco. Se exigía asimismo el ayuno, p. ej. en ciertos ritos de fecundidad. Así, en Atenas se llamaba *η νηστεία* [*hē nēsteia*] al día de ayuno con ocasión de la fiesta de la fecundidad de las mujeres que se celebraba en el mes de la siembra (octubre) la abstinencia, en este caso incluso también la sexual, hace al individuo más receptivo con respecto a las fuerzas divinas de la fecundidad. Prácticamente en todo el mundo antiguo el ayuno era corriente en el marco de los ritos culturales para preservar del mal pero no por motivos éticos (ascesis).

II 1 En el texto de los LXX, los términos griegos traducen la palabra hebrea *sūm* = *ayunar*. Al propio tiempo, en el TM, *ʾmāh nepheš* = *mortificarse* (literalmente *humillar el alma*), designa un rito de purificación, del cual formaba parte también el ayuno (Lv 16, 29-31, 23, 27-32 Nm 29, 7, Is 58, 3, Sal 35, 13). Con frecuencia aparece también simplemente la frase «no comer pan ni beber agua» (p. ej. en Ex 34, 28).

Las formas y finalidades del ayuno son múltiples. En Israel se ayuna como preparación para el trato con Dios (Ex 34, 28, Dt 9, 9, Dn 9, 3).

a) individualmente, cuando alguien está atormentado por grandes preocupaciones (2 Sam 12, 16-23, 1 Re 21, 27 Sal 35, 13, 69, 11),

b) colectivamente cuando amenazan peligros de guerra o destrucción (Jue 20, 26, 2 Cr 20, 3, Est 4, 16, Jon 3, 4-10, Jdt 4 9-13 en una plaga de langostas (Jl 1 y 2), por un feliz retorno a la patria (Esd 8, 21-23), como expiación (Neh 9, 1) y, finalmente, con motivo de un duelo (2 Sam 1, 12).

El ayuno va acompañado continuamente de la oración (Jer 14, 11-12, Neh 1, 4, Esd 8, 21-23), dura ordinariamente de la mañana a la noche (Jue 20, 26, 2 Sam 1 12, 1 Sam 14, 24), en Est 4, 16 se habla en efecto de un ayuno de tres días. En la descripción del Sal 109, 24 los tormentos del ayuno durante el tiempo en que uno es acusado son también una imagen del tormento interior que sufre el que reza.

En Israel el ayuno era prescrito por ley únicamente el día de la expiación (Lv 16, 29-31, 23, 27-32, Nm 29, 7). Después de la destrucción de Jerusalén (587 a. C.) se establecieron cuatro días de ayuno en conmemoración de esa gran desgracia nacional (Zac 7, 3-5, 8, 19).

2 A lo largo del tiempo se va perdiendo en Israel el sentido más profundo del ayuno, o sea, como expresión de la humillación del hombre ante Dios y se convierte este cada vez más en una práctica piadosa. La lucha de los profetas contra semejante banalización y pérdida de sentido del ayuno (p. ej. Is 58, 3-7, Jer 14, 12), no tuvo el menor éxito. En tiempos de Jesús, los grupos religiosos más serios, sobre todo los fariseos, tenían establecidos dos días de ayuno a la semana (cf. St-B II, 242 ss). Algo semejante puede decirse de los discípulos de Juan (cf. Mc 2, 18).

III En el NT, *nēsteuō* se encuentra 20 veces y solamente en los sinópticos (en Mt 8 veces, en Mc 6 veces, en Lc 4 veces) y en Hech (2 veces), *nēsteia* 5 veces (3 en Lc y Hech, 2 en Pablo) y *nēstis*, 2 veces (Mt y Mc). Los grupos de palabras referentes a este concepto no aparecen en absoluto ni en Juan ni (salvo otras excepciones, cf. *supra*) en las cartas del NT.

1 La visión totalmente nueva del NT en relación con la cuestión del ayuno aparece con toda claridad en las palabras del Señor «¿es que pueden ayunar los amigos del novio,

mientras duran las bodas?» (Mc 2, 19 par). La irrupción del reino de Dios, la presencia del mesías, la buena noticia de la salvación sin méritos previos, todo esto significa una alegría que excluye el ayuno en sentido judío (cf. *supra* II, 2). Visto desde el centro mesiánico de la predicación de Jesús, este ayuno resulta ya algo perteneciente al pasado, algo superado. Si en los evangelios las imágenes del remiendo nuevo en un traje viejo y del vino nuevo en odres viejos (Mc 2, 21 s par), están en conexión con la respuesta a la cuestión del ayuno, hemos de entender esto como una indicación de que el ayuno ha sido superado por Jesús. De hecho: «que los cristianos se hayan impuesto el ayuno voluntariamente no hay ninguna voz del s. I que lo afirme» (Behm, 933). Las cartas del NT no dicen nada sobre este punto, e incluso en aquellos pasajes donde las inclinaciones ascéticas de cada uno están sobre el tapete (Rom 14 y Col 2), no se habla del ayuno.

2. Y, sin embargo, la homogeneidad de esta visión es cuestionada por una serie de asertos:

a) Según Mt 4, 2, Jesús mismo, antes de dar comienzo a su actividad pública, ayunó 40 días y 40 noches. (A esto se podría replicar lo siguiente: aquí se trata de un acontecimiento que se sitúa «en el umbral» de la salvación).

b) En Mt 6, 16-18 Jesús no condena el ayuno en cuanto tal, sino el ayuno «propagandístico». El ayuno no debe practicarse ante los ojos de los hombres, sino ante Dios, que está en lo secreto y «ve en lo secreto» (Se podría indicar que estas palabras no van dirigidas a la comunidad de los discípulos, sino a los judíos).

c) De acuerdo con las palabras del Señor (Mt 17, 21), un hombre sólo puede liberarse de ciertas posesiones demoníacas, «por la oración y el ayuno». (Aquí se podría indicar que este versículo falta en algunos manuscritos y que el lugar paralelo de Mc 9, 29 sólo habla de la oración).

d) En Hech 13, 3 y 14, 23 se narra que, en la comunidad cristiana, la oración era corroborada por el ayuno (cf. Did I, 3: «ayunad por los que os persiguen»).

Podemos concluir, por consiguiente, que el ayuno ya no tiene en sí mismo un valor autónomo, pero que, sin embargo, la comunidad cristiana primitiva de Palestina conservó la costumbre de manifestar la seriedad de la oración por medio del ayuno (cf. Hech 13, 3; 14, 23). En las iglesias helenísticas —como indica la ausencia de estos conceptos en la literatura epistolar, sobre todo en Pablo (los dos pasajes de 2 Cor contienen datos autobiográficos) y en Heb— no parece haber existido en absoluto la costumbre del ayuno.

F. S. Rothenberg

PARA LA PRAXIS PASTORAL

Dado que en el NT se encuentran afirmaciones que delatan orientaciones diferentes, la valoración cristiana del ayuno resulta insegura. De un lado oímos opiniones, según las cuales el ayuno hay que considerarlo como algo superado: el espíritu de Dios sopla donde quiere, no allí donde queremos que sople por medio del ayuno o de algo por el estilo. El ayuno pertenece al mundo de la ley y la ley ha sido suprimida. El ayuno procede del mundo de la antigua superstición, del que el creyente sabe que ha sido liberado. El ayuno induce a la justificación por las obras y ¡no existe nada más peligroso!

De otro lado están los cristianos que abogan por el ayuno a base de los siguientes razonamientos: a partir de la iglesia primitiva, la oración seria ha sido ligada al ayuno; en especial, la lucha contra los poderes ocultos exige una última concentración de todas las

fuerzas del espíritu en la oración y para esto el ayuno es indispensable; algunos han hecho continuamente la experiencia de que, en situaciones difíciles, el ayuno —unido al silencio— tiene una fuerza que dispone y abre el alma a los designios de Dios. «Por esto, cuando se trata de lograr la claridad suficiente para tomar una decisión importante, ayuda rezar y ayunar, pues, de ese modo, los órganos del espíritu adquieren plena receptividad para toda insinuación que viene de arriba» (Ralf Luther).

Vivimos en una «época de transición». En este supuesto, el ayuno, practicando con sencillez y espontaneidad, podría ser signo y símbolo del «todavía no», incluso para aquellos discípulos que piensan no necesitar ya de símbolos. Podría ser también un signo necesario de aquel amor que no se limita a dar lo que le sobra a tantos hermanos hambrientos como hay en el mundo.

Es cierto que, para muchos, la práctica positiva y no impuesta del ayuno se facilitaría, si se les liberase de la concepción estrecha que supone una identificación del ayuno con la renuncia y la abstención de alimentos. Por una parte, si el ayuno se entiende prácticamente, sólo puede jugar un papel funcional y sólo puede ser algo inherente a la tensión hacia un fin, nunca un valor en sí mismo; así como el deportista se despoja de todo vestido que le impida los movimientos, de la misma manera ha de proceder el discípulo, en una situación de tensión, con muchas cosas que, de otra manera, le gustarían (e incluso le estarían permitidas). Pero, por otra parte, debería considerarse la cuestión de si los alimentos no representan en general este mundo, del que el hombre depende y del que puede disfrutar pero en cuyas redes puede también caer sin una práctica de renuncia; en ese caso, sería también parte del ayuno aquel distanciamiento del discípulo con respecto al ritmo y al estilo de vida de su tiempo y de su entorno que le es preciso mantener para conservar la libertad de su servicio ante y por Dios. ¿Cómo no va a reclamarle mucho más su existencia en el ámbito de Dios, que la sociedad, el placer de los sentidos, los narcóticos del mundo moderno? El ayuno constituiría entonces una ayuda complementaria de la santificación con un valor funcional, pero nunca un medio de autoencumbramiento o de propaganda.

F. S. Rothenberg/L. Coenen

Bibl. JSchummer, Die altchristliche Fastenpraxis, 1933 — HJ Ebeling, Die Fastenfrage (Mk 2, 18-22), 1937/38 — JBehm, Art νήστεις, ThWb IV, 1942, 925 ss — HvCampenhausen, Die Askese im Urchristentum, 1949 — PGerlitz, Das Fasten im religionsgeschichtlichen Vergleich, 1954 (Diss Erlangen) — PRohleder, Die Übung des Fastens, 1954/55, 72 ss — HDWendland, Evangelium und Askese, 1954/55, 65 ss — FSchmidt-Clausung, Art Fasten, RGG II, 1958³, 882 ss — RThaut, Askese tut not!, en Christsein heute I, ed por FSRothenberg, 1958, 65 ss — JGamberoni, Art Fasten, BWb I, 1962², 333 ss — KEKoch, Fasten und beten, 1963

En cast Arts gens MZalba, Art Ayuno y abstinencia, SM I, 1976, col 490-494

Babilonia

Βαβυλών [Babylōn] Babilonia

I 1. La fecha de su fundación es desconocida. El testimonio más antiguo, que se sitúa en al época de Sarkalisarri de Acad (ca. 2290 a. C.) Ka-dingir = Bab-ilm, «puerta de Dios» (etimología popular del nombre presemítico «Babila»?); sobre la «puerta de Dios» cf. Gn 28, 17; en este pasaje se habla de la «puerta de los cielos»

con ocasión de la visión de una torre escalonada (no se trata de la escala o rampa del v 12) sobre el nombre del templo babilónico escalonado «E-temen-an-ki» («casa de la piedra fundamental del cielo y de la tierra») cf el nombre de «Bethel» («casa de Dios»), que designa la piedra sagrada de Bethel. La forma griega *Babylon* procede de una variante tardía «Babilan», «puerta de los dioses»

2 La ciudad no adquiere una importancia histórica hasta la época de Hammurabi (que se sitúa probablemente entre 1728 y 1686) Hammurabi cimentó su supremacía cultural en Asia anterior (hasta la época del helenismo) primeramente, entronizando a Marduk como dios local de Babilonia y poniéndolo a la cabeza del ingente panteón sumero-acadico (ca 1300 dices), bajo cuyo reinado redujo a sistema la multitud de tradiciones religiosas existentes, luego proporcionándole, a la misma Babilonia, (si bien por poco tiempo) una posición preponderante en el mundo, siguiendo así las huellas de los emperadores acadicos Sargon y Naramsin (pertenecientes probablemente al s XXIV a C) En Babilonia se desarrolló una ciencia independiente con respecto a la griega, cuyas realizaciones más importantes se refieren al campo de la mitología, la filología, la medicina, la matemática y (en el s I) la astronomía (cf Dn 1, 4 s 17) Más tarde, Babilonia solo llegó a adquirir una supremacía política bajo los caldeos (625-539), cuyo rey más importante fue Nabucodonosor II (604-562) Las inmensas riquezas de la ciudad procedían de un comercio extendido por todo el mundo, tanto estas como el lujo desmesurado de Babilonia eran proverbiales entre los griegos y los romanos

II En el AT solo se hace mención de Babilonia 1) en la prehistoria yahvista de Gn 10, 8-12, 11, 1-9, 2) con ocasión de la ruina del reino judío y del exilio

1 a) Gn 10, 8 s retrotrae la idea del dominio del mundo a los babilonios (Babel, Erech, Acad, Calno es desconocida, cf *supra* I, 2), de donde más tarde pasa a los asirios (Asur, Ninive, Rejobot-Ir, Calaj) Nemrod (vv 8 s) responde bien al dios nacional de Calaj (hoy *Nimrud*), Ninurta, dios de la caza y de la guerra, que adquirió una posición preponderante durante la primera tentativa de los asirios de convertirse en una gran potencia (s XIII a C)

b) En Gn 11, 1-9 es censurado el proyecto babilónico de construir una torre gigantesca, como expresión del orgullo humano que desafía al cielo. Dios mismo impide la consumación de tal proyecto, esta presentación está sin duda en conexión con el hecho de que el templo de Etemenanki (de 91 metros tanto de longitud y anchura como de altura, solo las tres pirámides más altas le superan en altura), que había sido comenzado en una época muy antigua (anterior sin duda a la época israelítica) solo pudo acabarse bajo el reinado de Nabucodonosor (cf *supra* I, b) Ambos pasajes, que proceden de una tradición muy antigua, poseen un claro acento antibabilónico

2 Con motivo del exilio surgieron cuatro tipos de afirmaciones sobre Babilonia

a) El rey de Babilonia es un instrumento del que se sirve Yahve en la destrucción de Juda y de sus aliados (Jer 25, 9, 27, 6) Es la espada de Yahve, que le lleva en la conquista del mundo (Ez 30, 25) Pero Juda será aniquilada (Ez 23, 11 ss) por haberse prostituido con Asur y Babilonia (por haber introducido sus cultos con ocasión del estrechamiento de relaciones)

b) Hacia el final del exilio se anuncia la ruina de Babilonia y la liberación de los exiliados (Is 47, 48, 12-16a 20-22, 21, 1 10, Jer 50 s) En este contexto se esperaba también la devastación total de Babilonia por la guerra

c) Es muy significativo el hecho de que Is 13 (exílico) ponga en conexión la destrucción de Babilonia con el exterminio de todos los pecadores y la aniquilación de toda tiranía, y que 14, 1-23 (exílico) se burle de Babilonia como de la potencia mundial que se derrumbaba, cuyo fin trae consigo una era de paz (salvación) para todos los pueblos. Aquí aparece Babilonia como un símbolo del poder, que abre al mal en el mundo todas las posibilidades y con cuya ruina también estas se van al traste. Juntamente, un viejo cantar (14, 4b-21) sobre la caída de un trono que había intentado penetrar hasta en la asamblea de los dioses, ha sido aplicado evidentemente a Babilonia para poner de manifiesto la auténtica naturaleza de la religión babilónica, tan encubierta a partir de su praxis socio-política (La confrontación con ellas ha sobrepasado en dureza a todo lo que se conocía hasta entonces, como lo muestra el DtlS)

d) Babilonia no fue destruida, como se esperaba, y con la liberación de la cautividad de Babilonia tampoco se inauguró una nueva era salvífica. Así, el autor apocalíptico de Dn 2 y 7 (entre 169 y 164) ha recogido una tradición referente a los cuatro reinos que se relevan (en su sentido original probablemente Asur que comprende Babilonia, los medos, los persas y los griegos), el último de los cuales es destruido y reemplazado por el reino de la salvación, que perdurará eternamente

III 1 En el NT, la mención de Babilonia en Hech 7, 43 enlaza con el AT al igual que en Jer y Ez, el exilio de Babilonia es presentado aquí como un castigo a la idolatría de Israel a partir de la conquista de la tierra. Según Mt 1, 11 s 17 (genealogía de Jesús), la cautividad de Babilonia pone fin a la segunda época de Israel con la reprobación divina, después de la cual y una vez transcurrido el plazo previsto (otras 14 generaciones, como comprendía también la primera época, que va desde Abrahán a David), se esperaba la

renovación de esta actitud divina y el cumplimiento de todas las promesas: en el marco de la genealogía de Jesús esto sirve para probar su condición de mesías.

El texto de 1 Pe 5, 13, en donde debajo de la expresión «la que está en Babilonia, elegida como vosotros» se oculta probablemente Roma, hay que entenderlo más bien sobre el trasfondo de textos paralelos del judaísmo tardío, ya que según todo el conjunto de la tradición antigua sólo el apóstol Tomás ha sido relacionado con Babilonia. El sentido de esta denominación, que es sin duda algo más que un mero camuflaje, podría ser el siguiente: al igual que los judíos vivieron antaño exiliados en Babilonia, los cristianos viven ahora desterrados en el mundo; son extranjeros en la diáspora, amenazados por el odio del mundo totalitario que se afirma a sí mismo (cf. 1, 1; 4, 12 ss; 5, 8 s).

2. Pero la mención más importante del nombre de Babilonia se encuentra en Ap 14, 8; 16, 19; 17, 1-19, 10; en el retrato apocalíptico de la «gran Babilonia» (Dn 4, 27), que enlaza con Is 13 y 14. Babilonia es aquí el tipo del poder mundano enemigo de Dios y el antitipo de la Jerusalén celeste (21, 1-22, 5). El vidente quiere mostrar que la descripción meramente externa de los grandes cambios que tienen lugar en los pueblos y en los poderes mundanos no constituye la verdadera historia. A fin de cuantas, ésta consiste más bien en la grandiosa lucha de los poderes de este mundo contra el señorío de Cristo. Mientras que Cristo fue muerto, pero justamente con su muerte y a través de ella abrió el camino hacia la resurrección y la liberación, los poderes de este mundo desarrollan sin cesar su fuerza, sus riquezas y sus crímenes, pero al final deberán someterse al cordero que ha sido inmolado. De aquí que la «gran Babilonia» adopte los rasgos, tanto de la Babilonia histórica (asentada a orillas de las grandes aguas, 17, 1) como de la potencia mundial, Roma (siete colinas, v. 9; una diadema con su nombre, como llevaban las prostitutas romanas, v. 5; probablemente la descripción de la mujer que hace el v. 3 s nos recuerda a los dioses y diosas orientales, a los que se representaba frecuentemente montados sobre una fiera: se trata aquí probablemente de la *magna mater*/Cibeles, venerada en Roma a partir de 204 a. C. y de cuyo culto formaban parte las orgias sexuales; cf. el apelativo «madre de las ramerías», que designa la prostitución en grado superlativo [Kuhn, ThWb I, 512]) y finalmente también de otras ciudades abominables (p. ej. Tiro; Ez 27 s). Ella podría adoptar asimismo rasgos de las actuales potencias mundiales.

H. Seebass

Bibl Kuhn, Art *Babylon*, ThWb I, 1933, 512 ss — Schlier, Zum Verständnis der Geschichte nach der Offenbarung Johannis, Die Zeit der Kirche, 1956, 265 ss

In cast Arts gens HSchlier, Iglesia probada y triunfadora, MystS IV, T I, 1973, 214 s — GvRad, Las nuevas aportaciones de la profecía de la época babilónica, Teología del AT II, 327-348 — WEichrodt, El mito babilónico de la creación, Teología del AT II, 1975, 120 ss, 215 ss

Bastar

El área al que las palabras de este grupo pertenece cuenta con el siguiente hecho: la realidad, con la que uno se encuentra, casi nunca responde a la medida establecida o requerida, de forma que, o bien no alcanza el objetivo prefijado o bien se experimentan

las circunstancias concretas como inadecuadas. Lo que responde a la medida planeada, a lo que se exige, es *ικανός* [*hikanós*], tanto en un sentido ético (*valioso, digno, idóneo*) como material (*suficiente, bastante*); cf. a este respecto → perfecto, art. ἄξιος [*áxios*] y las palabras del grupo → plenitud. Pero si lo que se quiere indicar no es el hecho de haberse colmado la medida, sino, a la inversa, el reconocimiento o aceptación de la misma, el permanecer dentro de unos límites y posibilidades —ya sean éstos puramente fácticos ya establecidos por Dios—, esto lo expresa el grupo de ἀρκέω [*arkéō*]; este grupo está en estrecha conexión con los términos incluidos bajo el título → humildad.

ἀρκέω [*arkéō*] **bastar**; ἀρκετός [*arketós*] **suficiente**; αὐτάρκεια [*autárkeia*] **sobriedad, moderación**; αὐτάρκης [*autárkēs*] **sobrio, moderado**

I *Arkéō* = *bastar, alcanzar*, en pasiva: *contentarse con, quedar satisfecho*, se encuentra ya en Homero con el significado de *proteger, defender, tener fuerza, ayudar*. El adjetivo *arketos* aparece por vez primera en el siglo I d C (Crisipo de Tyana, Manual del arte culinario) y designa lo que es suficiente, lo que alcanza, mientras que el sustantivo *autárkeia* (desde el siglo V a C, Demócrito, Hipócrates) = *lo suficiente (para vivir), sobriedad*, describe muy bien la situación del hombre independiente que se basta a sí mismo. Análogamente, *autárkēs* quiere decir *contento, sobrio, satisfecho*, y de aquí *fuerte* (Herodoto I, 32), y aparece con frecuencia en la expresión *αὐτάρκης εἶναι* [*autárkēs einai*] = *contentarse con, estar satisfecho*.

En la filosofía moral estoica el ἀρκεῖσθαι [*arkeisthai*] se convierte en el compendio de todas las virtudes. Así, el estoico Diógenes Laercio da un juicio de Sócrates diciendo que era *αὐτάρκης καὶ σεμνός* [*autárkēs kai semnós*], *sobrio y piadoso*. El que practica la virtud de la sobriedad se contenta prudentemente con lo que corresponde a su propia naturaleza o a su *δαίμων* [*daimōn*], o —como dicen otros— con lo que ha recibido de los dioses, se hace independiente de las cosas y descansa en sí mismo o se somete al destino que los dioses han dispuesto para él (Diógenes Laercio II, 24, Epicteto, Diss I, 1, 12 s). El ideal de la Stoa es la carencia de necesidades, la sobriedad.

II La versión de los LXX emplea el verbo *arkéō* y sus derivados con muy poca frecuencia (los equivalentes hebreos son sobre todo *māsā'* = *bastar, alcanzar* y *hōn* = *riqueza*, en sentido adverbial *bastante*) en Nm 11, 22 con el significado de *bastar, ser suficiente*, en 1 Re 8, 27 en el sentido de *abarcar, bastar*, en Prov 30, 15, 2 Mac 5, 15, 4 Mac 6, 28, Sab 14, 22, como *bastar, ser suficiente, satisfacer*. Por otra parte, la piedad veterotestamentaria conoce la virtud de la sobriedad y de la moderación mucho mejor de lo que podría darnos a entender el mero examen lingüístico (cf Sal 73, 23 ss, 131, cf además ThWb I, 465 s).

III En el NT estos términos aparecen con poca frecuencia: *arkéō* y *arketós* salen un total de 11 veces, de las cuales 6 en los evangelios; *autárkēs* y *autárkeia* (en total 3 veces) sólo se encuentran en el léxico paulino o en los escritos que guardan una estrecha relación con él.

1. El verbo *arkéō* expresa en el NT que hay *suficiente* de una cosa (Mt 25, 9 aceite; Jn 6, 7 pan); además describe una actitud vital que se contenta «con lo que uno tiene» (Heb 13, 5), «con tener qué comer y con qué vestirnos» (1 Tim 6, 8) o «con la paga» (Lc 3, 14).

2. *Arketós*, *suficiente*, aparece como predicado adjetivo en Mt 6, 34; 10, 25; 1Pe 4, 3. *Autárkeia* sólo se encuentra en 2 Cor 9, 8 y 1 Tim 6, 6. Pablo está convencido de que si los corintios dan de corazón, tendrán «en todo lo suficiente», es decir, Dios les otorgará con largueza todo lo necesario para vivir. Según 1 Tim 6, 6, la piedad, cuando va unida a la sobriedad, resulta un gran remedio. Esta actitud se aproxima mucho al pensamiento estoico (cf. *supra* I, la opinión de Diógenes Laercio sobre Sócrates). Pablo describe de un modo análogo su propia actitud vital (Flp 4, 11) como un «contentarse» o un «estar satisfecho» (*autárkēs einai*) en cada situación.

3. El supuesto de esta actitud vital, caracterizada por el *arkeisthai*, que se afirma y se reclama en el NT, es la confianza de los hijos de Dios. Ellos se sienten a salvo en el amor paternal de Dios y por eso pueden contentarse con lo que tienen, ya que es Dios quien se

lo da y ha prometido no abandonarlos nunca (Heb 13, 5) La confianza (→ fe) destierra la → preocupación por el futuro, ya que este, al igual que el día presente, está garantizado por la providencia divina (Mt 6, 34). Con ello quedan liberados de la inquietud por sí mismos y pueden preocuparse de los demás

Así, Pablo puede ensalzar estusiastamente la gracia de Dios que es otorgada de un modo sobreabundante (→ plenitud, art *περισσεύω* [*perisseuō*]) a aquellos que dan con generosidad Dios les da «todo lo que necesitan» (cf Jn 10, 10, así L según v. 1 *περισσόν* [*perissón*]) y les hace abundar en toda buena obra El signo distintivo de la *autárkeia* neotestamentaria no es ya la autosuficiencia que no depende de nadie, sino la libertad para dar a su vez el extraño fenómeno de que el hombre no esté ya centrado en su propia existencia

4 Para Pablo, la sobriedad es un sí total a lo que Dios disponga sobre nosotros (cf Flp 4, 11) El no distingue entre las cosas necesarias y las superfluas, sino que da gracias a Dios por todas El apóstol sabe pasar necesidad y vivir en la abundancia y da gracias a Dios por ello, así como por el perdón gratuito y la virtud vivificadora de Dios que le han sido otorgados No anhelar sino la gracia de Dios y quedar con ello satisfecho es en lo que Pablo debe ejercitarse en medio de la enfermedad, que el soporta como un aguijón en la carne y que la hace cada vez más consciente de que sus propias posibilidades dependen absolutamente de aquello de que el Señor le hace capaz (2 Cor 12, 7 ss)

5 Finalmente, el objetivo al que apunta esta palabra aparece todavía más claramente en el pasaje de Jn 14, 8 Cuando Felipe expresa el deseo de ver al Padre (de que les sea presentado), ya que con eso les «basta» (*καὶ ἀρκεῖ ἡμῖν* [*kai arkei hēmin*]) se le indica que tanto a los hombres en general como a los discípulos en particular les basta una cosa ver a Cristo, pues el que le ve a él, ve al Padre La revelación de Dios en Jesús es, pues, tan completa y tan amplia que de ella el hombre en su condición presente generalmente sólo puede formarse una idea

B Siede

ἱκανός [*hikanós*] suficiente, digno, apto, *ἱκανότης* [*hikanótēs*] aptitud, habilidad, *ἱκανόω* [*hikanōō*] habilitar

I *Hikanos*, atestiguado solo a partir de los trágicos griegos, se deriva de *hikanoō* = *llegar a* La palabra designa aquel resultado que corresponde al objetivo propuesto o a lo que se había proyectado, es decir, lo que alcanza, lo que es suficiente, lo que basta en número o cantidad Referido a personas significa *habil, competente, idoneo*

II 1 En los LXX (así como en otras versiones judías y cristianas del AT), *hikanos* traduce generalmente el hebreo *day* = *necesidad, menester* lo que el artista necesita para su trabajo (Ex 36, 7), la ayuda que necesita el hermano (Lv 25, 25 ss) lo que es menester para acallar el hambre (Prov 25, 16), lo que se necesita para el sacrificio (Lv 5, 7), lo que falta para el juicio de Dios (Abd 5) etc Por consiguiente aquí no se habla ya de un resultado o de una persona adecuados al objetivo alcanzado o no, sino que todo es referido a una persona y a lo que ella necesita el significado se ha desplazado desde la medida objetiva (*ser suficiente, bastar*) a una referencia personal (*necesitar, haber menester*)

2 Por otra parte, llama la atención que los LXX traduzcan fácilmente el nombre de Dios *Šadday* por *ἱκανός* [*ho hikanos*] (además de utilizar la palabra *παντοκράτωρ* [*panokratōr*] = *todopoderoso* *Šadday*) originariamente había sido con toda probabilidad un dios no israelita, del que uno podía pasarse a Yahve (para el Sal 91, 1 s cf Eissfeldt, III, 441 ss) La tradición sacerdotal de Gn nos presenta a las familias de los patriarcas como adoradores de *Šadday* (17, 1, 28, 3, 35, 11, 43, 14, 48, 3) y hace que ellas encuentren por primera vez a Yahve a través de la vocación de Moisés (Ex 6 2 ss) Pero en seguida, *Šadday* pasó a ser un sobrenombre de Yahve (para el Sal 91, 9 cf

Eissfeldt, I, 145 s) cuyo significado no se entendía. Encontramos un intento de interpretación en los profetas Is 13, 6, Jl 1, 15 (ambos coinciden) *Sadday* viene a traer el formidable juicio (*šōd*) sobre su pueblo Israel! Otra interpretación surgió a través de la versión de los LXX se dividieron las consonantes hebreas en dos partes, que se vocalizaron *šē* y *day*, y así resultó Yabve «el que se basta a sí mismo», el todopoderoso (Rut 1, 20 s, Job 21, 15, 31, 2, 40, 2, Ez 1, 24) En cuanto *Sadday*, Yahve no satisface a ningún fin externo, a ninguna medida, a ningún ideal (esto coincidiría con la idea griega de *moira*, *hado*, a la que incluso los dioses están sujetos), sino que el mismo determina su propia medida y, por tanto, la de su creación

III 1. El uso del vocablo en el NT proviene sobre todo del ámbito helenístico, griego-judaico: la mayoría de los ejemplos se encuentran en Lucas (27 de los 40). En él *hikanós* designa casi exclusivamente *cantidad*, de tiempo (Lc 8, 27 y *passim*) o en número (Hech 11, 24 y *passim*). Estos personajes no tienen una importancia teológica especial.

Constituye una excepción a este respecto el pasaje de Lc 22, 38 (sobre las dos espadas), de difícil interpretación: Jesús, que envió a los apóstoles a evangelizar (v. 35) sin ningún apoyo externo, alude ahora a la perseverancia que es necesario tener en la tribulación. La espada de que habla el v. 36 no es para utilizarla, como lo muestran Lc 22, 49 ss y Hech 21, 38 ss. Se trata más bien de que los apóstoles tengan la valentía de los «hombres de guerra» y estén dispuestos a dar su vida por el cumplimiento de su misión. Jesús reconoce en ellos esta actitud y por esto dice: ¡ya basta! Por consiguiente, de este versículo no puede sacarse la «doctrina de las dos espadas», por la cual la bula «Unam Sanctam» (1302) pretendía atribuir al «sucesor de Pedro» la suprema autoridad espiritual y temporal.

2. Fuera de los de Lucas, apenas encontramos en el NT otros ejemplos en que salga *hikanós*, si no es en Pablo.

En conexión con Mc 1, 7 y Mt 8, 8, estos pasajes paulinos nos muestran que en el cristianismo primitivo se ha formado un lenguaje para expresar la fe: por nosotros mismos no somos dignos (2 Cor 3, 5), nadie es digno (2 Cor 1, 16) de ser → apóstol (1 Cor 15, 9), de servir a la nueva alianza (2 Cor 3, 16) y al mismo Cristo (Mc 1, 7). No soy digno de estar en su presencia (Mt 8, 8) que me hace imagen viva de él (cf. 1 Cor 11, 1). Sólo somos capaces de ello (2 Cor 3, 5 s; Col 1, 12: *hikanótēs* e *hikanóōs*) por obra y gracia de Dios. Frente a esto, 2 Tim 2, 2 muestra claramente que, en la época postpaulina, la cuestión de las aptitudes y capacidades del hombre poco a poco va pasando a un primer plano y deja en penumbra la convicción de que la dignidad del cristiano es siempre don de Dios. De aquí que en los escritos tardíos del NT falte este concepto y la realidad expresada por él. En todo caso, Pablo, que conoce perfectamente el uso griego del término en el sentido de un largo intervalo de tiempo (Rom 15, 23) o de un número considerable (1 Cor 11, 30), a la hora de hacer afirmaciones empalma con los LXX y con su versión de *day* = *necesidad*, *menester*: la dignidad del cristiano no depende de su valor; lo único que tiene valor ante Dios (cf. Ex 4, 10 ss) no son las obras que el cristiano hace por él, sino aquellas en las que le necesita y que recibe de él.

W. von Meding

Bibl RBultmann, Der Stil der paulinischen Predigt und die kynische Diatribe. FRLANT 13, 1910 – ASchlatter, Die beiden Schwerter, Beitr z Forderung d christl Theol 206, 1916 (zu Lk 22, 35 ss) – HWindisch, Der zweite Korintherbrief, KEK VI, 1924⁹ – GKittel, Art ἀρκείω, ThWb I 1933, 464 ss – KHRengstorf, Art ἱκανός, ThWb III, 1938, 294 ss – WMichaelis, Art μαχαίρα, ThWb IV, 1942, 530 ss – AAlt, Der Gott der Vater, en Kleine Schriften z Geschichte d Volkes Israel I, 1953, 1 ss – ELOhmeyer, Die Briefe an die Philipper, Kolosser und an Philemon, KEK IX, 1956¹¹, 179 s – HConzelmann, Die Mitte der Zeit, 1964⁵, 74 s – OEissfeldt, Kleine Schriften III, 1965, 441 ss – KHRengstorf, Das Evangelium nach Lukas, NDT 3, 1965¹⁰, 249

Bautismo

El bautismo como acción o procedimiento pertenece al complejo de los lavatorios (cf también → agua) Por eso, junto a las palabras clave *βάπτω* [*báptō*] y *βαπτίζω* [*baptizō*], que significan sumergirse (por lo general totalmente), se trata aquí a la vez de las acciones que se expresan con *λούω* [*louō*] y *νίπτω* [*niptō*], a saber, lavatorios parciales o totales. En todos esos vocablos, junto al significado concreto de la purificación (→ limpio), se puede advertir, ya antes del NT, un uso figurado, primero en el sentido de la adquisición de la limpieza cultural, y luego en el NT se va progresando hasta expresar la completa renovación de la existencia humana

βάπτω [*báptō*] sumergir, *βαπτίζω* [*baptizō*] sumergir, zambullir, *βαπτισμός* [*baptismós*] baño de inmersión, bautismo, *βάπτισμα* [*báptisma*] bautismo

I *Bapto* significa en el uso lingüístico profano a) *sumergir, zambullir* b) *echar en el agua un tinte, y de ahí, teñir* c) *sacar (agua)* *Baptizo* es una forma intensiva de *baptō* y significa a) *sumergir, zambullir* b) *aniquilar* (p. ej., ahogar a un hombre o hundir un barco)

Mientras que se puede comprobar que en algunas ocasiones se utilizaba *baptō* en el griego profano para designar un lavatorio ritual, este uso no se ha comprobado para *baptizō* (¿tal vez por su asociación con la idea de ir a pique?) Mucho más usados para los lavatorios rituales eran *louō*, lavar (todo el cuerpo) y *niptō*, lavar o enjuagar (los miembros del cuerpo), así como *ρῥανίζω/ρῥανίζω* [*rhano/rhantizō*], rociar (→ sangre, art. *rhantizō*)

II 1 En los LXX, se traduce de ordinario por *baptō* el verbo hebreo veterotestamentario *tābal*, *sumergir* (13 ejemplos 3 veces *baptō* para otros verbos) *Baptizō* aparece solamente 4 veces en Is 21, 4 se usa metafóricamente por *hundirse*, pero en 2 Re 5, 14 aparece en la voz media para designar el hecho de *zambullirse* siete veces Naaman en el río Jordán (único pasaje con el equivalente hebreo *tābal*) Esto es significativo, puesto que en este caso no se da la idea de un hundirse de Naaman la utilización de *baptizō* en la narración de Naaman puede haber sido decisiva en orden a su uso medio posterior para designar un baño ritual de purificación (así Ysebaert, Terminology, 27 s) Este significado tiene el verbo en Eclo 34 [31], 25, Jdt 12, 7 A pesar de las afirmaciones contrarias, parece que *baptizo*, tanto en el contexto judío como en el cristiano significa normalmente *zambullirse*, y que incluso luego, cuando se utiliza técnicamente por *bautizar*, continúa la idea de la inmersión El empleo de la expresión para purificar las vasijas (como en Lv 6, 28 Aquila [6 21 LXX], cf *baptismos*, Mc 7, 4) no es ninguna prueba en contra, puesto que las vasijas normalmente se purificaban metiéndolas o sumergiéndolas en el agua El uso metafórico de la expresión en el NT parece presuponer esto, p. ej., la profecía de que el mesías sería bautizado con el Espíritu santo y con el fuego, como con un líquido (Mt 3, 11), el «bautismo» de los israelitas en la nube y en el mar (1 Cor 10, 2) y la muerte de Cristo como un bautismo (Mc 10, 38 s *baptisma* Lc 12, 50, Ysebaert, *loc. cit.*, 41 ss) La concepción paulina del bautismo como un ser sepultados y resucitar con Cristo coincide con esta idea, aunque no la exige

2 Las sectas «baptistas» judías parece que no utilizaron *tābal* y *baptizō* para designar sus lustraciones Esto vale asimismo para la secta de Qumran En los rollos del mar Muerto, la expresión usual es *rāhas* (en griego *louō*), *bañarse* *nāzāh* (en griego *rhantizō*), *rociar*, aparece también 2 veces, si bien los afiliados a la secta, para purificarse, en realidad se zambullían, probablemente se conservaba *nāzāh* junto a *rāhas*, ya que la secta daba valor tanto a la purificación interior como a la exterior y a la unión de ambas, donde se unían la → penitencia o el arrepentimiento con la ablución (cf la frecuente asociación de la aspersión con la purificación en el AT, p. ej., Nm 19, 18 s, Sal 50 [51] 9, Ez 36, 25) Se discute si las lustraciones de la secta debían clasificarse de alguna manera como bautismo, ya que aquellas se repetían continuamente mientras que el bautismo solo se recibe una vez, sin embargo, dice mucho a favor de la hipótesis bautismal el hecho de que la primera lustración de un novicio debe considerarse como un rito de admisión para hacerse miembro pleno de la comunidad (cf especialmente 1 QS II, 25-III, 12)

Es importante el hecho de que las lustraciones de Qumran no tenían un significado puramente ceremonial Donde iban acompañadas de la → penitencia y de la sumisión a la voluntad de Dios, tenían efectividad para la purificación de la impureza moral (→ limpio) Josefo atestigua que en su tiempo los enseñados de los cuales era precursora la secta de Qumran, corroboraban sus profecías «usando diversas clases de purificaciones», y que los

que entre ellos tenían intención de casarse, hacían que sus novias (durante un espacio de tres años de matrimonio a prueba) se sometieran a lavatorios y lustraciones especiales, mediante las cuales debían pedirse la concepción y el nacimiento de los niños (Bell II, 7, 12 s) Si esas prácticas representan un desarrollo de anteriores concepciones, es lógico suponer que los estadios previos, a partir de los cuales se desarrollaron, deben, a pesar de todo, haber contenido elementos sacramentales

3 Al principio de la era cristiana, un no-judío que se afiliaba al judaísmo debía someterse a la → circuncisión, tomar un baño ritual y ofrecer un sacrificio Para éste que se suele denominar «bautismo de los prosélitos», los textos arameos y hebreos utilizan la expresión *tābal* En las raras alusiones al bautismo de los prosélitos en la literatura griega se utiliza *báptō* y no *baptizō* Esto puede ser algo casual, pero lo que sí es cierto es que los escritores griegos evitan la palabra *baptizō* cuando describen ritos de purificación

Hasta que punto la praxis y la concepción del bautismo de los prosélitos influyeron en el bautismo de Juan y en el bautismo precristiano, es una cuestión muy discutida Las primeras alusiones al bautismo de los prosélitos se remontan a la segunda mitad del siglo I d C, mientras que por una parte ellas hacen verosímil que ésta fuera una institución precristiana, su inseguridad con relación al significado del ritual y especialmente su relación con la circuncisión permiten, por otra parte, reconocer que la institución fue aceptada lentamente y que su significado durante el siglo I después de Cristo todavía se hallaba en desarrollo

Si se quiere profundizar en el significado del bautismo de los prosélitos, hay que tener en cuenta lo importante que era para los judíos la circuncisión Las palabras frecuentemente citadas de Job 2, 29 «Uno que se ha hecho prosélito es como un niño recién nacido», deberían compararse con las de Pes 91b «Uno que se aparta de la circuncisión es como uno que se aparta del sepulcro» El alejamiento definitivo del paganismo se da en la circuncisión, el baño hace apto al novel judío para realizar su primer acto de adoración, es decir, la ofrenda Si debiéramos deducir de esas palabras que la conversión del paganismo al judaísmo debe considerarse como el paso de la muerte a la vida, y que ahí tiene su origen la doctrina cristiana de la nueva vida de uno que se ha convertido a Cristo, se debería, sin embargo, observar que en el judaísmo el concepto sólo en un segundo nivel empalma con el bautismo de los prosélitos y que la concepción cristiana del bautismo como un morir y resucitar se halla determinada por su carácter de bautismo en el mesías, el cual murió y resucitó y con ello introdujo el «eon o la era que viene», en el bautismo cristiano se pone de relieve la acción salvadora del mesías y la relación del convertido con él

III 1. Filológica y estadísticamente tomada la palabra, se ofrece en el NT la siguiente imagen: *báptō* se encuentra sólo 4 veces (2 veces en Jn 13, 26; Lc 16, 24; Ap 19, 23), exclusivamente con el significado de *sumergir*. *Baptizō*, como término técnico del bautismo, se encuentra en todos los evangelios principalmente en la noticia sobre el bautismo de Juan, y más en especial en el bautismo de Jesús; mientras que en Mt fuera del cap. 3 solamente aparece en Mt 28, 19 (la orden de bautizar), en los demás su uso es más amplio, aunque se refiere casi exclusivamente al bautismo de Juan. Solamente en los 3 sinópticos es designado Juan en forma sustantivada como *βαπτιστής* [*baptistés*] (Mt 7 veces, Mc 2 veces, Lc 3 veces). Por el contrario, en Hech *baptizō* se utiliza preponderantemente para designar el bautismo cristiano (18 de 21 pasajes; 3 recuerdan el bautismo de Juan); fuera de esto el verbo se halla sólo 2 veces en Rom 6, 3; 9 veces en 1 Cor (especialmente en 1, 13-17) y Gál 3, 27. De las formas sustantivas, *baptismós* aparece sólo una vez en Mc y 2 veces en Heb, mientras que *báptisma* aparece en Mc y Lc 4 veces en cada uno, en Hech 6 veces y en Mt 2 veces para designar el bautismo de Juan; solamente en Rom 6, 4; Ef 4, 5; Col 2, 12 y 1 Pe 3, 21 se encuentra la expresión refiriéndose al bautismo cristiano. No deja de ser extraño que este grupo de palabras falte totalmente en Tes y en las cartas pastorales y en el Ap (excepciones: Heb 6, 2; 9, 10; 1 Pe 3, 21). A lo largo de todo el NT el bautismo de Juan se designa unánimemente con el verbo *baptizō*, lo mismo que el bautismo cristiano.

2. El bautismo de Juan

Juan bautizaba «para que se arrepintieran y se les perdonaran los pecados» (Mc 1, 4) en espera del bautismo con el → Espíritu santo y con el → fuego, que debía administrar el mesías (Mt 3, 11). Ya Is 4, 2-5 y Mal 3, 1-5 señalan que este bautismo mesiánico había de ser un símbolo del juicio universal, que purificaría al pueblo de Dios y lo prepararía para

el → reino de Dios, y que debía aniquilar a los enemigos, de forma que no tuvieran parte en el reino. Así, pues, el bautismo de Juan presentaba dos núcleos: expresaba el «retorno» (penitencia = → conversión) de un judío a Dios, por medio del cual se incorporaba al pueblo penitente y se hacía partícipe de la purificación y del perdón, y le anticipaba el bautismo mesiánico en espíritu y en fuego, y así le aseguraba un lugar en el reino de Dios (cf. en particular Beasley-Murray, *Taufe*, 53 ss). Es una suposición digna de crédito que, las lustraciones de algunos grupos judíos, como los esenios, Juan las tenía por un medio, gracias al cual se cumplían las profecías veterotestamentarias de la purificación en los últimos días, antes de la gran purificación mesiánica, y que el rito era para él comparable a las acciones simbólicas que los profetas habían realizado antes que él.

3. El bautismo de Jesús y la orden de bautizar

El bautismo cristiano tiene sus raíces en la acción salvífica de Jesús. El que el mismo Jesús se sometiera al bautismo de Juan (Mc 1, 9 par) demostraba y realizaba su solidaridad con los hombres pecadores; el cielo abierto y la voz divina distinguen el bautismo de Jesús como un paso del movimiento salvador y prometen la revelación del reino en la obra completa del mesías. La autorización del bautismo durante la vida pública de Jesús (Jn 4, 1 ss) era provisional; en efecto, la orden expresa de bautizar se da después de la resurrección, cuando se ha realizado la redención, y se ha concedido al Señor resucitado una *autoridad universal y está ya en marcha la misión de la iglesia en el mundo* (Mt 28, 18 ss).

4. a) Todo parece hacer suponer que, desde el principio de la misión de la iglesia, el bautismo acompañó al → mensaje o anuncio del evangelio, o sea, a fin de cuentas, tan pronto como la iglesia recibió el encargo de misionar (Hech 2). Lo que Lucas entiende bajo el nombre de bautismo cristiano queda bien claro en Hech 2, 38: el bautismo es para él «el bautismo de conversión» y se administra «en el nombre de Jesucristo», esto es, en relación con Jesucristo y utilizando su nombre; el bautizado invoca el nombre de Cristo (Hech 22, 16), así como se invoca ese nombre sobre él como señal de aquél a quien pertenece (cf. Is 2, 7). Esto ocurre «para el perdón de los pecados» y con miras a «la donación del Espíritu santo». Cuando varía esta norma (es digno de notarse Hech 8, 14 ss; 10, 44 s; 19, 1 ss), en las mitigaciones se reflejan las diversas circunstancias y las distintas experiencias del Espíritu en un periodo de transición.

b) En cuanto a la interpretación que Pablo da del bautismo es característico el pasaje de Gál 3, 27: el bautismo se administra «en Cristo» (expresión abreviada en vez de «en nombre de Cristo»), y el creyente se sitúa en una tal relación con Cristo, que puede expresarse con la frase «en Cristo» (cf. v. 26). De esta visión fundamental del bautismo resultan los restantes aspectos de este acontecimiento, que pueden advertirse en Pablo. El bautismo «en Cristo» es bautismo «en su muerte» (Rom 6, 3 ss). El inserta al creyente en la obra salvadora de Cristo, de manera que la muerte de Cristo en el Gólgota se convierte en su propia muerte, y, consiguientemente, en el fin de una vida de alejamiento de Dios y en el comienzo de una vida en Cristo. El bautismo en Cristo es al mismo tiempo bautismo en la → iglesia, ya que «estar en Cristo» equivale a ser un miembro del cuerpo de Cristo (Gál 3, 27 ss; 1 Cor 12, 13). Pero el bautismo en Cristo es también en el → Espíritu de Cristo (1 Cor 12, 13: «todos nosotros hemos sido bautizados en un sólo Espíritu... y hemos bebido del mismo Espíritu»), pues no pueden separarse entre sí el Espíritu y Cristo (Rom 8, 9 s; 2 Cor 3, 17). Bautismo en Cristo significa que la figura de la vida futura está determinada por la muerte de Cristo por los pecados y por su resurrección en justicia (Rom 6, 4: «Con él hemos sido sepultados por el bautismo... para que así también nosotros vivamos una vida nueva»; cf. asimismo las exhortaciones bautismales de Col 3,

3-13). Así el bautismo en Cristo apunta a una vida bajo su dominio y señorío, como se revelará en el día de Cristo (2 Cor 1, 22; Ef 1, 13; 4, 30; estos pasajes en rigor no tienen ante la vista el bautismo como bautismo de agua sino el bautismo del Espíritu, con el cual naturalmente está asociado en los escritos apostólicos el bautismo de agua. Cf. asimismo la declaración de Tecla, la cual, cuando va a morir, exclama: «En el nombre de Jesucristo me bautizo yo misma para el último día»: ActPa 11, 34).

Por esta relación escatológica del bautismo podría explicarse el que la iglesia de cuando en cuando se apropiara aquella costumbre que se muestra en 1 Cor 15, 29 con toda claridad, a saber, el bautismo de los vivos por los muertos, para que estos últimos pudieran tener su parte en el reino de Dios. Evidentemente apenas se puede hacer concordar esta praxis con el mensaje paulino; más bien cabría mencionarla como una parte de la polémica del apóstol: los que niegan la resurrección de los muertos tampoco deberían hacerse bautizar por los muertos.

El bautismo en Cristo está subordinado al evangelio de Cristo (1 Cor 1, 17); por eso Pablo, en cuanto apóstol, dejó de ordinario que fueran otros los que bautizaran (1 Cor 1, 14 ss). Esto no ocurre para reducir el bautismo a un rango de menor importancia, sino para dejar bien clara su función: es, por decirlo así, una concreción o corporeización del evangelio de la gracia y la ocasión más importante de todas para la profesión del mismo, y con ello marca aquel punto decisivo, en el cual se ponen de nuevo en regla las relaciones entre Dios y el pecador arrepentido. Muchas de las afirmaciones de fe probablemente se originaron como profesiones de fe del bautismo (p. ej., Rom 10, 9; Flp 2, 6-11; Ef 4, 4-6; Col 1, 13-20), y partiendo de esos principios se desarrollaron las confesiones de fe posteriores de la cristiandad.

c) En Ef 5, 6 se reflexiona acerca de la relación entre el «agua» y la → «palabra». Coincidiendo con ello, 1 Pe 3, 21 habla del bautismo como de una «petición a Dios de una buena conciencia» o —según otra interpretación— como de una «respuesta a Dios partiendo de una buena conciencia»; pero como quiera que se traduzca el bautismo, es para los bautizados la ocasión en la que se vuelven a Dios en respuesta al evangelio, y en ese contexto se conoce el poder de la → resurrección de Jesucristo («el bautismo salva... por la resurrección de Jesucristo»). En Tit 3, 5 y Jn 3, 5 el bautismo se asocia con el nuevo nacimiento (→ nacer). En ambos pasajes aparece la obra del Espíritu santo. En el primer pasaje (¿un himno bautismal?) la fórmula que se encuentra debería traducirse así: «él nos salvó por el lavatorio, que se caracteriza por el nuevo nacimiento y por la renovación operada por el Espíritu santo» (cf. Dibelius-Conzelmann, HNT 13, 111 s; *ad locum*). El segundo pasaje acentúa la necesidad de un «nuevo comienzo» a partir de Dios («desde arriba»), lo cual sucede sometiéndose al bautismo y cuando el Espíritu santo estimula su obra de renovación. El lector cristiano sabe que, mientras que para Nicodemo estas dos cosas todavía se hallaban separadas como una exigencia presente y una esperanza futura, estos dos «bautismos» se unieron en un mismo acontecimiento en la elevación a la cruz (v. 14 s) y en el envío del Espíritu santo (v. 8; cf. 7, 39).

d) A la luz de esta tradición de la doctrina apostólica parece que no se amoldan a la realidad algunas expresiones típicas modernas que se usan a nivel confesional como «declarativo», «simbólico», «auto-operativo», etc. En los Hech y en las epístolas del NT, el bautismo aparece como un acontecimiento divino-humano, tanto como el «retorno» a Dios con el que se asocia indisolublemente. A ambos elementos hay que atribuir su importancia adecuada, al divino tanto como al humano. Puesto que el bautismo designa la unión con Cristo (Gál 3, 27), todo lo que Cristo opera en su acción salvadora por el hombre y le aplica su fuerza, se asocia estrechamente en los escritos apostólicos con el bautismo. Como hemos visto, esta → solidaridad con Cristo en su muerte y en su resurrección (Rom 6, 1 ss; Col 2, 11 s), incluye el → perdón de los pecados y la

purificación de los mismos (Hech 2, 38; 22, 16), la donación del Espíritu (Hech 2, 38; 1 Cor 12, 13), la pertenencia como miembros al cuerpo de Cristo (1, Cor 12, 13; Gál 3, 27), la renovación por el Espíritu (Tit 3, 5), la promesa del reino de Dios (Jn 3, 5). Si se quiere valorar, conforme se debe, esas afirmaciones doctrinales, se debe tener presente que en los escritos apostólicos esos dones de Cristo y su gracia salvadora se dan a la → fe; así, de una manera especial, la comunión con Cristo (Ef 3, 17), la participación en su muerte y resurrección (Gál 2, 20; 5, 24; Col 2, 12), el perdón y la purificación (1 Jn 1, 9), la donación del Espíritu (Gál 3, 2.14) y la renovación por él (Jn 1, 13), la vida en el reino de Dios (Jn 20, 31). Pero si existe tal concordancia entre lo que Dios otorga a la fe y lo que él hace en el bautismo, eso significa que los dones gratuitos de Dios para con la fe están en dependencia o en conexión con el bautismo, y que lo que se otorga en el bautismo, se otorga a la fe. Esta coincidencia de la acción divina en pro de la fe y en el bautismo halla su expresión en la definición bautismal de 1 Pe 3, 21, donde el acto del bautismo aparece como un encuentro del salvador con el penitente, el cual se vuelve a él gracias al evangelio.

Sin embargo, se hace un llamamiento a la cautela: los Hech dejan bien claro que todas las afirmaciones acerca de la acción de Dios en el bautismo no deben hacer olvidar que Dios permanece libre en él para aplicar su salvación y su Espíritu cuando y a quien quiera. Esto se manifiesta ya en la primera infusión del Espíritu sobre la iglesia; ya que en el denominado fenómeno de pentecostés, ese Espíritu se infundió sobre una sociedad de hombres y de mujeres, que no habían recibido en modo alguno el bautismo cristiano (es decir, el bautismo en el nombre de Jesús resucitado), y donde ni siquiera sabemos cuántos de ellos habían recibido, en resumidas cuentas, un bautismo. Y cuando en las narraciones de los creyentes samaritanos (Hech 8, 14 ss), de Cornelio y su grupo (Hech 10, 44 ss), de Apolo (Hech 18, 24 ss) y de los «discípulos» de Efeso (Hech 19, 1 ss) nos encontramos ante grandes dificultades, a propósito de la relación existente entre el bautismo y el Espíritu, hemos de pensar que ciertamente no se trata de un fenómeno único de este tipo en la primitiva iglesia (cf. Beasley-Murray, *Taufe*, 147 ss). Ellas hacen ver con claridad que la vida es más compleja de lo que pueden expresar las formulaciones doctrinales, y que para Dios es muy posible conseguir su objetivo aun en todos los alejamientos imaginables de la norma. Esto vale para la iglesia de todos los tiempos, desde los apostólicos hasta los de nuestros días.

5. El bautismo de los niños

El convencimiento de que los apóstoles ordenaron el bautismo de los niños, lo mismo que el de los adultos, se halla ya atestiguado en Orígenes (siglo III d. C.), y, prescindiendo de algunas excepciones dignas de tenerse en cuenta, llegó a convertirse en una convicción indiscutida hasta el siglo actual. La aparición de la investigación histórico-crítica sobre la Biblia indujo, cada vez más, a un cambio de opinión, de forma que hacia 1940 la mayoría de los neotestamentarios (a diferencia de los sistemáticos) coincidía en admitir que en la edad apostólica el bautismo sólo se administraba a los creyentes. En los últimos años se ha vuelto a discutir esta concepción sobre el bautismo, ante todo por parte de JJeremias, OCullmann, y en los círculos de la iglesia de Escocia. Se afirma que los argumentos tradicionales en pro del establecimiento del bautismo de los niños por parte de los apóstoles se hallan justificados tanto teológicamente como por la moderna investigación bíblica y arqueológica.

El convencimiento, por ejemplo, de que en el bautismo de toda una casa (Hech 11, 14; 16, 33; 18, 8) se incluían también los niños pequeños, se apoya en la afirmación de que la expresión *oikos* [*oikos*] → casa, entre los judíos, había conseguido un significado casi técnico, y que se refería de una manera especial a los niños pequeños. Se cree que en 1 Cor

7, 14 se utiliza la terminología del bautismo judío de los prosélitos, según lo cual se admite que la comunidad primitiva se había apropiado el uso judío de bautizar a los niños pequeños de los prosélitos. Las palabras de Jesús acerca de los niños pequeños y el remo de Dios (Mc 10, 14) se entienden, según la crítica de las formas, como si el relato tuviese su «situación vital» en una comunidad que se hacía la pregunta «¿Debemos hacer bautizar a nuestros niños?» A ella se contestaba tácitamente con esta respuesta que se presuponia: «Sí, llevadlos al bautismo, como una vez fueron llevados a Jesús», esta conclusión se ve corroborada por la suposición de que el mandato de Jesús «no se lo impidáis» reflejaba un antiguo uso litúrgico de esta fórmula en el bautismo (→ impedir, art. κωλύω [kōlyō]). La nueva concepción de la unidad de la → alianza, con sus sacramentos, que seguía en vigor, acentúa la estrecha relación entre el bautismo y la → circuncisión, se apoya en la exégesis tipológica, que se insinúa en 1 Cor 10, 1 ss (bautismo = paso del mar Rojo). Finalmente se citan inscripciones sepulcrales del cristianismo primitivo como prueba para demostrar que en la primitiva iglesia se administraba el bautismo a los niños.

Mientras que no pocos teólogos se dejan impresionar por estos argumentos, otros los consideran insostenibles y creen que el bautismo de los niños no llegó hasta finales del siglo II d C (Aland, Sauglingstaufe). El autor de este artículo cree que el bautismo de los niños no entraba en el campo de visión de los escritores apostólicos, no solo porque ni una sola vez lo mencionan claramente en sus escritos, sino porque equiparan lo que se da en el bautismo con lo que se da a la fe. En el NT no sólo se comunica al bautizado una «bendición», sino Cristo y su plena salvación, de forma que Schlatter pudo afirmar con toda razón «No hay ningún don o fuerza, que los documentos apostólicos no atribuyan al bautismo» (Theol. des NT II, 495). Esto es comprensible únicamente en un ambiente, donde el bautismo y la conversión son inseparables, como ocurría en la comunidad primitiva (cf. Hech 2, 41, 16, 33), de forma que los efectos de aquél se pueden atribuir a ésta. Cuando se cree que la iglesia espontáneamente acertó al bautizar tanto a los niños como a los adultos, a duras penas se podría dejar de modificar la doctrina sobre el bautismo y ofrecer al bautizando más tarde la oportunidad de hacer una confesión de su fe. El intento de cumplir esta tarea ocupa a diversas iglesias reformadas, ante todo a la iglesia de Inglaterra (veanse sus informes. Confirmation Today, 1944, The Theology of Christian Initiation, 1948, Baptism and Confirmation, 1959, cf. en el ámbito alemán además la literatura sobre la cuestión de la confirmación).

6 Los sustantivos *baptismós*, *báptisma* y *baptistēs*

a) *Baptismos*, acto de sumergir o zambullir, tiene también en la literatura clásica, lo mismo que el verbo, el significado de irse a pique. En Mc 7, 4 designa la purificación ritual judía (por inmersión) de vasijas, en Heb 9, 10 la purificación de las personas, probablemente reproduce o refleja el uso judío de la expresión. Entre los judíos que hablaban griego probablemente se utilizaba para el bautismo de los prosélitos, ya que Josefo lo utiliza para el bautismo de Juan. En Heb 6, 2 las «enseñanzas sobre lavatorios» (*baptismoi*) se refieren a todas luces a la diferencia entre el bautismo cristiano y todos los demás lavatorios religiosos, incluida la ablución veterotestamentaria (lavado) y todo tipo de baños iniciatorios, tanto judíos como paganos, que eran del dominio de los lectores.

b) *Báptisma*, que sepamos hasta la fecha, no se halla atestiguado antes del NT en la literatura pagana o judía. Puesto que se utilizó por primera vez para el bautismo de Juan (Mc 1, 4 par, 11, 30 par), habría que pensar que la expresión fue acuñada por los discípulos de Juan, pero es más verosímil que esa expresión fuera aplicada por los escritores cristianos al bautismo de Juan, en la convicción de que este bautismo troncaba más con el cristianismo que con el judaísmo. Se ha dicho frecuentemente que

baptismós designa el acto de la inmersión y *báptisma* el efecto de la misma (p. ej., Oepke, ThWb I, 543); pero faltan testimonios para poder confirmar esto. Es más probable que *báptisma* se hubiera formado según la analogía de su equivalente hebreo *r^hbilāh*; prescindiendo de que los judíos cristianos utilizaban de buena gana expresiones griegas, que fonéticamente fueran similares a sus equivalentes hebreos, podían haber tomado muy bien la expresión para significar que el bautismo cristiano era algo totalmente nuevo, que se diferenciaba de todos los ritos purificatorios, ya fueran judíos o paganos.

c) *Baptistēs* es el sobrenombre que se da en los sinópticos a Juan bautista (p. ej., Mt 3, 1). Dirige la atención al elemento que designa su misión, concretamente a la exigencia del bautismo de penitencia y más todavía a su nueva praxis de realizar el bautismo en otros, en vez de hacerse bautizar él mismo, como ocurría en todas las abluciones veterotestamentarias y en el bautismo judío de los prosélitos.

G. R. Beasley-Murray

λούω [louō] lavar; ἀπολούω [apoulōō] enjuagar, lavar; λουτρόν [loutrón] baño; νίπτω [níptō] lavar

I 1 *Louō* en la literatura griega significa lavar, en la voz media, lavarse, tomar un baño, pero se refiere generalmente a la acción de lavar todo el cuerpo, en contraposición a *níptō*, que designa el lavado de una parte del cuerpo y *πλύνω* [plýnō] que se refiere al lavado de objetos inertes, especialmente vestidos. *Apoulōō* es una forma intensiva de *louō* que pone de relieve la eliminación de suciedad. El sustantivo *loutrón* designa el lugar donde se toma el baño (p. ej., una casa de baños), el agua para bañarse, en una palabra: el baño. Etimológicamente la palabra es de la misma raíz y, por consiguiente, está emparentada con el lat *lavo*, el antiguo alemán *louga*, el alemán actual *Lauge* (= colada) el castellano lavar, lavado, lavatorio

2 Entre los pueblos del antiguo oriente los lavatorios se utilizaban corrientemente para la purificación ritual. El término usual para la purificación religiosa era *louō*. *apoulōō* en este contexto es raro, *rhainō* y sus derivados se usan para designar aspersiones (→ sangre, art *rhantizō*), *níptō* aparece generalmente para indicar los lavatorios de las manos (p. ej., antes de la oración o de un sacrificio)

Los lavatorios religiosos de purificación (lustraciones) tienen su origen en el animismo, en el que se creía que en determinadas aguas tenían asiento ciertos poderes divinos, que se comunicaban a personas y cosas que se sumergían en dichas aguas. Se recurría a tales lavatorios para defenderse cuando uno se aproximaba a la divinidad, puesto que lo santo o sagrado tenía el poder de aniquilar a los hombres, asimismo para buscar protección cuando uno se veía sometido a los ataques diabólicos, ante todo en relación con el nacimiento y con la muerte. Al cambiar las concepciones religiosas, las lustraciones, hasta cierto punto, se espiritualizaron y se ampliaron en su uso (p. ej., se exigían purificaciones antes de la oración, como preparación para el rito de recepción de un nuevo afiliado en una comunidad religiosa, después de haber derramado sangre en la guerra, en un asesinato o en cualquier tipo de crimen, véase Ysebaert, Terminology, 15 ss)

II 1 Lo mismo ocurre, tanto en relación con las concepciones como en la terminología de las purificaciones en el AT, aunque aquí las cosas se subliman. Cuando Aarón en el día de la expiación entra en el Santo de los santos, debe bañar su cuerpo en agua, vestirse «vestiduras sagradas» (Lv 16, 4), ofrecer un sacrificio y quemar incienso en el santuario, «para que la nube de incienso cubra el propiciatorio que está sobre el testimonio y no muera». Así, pues, este lavatorio pertenece a los requisitos que debía cumplir el sumo sacerdote para poder acercarse a la santidad del Dios vivo. El nacimiento, la enfermedad y la muerte acarrear una impureza ritual. La purificación mediante un lavatorio con agua se exigía después del acto sexual (Lv 15, 18), de la menstruación y del alumbramiento (Lv 12) y después de haber tocado a un leproso (Lv 13, 4 ss) o a un muerto (Nm 5, 1 ss). El convencimiento de que Israel se hallaba en una relación especial y exclusiva con Yahvé sumiñstraba a esos ritos, a veces, un aspecto polémico cuando los vecinos de Israel acudían a ritos mágicos, para asegurarse la ayuda de los dioses en los momentos críticos de la vida, surgía la respuesta de los sacerdotes israelitas en la que afirmaban que ellos estaban puros de todas esas cosas y que sólo ellos servían a Dios (véase Eichrodt, Teología del AT, 1975, 122-123). Pero cuando con mayor dificultad se habían conservado en toda su exactitud los lavatorios rituales, con tanta mayor claridad se veía que en ellos existía la esperanza en una purificación radical por Dios en los últimos días, cuando él mismo rociaría con agua pura a su pueblo y le daría un corazón nuevo y un nuevo espíritu (Ez 36, 25), y les abriría una fuente para la purificación de sus pecados e impurezas (Zac 13, 1) y el pueblo sería purificado como con lejía de batanero (Mal 3, 1 ss)

En los LXX aparecen los vocablos lo más frecuentemente en el pentateuco; *louō* se utiliza (sólo el cerca de 45 veces, especialmente en Lv, casi siempre traduciendo el verbo hebreo *rāhas*), por lo general para la purificación ritual, *rhantizō* y sus derivados para la aspersión (Nm 19, 13, Sal 51, 9) También *niptō*, lavar una parte del cuerpo (25 veces, la mayor parte de las veces por *rāhas*), aparece para el lavatorio de los pies del huésped que viene de la calle (Gn 18, 4, Jue 19, 21, 1 Sam 25, 41) Es digno de observarse que Joséfo prefiere para los lavatorios rituales el compuesto *apoloúō* (p ej, Ant 11, 163), lo usa siempre que habla de las lustraciones de los esenios, mientras que *louō* en este contexto aparece solo cuando describe el baño ritual de los eremitas

Loutrón aparece en los LXX sólo 2 veces para designar el baño de los animales (Cant 4, 2, 6, 6) y en Eclo 34, 25 para un lavatorio ritual Joséfo lo usa en Bell 2, 161 para designar un baño que tomaban juntamente con sus mujeres los esenios casados, para fomentar la concepción

2 La secta de Qumrán utiliza normalmente *rāhas* (en griego *louō*), lavar, para sus lavatorios rituales, y no *tābal* (→ *baptō/baptizō*, *sumergir*) Utiliza asimismo *nāzāh* (en griego *rhantizō*), rociar, si bien en ese lavado se incluía, a todas luces, también una inmersión (cf p ej, 1 QS 3, 8 s «Por su sumisión a todas las leyes de Dios es purificada su carne, de forma que se puede rociar con el agua purificadora y se puede santificar con el agua de la pureza») Esta predilección por expresiones que hacen pensar en el lavatorio y en la aspersión probablemente procede de que entoncaban ampliamente en la historia religiosa de Israel con la purificación del pecado y de la contaminación; la secta daba gran importancia a la penitencia (→ conversión) como requisito previo para la eficacia del baño religioso (cf 1QS 2, 4 ss mientras alguien mantiene la obstinación de su corazón, «no es limpiado de culpa por los ritos de expiación, ni puede limpiarse por el agua de la purificación No puede santificarse en los mares o ríos ni limpiarse en cualquier agua de purificación Manchado, manchado permanece él, mientras desprecia las leyes de Dios, y no se coloca bajo la disciplina en la unidad de su consejo») En los baños de inmersión de los esenios tenemos una continuación de los baños de inmersión de los sacerdotes en el templo la comunidad de Qumrán vive en la santidad sacerdotal y todos sus miembros se someten a las prescripciones sacerdotales sobre la pureza El baño de purificación es designado por lo general como «la santidad» Unas normas muy estrictas ponen en guardia para que ningún impuro ponga su mano en esa «santidad»

III 1. a) En el NT aparece *louō* sólo 5 veces. En Hech 16, 33 tiene exclusivamente una significación profana, mientras que en Jn 13, 10 se refiere al lavatorio con miras a la purificación e implica la oposición entre el lavado de todo el cuerpo (*louō*) y el lavado de un miembro particular (en el contexto se encuentra 6 veces *niptō*). Es probable que en este pasaje no se aluda al bautismo, aunque esto haya sido afirmado con frecuencia (fuera de esto, *niptō* sólo aparece en Jn 9, 7 ss con el significado de lavar los ojos; en Mt 6, 17; 15, 2 significa lavar el rostro; en Mc 7, 3 se refiere a las manos y en 1 Tim 5, 10 a los pies).

b) De una manera distinta aparece en Heb 10, 22: los cristianos son «los corazones purificados (*rhantizō*) de toda conciencia mala» y «lavados (*louō*) en el cuerpo con el agua pura». No podemos ver aquí ninguna oposición entre la purificación interior por el sacrificio cruento de Cristo y la purificación exterior por el bautismo; si no se refieren ambas cosas —la aspersión y el lavatorio—, como en Ez 36, 25 y en los escritos de Qumrán, a las aguas purificadoras, se cree que la → sangre purificadora de Cristo es eficaz en el bautismo y que el bautismo debe su fuerza purificadora a la sangre derramada de Cristo. Esa afirmación, por tanto, recuerda mucho las proposiciones paulinas de Rom 6, 1 ss, con las que se halla estrechamente asociada; sólo que Heb expresa esa doctrina en la forma lingüística del culto (→ sacerdote III).

c) En Hech 22, 16 *apoloúō* se refiere indudablemente al bautismo; la coincidencia lingüística con 1 Cor 6, 11 indica que también aquí se menciona la purificación de los pecados en el bautismo (obsérvese asimismo el aoristo de los verbos, que se refiere a un único proceso de lavatorio, santificación y justificación; la expresión «en el nombre de Jesucristo» refleja el uso del nombre en las fórmulas del bautismo; «en el Espíritu de nuestro Dios» asocia la actuación del Espíritu con el bautismo, como ocurre en 1 Cor 12, 13; Hech 2, 38 etc.).

En algunos manuscritos de Ap 1, 5 se encuentra *λοῦσαντι* [*lousanti*], el que nos lavo en lugar de *λύσαντι* [*lysanti*], el que nos libero, podría tratarse de un error de copista, ocasionado por la gran semejanza de ambas palabras en griego, pero tal vez esté influido asimismo por Ap 7, 14 (a pesar de que allí en griego aparece el verbo *πλύνω* [*plýnō*])

El uso (relativamente raro) del grupo de *louō* en el NT en lugar de la expresión usual → *baptizō* encuentra en los escritos de Qumrán una explicación satisfactoria: la asociación tradicional de estas expresiones con la purificación por medio de la ablución subraya la significación simbólica del lavado de los pecados en el bautismo.

2. *Loutrón* aparece en el NT dos veces en contextos en los que se hace abierta alusión al bautismo, concretamente en Ef 5, 26 y Tit 3, 5. En ambos textos, *loutrón* designa no el lugar sino más bien la acción de lavar. Ef 5, 26 alude tal vez más probablemente al baño ceremonial de una novia que se prepara para el matrimonio (→ *báptō* II, 3; cf. asimismo AOEpeke, ThWb IV, 299). Para la iglesia como esposa de Cristo el bautismo corresponde a este baño; en él los miembros del cuerpo son purificados «por el baño de agua en unión con la palabra»: la palabra del evangelio va incluida en el rito y encuentra su expresión en la confesión «Jesucristo es el Señor» (Rom 10, 9), que se pronuncia en esa ocasión. El bautismo, recibido por la iglesia como un todo, correspondería, por tanto, a una preparación para la «boda» que ha de tener lugar al final de los tiempos (Ap 19, 9; 21, 9 ss).

Finalmente, Tit 3, 5 denomina al bautismo «el lavatorio (*loutrón*) de la regeneración y renovación del Espíritu santo». Aquí no se dice que el lavatorio opere la regeneración. La regeneración significa la nueva → creación de Dios al final de los tiempos (Mt 19, 28); cuando el concepto se refiere a un individuo, significa nueva creación de él (2 Cor 5, 17). La renovación designa un nuevo comienzo de la vida, no una renovación de las fuerzas, que el hombre ya poseía antes. Ambas expresiones son, por consiguiente, sinónimas, en cuanto que aluden a la obra del → Espíritu del nuevo eón o nueva era (→ tiempo, *aión* [*aión*]) en relación con el bautismo. Y puesto que el autor habla enseguida del Espíritu, «que se ha derramado abundantemente en nosotros por Jesucristo nuestro Señor», con mayor probabilidad podría ser aquí el «lavatorio», dentro del horizonte de la experiencia de cada creyente, algo que correspondiera exactamente a lo que fue para la iglesia en su conjunto la irrupción del Espíritu en pentecostés: así como él hizo de la comunidad de los discípulos el cuerpo de Cristo (Hech 2, 33), ensambla él al individuo como un miembro en ese cuerpo, y le hace partícipe de la vida en el mundo nuevo.

G. R. Beasley-Murray

PARA LA PRAXIS PASTORAL

En las confesiones protestantes el bautismo o, dicho más exactamente, la problemática de su administración, no sólo discutida a partir de los «bautistas», sino también resuelta poco satisfactoriamente por los reformadores, desde DBohnhoeffer y KBarth ha sido nuevamente objeto de serias reflexiones y de comprometidos diálogos. El que se estudie a fondo y de una manera coherente esta cuestión no deja de ser importante por el hecho de que, con el fenómeno del bautismo, está ligada una serie de problemas teológicos fundamentales.

A fin de cuentas se trata de que —en el marco de las reflexiones religioso-psicológicas— se determine exactamente el *papel de lo sacramental* en el cristianismo. ¿Qué valor tienen unas acciones culturales simbólicas y sensibles, como el bautismo y la eucaristía, para el desarrollo y la formación de una fe totalizadora, es decir, que abarque y que afecte a todo el hombre? ¿No hay que cuidar de un modo especial, precisamente en un tiempo caracterizado por el predominio de la inteligencia, los símbolos y las celebraciones sacramentales, a fin de que el creyente pueda ser consciente también de sus sentimientos como parte integrante de una existencia religiosa? Para eso sería provechoso servirse de

las ideas estimulantes de aquellos teólogos que, como Schleiermacher y Tillich, trataron de unir la teología con la antropología. Tampoco habría que tener reparo en estudiar, bajo este punto de vista, las analogías histórico-religiosas con el bautismo, como, por ejemplo, los diversos ritos de iniciación.

Asimismo la consideración psicologico-religiosa puede fijarse en el hecho de que, incluso dentro del ámbito protestante, en el bautismo de los niños no raramente se trata de «una pieza de magia que se ha conservado hasta ahora» (Ein Gespräch der Kirchl. Bruderschaft in Württ mit KBarth am 15 Juli 1963, en *separata Zum Gedenken an KBarth*, 10). Son muchas las personas que, como ocurre en *Visita de una vieja dama*, de Durrenmatts, esperan que el párroco deje la criatura «a buen seguro». «En la discusión acerca del bautismo puede, por tanto, mostrarse la diferencia fundamental entre *certitudo* (certeza de la fe) y *securitas* (=seguridad), y utilizarse para la formación de una fe adulta.

En el hecho del bautismo se replantea la cuestión del concepto de justificación, es decir, de como hay que considerar en ella la relación entre la actuación de Dios y la participación del hombre. Los defensores del bautismo de los niños ven en éste una expresión especialmente adecuada de la «universalidad de la voluntad salvífica de Dios» (Blumhardt d. Ä.) y de la irresistibilidad de la gracia preveniente. Para ellos, el bautismo de los niños demuestra que es Dios solo el que justifica y reconcilia. Los defensores de esta postura echan en cara a los que propugnan el bautismo de los adultos que ponen en tela de juicio la operatividad exclusiva de Dios, cuando consideran la propia decisión del bautizando y su profesión de fe (→ confesar la fe) como algo que pertenece al bautismo. Lo que se puede dudar es que el bautismo de los adultos o de los creyentes lleva consigo una serie de peligros como el legalismo y el fariseísmo, y que puede conducir al engreimiento de los que poseen fuerza de voluntad, así como a depresiones en los hombres que se sienten más débiles para tomar una decisión. No obstante, los peligros del bautismo de los niños no son menores. Por ejemplo, la concepción de que el bautizado es «objetivamente el que renace de nuevo» (Blumhardt d. Ä.), de que en él se «ha quebrantado el poder del pecado original» y de que ha recibido «un nuevo carácter» (EKinder, *Erbsunde*, 1959, 82 s), puede suscitar una considerable seguridad en sí mismo. Y el acto del bautismo, que debe mostrar la libre aplicación de la gracia de Dios, puede aparecer inopinadamente como la concreción de la gracia *de condigno* (WLohrmann, 68). Tiene razón Jürgen Seim cuando observa «la praxis corriente del bautismo de los niños se ha convertido entre tanto en el distintivo de una justificación por las obras, con el cual tanto la iglesia como los padres cumplen un deber prescrito y oscurecen realmente la operatividad exclusiva de la gracia» (en PTh 57, 1968, 551).

Asimismo la administración tradicionalmente habitual del bautismo a los niños de temprana edad conduce fácilmente a una *conciencia de fe* subdesarrollada y a una falta de responsabilidad frente a la iglesia de Jesucristo, en la cual han sido incorporados simplemente sin poner en juego su propia voluntad. La frase que utiliza Rudolf Auggsteins, refiriéndose a los niños, de que «se les lleva al bautismo como si se les fuese a vacunar» (Der Spiegel, 1965, fasc. 10, suplemento 13) no va por desgracia descaminada. «La costumbre de bautizar a los niños (sirve en realidad) además para afianzar una eclesialidad distanciada» (HFalcke, en PTh 57, 1968, 409), en la cual se abre «un vacío o una sima entre el bautismo y la fe» (JSeim, en *Kindertaufe*, 29).

Así, pues, si el bautismo de los niños de temprana edad puede contribuir a mantener pura la doctrina de la justificación de los reformadores, considerado en su conjunto, no ha sido capaz de fomentar la conciencia de ser miembros comprometidos de la iglesia. El hecho de que las iglesias de la Reforma introdujeran la confirmación, desarrollada por los

hermanos de la Bohemia y de que ésta haya sido considerada hasta hoy como una especie de «ratificación de las promesas del bautismo» (HThielicke, *Leiden an der Kirche*, 173 s), indica el malestar que se siente al advertir que se consideran inseparables el bautismo y la fe, mientras que un niño pequeño no puede, por el contrario, confesar su fe.

Con ello queda patente la *dimensión eclesiológica* de la discusión sobre el bautismo. Los que propugnan un aplazamiento del bautismo opinan, entre otras cosas, que una nueva ordenación de la praxis bautismal es fundamental para el futuro de las iglesias, especialmente de las grandes iglesias nacionales. Así como la administración del bautismo a todos, sin elección por su parte, ha llevado a formas institucionales que cuentan con una abundancia relativa de miembros, y de «ficheros muertos», pero que no pueden ser consideradas como comunidades de fe y de servicio capaces de aceptar un riesgo (cf. PSchemp: «No el sacramento del bautismo... sino la iglesia y la comunidad se han secularizado por el bautismo de los niños», citado en: *Kindertaufe*, 29), así un bautismo, que se administra según el deseo del individuo, ofrece una oportunidad para la renovación eclesial. Esto correspondería asimismo a lo que advertimos en la Biblia, ya que es «indiscutible... que en las afirmaciones del NT —consciente o inconscientemente— siempre se tiene ante la vista el bautismo de un judío o de un pagano que lo pide» (HGollwitzer, en: *PTh* 57, 1968, 360).

Hay que examinar cuáles son los motivos que existen para justificar la viva oposición entre tales concepciones, sobre si debe prevalecer la preocupación por la verdad evangélica o una racionalización secundaria del deseo de que se conserve el *statu quo*.

RBohren (Von der Freiheit in der Kirche, *EvTh* 28, 1968, 666) opina «La iglesia difícilmente puede rechazar el reproche que se le hace de que se preocupa ante todo solo de su propia conservación, y esto por lo que se refiere a su forma de comportarse con la praxis casuística en general y en especial en la cuestión del bautismo». Y también PSchemp considera el bautismo de los niños como «el medio realmente eficaz para la propia conservación de la iglesia» (citado en *Kindertaufe*, 28). De hecho «la iglesia difícilmente podría ser la iglesia del pueblo, así como la iglesia del estado y de las masas, si tuviera que prescindir del bautismo de los niños» (KBarth, *ThSt* 14, 1947, 39). En todo caso, habría que trabajar el asunto con argumentos honrados. El que «no quiere otra cosa que mantener el *statu quo* de la iglesia, sin que se ataque el bautismo de los niños ("argumento de la iglesia del pueblo"), debe decirlo, pero no debe referirse al NT, pues aquí no encuentra ningún argumento a su favor ni a nivel exegetico ni —sobre todo!— historico-liturgico se apoya la praxis del bautismo de los niños en terreno firme. Esto no quiere decir que se prohíba. Pero se halla en una situación muy inferior frente al bautismo de los adultos» (MMezger, *PTh* 57, 1968, 374).

Si, *partiendo de la Biblia*, se pretende determinar con toda claridad la esencia del bautismo y la forma más adecuada de su administración, se choca enseguida con los límites del principio de la Escritura, o con las aporías de la hermenéutica. Es manifiesto que las múltiples afirmaciones acerca del tema pueden interpretarse de maneras distintas. Y puesto que, por ejemplo, no se puede encontrar en el NT una orden clara de bautizar a los niños o —como lo formula polémicamente Schleiermacher— «toda huella del bautismo de los niños que se pretenda encontrar en el NT, primero habrá que introducirla en el mismo» (*Der christliche Glaube* II, 1831², 418), resultaría que la forma normal del bautismo vendría determinada de una manera decisiva por la idea previa que el exegeta tuviese del asunto. Pero al que proclama la palabra le incumbe la tarea de examinar autocriticamente su propia relación con la Escritura; con el recurso ingenuo a aquello de que «está escrito», no puede ya decidirse una cuestión tan difícil como ésta.

Asimismo, desde un punto de vista crítico, debe tenerse en cuenta también la función de la tradición. Pues —como precisamente demuestra la discusión sobre el bautismo— también en el protestantismo desempeñan un importante papel la ley del tradicionalismo y la «angustia ante lo nuevo» (Eric Hoffer). Así las distintas posiciones en pro del bautismo de los niños pueden reducirse sin dificultad a la afirmación —que, sin embargo, tampoco es correcta históricamente!— de que «siempre ha ocurrido así o siempre se ha hecho así». Ciertamente que esto es comprensible humanamente y pastoralmente ha de tomarse en serio, pero no puede presentarse como un argumento teológico cualificado.

En la teología y en la iglesia, importa conseguir este objetivo: afirmación *unánime* de la *concepción* cristocéntrica del bautismo, y *libertad* en la *praxis* bautismal. La predicación sobre el bautismo debe dejar claro, sin ningún lugar a dudas, que, aunque ciertamente la actuación de Dios es primaria, prevalente y constitutiva, sin embargo, también la confesión del hombre que responde entra en juego decisivamente, esto es, posibilitando el acto mismo del bautismo (cf. KBarth, KD IV/4, 46). Sin el deseo del bautismo y sin estar dispuesto a aceptar el → seguimiento de Jesús como su consecuencia ineludible, el bautismo resulta un contrasentido.

«El Señor, que en y con el bautismo hemos recibido en la donación de su Espíritu, o sea, del señorío que establece poder, nos impulsa, como Señor nuestro que es, a lanzarnos a un servicio siempre nuevo y a un futuro siempre nuevo. Solamente mientras permanecemos en camino y somos llamados cada día de nuevo al señorío de Cristo, permanecemos en la gracia recibida y permanece ella en nosotros viva y fuerte» (EKasemann, Ex Vers u Bes II, 188) Debido a esa estrecha relación entre el bautismo y el servicio, tiene razón KBarth cuando en vez de bautismo de los adultos prefiere hablar de un «bautismo de responsabilidad» (Ein Gespräch, 12)

Por eso nunca debería suprimirse totalmente el bautismo de los niños. Se podría seguir accediendo sin dificultad al deseo de los padres y padrinos, siempre que éstos expresaran claramente su voluntad de educar a sus hijos en el seguimiento de Cristo y en vista de ese seguimiento. Por eso deben discutirse a fondo, en las comunidades, la esencia del bautismo y los métodos de la educación y orientación cristiana de la vida. Naturalmente, «quien no quiere llevar a su hijo a Jesús, no debe hacerlo bautizar» (HWWolf, en: Der. ev. Erzieher 2, 1950, 6).

Por lo que se refiere a la *praxis* bautismal, pensamos nosotros que, junto al bautismo de los niños de temprana edad y al «bautismo de responsabilidad», debería existir también el de los niños a partir aproximadamente de los seis años. Correspondería éste a la fe del niño, que, situada entre la carencia de responsabilidad del niño pequeño y la madurez de juicio que cabe esperar en los adultos, marca una etapa importante en el desarrollo psicológico de la conciencia.

Y, puesto que para cada forma de bautismo pueden aducirse motivos dignos de tomarse en serio, ya que en cada una de ellas se subraya un aspecto del único sacramento —en el bautismo de los niños pequeños, la voluntad salvífica universal de Dios; en el bautismo de los niños no tan pequeños el aspecto de una ayuda pedagógica para el desarrollo de la fe; y en el «bautismo de responsabilidad», la mutua dependencia entre el bautismo, la profesión de fe y el seguimiento de Cristo— por todo eso, repetimos, habría que preservar lo más posible a la comunidad de la unilateralidad sectaria y de la estrechez dogmática, para que todas las prácticas del bautismo pudieran coexistir en ella con los mismos derechos y con toda su vitalidad, como correctivos mutuos y signos de la plenitud de la gracia divina (cf. LVischer, en: EvKomm. 2, 1969, 590).

Así se atendería también mejor a la *dimensión ecuménica* del problema del bautismo: el pluralismo que existe de hecho en las prácticas bautismales no se concebiría ya como un escándalo, sino como una expresión de la riqueza de ese mismo pluralismo. Y si no nos adherimos de una manera rígida a la propia forma de bautismo que se nos ha transmitido, sino que dirigimos la atención a Cristo como Señor del único bautismo, que profesan todas las iglesias cristianas, cuando menos se debería ejercitar la tolerancia —y a eso tiene que apuntar la predicación acerca del bautismo— respecto a las demás prácticas del bautismo distintas a las nuestras. No podemos menos de suscribir la advertencia de Uppsala: «que todas las iglesias trabajen para un mutuo reconocimiento del único bautismo» (Uppsala, 68 spricht, 1968, 87).

Para terminar, permítasenos recordar que el bautismo, según su esencia, tampoco es, naturalmente —como lo fue hasta ahora en la historia de las misiones—, una especie de

«bandera del dualismo y del enfrentamiento entre los cristianos y los demás hombres» (ChrBlumhardt d. J., *Christus in der Welt*, 1958, 170). Ciertamente existe entre los bautizados y los no bautizados, entre los cristianos y los no cristianos, una diferencia: «el mundo» y la «comunidad universal de los redimidos» (Uppsala, *loc. cit.*, 10) no son idénticos entre sí. Pero este hecho no debería convertirse conscientemente en un motivo de orgullo para los cristianos, sino que más bien debería incitarles a un amor, que no condena y está abierto al mundo. Pues el bautismo no es «un signo de dominio sobre los hombres» (Blumhardt, *loc. cit.*, 199), sino que señala el campo del poder de Dios, que demostró un amor que abarca a todo el mundo en Cristo. «Y puesto que el ámbito al que se traslada el bautizando, y el poder bajo el cual se sitúa, es el reinado de bendición del resucitado, sólo se puede hablar de su eficacia y operatividad cuando el bautizado deja que ese señorío, que se ejerce sobre él, esté vigente y actúe. Pero el poder de su Señor no es un poder natural, que mueve objetos indiferentes, sino el poder del amor que sólo se convierte en fuerza cuando es acogido» (ESchweizer, *Jesus Christus im vielfältigen Zeugnis des NT*, 1968, 119). El bautismo «responsable» implica siempre la disposición a hacer que ese amor resulte transparente en la propia existencia para el mundo que nos rodea.

H.-Chr. Hahn

Bibl AOpcke, Art βαπτισμα etc, ThWb I, 1933, 527 ss – GBornkamm, Taufe und neues Leben bei Paulus, ThBl 18, 1939, 233 ss (=id., Das Ende des Gesetzes, 1966², 34 ss) – HGMarsh, The Origin and Significance of the NT Baptism, 1941 – FHauck, Art βαπτισμα etc ThWb IV, 1942, 945 ss – AOpcke, Art λουω etc, ThWb IV, 1942, 297 ss – FJLeenhardt, Le Baptême Chretien, son origine, sa signification, 1946 – KBarth, Die kirchliche Lehre von der Taufe, Theol Stud 14, 1947 – HSchler, Zur kirchlichen Lehre von der Taufe, ThLZ 72, 1947, 321 ss – OCullmann, Die Taufelehre des NT Erwachsenen- und Kindertaufe, AthANT 12, 1948 (1958²) – WFFlemington, The NT Doctrine of Baptism, 1948 – PAithaus, Was ist die Taufe? Zur Antwort an K Barth, ThLZ 74, 1949, 705 ss – JJeremas, Die Proselytentaufe und das NT, ThZ 5, 1949, 418 ss – RSchnackenburg, Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus, 1950 – GWLampe, The Seal of the Spirit, 1951 – MBarth, Die Taufe, ein Sakrament?, 1952 – JSchneider, Die Taufe im NT, 1952 – EBarnikol, Das Fehlen der Taufe in den Quellen der Apostelgeschichte und in den Urgemeinden der Hebraer und Hellenisten, Wiss Zs d Martin-Luther-Univ Halle-Wittenberg, 1956/57, 593 ss – JJeremas, Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten, 1958 – EKlaar, Zum paulinischen Taufverständnis, ZNW 49, 1958, 278 ss – MBarth/WAndersen/JBeckmann/GFVicedom, Art Taufe, EKL III, 1959, (1962²), 1283 ss – HMentz, Taufe und Kirche in ihrem ursprünglichen Zusammenhang, 1960 – KAland, Die Saulingtaufe im NT und in der Alten Kirche. Eine Antwort an J Jeremas, ThExh 86, 1961 (1963²) – GDelling, Die Zuordnung des Heils in der Taufe, 1961 – JGnilka, Die essenischen Taufbader und die Johannestaufe, Revue de Qumran 3, 1961, 185 ss – GRBeasley-Murray, Baptism in the New Testament, 1962 (dt. Die christliche Taufe, 1968) – RBulsma, Die Taufe in Familie und Gemeinde, ThExh 103, 1962 – GBraumann, Vorpaulinische christliche Taufverkündigung bei Paulus, BZWANT 5, fas 2, 1962 – HDiem, Taufverkündigung und Taufordnung, ThExh 98, 1962 – CMEdsman y otros, Art Taufe, RGG VI, 1962², 626 ss – JJeremas, Nochmals Die Anfänge der Kindertaufe, ThExh 101, 1962 – WLohrmann, Glaube und Taufe in den Bekenntnisschriften der evluth Kirche, 1962 – HGRatschow, Art Waschungen, RGG VI, 1962², 1594 ss – MRissi, Die Taufe für die Toten, AthANT 42, 1962, 3 ss – GWagner, Das religionsgeschichtliche Problem von Rom 6, 1 ss, AthANT 39, 1962 – JYsebaert, Greek Baptismal Terminology, 1962 – HBraun, Die Taufertaufe und die qumranischen Waschungen, en Theologia Viatorum IX, 1963 – JGnilka, Der Täufer Johannes und der Ursprung der christlichen Taufe, Bibel und Leben 4, 1963, 39 ss – AStrobel, Saugling- und Kindertaufe in der ältesten Kirche, en Begründung und Gebrauch der heiligen Taufe, ed por OPerels, 1963, 7 ss – PWeigandt, Zur sogenannten Oikosformel, NovTest 6, 1963, 49 ss – WMichaels, Lukas und die Anfänge der Kindertaufe, en Apophoreta, Festschr EHaenchen, 1964, 194 ss – RSchnackenburg, Baptism in the Thought of St Paul, 1964 – HThyen, Βαπτισμα μετανοιας εις αφραν βαπτισμων, en Zeit und Geschichte, Dankesgabe RBultmann, 1964, 97 ss – GDelling, Zur Taufe von «Hausen» im Urchristentum, NovTest VII, 1964/65, 285 ss – GBraumann, Leidenskelch und Todestaufe (Mk 10, 38 s), ZNW 56, 1965, 178 ss – GFriedrich, Ein Taufbild hellenistischer Judenchristen (1Thess 1, 9 s), ThZ 21, 1965, 502 ss – WJetter, Taufgeleit, 1965 – ELohe, Taufe und Rechtfertigung bei Paulus, Kud 11, 1965, 309 ss – GWalther, Übergreifende Heiligkeit und Kindertaufe im NT, FvTh 25, 1965, 668 ss – WBieder, Die Verheissung der Taufe im NT, 1966 – LFazeka, Taufe als Tod in Rom 6, 3 ss, ThZ 22 1966, 307 ss – GWalther, Ein Beitrag zur Diskussion über die Kindertaufe, Theologische Versuche, 1966, 46 ss – KAland, Die Kindertaufe im NT, SMSR 38, 1967, 24 ss – KBarth, Die Taufe als Begründung des christlichen Lebens, KD IV 4, 1967 – NGaumann, Taufe und Ethik, Studien zu Rom 6, BEvTh 47, 1967 – FMüssner, Zur paulinischen Tauflehre in Rom 6, 1-6, en Praesentia Salutis, Ges Stud zu Fragen u Themen des NT, 1967, 189 ss – ESchoit, Taufe und Rechtfertigung in kontrovers theologischer Sicht, 1967 – WWalkens, Wassertaufe und Gestempfung bei Lukas, ThZ 23, 1967, 26 ss – GBauer y otros, Themahft Taufverkündigung und Taufpraxis, PTh 57, 1968, 355 ss – GRBeasley-Murray, Die christliche Taufe, 1968 – JBeckmann Ist die Taufe ein Sakrament?, Ev Komm 1, 1968, 330 ss – JFangmeier, Darbringung und Taufe, en Wort und Gemeinde, ETHurneisen z 80 Geb., 1968, 460 ss – DHoch, Kindertaufe in der Volkskirche, ThSt 94, 1968 – WJetter, Was wird aus der Kirche?, 1968, 198 ss – EJungel, Karl Barths Lehre von der Taufe, ThSt 98, 1968 – Kindertaufe, Pflicht oder Verpflichtung?, Beiträge z Information u Diskussion, 1968 – JSeum, Schrift, Bekenntnis und Taufe, PTh 57, 1968, 546 ss – Einheit in der Taufe ein ökumenisches Ziel Gespräch mit LVischer, Ev Komm 2, 1969, 587 ss – HFalcke, Katechumenatstaufe, EvTh 29, 1969, 477 ss – MFeferl, Gepredigt

Taufe Eine homilet Unters z Taufpredigt bei Luther, 1969 – Kindertaufe oder Erwachsenentaufe, eine falsche Alternative Bericht über d Taufdiskussion i d EKd, Ev Komm 2 1969, 559 ss – Liturgia V Der Taufgottesdienst ed por KFMüller y WBlankenburg, 1969 – ESchlink, Die Lehre von der Taufe, 1969 – GFitzer Taufe – Gemeinschaft – Mission, en Verborum Veritas, Festschr GStahlin, 1970, 263 ss – FvLilienfeld, Evangelisch-orthodoxer Dialog über die Taufe, Ev Komm 3, 1970, 43 ss

En cast Arts gens JBetz, Art Bautismo, CFT I, 1966, 188-208 – MystS II, T 1-II, 1971, 159 s, 186 ss, 1006 s 1020 – BNeunheuser-GBaum, Art Bautismo, SM I, 1973 col 499-525 – JJeremias, El bautismo de Jesus, Teologia del NT 1 1977² 68 ss

Bebida → Hambre, sed

Bendecir, bendición

εὐλογέω [eulogéō] hablar bien, elogiar, alabar, bendecir; εὐλογία [eulogía] discurso bello, elogio, alabanza, bendición; εὐλογητός [eulogētos] alabado, bendecido; εὐελογέω [eueulogéō] bendecir, ἀσπάζομαι [aspázomai] saludar; ἀσπασμός [aspasmós] saludo

1 El verbo *eulogéō*, que se halla atestiguado en la literatura griega a partir de los trágicos, está formado por el adverbio *eu* [eu], bien y la raíz *λογ-* [log], hablar (→ palabra), y significa *hablar bien* (el concepto contrario es *κακολογέω* [kakologéō], hablar mal). Consecuentemente el sustantivo *eulogia*, que se encuentra a partir de Píndaro designa el hecho de hablar bien. El adjetivo verbal *eulogētos* corresponde al participio perfecto pasivo *eulogēmenos* y significa la persona (o cosa) de la cual se ha hablado bien, de ahí *alabado*, o *ensalzado*. El compuesto intensivo *eueulogéō* y *eueulogeomai* no se halla atestiguado en la literatura profana griega.

a) Desde un punto de vista formal, «hablar bien», y particularmente *eulogia*, la expresión del lenguaje estéticamente bella, bien construida (cf ThWb II, 752) Platon asocia en Resp III, 400 con *eulogía* el concepto de *εὐαρμοστία* [euharmostia], armonía, afinamiento, *εὐσημοσύνη* [euschēmōsynē], buen aspecto, y *εὐρύθμις* [eurhythmia], *eurythmia* o buen ritmo, a los cuales considera como consecuencia de la *εὐθεία* [euthēia], buena costumbre o buen carácter. En Luciano (Lexiphanes 1) y en Esopo (ed Halm 274, 274b, *eulogos*) el concepto reviste un sentido negativo *la zalameria* o el *halago* bien amañado pero falso (así también Rom 16, 18).

b) En cuanto al contenido, «hablar bien», y particularmente *eulogéō*, expresa una alabanza, un elogio o una ponderación. Esa alabanza puede referirse a cosas (p ej, una ciudad Esquilo, Ag 580, unas hazañas extraordinarias Isócrates 6, 105) o personas (p ej, los padres Aristofanes, Equites 565, mujeres Aristofanes, Eccl 454, etc.). En ocasiones se habla también de un elogio de los dioses (genitivo objetivo) (p ej, Pan CIG III p 1190 n° 4705b 2, Isis *ibid* n° 4705c 2). En este contexto el significado de *eulogéō* se aproxima al de *εὐχαριστέω* [eucharistēō], dar gracias (→ acción de gracias, art *εὐχαριστία* [eucharistia]). Solamente una vez (Eurípides, Supplices 927) se mencionan los dioses como objetos de *eulogeîn*: los dioses le dan las gracias a un hombre con beneficios. Así se alude también al papel protector y benefactor de los dioses, que en la religión griega no es del todo desconocido (cf Esquilo, Eum 997 ss), aunque no se puede hablar de una acción específica de bendecir por parte de los dioses griegos. El significado de bendecir lo adquiere por primera vez *eulogéō* en los LXX.

2 HWindisch (ThWb I, 495) sospecha que el significado básico del verbo *aspázomai* (de etimología no clara, atestiguado desde Homero) es el hecho de abrazar, como es corriente p ej entre conocidos y amigos. Pero es posible asimismo que el significado fundamental sea *hablar, decir*. Como *φιλέω* [philēō] (→ amor), comprende *aspázomai* originariamente la idea de acogida o de dar la bienvenida, expresando la estima y el amor hacia personas o cosas (Jenofonte, Cyrop 1, 4, 1, 7, 1, 8, Platon, Ap 29d, Symp 209b, Eurípides, Ion 587). Mas tarde, el significado de *aspázomai* se limita a la acción de saludar, distinta de la expresión del saludo (p ej *χαίρει* [chaîre]), que corresponde a *Dios te guarde*, o a las expresiones coloquiales *hola que tal!*, como p ej el dar la mano, el abrazo, el beso (*φιλήμα* [philēma]) y la actitud religiosa de arrodillarse o postrarse (→ oración, art *προσκυνέω* [proskynēō]) (Plutarco, De Tito 11, De Agesilao 11, De Phocione 27, Joséfo, Ant 11, 331). El sustantivo *aspasmos* significa, según eso, ante todo *abrazo, amor* (Platon, Leg XI, 919e), luego *saludo, visita* (Epicteto, Diss 4, 4, 3 37). Los saludos por escrito se encuentran en el tiempo anterior a Cristo raramente, algo más a menudo, con todo, en el área cultural oriental (cartas de El Amarna y Elefantina).

II En los LXX se encuentra este grupo de palabras muy a menudo (en conjunto unas 640 veces, de ellas *eulogeo* cerca de 450 veces) y en la mayor parte de los casos traduce palabras derivadas de la raíz hebrea *bārak*, *bendecir Eulogēō* por tanto, adquiere el significado de *bendecir* y designa no solo lo contrario de *kakologeō* (cf *supra* I, 1) sino también de *καταραμαι* [*kataraoimai*], *maldecir*. Este grupo de palabras se halla atestiguado en casi todos los escritos veterotestamentarios y apócrifos y es especialmente frecuente en Gn Dt, Sal y Tob. Y como las descripciones de bendiciones en el AT desarrollaron, en parte, un específico «lenguaje de bendición» (Westermann) Der Segen, 33, cf *infra*), es preciso que, al presentar la concepción veterotestamentaria de bendición, prescindiendo de si las palabras del grupo *bārak* o *eulogēō* están o no, incluyamos también aquellos textos que describen la bendición en su propio lenguaje y sin una ulterior elaboración conceptual.

1 Las raíces de las concepciones israelíticas sobre la bendición se remontan a la época preisraelítica y entroncan con la hechicería y la magia, de las cuales originariamente la bendición apenas puede separarse (cf GvdLeeuw, § 59). Esto se deduce del parentesco histórico-lingüístico del hebreo *bārak* con la raíz ugarítica *brk* y con la palabra académica *karabu*. El significado fundamental de *bārak* no es otro que *dotar de fuerza curativa*; este significado abarca juntamente el proceso de la dotación y el estado que se sigue de ella. Así pues, en la bendición se trata originariamente de un poder que actúa independientemente, que es transferible y curativo y que se opone al poder destructivo de la maldición (→ maldición, art. *καταραμαι* [*kataraoimai*]).

2 En el AT se encuentran *elementos* de aquellas ideas sobre la bendición que se difundieron en las antiguas religiones del Próximo Oriente, y de los usos al respecto (ante todo en los ciclos patriarcales de Gn 12-36, para lo que sigue, cf Horst, Segenshandlungen, 189 ss).

a) En la ejecución de la bendición interviene una → palabra cargada de poder y una acción que la corrobora. La más primitiva fórmula de bendición es la afirmación en indicativo 'Tu eres bendito' (*bārūk 'attāh*; LXX *εὐλογητο*, [*su etj*] [*eulogētos (sy etj)*], p. ej., Gn 26, 29). Las acciones que siguen a la bendición se hallan relacionadas con la analogía del acto mágico y han de operar la transferencia de la fuerza curativa por contacto, así la imposición de las → manos (especialmente de la mano derecha, Gn 48, 13 ss), o, al menos, la elevación de las manos o de los brazos (Ex 17, 11), el beso y el abrazo (Gn 48, 10), la acción de tocar los vestidos (2 Re 2, 13 ss), el bordon o bastón (2 Re 4, 29) o las partes (Gn 47, 29 ss). El que bendice cobra fuerzas para el acto de bendecir por medio de una comida especial (Gn 27, 4).

b) La bendición impartida produce su *efecto* absoluta e irreversiblemente, se imparte a perpetuidad y no puede anularse o hacerse inoperante (Gn 27, 33, 2 Sam 7, 29).

c) Originariamente la bendición tiene su situación vital no en un santuario de culto sino en la unión familiar de la estirpe.

d) A esa situación corresponden las diversas ocasiones en que se realiza la bendición. La expresión más corriente de la bendición se da en el saludo, al encontrarse, y en la despedida (Gn 47, 7 ss, cf sobre este punto Westermann, Segen und Gruss, 61 ss). Especialmente en los momentos decisivos de la vida se imparte una bendición: nacimiento (Rut 4, 13 ss, cf Lc 2, 34), bodas (Gn 24, 60) y fallecimiento (Gn 48, 1 ss, 49, 28 ss). En este contexto es importante la bendición del heredero, con la cual el jefe de la familia, antes de morir, transmite su poder generalmente al primogénito y, con ello, lo traspaasa a la próxima generación (Gn 27, 1 ss, 48, 1 ss).

e) Fundamentalmente cualquiera esta capacitado para impartir la bendición (y la maldición), pero al mismo tiempo existen *personas* especialmente dotadas de una facultad de bendecir o maldecir, p. ej. el vidente Balaan (Nm 22), un caudillo carismático (Josue, Jos 6), los reyes (Melquisedec, Gn 14, 18 ss), y más tarde también los profetas y los sacerdotes.

f) En los primeros tiempos, la bendición tiene el carácter de *reciprocidad*; no solo bendice el poderoso al súbdito o inferior (p. ej. Melquisedec a Abraham, Gn 14, 18 ss), sino también el súbdito al poderoso (p. ej. Jacob al faraón, Gn 47, 7-10). Los hombres responden a las bendiciones que un dios les otorga con la bendición de ese dios, esto es, con el reconocimiento de su poder por medio de la alabanza. Según eso, *bārak* significa *bendecir* (sujeto Dios) y *alabar, ensalzar* (sujeto los hombres).

g) En cuanto al *contenido* la bendición significa la adjudicación y la comunicación de una fuerza salutífera, que se muestra de una manera concreta en la fecundidad de los hombres (Gn 24, 34-36), de los animales y del campo (Gn 30, 25 ss). Si en dirección vertical la bendición apunta hacia la fuerza generativa de la sucesión de generaciones, como queda expresado p. ej. en las genealogías del documento sacerdotal (Gn 5, 11, 10 ss), en el plano horizontal ella produce la paz y la tranquilidad, la seguridad ante los enemigos, la felicidad y la salud de una estirpe o de un grupo, como expresa de la manera más amplia el concepto de *šālôm*, paz (= síntesis de la dicha producida por la presencia de Yahve en medio de la comunidad salvífica).

h) Esta concepción de la bendición, que es a la vez prehistórica, preteológica y precultural, y que desde el punto de vista de la fenomenología de la religión esta vinculada originariamente a una mentalidad mágica, se encuentra con más claridad que en ninguna otra parte en la narración de Gn 27, donde se cuenta como Jacob se hizo con la bendición.

3 a) La *narración* preponderantemente yahvística de Balaan (Nm 22-24) une el fenómeno preisraelita de la bendición con el poder de Yahve, el Dios de Israel. El rey moabita Balac, preocupado por una incursión de los

israelitas en su territorio, pide ayuda al adivino pagano Balaan, el cual ha de paralizar al enemigo que sigue acosando, por medio de una → maldición (Nm 22, 1-6) La finalidad de la narración es demostrar que Yahve, el Dios de Israel, se manifiesta como el Señor de la palabra originariamente autónoma y cargada de poder, de forma que a Balaan se le quita la facultad propia de proferir palabras que produzcan su efecto, y, por encargo de Yahve, solo puede bendecir, en vez de maldecir (Nm 22, 12-31 38, 23, 3-5) Al traspasar a Yahve toda la fuerza de la bendición, pierde ya esta en el yahvista su carácter mágico. Las acciones visibles de contacto para la transmisión de fuerza se reducen a gestos, en los que se entiende que Yahve es el que actúa en la bendición

b) *Los oráculos de bendición* (Nm 23, 7-10 18-24, 24, 3-9 15-24) solo más tarde fueron elaborados e introducidos en el relato de Balaan. Originariamente pertenecen estas frases a la forma estereotipada del oráculo de bendición o de maldición (bendición Gn 9, 26, 49, bendición de Jacob, Nm 22-24, oráculos de Balaan, Dt 33, bendición de Moisés, maldición Gn 3, 14 s, 4 11, bendición y maldición Lv 26, Dt 28) El oráculo de bendición hunde sus raíces en los oráculos de los videntes y, a diferencia del anuncio profético de promesas, posee el carácter descriptivo de la dicha. Y lo que describe es la dicha terrena del pueblo o del país p. ej. Nm 24, 5 «¡Que bellas las tiendas de Jacob, y las moradas de Israel! Como vegas dilatadas, como jardines junto al río, como aloes que planto el Señor (TM *yhwš = Yahve*), como cedro que está junto a las aguas»

c) La ruptura decisiva con la concepción pre-histórica y, por tanto, a-histórica de la bendición en el interior de la estirpe, y el paso a la comprensión de la bendición dentro del contexto de la historia de Israel, la realizó el *yahvista* en el prólogo a la historia de los patriarcas (Gn 12, 1-3) El texto se articula en una orden triembre (v 1) y en una promesa de seis miembros, unidos todos con un *wau* vv (2-3) La orden contiene la intimación hecha a Abraham de abandonar su país, su parentela y su familia, o sea, de interrumpir su vida sedentaria para ponerse en camino hacia una meta solo muy vagamente indicada. En la formulación de la promesa sorprende el hecho de que en esas frases programáticas se encuentra 5 veces como tema dominante y palabra clave la raíz *barak*, cada vez en una forma distinta. A diferencia de la inmediata transmisión de fuerza de los tiempos preisraelíticos, el yahvista ha hecho la bendición objeto de una → promesa de Yahve, y con ello proporciona al proceso de bendición primitivo y a-histórico una perspectiva de futuro: la bendición se promete para tiempos futuros.

Desde el punto de vista de la historia de la tradición, el yahvista inserta los relatos patriarcales en el marco de la promesa del hijo o de la descendencia (p. ej. Gn 24, 34-36, 26, 24 y *passim*). Sin embargo, como efecto de la bendición prometida a Abraham, no se nombra aquí al hijo —como p. ej. en Gn 15, 4, 18, 10— sino al gran pueblo y el gran nombre, que ese pueblo recibió o consiguió en la época del gran remado davidico-salomónico (v 2, cf 2 Sam 7, 9), en otras palabras la bendición convertida en promesa la vincula el yahvista con la historia de Israel. «Bendición» se convierte en la palabra clave para interpretar la historia de Israel desde la salida de Abraham hasta el gran reinado de David» (Wolff, 356) Lo que más sorprende es la frase sexta formulada en perfecto de constatación (Brockelmann, *Hebr. Syntax*, § 41 s) «Con tu nombre se bendecirán todas las familias de la tierra» (v 3b, cf 18, 18, 28, 14, para traducir, el nifal de *bārak* es medio, no pasivo) La frase únicamente puede entenderse en el contexto de la historia primitiva que incluye toda la humanidad (Gn 1-11), en la cual 5 veces se habla a modo de ejemplo de maldición sobre la humanidad (Gn 3, 14 17, 4, 11, 1, 29, 9, 25) Como contrapartida de esta historia de maldición se ofrece en Gn 12, 3b a «todas las familias de la tierra» una historia de bendición, que comprende la liberación del trabajo estéril (Gn 3, 17), del vagar angustioso de acá para allá (Gn 4, 11 s), de la esclavitud que rebaja (Gn 9, 25) y de la confusión destructora de los pueblos (Gn 11, 1 ss) De esta manera el yahvista mediante la promesa de bendición, ha trazado un arco que va desde la historia de los patriarcas, pasando por la del pueblo hasta llegar a toda la humanidad.

4 a) Después de la ocupación del país y de la sedentarización de Israel comienza una larga lucha para decidir si eran los dioses cananeos de la fecundidad, los baales (*baalim*), o Yahve, el Dios que había conducido al pueblo y había hecho promesas, el que debía ser adorado (cf Eissfeldt, 6 ss) Lo más duro de este enfrentamiento se refleja en las noticias que se nos dan sobre la actividad del profeta Ehas (1 Re 17-19) La narración del juicio de Dios sobre el Carmelo (1 Re 18) describe de una manera típico-ideal la victoria de Yahve, que hace bajar fuego del cielo, sobre los ídolos impotentes de Baal (cf Alt, 135 ss, vRad, *Teología del AT II*, 33 ss) La narración de la sequía y de la lluvia (1 Re 17, 1, 18, 1 2a 16s 41-46) traspasa las funciones de bendición y de fertilidad de Baal a Yahve, el cual se convierte asimismo en el Señor del país. Con ello se introduce en la actividad histórica de Yahve, como elemento nuevo, la constante acción de bendecir que realiza en la tierra prometida de Canaan (cf Westermann, *Jahwegaube* 210 s)

b) El resultado de esta lucha encontró su victoria más importante en la forma como el Deuteronomio comprendió la bendición. Aquí es todo el pueblo el que concibe los dones de la tierra de cultivo —la fecundidad del cuerpo, de los ganados, del campo, la unidad política y la paz con los pueblos vecinos— como bendiciones procedentes de la mano de Yahve. «Bendito seas en la ciudad, bendito seas en el campo. Bendito el fruto de tu vientre y el fruto de tu suelo, el fruto de tu ganado. Que el Señor te entregue ya vencidos los enemigos que se alzan contra ti» (Dt 28, 3-7, cf 7, 13-16) La bendición de Yahve se entiende en Dt enteramente de tejas abajo y en un sentido profano, por ello se puede hablar de un «materialismo salvífico» en Dt, «que llega hasta la cesta de pan de la economía doméstica (Dt 28, 5)» (vRad, *Teología del AT I*, 292)

A diferencia de la concepción de bendición que tiene el yahvista, no se habla en la escuela *deuteronomística*, de bendición en la forma de una promesa incondicionada de salvación, sino en forma de proposiciones condiciona-

das «Si (TM 'im LXX *ἔαν* [eān]) obedeces y escuchas la voz del Señor, tu Dios sobre ti irán viniendo todas estas bendiciones» (Dt 28, 1 s, cf vv 15 s) Mientras que de esta manera la bendición queda condicionada a la obediencia del pueblo, se convierte asimismo en una parte integrante de la →alianza entre Yahve e Israel Así como Yahve cumple, al bendecir, las obligaciones que le impone la alianza, así también Israel se ve obligado a observar la alianza La bendición que se transforma de incondicionada en condicionada de ilimitada en limitada, de independiente en dependiente, ha de contar con el reverso de la medalla de la alianza en el caso en que Israel no cumpla sus deberes, a saber, con la maldición Este es el sentido del mandato de Dios en Dt 11, 29 de poner la bendición sobre el monte Garizim y la maldición sobre el monte Ebal Esas dos posibilidades, entre las cuales tiene que elegir Israel (Dt 30, 19), se desarrollan ampliamente en el cap 28 vv 1-14 la bendición, vv 15-68 la maldición Por medio de la incorporación de la bendición a la alianza, el Dt ha unido la polaridad de bendición y maldición con la polaridad de salvación (→ redención, art σωζέω [sozō] II) y → juicio (art κρίμα [krima] II) (cf Westermann, Segen, 51 s)

c) Junto a Yahve, que es el que propiamente bendice, existen también en Israel unas personas o grupos especiales que también imparten bendiciones los reyes, los → profetas y los → sacerdotes La función de la *realiza* de impartir bendiciones nunca estuvo en Israel tan en primer plano como p ej en Egipto (cf, a este propósito, Hermann, 33 ss), pero por la promesa de Natan (2 Sam 7, 16), es acreditada como portadora de bendición, al menos, la realeza davidica La consagración del primer templo de Jerusalén se realizó por medio de una doble bendición de Salomón antes y después de la oración consecratoria del templo (1 Re 8, 14-54) Hasta que punto se considero al rey como portador de bendición, se deduce sobre todo de los textos mesianicos, que hablan del nuevo rey, que deberá aportar a su pueblo la bendición, la salvación y la paz (p ej Is 9, 6 s, 11, 1 ss) A las funciones de los primeros profetas pertenece asimismo la intercesión para conseguir la bendición de Yahve (1 Re 18, 41 ss, Elías, 2 Re 6, 24 ss, Eliseo, Amos 7, 1 ss, Jeremías 14 etc) Las palabras salvadoras de los últimos profetas escritores anuncian una futura acción de salvación y de bendición por parte de Yahve Las realizaciones de la bendición futura prometida se describen en ellos con el lenguaje específico de la bendición (cf *supra* 3b), lo mismo que en los textos *apocalípticos*, como una salvación completa como reino mesianico de paz (Is 11, Zac 9, 9 s), como vida pacífica y floreciente (Mi 3, 4 s, Zac 9, 17), como sociedad y como un gran convite (Is 55, 1 ss, 25, 6), como amiquilación de los enemigos (Is 27, 1), como paz duradera (Is 26, 12) y salvación cósmica (Is 65, 17-25)

5 a) También en el culto de la comunidad cultural israelítica desempeña la bendición un papel importante Esto queda claro ya por lo dicho sobre la consagración del templo salomónico (1 Re 8, 14-54, cf *supra* 4c) El templo como recinto sagrado, es el lugar apropiado para impartir la bendición al pueblo y al país La bendición debe otorgarse al final del servicio de culto a los miembros de la comunidad cultural que retornan a su casa, para hacerla rendir en la vida ordinaria (cf sobre este punto los salmos de bendición 65, 115, 12-15, 128, 129, 8, 132 y *passim*) La comunidad contesta a la bendición recibida alabando por su parte, a Yahve con la alabanza divina «Bendito sea Yahve» (TM *baruk yhw* LXX *εὐλογητός κυριος* [eulogetos kyrios]) Esta fórmula se encuentra con particular frecuencia en los salmos de alabanza (Sal 18, 47, 28, 6, 31, 22, 60, 20, 68, 20, 119, 12, 124, 6 y *passim*, cf asimismo las doxologías de Sal 41, 14, 72, 19, 89, 53, 106, 48) Probablemente se pronunciaba también la bendición en circunstancias especiales del culto (p ej en la presentación de las primicias Dt 26, 1 ss) y sobre personas singulares (cf Sal 91, 121)

b) La teología de la bendición del documento sacerdotal presupone las instituciones culturales Impartir bendiciones se convierte en un privilegio de los → sacerdotes levíticos Lv 9, 22 s, al final de la primera liturgia sacrificial realizada en el tabernáculo santo, da cuenta de como por primera vez se impartió la bendición sacerdotal, que después fue confirmada por la aparición de la gloria de Yahve Nm 6, 24-26 conserva las palabras literales de la bendición sacerdotal, denominada aaronica, que, según quiere el documento sacerdotal, debe ser pronunciada al final de todo servicio divino «El Señor te bendiga y te guarde, el Señor te muestre su rostro radiante y tenga piedad de ti, el Señor te muestre su rostro y te conceda la paz» Esta fórmula de bendición que se desarrolla ritmicamente se articula en tres partes, cada una de las cuales parafrasea la bendición de Yahvé y su contenido y al mismo tiempo la intensifica El proceso de la bendición de Yahve se caracteriza como iluminación o elevación de su rostro (TM *pānim*, LXX *προσωπον* [prosōpon]) Con *pānim* se alude al aspecto del ser de Yahvé que se vuelve al hombre (cf *kābōd yhw*, la gloria de Yahve) Cuando Yahve no oculta su rostro vuelto a los hombres, sino que lo eleva, cuando no lo oscurece por la ira, sino que lo deja brillar, entonces la bendición de Yahve significa su inclinación amistosa hacia el hombre El contenido de la bendición se subraya con conceptos de conservación o protección, de gracia y —con un término que abarca mucho más— de dicha (hebr *šālōm* → paz II) El destinatario de la bendición, como persona a la que se dirige, es la comunidad de los israelitas, que se reúnen para el culto (v 23) Los seis verbos de la fórmula aaronica de bendición están en imperfecto cohortativo, lo que equivale a decir que no se formula la frase en indicativo por tratarse de un deseo de ser bendecido Con esto se salvaguarda la libertad de Yahve frente a la bendición cultural, el sacerdote únicamente puede desear la bendición de Yahve, pero no disponer de ella De todos modos, a la acción de bendecir del sacerdote se le otorga la promesa de Yahve «Así invocaran mi nombre sobre los israelitas, y yo los bendeciré» (v 27)

c) Mientras que el concepto de bendición de Nm 6 posee un carácter sacral-sacerdotal-cultural y se dirige exclusivamente a la comunidad cultural las fórmulas de bendición de Gn 1, 22-28 —que pertenecen asimismo al sacerdotal— abarcan a todo lo creado, a todos los hombres y a todas las criaturas «Creced, multiplicaos, llenad la

tierra y sometida» (Gn 1, 28). El día séptimo no sólo es santificado en Gn 2, 3 para la comunidad cultural sino que es bendecido para todos los hombres. De la confrontación e interdependencia de la bendición de Gn 1 y Nm 6 concluye CWestermann: «La bendición cultural en realidad se refiere a toda la humanidad, y la bendición que se imparte a la comunidad congregada para el culto sagrado es una bendición que se aplica a toda la humanidad, más aún, a todos los seres vivientes» (Segen, 61).

6. a) También la *sabiduría* veterotestamentaria de la colección de sentencias en parte enteramente profanas está indirectamente relacionada con la bendición. Aquí la bendición de Yahvé se exterioriza en el consejo sensato que un sabio (= hombre prudente) puede dar incluso en los asuntos profanos (más detalles en Westermann, Segen, 40 ss).

b) Los dramáticos diálogos del libro de *Job* discuten asimismo en parte la cuestión de por qué Dios actúa como actúa, por qué da su bendición y por qué la quita. El debate que se establece hace ver a las claras que la teología de la bendición del Dt, que hace depender la bendición o la maldición de la obediencia o de la desobediencia (cf. *supra* 4b) —aquí representada hasta las más crueles consecuencias por los antagonistas de Job, sus «amigos»— no vale ya, puesto que no resiste a la realidad de Job paciente (cf. asimismo Sal 73 y el escepticismo del autor de Ecl). Aquí la teología veterotestamentaria de la bendición alcanza sus propios límites. La bendición de Yahvé no se experimenta ya en primera línea como presente, sino que —sobre todo en la apocalíptica (cf. *supra* 4c)— se espera del *ésaiatan* prometido.

c) En el libro de *Tobías*, que recuerda los relatos patriarcales se han conservado las formas originarias de bendición: la bendición de los hijos por los padres, especialmente en la despedida (Tob 5, 16; 7, 7, 9, 6; 10, 12 s y *passim*), y en los saludos (Tob 7, 6; 10, 12).

d) En el *judaismo rabínico*, las fórmulas de bendición y de alabanza se hallan muy extendidas. El primer tratado de la Misná lleva el título de *B'rakhōth* (= bendiciones). Las fórmulas de alabanza se introducen con las palabras «alabado sea el Señor» y *alaban al Señor por sus hechos y por sus dones. Los rabinos conocen fórmulas de alabanza apropiadas para las más diversas situaciones de la vida diaria y del culto* (cf. St.-B. IV, 616 ss). En este contexto es importante la fórmula de bendición que el judío pronuncia como plegaria de familia antes y después de la comida. En bBer 35a se dice: «Se le prohíbe al hombre disfrutar de nada de este mundo sin haber pronunciado la bendición; el que disfrutara de algo de este mundo sin una plegaria de bendición comete una infidelidad» (detalles en Beyer, ThWb II, 757 ss).

e) A los textos de la comunidad de *Qumrán* pertenecen cánticos de alabanza, de los cuales algunos comienzan con la fórmula «alabado eres, Señor, ...» (hodayot = libro o rollo de los himnos: 1 QH). El libro de las Bendiciones (1 QSb), que sólo fragmentadamente ha sido conservado, contiene fórmulas de bendición para sacerdotes y para otras personas. La regla de la comunidad cita la bendición de Aarón en una modalidad distinta (¿gnóstica?): «El (Yahvé) te bendiga con todos los bienes y te guarde de todos los males e ilumine tu corazón con el profundo conocimiento de la vida y te gratifique con la eterna sabiduría y levante para ti su gracioso rostro para salvación eterna» (1 QS II, 2-4).

III En comparación con la importancia fundamental que tiene la bendición en el AT, el concepto y la realidad de la bendición ocupan en el NT un segundo plano. El grupo de palabras de la raíz εὐλογ- [*eulog-*] o relacionadas con ella aparecen en el NT un total de 68 veces; de ellas corresponden: a *eulogēō* 41 veces; a *eneulogēō* 2 veces (Hech 3, 25; Gál 3, 8); a *kateulogēō* una vez (Mc 10, 16); al sustantivo *eulogia* 10 veces y al adjetivo verbal *eulogētōs* 8 veces. Con relativa frecuencia este grupo de palabras se halla atestigüado en Lc, en las grandes epístolas paulinas y en Heb, mientras que Jn sólo usa una vez el verbo en una cita del AT (12, 13), y no se encuentra ninguna de esas palabras ni en el resto de las cartas paulinas, ni en las pastorales, ni en las de Juan y tampoco en parte en las cartas católicas (2 Pe, Jds).

1. El significado estético-formal de *eulogía*, que tiene carta de ciudadanía en la Grecia clásica (cf. *supra* I, 1a), es recogido únicamente en Rom 16, 18 en una variante negativa: «gente de esa no está al servicio del mesías nuestro Señor, sino al de su propio estómago, y con zalamerías (*χρηστολογία* [*chrēstologia*]) y halagos (*eulogia*) engañan a los ingenuos».

2. Con muchísima más frecuencia (40 de 68 casos) tiene este grupo el significado de *alabar, ensalzar, encomiar* (*eulogētōs* significa exclusivamente: *alabado, ensalzado*). Este uso lingüístico se apoya no sólo en el uso de la palabra en griego profano con el

significado de hablar bien de alguien (cf. *supra* I, 1b) sino también en la forma como los LXX traducen la alabanza a Dios: *bendito*, o sea, *alabado sea Yahvé* (cf. *supra* II, 5a).

a) También en el NT sirve este grupo de palabras para formular la alabanza a Dios, es decir, en este contexto tiene un carácter *doxológico*. Al igual que en el judaísmo posterior (bBer 7, 3; Hen 77, 1) —Dios es denominado el «bendito»: *eulogētós* (Mc 14, 61)—. Con la fórmula doxológica: «Bendito sea Dios (el Señor)» (εὐλογητός [κύριος] ὁ θεός [*eulogētós kýrios ho theós*]) comienza el himno de Zacarías (Lc 1, 68: «Benedictus») y algunas cartas (2 Cor 1, 3; Ef 1, 3; 1 Pe 1, 3); aquí se ve a las claras la interdependencia del saludo y de la alabanza a Dios. En una forma variante aparecen doxologías a modo de cortas interjecciones en las cartas paulinas (Rom 1, 25b; 9, 5; 2 Cor 11, 31) y —ampliadas en forma de himnos— en Ap (5, 12; 5, 13b; 7, 12, en cada caso *eulogía*; → canto, art. ὕμνος [*hýmnos*]).

b) Las *aclamaciones* no se formulan con el adjetivo doxológico *eulogētós*, sino con el participio de perfecto pasivo del polifacético verbo *eulogéō*: *εὐλογημένος* [*eulogēmenos*]. En esta formulación se añade a la alabanza el reconocimiento del ser bendito de Dios y a la vez se expresa el carácter de saludo. Con la palabra *eulogēmenos*, *alabado*, *bendito*, *bienvenido*, es saludado Jesús (Mc 11, 9 par; Mt 23, 39 par; cf. Sal 118, 26); pero también el reino de Dios que viene y que Dios ha de inaugurar con la llegada del mesías (Mc 11, 10), y María, la madre del mesías (Lc 1, 42) son celebrados con este saludo aclamatorio.

c) La costumbre judía de pronunciar *fórmulas de bendición* en los diversos servicios del culto y en el transcurso de la vida diaria (cf. *supra* II, 6d) se halla atestiguada también en los escritos neotestamentarios (Lc 1, 64; 2, 28 s: «Nunc dimittis»; 2, 34; 24, 53; 1 Cor 14, 16; Sant 3, 9 s). Según nos dicen los sinópticos en sus evangelios, Jesús adoptó de los padres de familia judíos la práctica de pronunciar una bendición antes y después de las comidas (Mc 6, 41 par: la multiplicación de los panes ante los 5.000; 8, 7 par: la multiplicación ante los 4.000; 14, 22 s par: la última cena de Jesús con sus discípulos, cf. sobre este punto → cena del Señor II, 4b; Lc 24, 30: comida comunitaria del resucitado). Como el paralelismo entre *eulogéō* y *εὐχαριστέω* [*eucharistéō*] (→ acción de gracias, art. *εὐχαριστία* [*eucharistía*]) en Mc 8, 6 s; 14, 22 s y Mt 26, 26 s da a entender, en la bendición de las comidas se da gracias al creador por sus dones materiales (cf. *supra* II, 4b; cf. asimismo 1 Cor 10, 16; acerca de la copa de bendición St.-B. IV, 627 ss y → cena del Señor III, 4d; sobre todo este apartado 2 cf. Schenk, 97-130).

3. Donde este grupo de palabras se encuentra con el significado específico de *bendecir* o *bendición* (28 de los 68 ejemplos), la comprensión neotestamentaria del concepto se orienta más hacia la teología veterotestamentaria de la bendición del AT que a la del judaísmo. Sin embargo, la situación neotestamentaria corresponde al resultado estadístico (cf. *supra*, el resumen inicial): a diferencia de las teologías de la bendición tan pronunciadas del yahvista (cf. *supra* II, 3c), del Dt (cf. *supra* II, 4b) y del documento sacerdotal (cf. *supra* II, 5b y c), la bendición en el NT propiamente hablando no se tematiza, sino que desempeña más bien un papel accidental, corriente, aunque no carente de importancia.

a) En los *evangelios sinópticos* es importante el concepto de bendición en tres perícopas: en la bendición de los niños, en el discurso de misión y en la despedida de su comunidad por parte del resucitado.

α) Cuando Jesús, según Mc 10, 13-16 par impone sus manos a los → niños y les bendice, no hace con ello nada de extraordinario; más bien se trata ahí de la conducta normal de un padre judío o de un rabino (cf. St.-B. I, 807 s). Lo importante en este contexto es únicamente que para Mc la conducta de Jesús no se limita a los adultos sino que abarca también a los niños, es decir, comprende al hombre al hacerse, al crecer y al

madurar. El reino de Dios, al que apunta la intención de la pericopa (v. 15) es «coordinar de una forma positiva, por medio de la acción de Jesús, la existencia del hombre en su doble condición de ser corporal y de creatura» (así Westermann, 83, en contra de Schenk, que entiende la acción de bendecir de Jesús «únicamente como intercesión»).

β) Como se deduce del contexto del discurso de misión en Mt 10, 1-16 par, con el encargo de saludar al entrar en una casa ... 12: ἀπάσασθε [aspásasthe] se alude al saludo de bendición (cf. v. 13: εἰρήνη [eirēnē], hebr. šālôm, paz). Por obra de Jesús, los discípulos reciben un doble encargo: anunciar y saludar (vv. 7/8a); esto es, son enviados como evangelistas y como portadores de bendición. Según Mt, pertenece a la misión de los discípulos —lo mismo que a la de Jesús— además de la proclamación del reino de Dios, la solidarización con el sufrimiento de la creación en busca de su libertad en su condición de creatura y la acción dirigida a lograr la dicha del hombre en la tierra. Especialmente los textos de Hech muestran la interrelación de ese doble aspecto de la actividad apostólica: el de anunciar la salvación y el de ayudar a su plena realización (cf. p. ej. en Hech 3 la vinculación entre la acción de curar y la de anunciar el significado de la curación por parte de Pedro). La bendición adquiere su pleno significado sólo cuando la acción misionera de anunciar, de intermitente pasa a ser un surgir constante de comunidades estables (cf. *supra* II, 4a). Y puesto que esta nueva situación —frente al estilo de vida itinerante del Señor, de los discípulos y del apóstol Pablo— al menos en gran parte, no era todavía realidad en el NT, se comprende por qué en él no se menciona la bendición tan a menudo como en el AT (cf. a este propósito Westermann, 93 ss).

γ) El trasfondo de la bendición del resucitado de Lc 24, 50 s no es ni la bendición sacerdotal (así Schenk, 58) ni la bendición del heredero de los relatos patriarcales, sino la bendición de despedida (cf. *supra* II, 2d, 6c). El Señor, al despedirse, comunica a su comunidad la fuerza de su bendición, a través de la cual sigue unido a ella. El contenido de la bendición es la presencia del que va a ser exaltado en medio de su comunidad, que es exactamente lo que expresan las palabras que se encuentran en el pasaje correspondiente de Mt: «yo estoy con vosotros cada día...» (Mt 28, 20; cf. Gn 26, 3).

b) Pablo utilizó el concepto de bendición en el NT de manera más reflexiva que nadie y le prestó una decisiva impronta cristológica totalmente nueva (cf. *supra* II, 3c, la correspondiente aportación teológica del yahvista).

α) En Gál 3, 8 cita Pablo el texto de Gn 12, 3b: «Por ti serán benditas todas las naciones» (la tierra, cf. la traducción del pasaje en los LXX, que es la que reproduce aquí Pablo). En conexión con sus ideas cristológicas, Pablo da a la cita una nueva interpretación: vista desde su realización, la bendición prometida a Abrahán se transforma en acción salvadora de Dios en Cristo. Lo que proporciona la bendición no es ya un pueblo grande o la fertilidad de la tierra, sino el → espíritu prometido de Cristo (v. 14). Lo común entre la cita yahvista y su interpretación paulina está en que de la misma manera que la bendición prometida, también su realización en Cristo debe llegar a todos los pueblos de la tierra (v. 8 y 14). En Gál 3, 8-14 interpreta Pablo la relación entre bendición y maldición en el sentido de que Cristo con su muerte eliminó de una vez para siempre la maldición de la ley (v. 13, cf. sobre este punto → cruz, art. ξυλόν [xylón] III), de forma que ahora los creyentes de todos los pueblos reciben la acción salvadora de Dios en Cristo (v. 14; cf. Ef 1, 3; Hech 3, 25 s; Schenk, 42 ss).

β) La expresión εὐλογία Χριστοῦ [eulogía Christou] (Rom 15, 29) no significa ni el acto ni el contenido, sino más bien el efecto del anuncio de Cristo en la comunidad; lo que en este contexto, equivale a decir: Pablo es consciente de que su llegada a Roma habrá de servir para el crecimiento y madurez de la comunidad.

γ) La dependencia entre bendición y don de la bendición (cf. Gn 33, 11) sobresale sobre todo en 2 Cor 9, 5 s. Aquí designa Pablo la colecta conseguida por él para la

comunidad primitiva de Jerusalén como *eulogía*. Como se deduce del contexto, *eulogía* significa un *espléndido donativo* (lo opuesto es *πλεονεξία* [*pleonexia*] avaricia), que la comunidad de Corinto ha de ofrecer a *manos llenas* (*ep' eulogías*; lo opuesto es: *φειδομένως* [*phaidoménōs*], *mezquinamente*), para que con ese donativo se haga palpable concretamente la bendición de Dios para la comunidad de Jerusalén.

c) La *carta a los Hebreos* fue la que más de cerca siguió el concepto veterotestamentario de la bendición (cf. *supra* II, 2) (p. ej. 6, 7 s). Se limita en gran parte a citas y a paráfrasis de textos de bendición del AT: 6, 14 (Abrahán, cf. Gn 22, 16 s); 7, 1-7 (Melquisedec, cf. Gn 14, 18-20); 11, 20 (Isaac, cf. Gn 27, 27 ss); 11, 21 (Jacob, cf. Gn 48, 15 ss); 12, 17 (Esaú, cf. Gn 27, 30 ss). La finalidad que persigue Heb con la enumeración de esos ejemplos se expresa en 6, 12: «... para que imitéis a los que por la fe y la paciencia van heredando las promesas». En los pasajes mencionados se encuentra muchas veces la fórmula: «heredar la bendición» (Heb 12, 17; espec. 1, Pe 3, 9) y «heredar las promesas» (Heb 6, 12.15). Del paralelismo de bendición y promesa se deduce que aquí por la palabra bendición no se significa la salvación presente sino la de los últimos tiempos (cf. asimismo Mt 25, 34 e Is 65, 23b; cf. *supra* II, 4c).

d) Finalmente es preciso mencionar los textos *parenéticos* de bendición: Lc 6, 27 s; Rom 12, 14; 1 Cor 4, 12; 1 Pe 3, 9. En ellos se exhorta a los discípulos de Cristo a responder a las maldiciones, persecuciones, insultos y desprecios de los enemigos con lo contrario, con la bendición. En lugar del *ius talionis* entra en escena el mandato del amor a los enemigos (espec. claro en 1 Pe 3, 9). Lo que Pablo formuló cristológicamente se desarrolla aquí de un modo parenético: se ha eliminado la oposición entre bendición y maldición. Y puesto que Cristo tomó sobre sí la maldición (Gál 3, 13; cf. *supra* b α) sólo es válido para los cristianos el principio de bendecir sin límites ni fronteras (Rom 12, 14). «La comunidad de Cristo y cada cristiano en particular no debe maldecir a nadie, pues Cristo realizó su obra también para sus enemigos» (Westermann, 90).

H.-G. Link

Bibl SMowinkel, Psalmenstudien V Segen und Fluch in Israels Kult und Psalmen dichtung, 1924 - IHempel, Die israelitischen Anschauungen von Segen und Fluch im lichte altorientalischer Parallelen, ZDMG 4, 1925, 20 ss - LBrun, Segen und Fluch im Urchristentum, 1932 - GvdLeeuw, Phänomologie der Religion, 1933 (1956²), § 59 Das Weihewort - HWindisch, Art *ἀσπαζομαι* etc., ThWb I, 1933, 494 ss - WBeyer, Art *εὐλογέω* etc., ThWb II, 1935, 751 ss - JPedersen, The Blessing, in Israel, Its Life and Culture I/II, 1946, 162 ss - FHorst, Segen und Segenshandlungen in der Bibel, EvTh 7, 1947/48, 23 ss (= id., Gottes Recht, ThB 12, 1961, 188 ss) - AAli, Das Gottesurteil auf dem Karmel, en Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel II, 1953 (1964³), 135 ss - SMowinkel, Religion und Kultus, 1953, 64 ss - SHerrmann, Die Königsnovelle in Ägypten und Israel, WZ Leipzig, 1953/54, 33 ss - CBrockelmann, Hebraische Syntax, 1956 - GvRad, Theologie des AT I, 1957 (1966⁵), II, 1960 (1968⁷) - JScharbert, Solidarität in Segen und Fluch im AT und in seiner Umwelt, Vol I Vaterfluch und Vatersegens, 1958 (= Bonner Bibl Beitr 14) - EKlessmann, Was heisst Segen nach der Heiligen Schrift?, MPTH 48, 1959, 26 ss - CWestermann/ULuck/OBrodde, Art Segen und Fluch, EKL III, 1959 (1962⁴), 916 ss - SMorenz/FHorst/HKoster, Art Segen und Fluch, RGG V, 1961³, 1648 ss - OEisfeldt, Jahwe und Baal, en Kleine Schriften I, 1962, 1 ss - CWestermann, Das Verhältnis des Jahweglaubens zu den ausserisraelitischen Religionen, 1964 (= Forschung am AT, ThB 24, 1964, 189 ss) - HWWolff, Das Kerygma des Jahwisten, EvTh 24, 1964, 73 ss (= Gesammelte Studien z AT, ThB 22, 1964, 345 ss) - WSchenck, Der Segen im NT, 1967 - CWestermann, Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche, 1968

Trad o c GvRad, Teologia del AT I, 1978⁴, II, 1976³ En cast Arts gens HGross, Bendicion en el AT, MystS IV, T II, 1975, 579-588 - Weichrodt, La oracion, Teologia del AT I, 1975, 156 ss, Los bienes de la conducta moral, II, 1975, 348 ss - JJeremas, La nueva manera de orar, Teologia del NT I, 218 ss

Bendición → Bendecir

Bestia

θηρίον [thērion] fiera, bestia

I *Thērion* (diminutivo de *θηρ* [thēr], lat *ferus*) designa la *fiera salvaje* o *que vive en forma salvaje*, ocasionalmente también el *animal de pastoreo* o incluso en sentido general todo *animal*. Ya desde antiguo (desde Platón) la palabra se aplica de modo figurado a hombres «bestiales» con el significado de *bestia, monstruo*, así p. e. j., a Nerón como *fiera de presa* que «todo lo devora».

II En el AT *thērion* traduce el hebreo *hayyāh* en ^{pl} significado de «la *fiera que vive en libertad*, por lo general grande y peligrosa» (Kohler-Lex 293), la cual no ha sido domesticada por el hombre ni ha sido puesta a su servicio (cf. la división del reino animal en diversas especies, Gn 3, 14 s, 9, 2 5, 37, 20). En los anuncios divinos sobre el juicio, los daños causados por las fieras se enumeran junto a otras plagas o calamidades (Lv 26, 22, Dt 32, 24, Jer 12, 9, 15, 3, Ez 5, 17, 14, 21). El hecho de que los cadáveres humanos sean devorados por las fieras se considera como una deshonra especial y como prueba del abandono de Dios (Gn 40, 19; 2 Sam 21, 10). Únicamente el tiempo de salvación que ha de venir restablecerá la concordia entre el hombre y las fieras (Lv 26, 6, Is 35, 9, Ez 34, 25, Os 2, 20).

En Dn 7 *thērion* designa los poderes de este mundo como figuras bestiales sobrehumanas. Surgen de la dimensión del caos enemigo de Dios («mar», → agua) y representan el modo de ser antihumano de los poderes políticos, con los que tuvo que habérselas el pueblo judío a lo largo de los siglos. La venida del hijo del hombre les pone fin. En Dn 4, 13, 5, 21 se describe la caída de Nabucodonosor como el precipitarse desde las alturas de la soberbia humana hasta las profundidades de una vida bestial.

III 1. El NT entronca con el AT: *thērion* se encuentra en las listas de fieras (Hech 11, 6; Sant 3, 7), en la enumeración de las plagas (Ap 6, 8) y para designar el carácter de los cretenses (Tit 1, 12). En Mc 1, 13 las bestias salvajes subrayan la soledad en que se encuentra y el espanto que produce el desierto; tal vez apunten asimismo al retorno mesiánico de la época paradisiaca, en la que se restablece la paz entre bestias y hombres.

2. 38 de los 45 pasajes del NT donde sale la palabra, se hallan en Ap, especialmente en los capítulos 6-19. Dos bestias constituyen aquí, como poderes hostiles a Dios, junto con el «dragón», la «tríada satánica» (16, 13). La primera (11, 7) reúne las características esenciales de las cuatro bestias de Dn 7, pero las aventaja en crueldad: procede del caos o del abismo (11, 7; 13, 1); es investida de plenos poderes por el «dragón» (13, 2, 4), tiene rasgos de *fiera de presa* (11, 7) y lleva a cabo sus pretensiones totalitarias de poder con violencia sangrienta (13, 7 s. 15). Como → anticristo, el monstruo bestial es una caricatura del «cordero» (herida 13, 3.14 = 5, 6; cuernos 13, 1 = 5, 6; dominio sobre el mundo 13, 2 = 5, 5; adoración 13, 4 = 5, 8 ss) y remeda el título de Dios (17, 8.11 = 1, 4). La «otra» bestia (13, 11), que fuera de aquí es denominada *seudoprofeta* (16, 13; 19, 20; 20, 10) promueve propagandísticamente los planes de la primera bestia por medio de hechos prodigiosos (13, 13), la erección de una *imagen* (εἰκόнь [eikón]: 13, 14) y la impresión de una marca (χάραγμα [cháragma]: 13, 16 s). Siendo un cordero en su apariencia exterior, habla como un dragón (13, 11; cf. Mt 7, 15).

La victoria final y definitiva sobre estos «poderes bestiales» corresponde a Cristo y a su comunidad (15, 2; 19, 19 s). El contenido de estas afirmaciones cargadas de imágenes no sólo apunta a una situación histórica concreta, sino que quiere sugerir que cada generación se ve amenazada por sus «contemporáneos».

W. Bauder

Bienaventurado

μακάριος [*makários*] bienaventurado, dichoso, feliz; *μακαρίζω* [*makarizō*] proclamar a uno como bienaventurado, llamarle dichoso, felicitarle; *μακαρισμός* [*makarismós*] bienaventuranza, alabanza, felicitación

I 1 *Makarios*, originariamente una forma derivada de *μακαρ* [*makar*], atestiguado por primera vez en Píndaro, significa *libre de las preocupaciones y trabajos diarios* y describe en lenguaje poético el estado de los dioses y de aquellos que participan de su existencia feliz. En el s. IV a. C. su significado se va desdibujando poco a poco hasta convertirse en una palabra del lenguaje de cada día, muy usada, y por esto evitada por los poetas, que corresponde a nuestro «dichoso» o «feliz» (cf. Platon, *Men* 71a).

2 Es importante el hecho de que se encuentra acuñada en la forma literaria del macarismo (= bienaventuranza), lo más frecuentemente en la fórmula de *μακάριος ὁ, (τις)* [*makarios hos (tis)*], *dichoso aquel que* (p. ej., Píndaro, *Pyth* 5, 46, solo raramente en segunda persona). Así se felicita a una persona con ocasión de un feliz término: «Por su contenido los macarismos, tan frecuentes tanto en poesía como en prosa a lo largo de los siglos, reflejan los dolores y las necesidades, los deseos y los ideales del *mando griego*» (FHauck, 366). Así, p. ej., se felicita a los padres por sus hijos (Aristofanes, *Vesp* 1512) al hacendado por su riqueza (Bacchyl. 5, 50), al sabio por sus conocimientos (Platon, *Spec. Leg.* II, 660e), al piadoso por su progreso interior (Eurípides, *Frg.* 256/TGF 434), al iniciado por su vivencia de lo divino (Homero, *Hymn. Cer.* 480) y (en los epítafios) al muerto, porque se ha visto privado de la vanidad de las cosas (Esquilo, *Pers.* 712).

3 También en el uso del verbo *makarizō* (atestiguado desde Homero en *Od.*) y del sustantivo *makarismos* (desde Platon, *Resp.* 591d) se encuentran reflejadas las diversas ideas griegas acerca de la felicidad. Como término técnico en el sentido de macarismo, se encuentra el sustantivo por primera vez en Aristoteles (*Rhet.* I 9p. 1367b 33).

II 1 En los LXX *makarios* y *makarizō* corresponde generalmente al hebreo *'ešer*, *dicha*, *felicidad* y *'ašar*, *felicitar* respectivamente, *'ašer + ē*, *dicha a*, *dichoso aquel*. El significado de estas palabras viene determinado también aquí por la idea dominante en cada caso: o de deseo o de dicha.

La forma de macarismo no se encuentra en los primeros estratos del AT (como tampoco en la literatura oriental antigua). Los primeros macarismos aparecen en la literatura sapiencial y, «por medio de una oración de participio o de relativo, ensalzan una vida que se conduce según las reglas de la sabiduría» (KKoch, 20), asimismo, se habla en particular de bienes terrenos (Eclo 25, 8, Gn 30, 13, Sal 127, 5), de prosperidad (Job 29, 10 s.), de sabiduría o sensatez (Prov 3, 13, Eclo 14, 20) o del cumplimiento del mandato divino (Sal 1, 1, 41, 2, 119, 1 y *passim*). En los Salmos que recibieron el influjo del movimiento sapiencial es alabado como dichoso el que confía en Dios («dichosos todos los que en ti confían» Sal 2, 12, 34, 9, cf. Sal 84, 13, Is 30, 18), o también aquel al que se le han perdonado los pecados (Sal 32, 1 s.). La conexión entre felicidad religiosa en la dedicación a Yahve y felicidad terrena a través de los dones del creador es determinante para la sabiduría. Pero el mismo Yahve nunca es denominado *makarios*. Con esta fórmula se atribuye la dicha en forma solemne siempre a un hombre, naturalmente de una manera distinta a como ocurre al impartir la → bendición, que, pronunciada con poder para ello, es una palabra eficaz. Para esta diferencia es significativo el hecho de que, durante un tiempo, la bendición fue privilegio de los sacerdotes (Eclo 50, 22), mientras que el laico recurre al macarismo.

2 Macarismos expresados en forma más amplia o series de macarismos se encuentran en la época israelítica tardía (p. ej. Eclo 25, 7-10), ante todo en los textos apocalípticos (Dn 12, 12, Tob 13, 14 s.), en los cuales no es raro que las bendiciones vayan completadas con maldiciones que sirven de contraste (Hen [eslav.] 52, 1 ss, cf. Hen [et.] 103, 5). Por lo que se refiere al contenido, las bendiciones reciben aquí el carácter de un consuelo escatológico, como ocurre en Hen [et.] 58, 2: «Bienaventurados vosotros los justos y los elegidos! Porque vuestra suerte será magnífica» «No se trata ya de la confianza general en Dios sino de la espera creyente del final del mundo, de la esperanza escatológica» (KKoch, 21).

3 En el judaísmo helenístico queda de manifiesto el influjo helenístico, en el uso de la palabra *makarios* así ante todo en Filón, en el que la felicidad corresponde propiamente solo a la divinidad. Únicamente Dios es feliz *monos makarios* (Sac. AC 101). Los hombres solamente participan de esa felicidad en cuanto que la → naturaleza divina descende sobre la creación. Por el contrario, el judaísmo rabínico entronca inmediatamente con el lenguaje del AT: «Dichosos vosotros y las que os engendraron! Dichosos mis ojos que han visto tal cosa!», así exclama Rabban Johanan ben Zakkai ante sus discípulos (bChag 14b). El macarismo escatológico no se encuentra en el

III 1. En el NT el verbo *makarízō* aparece solamente 2 veces (Lc 1, 48 y Sant 5, 11), el sustantivo *makarismós* solamente 3 veces (Gál 4, 15; Rom 4, 6,9), donde ambos pasajes paulinos emplean la palabra como lenguaje formal. En cambio *makários* sale más a menudo en el NT, por lo general en el marco de un macarismo. De los 50 ejemplos, 13 y 15 de ellos se encuentran en Mt y Lc respectivamente, solamente unos pocos en Pablo, dos en Jn, en 1 Pe y en Sant y 7 en Ap.

2. En cuanto a la forma, los macarismos neotestamentarios entroncan con los macarismos amplificadas y con las series de macarismos de la literatura apocalíptica. De acuerdo con la fórmula hebrea *ʾašrē*, los macarismos escatológicos en el mensaje de Jesús y de sus testigos se ponen en tercera persona y por lo regular van acompañados de una motivación o descripción de la bienaventuranza (Mt 5, 3 ss): «Dichosos los que eligen ser pobres, porque el reinado de Dios les pertenece» (cf. Lc 1, 45 y *passim*). Maldiciones contrapuestas a las bendiciones se encuentran en Lc 6, 20 ss y, en cuanto al contenido, también en las visiones de Ap 14, 13; 16, 15; 19, 9 y *passim* (cf. asimismo Lc 6, 5: *codex D*). Los macarismos se encuentran preferentemente en los sinópticos y en Ap, y por el contrario no se encuentran en el cristianismo primitivo marcado por el helenismo. Cuando Pablo en Rom 14, 22 proclama dichoso a aquel que en sus decisiones no tiene nada que reprocharse, y cuando en 1 Cor 7, 40 considera más dichosos a los que no se casan, por lo que a la forma se refiere, más bien se sitúa en la tradición del macarismo sapiencial. Se advierte claramente el uso lingüístico greco-helenístico en 1 Tim 1, 11; 6, 15, donde se ensalza como feliz al mismo Dios (cf. asimismo Tit 2, 13 y Filón).

3. En el NT ocupan un puesto central ante todo las bienaventuranzas del sermón del monte (Mt 5, 3-10 par, y la introducción al que se ha dado en llamar «discurso del campo» de Lc 6, 20 ss). Por lo demás, en Mt 5, 1-10 se emplea la tercera persona frente a Mt 5, 11 y Lc 6 que adoptan la segunda persona, la cual responde al uso corriente y parece ser la más primitiva. Con respecto al macarismo apocalíptico, no sólo hay dependencia formal, sino también correspondencia de contenido en lo que se afirma: «No se presentan las diversas virtudes... sino que más bien expresiones como “pobres de espíritu” (los que eligen ser pobres), “los que sufren”, “los no violentos”, “los que tienen hambre y sed de justicia” representan solamente diversos aspectos de una misma actitud frente al mundo que está llegando a su fin, o sea, la actitud del que soporta y espera con constancia. No se pone de relieve una suma de virtudes, sino más bien la proclamación de la dicha, que suena de la misma manera en el “dichoso” de la primera mitad que en la motivación expresada en la segunda mitad» (KKoch, 9). Frente a los macarismos apocalípticos, los macarismos escatológicos se diferencian por sus afirmaciones paradójicas (a los pobres de espíritu, a los débiles, a los que lloran, les pertenece el reino de Dios) y por el hecho de que este reino de Dios está ligado con la vida y el anuncio de Jesús. Son un ejemplo de lo que se expresa en Mt 11, 5: a los pobres se les predica el mensaje de la alegría. La dicha que aquí se promete depende del reino de Dios que viene, el cual no puede desvincularse del que lo trae.

Así, pues, en los macarismos se relacionan mutuamente el presente y el futuro. Esta relación se subraya clarísimamente en los macarismos de Lc 6, 20 ss con el «ahora» que se introduce en el v. 21: «Bienaventurados los que *ahora* tenéis hambre, porque seréis saciados». Se dejan a un lado todos los bienes que tanto se alaban entre los griegos y en el AT. «De la sorprendente valoración del reino de Dios resulta una inversión de las valoraciones corrientes» (FHauck, 370). Por eso vale también la bienaventuranza para aquellos que viven el comienzo del reino de Dios (Mt 13, 16 s), que salen a su encuentro de la manera justa (Lc 1, 45; Mt 16, 17; Jn 20, 29) y no se escandalizan de él (Mt 11, 6), que

actúan según lo que han oído y experimentado (Lc 14, 14; Jn 13, 17) y que aguardan en actitud vigilante y confiada (Lc 12, 37 s; Mt 24, 24; Sant 1, 12; Ap 16, 15 y *passim*). Por distintos que sean cada uno de los macarismos del NT, hay que sostener que su perspectiva de futuro no debe entenderse en el sentido de un consuelo o de una retribución posterior. Siempre se trata en ellos de la afirmación de un futuro, que lleva consigo la transformación radical del presente.

U. Becker (Hannover)

Bibl ASchlatter, Der Evangelist Matthäus, 1929 (1959⁹), 130 ss – FHauck/GBertram, Art μακάριος etc, ThWb IV, 1942, 365 ss – SWibbing, Art Selbpreisungen, EKL III, 1959 (1962²), 929 s – GBraumann, Zum traditionsgeschichtlichen Problem der Selbpreisungen, NovTest 4, 1960, 253 ss – Pálthaus, Art Seligkeit, RGG V, 1961³, 1686 ss – RBaumann, Die Botschaft der Selbpreisungen, BuK 19, 1964, 79 ss – KKoch, Was ist Formgeschichte?, 1964, 7 ss. 20 ss – GEichholz, Auslegung der Bergpredigt, Bibl Stud. 46, 1965 – JDupont, Beattitudes égyptiennes, Bb 47, 1966, 185 ss – NWalter, Die Bearbeitung der Selbpreisungen durch Matthäus, StudEv 4, 1968, 246 ss – JDupont, Les Beattitudes I Le problème littéraire, 1958 (= 1969), II La bonne nouvelle, 1969

Blasfemia, calumnia

En el uso del lenguaje, los objetos se hacen disponibles mentalmente. La palabra crea una representación de la realidad nombrada y, con ello, puede ejercer influjo sobre ella. Por esto en el pensamiento de los pueblos primitivos, la palabra tenía una fuerza mágica, puesto que podía, como quien dice, «encantar» o modificar el objeto nombrado. Es a partir de este estado de cosas como se comprende el significado originario y la función de la calumnia, de la difamación y de la blasfemia (→ maldición). En el NT, se encuentra toda una serie de conceptos que en parte parecen sinónimos, pero que, en una consideración más atenta, representan matices diversos. La forma más fuerte de blasfemia, que se aproxima mucho a la maldición, se designa por medio del grupo de palabras *βλασφημέω* [*blasphēmēō*]. El grupo *blasphēmēō* refleja casi siempre una actitud directa o indirecta con relación a Dios. En cambio, *καταλάλέω* [*katalalēō*] expresa el hablar mal, esto es, la actitud hostil hacia el prójimo. El grupo de palabras *λοιδορέω* [*loidorēō*] no es originariamente religioso y expresa más bien nuestro corriente *injuriar* (en su origen probablemente: *jugar con alguien, burlarse de alguien*). No obstante, en algunos pasajes se aproxima a *blasphēmēō*.

Hay que mencionar asimismo algunos conceptos que pertenecen a este mismo contexto, y que no se tratan en artículos especiales: *ὀνειδίω* [*oneidizō*] y *ὀνειδισμός* [*oneidismós*] designan la presentación (originariamente dirigida contra los dioses) de una acusación: en el NT es lo que hace p. ej. Jesús en las recriminaciones que dirige a las ciudades de Galilea (Mt 11, 20); también aparece la palabra en el sentido de injuria contra él (Mc 15, 32) y contra sus discípulos (Mt 5, 11; Lc 6, 22). En estos últimos textos *oneidizō* se aproxima a *ἐμπαίζω* [*empaizō*] (originariamente *portarse como un niño, burlarse de alguien, y luego mofarse*), que sólo aparece en los evangelios sinópticos y, de 13 pasajes en los que sale, 11 se refieren a las burlas dirigidas a Jesús en su pasión (Mt 20, 19 par; 27, 29.31.41; Mc 15, 20 y *passim*). Lc utiliza para ello *ἐκμωκτηρίζω* [*ekmyktērízō*]. Burlarse equivale aquí a rechazar, en un acto de estúpida soberbia, al que es portador de la revelación.

βλασφημῆω [blasphēmēō] injuriar, calumniar, blasfemar; βλασφημία [blasphēmía] blasfemia, injuria

I *Blasphēmēō*, de la raíz *μλας* [mlas] (*inútilmente, desgraciadamente*) y *φημί* [phēmi] y atestiguado desde Platón, significa generalmente *desacreditar, calumniar, blasfemar*. *Blasphēmía* (*nomen actionis*) es la *palabra blasfema, la injuria y la difamación o la calumnia* por la que uno es perjudicado, mientras que *bláspthēmos* expresa la propiedad de la acción o del actuante, es decir, del que blasfema, injuria, etc. Lo mismo que *empaízō, loidorēō, mykiērízō y oneidízō*, también *blasphēmēō* significa *calumniar a una persona* y es la expresión más fuerte de la calumnia personal.

II En el griego profano las representaciones falsas de la divinidad, como son p. ej. las de carácter antropológico, pueden ser designadas como blasfemia (p. ej. en Platón, Resp II, 381, Vettius Valens I, 22, II, 2), lo mismo la duda sobre el poder de la divinidad. Este grupo de palabras aparece en los LXX relativamente raras veces (22 veces, predominantemente en 2 Mac) y —cuando tiene como base el TM— sin un equivalente hebreo fijo. En los LXX *blasphēmēō, blasphēmía y bláspthēmos* se dirigen siempre, directa o indirectamente, contra la majestad de Dios y, salvo raras excepciones (Is 66, 3, Sab 1, 6, Eclo 3, 16), se refieren a la calumnia por parte de los enemigos paganos de Israel en una comparación con el rey de Asiria, Yahvé es insultado como impotente, «es ultrajado» (2 Re 19, 4-6 22), antes del ataque contra Israel, se blasfema contra Yahvé (Tob 1, 18, 2 Mac 8, 4, 9, 28, 10, 34), los edomitas se alegran de la derrota y blasfeman por ello de Yahvé (Ez 35, 12 s). Y precisamente porque los paganos no consideran por lo regular al Dios de Israel como fuente de esperanza y de ayuda o incluso de temor, son designados generalmente como blasfemos contra Dios (cf. Dn 3, 96 LXX [L. v. 29]). «El que blasfeme el nombre del Señor (*ὄνομαζων τὸ ὄνομα κυρίου* [onomazōn tō ónoma kyriou]) es reo de muerte» (Lv 24, 16, este pasaje ha sido a todas luces reinterpretado por los LXX en la línea del judaísmo posterior. El sólo nombrar a Yahvé es ya una blasfemia, pues el nombre de Yahvé no puede ser pronunciado en ningún caso). Esto vale, por supuesto, para la blasfemia contra Dios cometida por los israelitas (ésta es descrita con las más diversas expresiones), pero se afirma también que las blasfemias de los gentiles contra Dios son castigadas por Dios con la muerte (2 Re 19, 7, 2 Mac 9, 28, entre otros).

En el judaísmo se conserva en lo esencial el uso religioso de los LXX

III En el NT el grupo de palabras *blasphēmēō* se encuentra un total de 56 veces (sólo el verbo 34 veces), sin que el peso gravite especialmente sobre ninguno de los escritos neotestamentarios. Como en el AT y en el judaísmo posterior (cf. St.-B. I, 1009 s), también aquí los conceptos son religiosos, es decir, se refieren mediata o inmediatamente a Dios (excepción hecha de Jds 9). Blasfemias contra Dios son las palabras o los modos de comportarse que hieren el honor o la santidad de Dios.

1. Este pecar contra la majestad de Dios puede ocurrir dirigiendo una blasfemia contra el mismo Dios (Hech 6, 11; Ap 13, 6; 16, 11.21), contra su nombre (Rom 2, 24; 1 Tim 6, 1; Ap 16, 9, donde el → nombre se utiliza como un circunloquio en lugar de Dios mismo), contra la palabra de Dios (Tit 2, 5) o contra el ángel de Dios (2 Pe 2, 10 ss).

Y como Jesús en sus discursos y en su forma de actuar reclama plenos poderes mesiánicos y con ello se atribuye asimismo derechos y facultades (p. ej. el perdón de los pecados, Lc 5, 21), que según los judíos piadosos e ilustrados sólo corresponden a Dios, para esos círculos resulta Jesús un blasfemo contra Dios (Mc 2, 7 par; Jn 10, 36). Así la sentencia de muerte contra él se funda, entre otras cosas, en su blasfemia contra Dios (Mc 14, 64 par; Mt 26, 65). La blasfemia contra Dios es también en el judaísmo posterior un pecado que se castiga con la muerte.

2. Pero desde el punto de vista del NT, los que blasfeman son en realidad los que niegan la mesianidad que reclama Jesús y por ello hablan mal de él y le insultan (Mc 15, 29 par; Lc 22, 65). El que atenta contra la dignidad del enviado blasfemando de él, peca contra el mismo Dios.

3. Y como la comunidad de Cristo y sus miembros dan testimonio en su existencia del mismo Cristo, participan también ellos en las blasfemias que conciernen a su Señor (1 Pe 4, 4; Ap 2, 9). Así Pablo debe ahora, como seguidor de Cristo, soportar (Hech 13, 45; 18, 6) lo que él mismo había hecho antes, como perseguidor suyo (1 Tim 1, 13). La blasfemia contra la comunidad, que lleva el nombre de Cristo, puede ser un desprecio a Cristo y, por ello, indirectamente una blasfemia contra Dios.

4. Sin embargo, los cristianos deben procurar no dar ocasión con su conducta para que se blasfeme contra Dios o contra su palabra (1 Tim 6, 1; Tit 2, 5). Precisamente la conducta de los discípulos de Cristo (también entre sí) debe contribuir a la glorificación del Padre (Mt 5, 16). De acuerdo con esto hay que entender probablemente los catálogos de pecados, en los cuales siempre se encuentra la prohibición de la blasfemia (Ef 4, 31; Col 3, 8; 1 Tim 6, 4; 2 Tim 3, 2 y *passim*). El discípulo «no ha de vivir opuesto... a la existencia del Espíritu» (HConzelmann, NTD 8, 1962³, 82), y por eso recibe, en los mencionados catálogos de pecados, indicaciones concretas para su conducta. Allí aparece la blasfemia como una característica del pagano y del cristiano apóstata.

5. También el pecado de blasfemia puede perdonarse (Mt 3, 28 par). Sólo la blasfemia contra el Espíritu santo es imperdonable (3, 29). Sobre estas palabras se ha especulado mucho. No se puede tratar aquí evidentemente del uso del nombre del Espíritu santo en conexión con una blasfemia, puesto que, según Mt 12, 32, incluso la blasfemia contra el hijo del hombre se puede perdonar. Entre las muchas tentativas exegéticas, la más convincente parece ser la que supone que, al hablar de los hombres que blasfeman contra el Espíritu santo, se trata de aquellos que, aun reconociendo que Dios actúa por medio del Espíritu santo en las obras de Jesús, sin embargo, a ciencia y conciencia «mediante la blasfemia truecan la fe en Dios por la fe en el diablo... Así estas palabras nos ponen alerta, con una seriedad extrema ante la más demoníaca y apenas comprensible posibilidad del hombre de declarar la guerra a Dios, no por debilidad o duda, sino como uno que, vencido por el Espíritu santo, sabe exactamente a quién declara la guerra» (ESchweizer, *loc. cit.*, 47 s). Este blasfemo procede como más a sabiendas por haberse encontrado con Dios que le ha dado su gracia. «Por eso aquel que blasfema contra el Espíritu habla, no ya contra un Dios lejano; acerca del cual sólo concebiría estúpidos pensamientos, sino contra aquel que le hace visible su obra de gracia y que le confirma con su manifiesto sello divino. Lo que procede es dar gracias y no blasfemar» (ASchlatter, Erläuterungen zum NT, Mt 12, 32).

6. Tampoco es fácil interpretar aquel extraño pasaje de Jds 9 (cf. vv. 8-11). A los maestros de errores se les acusa de que manchan la carne, menosprecian la autoridad (*κυριότητα* [*kyriōtēta*]) y blasfeman de las dignidades (*δόξας* [*dóxas*]), mientras que el ángel Miguel ni siquiera se atrevió a proferir un juicio de blasfemia contra el diablo. Probablemente aquellos maestros del error eran libertinos que, por inmoralidad (contaminación de la carne), pecaban contra determinadas exigencias ascéticas o rituales de las *dóxai* (¿potestades angélicas buenas?) y con ello blasfemaban contra esas potestades buenas, lo cual indirectamente se dirigía contra el mismo Dios. Es interesante que Miguel no se atrevió a blasfemar contra el diablo. ¿No estará aquí en el fondo aquella concepción de que el hombre debe abstenerse de provocar o desafiar, lo mismo en la → maldición que en la blasfemia, a un poder, ante el cual él es inferior?

καταλαλέω [*katalalēō*] hablar mal, calumniar; καταλαλία [*katalalia*] maledicencia, calumnia; κατάλαλος [*katálalos*] calumniador

I/II *Katalalēō*, *difamar, denigrar, calumniar*, es raro en el uso profano, pero se halla atestiguado a partir de Aristófanes (s. V a. C.). El sustantivo *katalalia, calumnia*, se encuentra únicamente en la Biblia (en los LXX Sab 1, 11) y en los textos dependientes de ella. *Katálalos, calumniador*, se encuentra por primera vez en Rom 1, 30, y luego en Hermas (s. 6, 5, 5).

En los LXX, *katalalēō* expresa la animadversión en el hablar, la cual puede dirigirse contra Dios (Nm 21, 5, 7, Sal 77 [78], 19, Os 7, 13, etc.) contra su siervo Moisés (Nm 12, 8; 21, 7), pero también en otros lugares contra los hombres. así se habla de las calumnias contra Job por parte de sus amigos (Job 19, 3) o contra el hermano o contra el prójimo (Sal 49 [50], 20, 100 [101], 5). Este grupo de palabras también se encuentra y más a menudo en Test XII y especialmente en los padres apostólicos (TestGad 3, 3, 5, 4, 1 Clem 30, 1, 3, Herm[m] 2, 2 s, 8, 3, etc.)

III En el NT, las blasfemias contra Dios no se designan con *katalalēō* (→ art. *βλασφημέω* [*blasphēmēō*]); sino que se mencionan los *murmuradores* o *calumniadores* (*katálaloi*) entre los pecadores, que Pablo en Rom 1, 30 presenta como ejemplos típicos de una conducta pagana. Asimismo nos encontramos con *katalaliai, calumnias, murmuraciones*, entre los pecados que Pablo teme se hallen en la comunidad levantisca de Corinto (2 Cor 12, 20); la vida de comunidad queda destruida por tales pecados. También se ven afectadas por la maledicencia las comunidades cristianas; es la consecuencia de la actitud hostil, que el mundo pagano circundante muestra respecto a los cristianos. Y por ello los cristianos, por su parte, deben esforzarse tanto más para mostrar a través de «una buena conducta en Cristo» que las murmuraciones que se dirigen contra ellos carecen de fundamento (1 Pe 2, 12; 3, 16). Como «niños recién nacidos», es decir, nacidos de nuevo, que saben de la amabilidad de su Señor, deben los cristianos, junto con los demás pecados, alejar de sí esas odiosas murmuraciones (1 Pe 2, 1-3). También la carta de Santiago, que fustiga especialmente los pecados de la lengua (3, 3 ss), prohíbe a los cristianos expresamente semejante maledicencia; porque no sólo es expresión del engreimiento y de la desestima con respecto al hermano, sino que también resulta un desprecio de la ley de Dios y de Dios mismo, que es el único legislador y juez sobre todos (Sant 4, 11). Así nos muestran las exhortaciones apostólicas los efectos que debe tener en la vida de las comunidades cristianas el mandato de Jesús sobre el amor.

W. Mundle

λοιδωρέω [*loidorēō*] injuriar, insultar; λοιδωρία [*loidoría*] insulto, injuria, maledicencia; λοιδωρος [*loidoros*] el que insulta o injuria; αντιλοιδωρέω [*antiloidorēō*] desquitarse injuriando

I El grupo de palabras *loidorēō* (emparentado semánticamente con el latín *ludus, juego*) se halla frecuentemente atestiguado en el griego profano, pero en general no se usa con significado religioso. La injuria, el insulto y el menosprecio del adversario tiene, por el contrario, una gran importancia en la vida tanto política como social de los griegos, p. ej. como arma del orador en su lucha política o de los héroes homéricos en sus invectivas.

II En los LXX, este grupo de palabras aparece relativamente raras veces (21 en total), la mayor parte de ellas como traducción del hebreo *rib* (Ex 17, 7, Dt 33, 8 y *passim*), *injuriar, atacar con críticas, disputar*, también del hebreo *gā'ar* (Jer 36, 27), *insultar*, y *dibbāh* (Prov 10, 18), *injuria* o sin equivalente hebreo, en los apócrifos. Prescindiendo de algunos ligeros desplazamientos del acento o de diversos matices debidos al equivalente hebreo, el uso de estas palabras en los LXX corresponde al del griego profano.

III En el NT este grupo de palabras, que aparece un total de 9 veces (de ellas 3 en 1 Cor y 3 en 1 Pe), se usa con el significado del griego profano, pero por lo general en su

contexto religioso. Si para el griego el insultar y el soportar los insultos es considerado como un arte de saber vivir, para el creyente es al aguantar las injurias y los insultos cuando la existencia cristiana se manifiesta como seguimiento de la cruz (1 Pe 2, 23; asimismo 1 Cor 4, 12; cf. Mc 14, 65; 15, 16-19; 15, 29-32 par, y también Is 53, 7; → cruz; → seguimiento).

En el himno a Cristo citado en 1 Pe 2, 23 se trata de algo más que de una *imitatio Christi*. Como liberado para la obediencia, el seguidor de Cristo choca siempre con la irredención del mundo y participa así en el destino de sufrimiento y de pasión de su Señor. Que aquí no se trata sólo de la observación de una norma de vida, sino más bien de la conservación de la fe y del amor incluso hacia los enemigos, lo muestran también 1 Pe 3, 9 y 1 Cor 4, 12 en su expresión formal. Cuando a la maldición se contesta bendiciendo (→ bendecir), no se trata solamente de un arte de bien vivir que hay que aprender, sino de un testimonio de la fuerza de Jesucristo, que vence al mundo, y de su evangelio, que hay que hacer realidad en la fe.

Por eso también aparece *loidoros* 2 veces en los catálogos de pecados como un tipo de conducta que desdice del cristiano: 1 Cor 5, 11; 6, 16.

Que el cristiano deba evitar incluso la mera ocasión de la maledicencia (1 Tim 5, 14) se funda en que su vida debe ser un testimonio de su Señor. Y por su Señor debe él también soportar las injurias (cf. Jn 9, 23).

No ocurre lo mismo con el texto de Hech 23, 4.5. *Loidoréō* corresponde aquí al uso de → *blasphēméō*. En palabras proféticas de maldición anuncia Pablo al sumo sacerdote el juicio de Dios, porque abusa del poder que Dios le confió. El que Pablo no supiera que tenía ante sí al sumo sacerdote, hay que entenderlo más bien irónicamente: en el ejercicio de su cargo, Ananías no podía ser reconocido como sumo sacerdote. Si él se hubiera comportado según su oficio le exigía, las palabras de maldición habrían sido una blasfemia contra Dios.

H. Währisch

Bibl HWBeyer, Art *βλασφημέω* etc., ThWb I, 1933, 620 ss – GBertram, Art *μικτηρίζω* etc., ThWb IV, 1942, 830 ss – HHanse, Art *λοιδορέω* etc., ThWb IV, 1942, 295 ss – GKittl, Art *καταλαλέω* etc., ThWb IV, 1942, 3 ss – GBertram, Art *καίω* etc., ThWb V, 1954, 625 ss – JSchneider, Art *θνεῖδος* etc., ThWb V, 1954, 238 ss – HLStrack/PBillerbeck, Kommentar zum NT I, 1954 ss, 1009 ss – HConzelmann, Der Epheserbrief, en Die kleineren Briefe des Apostels Paulus, NTD 8, 1962 (1968³), 81 s – ASchlatter, Das Evangelium nach Matthäus, Erläuterungen z NT 1, 1962 – ESchweizer, Das Evangelium nach Markus, NTD 1, 1967, 47 s

Bueno

Así como el concepto → malo puede tener matices distintos y, consiguientemente, distinta significación en cuanto al contenido, así también expresa el griego del NT todo lo que puede sintetizarse con el concepto «bueno» mediante tres grupos terminológicos distintos por su perspectiva: *ἀγαθός* [*agathós*], ante todo *capaz*, *excelente*, designa en especial lo *moralmente bueno* y, refiriéndose a Dios, lo *perfecto*; como sinónimo entra en juego *καλός* [*kalós*], que a diferencia del aspecto ético-religioso de *agathós* acentúa más el aspecto estético, y significa: *bello*, *proporcionado*, y tratándose de una acción: *noble*,

digno de alabanza (para Platón *kalón* toma forma en el *agathón* en el mundo de las cosas), finalmente, *χρηστός* [*chrēstos*], aplicado a cosas, se fija más en la utilidad material y, referido a la conducta humana, hace resaltar su *bondad, dulzura y mansedumbre*

ἀγαθός [*agathós*] bueno; ἀγαθοεργέω [*agathoergéō*] hacer el bien, ἀγαθοποιέω [*agathopoiéō*] obrar bien; ἀγαθοποιός [*agathopoiós*] el que obra bien, ἀγαθοποιία [*agathopoiía*] buena conducta; ἀγαθωσύνη [*agathōsynē*] excelencia, bondad

I *Agathos*, como adjetivo, significa en el griego profano *excelente, capaz, útil* unido a un sustantivo indica su superioridad. Sustantivado en *to agathon, ta agatha* designa respectivamente *lo bueno* y *los bienes* que ocasionan el bienestar y que pueden ser, según el ideal de la vida de cada uno, de orden material, espiritual, moral, religioso. De toda esa gama de contenidos con sus términos correspondientes solo *agathos* se usa comúnmente en griego a partir de Homero. Todos los demás derivados arriba citados se encuentran únicamente en el NT o en los LXX. En el griego clásico se usan en su lugar *εὐεργετώ* [*euergeteō*] etc.

1 En la filosofía griega el concepto de lo bueno juega un papel esencial. Para Platón la idea de lo bueno lo abarca todo, es la idea suprema e incluso la dominante, pues lo bueno es el poder que mantiene y activa en contraposición a lo malo que corrompe y destruye (Resp. 608). El concepto de lo bueno, que en Platón tiene aun matiz religioso, es aplicado por Aristóteles, como concepto formal, a la pluralidad de las relaciones humanas. En su Ética presenta la *εὐδαιμονία* [*eudaimonia*], *felicidad*, como lo bueno.

2 En el helenismo, en el terreno de un sentimiento vital sacudido hasta sus raíces (→ extranjero, art. *ξενός* [*xenos*]), el concepto de bueno adquiere otra vez un contenido preponderantemente religioso. La salvación que opera la divinidad, la divinización, es lo bueno, según los escritos herméticos. De ese modo se reserva el predicado *bueno* para la divinidad que salva (το ἀγαθόν ο θεός [*to agathon ho theos*] ἀγαθός θεός [*agathos theos*]), pues solo ella está libre de las ataduras de la materia.

II 1 En el AT el concepto de bueno está indisolublemente unido a la fe en un Dios personal. Es impensable una idea de lo bueno separada del concepto de un Dios personal, como por el contrario ocurre en las concepciones griegas y helenistas. Lo bueno es siempre don de Dios y como tal no depende de la libre disposición del hombre (Gn 3, 5). Se presupone continuamente que Dios es, en definitiva, *el* bueno, y no *lo* bueno. Esta profesión de fe se sigue desarrollando dentro del AT a medida que se profundizan las relaciones del pueblo y del individuo con Dios (Sal 34, 11, 84, 12, 23, 6 y *passim*).

Así es como *tōb* se convierte en el apelativo corriente para expresar que *Dios es bueno* y que *obra bien*. Los LXX traducen *tōb* en este contexto casi exclusivamente con el sustantivado *to agathon*, acercándose de esa forma al sentimiento vital greco-helenístico. Solo raras veces se emplea → *καλός* [*kalos*] que es prácticamente sinónimo (cf. Gn 1, 18). De ese modo, en el uso lingüístico de los LXX, se convierte Dios en el bien supremo del hombre, este, por su parte, es señor de lo bueno (neutr.) y puede reclamar un «buen» trato, con tal de que considere a Dios como su bien supremo.

2 Que → Dios es el bueno, queda de manifiesto en el AT por su actuar salvífico para con el pueblo elegido al dar la ley (Dt 30, 15. Prov 28, 10 y *passim*) en las gestas históricas de la salida de Egipto y de la conquista del país (Ex 18, 9, Nm 10, 29 ss y *passim*). Esto constituye una ocasión siempre nueva de alabar a Dios como el bueno con la certeza de que todo lo que de él viene es bueno, como es el caso de su obra creadora (Gn 1, 18 *tōb* incluye también aquí el aspecto estético de lo bello), su palabra (Is 39, 8), su espíritu (Sal 143, 10), y aun en los casos en que parece lo contrario (Gn 50, 20).

Israel pudo soportar la continua tensión entre las promesas de Dios y su (imperfecto) cumplimiento, porque reconocía que las promesas de Dios en todas sus realizaciones temporales sobrepasándose a sí mismas, remiten a una definitiva ejecución escatológica. En la salvación final mesiánica llegará a su auténtico culmen lo bueno que Dios ha prometido a su pueblo. En este sentido interpreto Israel mesiánicamente pasajes como Is 52, 7, Jer 32, 41 y *passim* (→ plenitud, → promesa).

Tampoco las duras sacudidas históricas (el exilio) podían arrebatar al «resto» la convicción de la bondad de Dios. Con todo, la bondad de Yahvé, su buen actuar en la historia en pro de Israel, estaba a veces sumida en una profunda oscuridad. Así p. ej. en la literatura sapiencial quedó profundamente impresa la experiencia de como el hombre, a la vista del Dios incomprendible mirando defraudado las propias limitaciones reconoce la inseguridad de todos los valores vitales y la vaciedad de la existencia (Ecl 3, 12. 5, 17), y ve clara su incapacidad para el bien (Ecl 7, 20). Mas este escepticismo en el que Dios estaba lejos y el hombre se encontraba solo, no pudo en definitiva destruir la conciencia de la bondad de Dios y su buen actuar.

Así se aferra también el judaísmo postexílico (la teología rabínica) a la creencia de que Dios es bueno. La bondad salvadora de Dios se revela para el judaísmo rabínico en la → ley que es buena y puede cumplirse. El hombre puede asimismo hacer el bien y ser bueno, cumpliendo la ley divina. Pero este ser bueno únicamente puede realizarse en la relación personal con Dios y los semejantes (según Mt 6, 8).

3. En la secta de Qumran, junto al mar Muerto, el inquebrantable convencimiento de que se puede hacer el bien se radicaliza en una dura ascética, unida al mandamiento de odio eterno a los hijos del mal. Pero también aquí —como en todo el AT— los nuevos himnos forman la auténtica expresión de la piedad. Comienzan y acaban alabando a Dios y sus buenas obras, aun en medio de la necesidad y el aprieto. Se abre paso lo que ha sido determinante de todas las épocas de Israel y alcanza su culmen expresivo en los Salmos (Sal 16, 2, 118, 1, cf. asimismo 1 Cor 16, 34, 2 Cor 5, 13 y *passim*) que Dios mismo es el único propiamente bueno o, en la terminología de los LXX, el bien supremo.

III. El tan frecuente *agathós* (107 veces) se encuentra en general en todos los escritos del NT, excepto Ap (donde falta también *kalós*). Los compuestos de *ποιῶ* [*poiō*] son raros y se usan casi exclusivamente en 1 Pe (sólo *agathopoiō* aparece 3 veces en Lc). *Agathoergēō* sale únicamente una vez (1 Tim 6, 18) y *agathōsýnē* 4 veces en Pablo.

1. Según los sinópticos, en la predicación de Jesús se radicaliza lo que el AT dice sobre el ser bueno de Dios: *οὐδεὶς ἀγαθός ἐστι μὴ εἰς ὁ θεός* [*oudeis agathós esti mē heis ho theós*], sólo Dios es bueno y nadie más (Mc 10, 17 s; Lc 18, 18 s; Mt 19, 17). Mas esto no impide que aplique el predicado *bueno* para distinguir moralmente entre los hombres que hacen bien o mal (Mt 12, 35; 25, 21 par), y que abarque la bondad de Dios con unos y con otros (Mt 5, 45; 22, 10 y *passim*).

Pero esta afirmación de las distinciones morales y también la exigencia de obras de amor (Mt 5, 16; 25, 31-45 utilizando *kalós* por *agathós*) no pueden separarse de la totalidad de la predicación. Jesús llama a los pecadores a penitencia. Es insoslayable el «si vuestra fidelidad no sobrepasa...» (Mt 5, 20.48).

2. Jn 5, 29 anuncia el juicio conforme a las obras. Sin embargo, hay que considerarlo en el contexto total de la predicación (cf. Jn 10, 27-29; 15, 5 ss y *passim*). Sólo en Jesucristo se ha dado al hombre una nueva posibilidad de existencia. Al participar del bien de Dios, puede a su vez comunicar lo bueno, o sea, hacer el bien. Según Jn 12, 12.18 Jesús es el bien → pastor que ha entregado su vida y comunica ya aquí y ahora el bien eterno de la redención. Pero se utiliza el término → *kalós*, sinónimo ya de *agathós*. En Jn 1, 46 (¿en forma de adagio?) se plantea la duda de si de Nazaret puede salir algo bueno, es decir, la salvación.

3. Pablo recoge el mensaje de los sinópticos. También él reconoce la distinción relativa entre hombres buenos y malos. Dentro de la conservación del orden de Dios es donde la autoridad adquiere dignidad y cometido (Rom 13, 1-4). En este contexto se ha de considerar asimismo el concepto *agathopoiós* que no usa más que 1 Pe 2, 14: *el que obra bien* recibirá alabanza de la superioridad.

Pero la distinción justificada en el orden humano falla ante Dios. El hombre natural está irremediabilmente sometido a las potestades del → pecado y de la → muerte y no tiene derecho alguno a exigir para sí el predicado de *bueno*. Aunque se esfuerce en cumplir la ley que es buena, lo único que consigue es muerte (Rom 7, 18 ss y *passim*). Pero, gracias a la redención operada en Cristo, le llueve al creyente la abundancia del bien.

Por Cristo ha sido él creado para las buenas obras (Ef 2, 10), recibe una buena → conciencia (cf. Hech 23, 1; 1 Tim 1, 5.19), todo le ayuda al bien (Rom 8, 28). En eso se basan a su vez los insoslayables imperativos de dar el fruto de las buenas obras (Col 1, 10), esforzarse por el bien (1 Tes 5, 15) y naturalmente respecto del prójimo, cualquiera

que sea (Rom 15, 2; 16, 19; Gál 6, 6.10 y *passim*). Por eso se exhorta en Rom 15, 14 (cf. 1 Tes 1, 11) a la *agathōsýnē*, a la conducta buena, intachable. *Agathōs* es de por sí una cualidad que «el hombre tiene» (ThWb I, 17).

El que hace el bien es digno de todo honor (Rom 2, 7), pues sigue en pie el juicio según las obras (2 Cor 5, 10). Pablo no se preocupa de armonizar lo dicho con Rom 8, 31-39. El don y la exigencia de la nueva vida siguen en pie en una relación tensa con lo dicho en ambos sitios. Lo mismo que puede usarse *kalós* por *agathōs*, utiliza Pablo una vez, en 1 Tim 6, 18, como sinónimos *kalopoiēō* (2 Tes 3, 13) y *agathoergēō*. *Agathoergēō* vuelve a aparecer en Hech 14, 17, donde se habla de Dios como obrador del bien. Llama la atención el que en las cartas pastorales se advierta una preferencia tan marcada de *kalós* con respecto a *agathōs*.

4. En los demás escritos del NT se usa *agathopoiēō*, hacer el bien, sólo en 1 Pe 2, 15.20; 3, 6.17; 3 Jn 11 (además de Lc 6, 9.33.35). *Agathopoiía*, buena conducta, no aparece más que en 1 Pe 4, 19. Ese hacer-bien es la prueba más clara de que la nueva posibilidad de la existencia se recibió de verdad con agradecimiento como una oportunidad para uno mismo. 1 Pe 3, 16.21 se refieren a la buena conciencia de que los creyentes deben dar prueba frente a los gentiles.

Heb 9, 11; 10, 1, por el contrario, ponen el acento sobre los dones (escatológicos) futuros (cf. 1 Pe 4, 19). En este eón es irreducible la tensión entre Dios, que es bueno y hace el bien, y la realidad dominada por el pecado y la muerte, con cuya realidad la vida cristiana está entrelazada. Pero también en este aspecto sigue en pie y vale la promesa de Flp 1, 6: el que dio principio a nuestra buena empresa, le irá dando remate hasta el día de Jesucristo. Por esa razón vale asimismo la exhortación de Gál 6, 9: hacer el bien sin desfallecer.

E. Beyreuther

καλός [*kalós*] bueno, bello; *καλοποιέω* [*kalopoiēō*] hacer el bien

1 1 *Kalós*, en sánscrito *kalya*=sano, robusto, excelente, tiene como significado fundamental orgánicamente bueno, apropiado, útil, sano, p ej un puerto apropiado (Homero, Od 6, 263), un cuerpo sano (Platón, *Hippias I*, 295c), oro puro, auténtico (Teognis. 1106), sacrificios sin tacha (Jenofonte, An I, 8, 15) Muy pronto se asocian al concepto de útil y orgánicamente sano aspectos estéticos *Kalos* es, por tanto, también lo estéticamente bello Por último se amplía el concepto y abarca un juicio ético de lo moralmente bueno (Sófocles, Píndaro y *passim*) De ese modo el término *kalós* adquiere en la historia griega del espíritu un vasto significado, vinculado a *τάξις* [*táxis*] (orden) y *συμμετρία* [*symmetría*] (simetría) y aplicado a ellas *kalós* significa «el estado general que incluye salud, bienestar, integridad, orden tanto exterior como interiormente Por eso *kalon* pertenece para el griego bajo todo punto de vista también al mundo de lo divino» (WGrundmann, ThWb III, 540)

2 Sobre todo con la combinación *kalos kai agathos* se yergue un ideal de vida y educación de la civilización griega, que resulta normativo para la aristocracia, para la que la formación musical y una actitud energética de ejemplaridad general son inseparables y forman al noble en su ética de clase En Homero ese ideal es expresión del noble orgullo del europeo antiguo, propio de las familias dirigentes griegas, en las que el rango heredado tenía que volver a ser conseguido siempre a base de exigencias fuertes e insoslayables, tal ideal implicaba, además de una conducta y autodomnio heroicos, la voluntad de justicia en la convivencia de nobles y plebeyos Así se conjuntaron *kalós* y *agathós* hasta formar el concepto unitario *kalós kagathós*

Sócrates y Platón elevaron esta ética caballeresca de clase al rango de regla general de los principios griegos de educación Para ellos *kalos kagathós* es la expresión de un hombre respetuoso y justo, juicioso y ponderado, mesurado y de buen talante, en el que todo está en orden

3 Finalmente el concepto de *kalos* fue elevado filosófico-religiosamente por Platón a la categoría de idea eterna al asociarla con la vivencia del eros La tendencia, el anhelo perenne del alma se dirige al *kalon* El *ἔρω*;

[*erōs*] es la fuerza motriz para buscar y reconocer en este cosmos el *kalón*. Lo que une al mundo divino y humano, lo que da a la vida contenido y eternidad, es el *kalón*. Lo bello a nivel terreno es participación en el prototipo eterno de lo bello. Esta plenitud religiosa del concepto *kalos* en la doctrina de las ideas de Platón se ha conservado en la historia espiritual helenístico-cristiana. Para Plotino el *kalón* es, como si dijéramos, lo que irradia de la idea. El éxtasis como contemplación de la eterna belleza es un fenómeno supremo. Tal cosa se les concede sólo a las almas bellas que maduran hasta llegar a la verdadera grandeza mediante las virtudes del autodomnio, la intrepidez, la libertad de toda atadura.

También para Agustín y Tomás de Aquino «sólo en Dios coincide la verdadera belleza con lo eternamente verdadero y bueno, todo lo terreno no es más que reflejo de la belleza divina».

II En el mundo del AT y NT, apenas si ha penetrado algo de esta plenitud griega de sentido que fue tan profundamente importante en la antigüedad cristiana y, a través de ella, para la historia espiritual de occidente. En los LXX se usa *kalós* como traducción de *yāp̄heh* (p. ej., Gn 12, 14, 29, 17, 39, 6, 41, 2 y *passim*) e indica un aspecto externo bello. Pero más a menudo se encuentra *kalos* traduciendo a *iōb*, juntamente con *ἀγαθος* [*agathos*] y → *χρηστός* [*chrēstos*]. Entonces significa *bueno*, no tanto con valoración ética, sino más bien en el sentido de *agradable, halagüeño, simpático*. Por contraposición con *agathós*, *kalós* expresa lo que es agradable a Yahvé, lo que le alegra y complace, mientras que *agathós* hace resaltar más el aspecto moral. Pero del hebr. *iōb* que es la base común e implica ambas cosas no se pueden sacar límites claros. Solo en un pasaje en que se usa *kalá* es probable que se acepte un claro juicio estético (Gn 1, 31). Quizá sea acertado traducir aquí *καὶ ἰδοὺ καλὰ λίαν* [*kai idou kalá lian*] por «absolutamente logrado». Por otra parte se echa de ver que el ideal griego de belleza como poder de vida y formación no tiene importancia alguna en el AT. Todo se orienta a la voluntad de Dios que se manifiesta en la ley. Con ello se excluye un ideal de autoperfección. Con frecuencia se emplea *kalos* como sinónimo de → *agathos* (cf. Mal 2, 17, Mt 6, 8, Is 1, 17, pero también Nm 24, 1, Dt 6, 18, 12, 28, 2 Cr 14, 1, y más tarde Prov 3, 4).

III En el NT salta a la vista que *kalós* se usa casi con tanta frecuencia como *agathós*, con el significado de *bueno*; lo dicho vale para todos los escritos neotestamentarios (*agathós*, 104 veces; *kalós*, 99 veces).

1. En los sinópticos: el mensaje del Bautista sobre el reino de Dios exige de los ciudadanos del reino frutos buenos (*καρπὸν καλόν* [*karpón kalón*], Mt 3, 10 par). La misma exigencia se halla en Jesús (Mt 7, 17 ss; Mt 12, 33). En las parábolas se habla de la buena semilla (*καλὸν σπέρμα* [*kalón spérma*]), de los «buenos» (*kaloi*) que se agarran con la red (Mt 13, 24.27.37.38). En este sentido Jesús invita a las buenas → obras (*καλὰ ἔργα* [*kalá érga*], Mt 5, 16). Una y otra vez se emplea aquí *kalós* casi como sinónimo de *agathós*. Las obras bellas o buenas que Jesús espera, resumidas en la máxima de Mt 25, 40: «Cada vez que lo hicisteis con un hermano mío de esos más humildes, lo hicisteis conmigo», esas obras siguen relacionadas con las obras de amor que en el judaísmo eran capitales como ejercicio de misericordia (cf. Is 58, 6-7 donde están enumeradas). Pero de las *kalá érga* se ha eliminado todo deseo de recompensa (cf. Lc 10, 30 ss, parábola del buen samaritano; cf. → recompensa).

En el relato de la unción (Mc 14, 6), Jesús, teniendo presente su próxima pasión, pone la obra de amor que se le hace por encima de la limosna de sus discípulos. La oportunidad para esta obra —la unción adelantada de su cuerpo y, consiguientemente, la aceptación de su pasión por parte de sus discípulos— se da sólo en esta hora histórica única.

2. En el evangelio de Juan, Jesús es el buen → pastor (*ὁ ποιμὴν ὁ καλός* [*ho poimén ho kalós*]). Se emplea aquí *kalós* para que resalte la singularidad de su función pastoral frente a las pretensiones de contemporáneos suyos que se hacían pasar como pastores y contra los dioses pastores de la antigüedad (Jn 10, 11.14 y *passim*). El es el pastor bueno, auténtico, porque se enfrenta al lobo exponiendo y entregando su vida.

En Jn 10, 31 ss, en medio de una disputa con los judíos, se habla de sus buenas obras (*πολλὰ ἔργα καλὰ* [*pollá érga kalá*]). No se le discuten, pero sí su pretensión mesiánica que se trasluce precisamente en ellas.

3. En Pablo *kalós* es sinónimo de → *αγαθός* [*agathós*], sin que con aquel término se diga otra cosa que no se hubiera expresado con *agathós* (cf. Rom 7, 18.21; 2 Cor 13, 7; Gál 6, 9; 1 Cor 7, 1.8.26 y *passim*).

4. Notoria es, por el contrario, la preferencia que se da a *kalós* en las pastorales (cf. 1 Tim 5, 10.25; 6, 18; Tit 2, 7.14; 3, 8.14; 1 Tim 3, 1). Con el concepto *kalós* se asocian ante todo imágenes guerreras (cf. 1 Tim 6, 12; 2 Tim 2, 3; 1 Tim 1, 18; 2 Tim 4, 7; 1 Tim 6, 12). Pero también en otros contextos se emplea con sorprendente frecuencia *kalós* en lugar de *agathós* (1 Tim 1, 8; 3, 7; 3, 13; 4, 6; 6, 19; 2 Tim 1, 14; 1 Tim 4, 4). Es indudable que aquí se emplea este término predilecto del lenguaje helenístico coloquial en el que se condensa lo que el griego siente sobre el valor, para expresar de una forma más intuitiva, con vistas a la segunda generación cristiana, lo característico del seguimiento de Jesús.

En todo caso, tanto el AT como el NT hasta las cartas católicas inclusive, muestran un empleo de *kalós* que, sin experimentar ningún cambio de significado, se utiliza con soberana libertad para expresar con él contenidos bíblicos en el ropaje de la lengua y el pensamiento griegos.

χρηστός [*chrēstós*] manso, suave, bondadoso; *χρηστότης* [*chrēstótēs*] bondad, amabilidad; *χρηστεύομαι* [*chrēsteúomai*] mostrarse bondadoso

I *Chrēstós* indica originariamente la utilidad, o sea, lo que parece útil, bueno, apropiado y capaz (p. ej. vino suave). Muy pronto se opera la ampliación del concepto a la excelencia o perfección moral, en la que se unen la elevación interna con la auténtica bondad del corazón. *Chrēstós* significa, pues, moralmente bueno y honrado: la cualidad de mostrarse suave con alguien; sustantivado (*tó chrēston*) expresa: un ser amable, la bondad y en plural (*tá chrēstá*) beneficios (Herodoto).

También el sustantivo *hē chrēstótēs*, conocido desde Eurípides, adquiere el significado de amabilidad, bondad, mansedumbre y se emplea, en inscripciones, también como título honorífico de gobernantes y personalidades importantes

II 1 En los LXX, el término hebr. *tōb* se traduce con variedad de matices por *chrēstós*, juntamente con → *ἀγαθός* [*agathós*] y → *καλός* [*kalós*]. Poco es lo que en el AT se reflexiona sobre el ser-bueno de Dios, mientras que su buen-obrar se canta y pregona en continua alabanza. La abundancia de bien con la que Dios colma a su pueblo, a causa de su fidelidad a la alianza y a los hombres como a criaturas suyas y la bondad de Yahvé, se expresan fácilmente aunque no exclusivamente, mediante *chrēstós* y *chrēstótēs* respectivamente. Esa misericordia constante y esa disponibilidad a la ayuda por parte de Dios es uno de los temas esenciales de los Salmos (25, 7 s; 31, 20, 65, 12 y *passim*). *Chrēstós* se halla asimismo en los textos proféticos, en Jeremías concretamente. Esta imagen de la bondad de Dios se profundiza a la vista del conocimiento deprimente de un pecar ininterrumpido. Pero Dios sigue siendo el bondadoso. La fatalidad de la época postexílica, que sabe tanto de la inescrutabilidad de la actuación de Dios, tampoco pudo acabar con la profesión de fe por la que proclama que Yahvé es el bondadoso (cf. 2 Mac 1, 24).

2. En los textos de Qumrán se sigue en esta línea. Lo mismo que el AT espera que se dé por parte de los piadosos la prueba de la mutua bondad, en la cual se debe reflejar la bondad que se ha experimentado de parte de Dios, también en la secta se espera de sus miembros la muestra de una bondad *benevolente* de unos con otros. La fórmula que se repite con frecuencia a este propósito es *'āhabāt hesed*, el amor *benevolente*. El espíritu de la luz, además de la misericordia (*rāhamīm*) y la paciencia, manifiesta también la «bondad eterna» (*tōb' dīlamīm*) cf. IQS 4, 3. Pero el mandamiento de «odio eterno» contra los hijos de la iniquidad (IQS 4, 17) es inseparable de la exigencia de la bondad que han de ejercitar unos con otros. Aquí sale a luz con toda la radicalidad de un judaísmo tardío el límite del mandato del amor o bondad en el AT, que no exige el amor incondicional al enemigo

III En el NT *chrēstós* se halla 7 veces y *hē chrēstótēs* 10 veces; el primero se usa sólo 3 veces en Pablo, mientras que el segundo sale únicamente en él (incluida una vez en Tit),

1. *Chrēstós* se emplea para expresar la bondad tratándose de cosas, como ocurre en el griego profano, Lc 5, 39 (vino suave).

2. Con ayuda de este concepto, se opera en Lc (cf. 6, 35) la rotura de los moldes veterotestamentarios del mandamiento del amor. La bondad de Dios abarca también a los ingratos, a los malos (a los pecadores rebeldes); puesto que sencillamente carece de fronteras, se sigue de ahí para los seguidores de Jesús la exigencia del amor incondicional al enemigo. Cuando Jesús anima a los que están desalentados de su piedad sujeta a la ley, a tomar sobre sí su yugo suave (*ὁ γὰρ ζυγός μου χρηστός [ho gár zygós mou chrēstós]*) para que experimenten su bondad, implica esa invitación al mismo tiempo que se le imite en la bondad para con los otros (Mt 11, 30).

3. Mientras que en los sinópticos el término *chrēstós* aparece sólo 3 veces —falta absolutamente en los escritos joánicos y en las cartas católicas—, Pablo lo utiliza con una sorprendente facilidad juntamente con la forma sustantiva, que es la que él prefiere.

En primer lugar, contra una piedad judía pagada de sí afirma Pablo: la bondad de Dios no es un «refugio» barato; debe llevar a horrorizarse de la propia obstinación para que Dios consiga su meta: la conversión a él (Rom 2, 4).

Una y otra vez expresa el apóstol (ante todo con ayuda del sustantivo *hē chrēstótēs*) el pensamiento de la incomprensible bondad de Dios, que no quiere la muerte del pecador sino su salvación (Rom 11, 22; Ef 2, 7; Tit 3, 4); mediante ese pensamiento quiere que resalte la importancia de la bondad en la vida del que ha sido tomado por Cristo. La bondad y la afectuosidad pertenecen claramente a los dones del espíritu (Gál 5, 22). El ágape (→ amor, art. *ἀγάπη [agápē]*) se manifiesta como amabilidad (1 Cor 13, 4; aquí se usa la forma verbal: *χρηστεύεται ἡ ἀγάπη [chrēsteúetai hē agápē]*), que pertenece a las características inequívocas. Ya que la amabilidad está entre los dones del espíritu más sobresalientes, se exhorta una y otra vez (Col 3, 12): «como elegidos de Dios... vestíos de ternura entrañable, de amabilidad». Como efecto inmediato del amor está ella siempre viva, activa y aparece espontáneamente en la vida del que es guiado por Cristo. Así se cierra el círculo de la bondad de Dios original, que creó el mundo y al hombre, se escogió un pueblo, siguió siendo el bueno a pesar del pecado y la maldad, hasta llegar, en la plenitud de los tiempos, a la revelación de su insondable bondad en Jesucristo. La actividad salvífica de Dios alcanza aquí su meta; en Jesucristo se refleja su bondad paternal, como en un espejo. La comunidad, la cristiandad, tiene que elegir por su parte el camino de la bondad, de la que debe dar prueba a todos los hombres y la tiene que elegir como su propio camino en un mundo en el que no es fácil reconocer huellas de él.

E. Beyreuther

Bibl WGrundmann, Art *ἀγαθός*, ThWb I, 1933, 10 ss — JZiegler, Dulcedo Dei, At Abhandl 13, 2, 1937 — WGrundmann/GBertram, Art *καλός*, ThWb III, 1938, 539 ss — GMensching, Gut und Bose im Glauben der Volker, 1950 — LRStachowiak, Chrestotes, 1957 — GvRad, Theologie des AT I, 1958, 353 ss — LRStachowiak, Art Gute, BThW I, 1962², 580 ss

Trad o c GvRad, Teologia del AT I, 1978⁴, 437 ss En cast Arts gens JSplett, Art Bien, SM I, 1976, col 576-582 — WEichrodt, Los bienes de la conducta moral, Teologia del AT II, 1975, 348 ss

Buscar, encontrar

Buscar, ζῆτέω [zetēō], y encontrar, εὐρίσκω [heuriskō], son dos conceptos que se corresponden lógicamente y realmente y que pueden referirse tanto a cosas concretas como al campo del espíritu y —al menos— a modos existenciales de comportamiento. En los escritos bíblicos se hallan ante todo para designar el uso de las relaciones divinas, en las que *zetēō* insiste más en el aspecto antropológico y *heuriskō* en el teológico-cristológico.

εὐρίσκω [heuriskō] encontrar, descubrir

I *Heuriskō*, atestiguado desde Homero, significa *encontrar, descubrir*, el origen de la palabra no es claro. Mientras que en latín *reperire* designa un *encontrar* al que precede un buscar, e *invenire* un *encontrar casual*, en griego sólo existe un verbo para ambos conceptos. Se utiliza en el sentido real y en el figurado: a) *encontrar casualmente, hallar* (Homero, Il 1, 498, Od 24, 462 y *passim*), en media, *acarrear* (p. ej. una desgracia, Homero Od 21, 304), en pasiva *encontrarse y ser hallado* (Sófocles, Phil 452 y *passim*), *mostrarse* (p. ej. como injusto, Eurípides, Hec 274), b) *encontrar* después de haber buscado, *descubrir* (p. ej. una salida, Homero, Od 4, 374, una artimaña para salvarse, Esquilo Sept c Theb 191, una ley natural, Vitruvio, De arch IX prologo 9/12 el famoso *εὐρήκα* [heirēka] de Arquímedes), c) *introducir, conseguir* (un precio para las mercancías en la venta o en una subasta, Jenofonte, Hell III, 4, 24), *adquirir, proporcionar a alguien* (p. ej. σωτηρίαν [sōtērian] la salvación, Platón, Prot 321c), pero la mayoría de las veces con el sentido medio de *procurarse* (p. ej. una ventaja, Tucídides I, 31, 2).

II También en los LXX y en el judaísmo posterior *heuriskō* se utiliza en el sentido real y en el figurado. Todos los significados —excepto los mencionados en el apartado I, c— aparecen así, p. ej. *encontrar* (Gn 18, 26 28 s y *passim*), *encontrarse* (Dt 20, 11, 2 Re 14, 14 y *passim*), *ser encontrado* (Dn 1, 19, cf. asimismo Josefo, Bell 3, 114 y *passim*) etc. El verbo sirve en los LXX preferentemente para traducir el hebreo *mas'a*. El objeto del hallazgo pueden ser las cosas (los amuletos, Gn 31, 35) y las personas (Safil, 1 Sam 10, 21). En un contexto teológico importante son objetos → Dios (Is 55, 6 y *passim*), la → gracia (Gn 18, 3, Ex 33, 13, Nm 11, 11, hebreo *hēn*) y misericordia (Gn 19, 19, Jue 6, 17, igualmente *hēn*). Eventualmente se habla también de encontrar la vida (Prov 21, 21) y el reposo (Ecl 11, 19). No siempre se puede determinar tan claramente si se trata de *reperire* o de *invenire*, como cuando aparece *heuriskō* con → ζῆτέω [zetēō], *buscar*. En ocasiones se dice también de hombres que, una vez buscados, han sido o no han sido encontrados (1 Sam 10, 21), sin embargo en la mayor parte de los pasajes, en los que aparece la combinación buscar-encontrar, se presupone que Dios puede o debe ser buscado y encontrado (Is 55, 6, 65, 1, cf. Rom 10, 20, Jer 29 [36], 13, Prov 8, 17, Sab 13, 6).

También la → sabiduría y el conocimiento de Dios pueden ser encontrados (Prov 14, 6), aunque es cierto que Job, excepto respecto a su antigua idea de Dios por razón de su incomprendible → sufrimiento, pone esto en tela de juicio (Job 28, 12 s. → *duda*).

A Dios se le busca y se le encuentra en la → oración (Is 55, 6), que es a la vez clamor y respuesta (Jer 29, 12), de la oración procede al retorno (→ conversión) del impío (Is 55, 7), el cual cambia de conducta (→ camino, Is 55, 7), y por medio del → perdón de Dios (*ibid*) llega a conocer que los pensamientos y los caminos de Dios (Is 55, 8) no son como los propios, que son pensamientos de *shalom* (→ paz) y no de hacer daño, son estos los únicos pensamientos que le abren al futuro y le hacen posible la → esperanza (Jer 29, 11). Así como se exige la intervención humana en la palabra (oración) y en la acción (retorno) (→ ζῆτέω [zetēō]), así se puede afirmar también que, cuando se encuentra a Dios, es porque él mismo se descubre al hombre, y se deja encontrar por él (Is 55, 6, Jer 29, 14 → revelación) «aquí estoy» (Is 65, 1). A Dios sólo se le encuentra a través de Dios.

III 1. a) *Uso neotestamentario*. En el NT presenta *heuriskō* la misma gama de significados que en los LXX, a excepción de los significados que quedan indicados en el apartado I, c. Así se pueden (cf. *supra* I, a) *hallar cosas* (un tesoro: Mt 13, 44, hojas: 21, 19) y *hombres* (a un hombre determinado: Jn 1, 41.45; o a cualquiera: Mt 22, 9). El apóstol puede *encontrar* «hijos que caminan en la verdad» (2 Jn 4). En la última prueba puede haber hombres que busquen en la muerte una liberación, pero que no la encuentren (Ap 9, 6). Será decisivo el que un hombre sea hallado o no en el «libro de la vida» (Ap 20, 15).

b) La importancia teológica resulta especialmente clara en Jn 1, 41 «Hemos encontrado al mesías» (cf asimismo 1, 45) A este encontrar del hombre corresponde el darse libremente de Dios (Jn 6, 39, 17, 12 22, 18, 9)

Logicamente se esta aqui cerca de la idea de predestinacion Pero, de una forma que nos sorprende, el termino *heurisko* no sale en el denominado *locus classicus* de la predestinacion (Rom 9, 28-30) El acento carga no en la alternativa logica (unos, por la gracia de Dios, encuentran la salvacion y otros no), sino mas bien en el aspecto de alegria por aquel que ha sido encontrado (Lc 15, 7 10 23), de tal manera que, en todo caso, la alternativa seria unos han encontrado su salvacion por la gracia de Dios y los otros todavia no Pero semejante division en dos partes es siempre una division provisional que corresponde al Dios biblico del futuro y de la esperanza (Jer 29 11)

El Dios que sale al encuentro en Jesucristo busca y halla lo perdido (Lc 15, 6 8-10), se comporta como un pastor responsable (Lc 15, 1-6, Jn 10, 9) y como un padre que sabe perdonar (Lc 15, 20 22-24 32) Ese estar perdido y ser encontrado puede representarse mediante los conceptos de estar muerto y volver a la vida (Lc 15, 24 32), cf a este propósito el concepto paulino de nueva creatura, segun la cual, el que estaba muerto, ahora existe en Cristo Jesús (2 Cor 5, 17, → creación) A esta accion creadora del encuentro divino corresponde por parte del hombre el retorno (→ conversion) y el arrepentimiento (Lc 15, 21¹ 7 10) y juntamente una vida que le haga semejante (Flp 2, 5 ss, 1 Tes 1, 6, Mt 22, 9, cf IgnEf 10, 3) a Cristo que invita (Mt 11, 29) y es obediente (Flp 2, 8)

c) Es, pues, perfectamente comprensible que la construccion en pasiva nos salga a cada paso, no tanto en el sentido de *encontrarse* o *ser encontrado* (Lc 17, 18, Hech 8, 40) como en el de *mostrarse, resultar* así como el piadoso judio no quiere aparecer luchando contra Dios (Hech 5, 39), tampoco el seguidor de Cristo quiere resultar pecador (Gal 2, 17) o falso testigo (1 Cor 15, 15), todo su empeño se orienta mas bien a mostrarse como un fiel administrador de la casa (1 Cor 4, 2), que esta incorporado a Cristo (Flp 3, 9), como digno (Ap 5, 4), sin tacha (2 Pe 3, 14) y con una → fe probada (1 Pe 1, 7) Entonces se tratará de ver en que disposicion hallara a sus siervos el Señor cuando vuelva (Mt 24, 46 siendo responsables de sus prójimos, Lc 18, 8 en la fe, Mt 25, 1-13 en actitud de alerta, 25, 14-30 administrando juiciosamente su casa)

Cabe —en el sentido del apartado I, b— que uno, despues de examinado, sea encontrado con → culpa o sin ella Lo último vale respecto a la cuestion de la culpabilidad en el proceso de Jesús (Lc 23, 4, 14, 22, Jn 18, 38, 19, 4 6, Hech 13, 28, cf asimismo 1 Pe 2, 22, donde Is 53, 9 se interpreta cristologicamente), pero tambien se aplica a los procesos en los que quedaron implicados sus discipulos Pedro y Juan (Hech 4, 21) y más tarde Pablo (Hech 23, 9, 24, 20) Pablo puede «descubrir» un determinado proceder en la ley (Rom 7, 21), las gentes de Efeso pueden «descubrir» mentirosos en sus filas (Ap 2, 2), etc Raramente se encuentra el significado de *conseguir* (Rom 4, 1 ¿que es lo que consiguió Abraham?, Heb 9, 12, Cristo, para favorecernos a nosotros, *conseguiu* una liberación irrevocable)

2 *Modo del encuentro* Frecuentemente en el NT van juntos *heuriskō* y *zētēō* (en sentido literal Mt 12, 43, Jn 7, 34, 2 Tim 1, 17, en sentido figurado Mt 7, 7 8, Hech 17, 27, Ap 9, 6, en sentido parabólico Mt 13, 45) Incluso allí donde no precede literalmente *zētēō* la mayoría de las veces, aunque no se pueda determinar con plena seguridad, se menciona siempre algo así como una preparación del encuentro, la cual hace que el acto de encontrar no aparezca en modo alguno como algo puramente casual (Mt 10, 39, 11, 29, Lc 23, 4 y *passim*) Frente a estos se hallan otros pasajes en los que a todas luces se menciona un encuentro casual, pero estos son minoria El hecho de esta doble posibilidad en el empleo del concepto *heuriskō* como *invenire* y como *reperire* separa la lengua del NT del resto del griego Así pues, en el NT el acento carga no tanto en el modo de un posible

encuentro como en el objeto (p. ej. Jn 1, 41: hemos encontrado al mesías), que ha de ser encontrado o se puede perder y, por consiguiente, no se encuentra (cf. *supra*). Se supone que el hombre es un buscador (Mt 7, 7 par; aun como fatigado y cargado, que no halla descanso, es un buscador, Mt 11, 29); se supone que, en el caso de no encontrar, se pierde (cf. Lc 15, 4 s: aquí queda de manifiesto el contraste entre encontrar y no encontrar = perder: en griego ἀπόλλυμι [apóllymi]); se supone también que lo que se pretende y se encuentra tiene el carácter de un regalo (Heb 4, 6: la gracia sólo puede ser regalada, de lo contrario el concepto carece de sentido), y finalmente se supone que el hombre, en su vida concreta, se muestra como un seguidor de Jesucristo (Flp 2, 5 ss).

3. *Sujeto y objeto del encuentro.* El hombre natural siguiendo su instinto de conservación, busca en primer lugar su → vida natural (→ alma). Esta vida puede encontrarla, pero sólo mediante la muerte «por mí», como dice el *logion* de Mt 10, 39 par. Lo que de verdad hay que encontrar es el → reino de Dios (Mt 13, 44-46; cf. asimismo 6, 33, donde no aparece explícitamente *heurískō*). Otras expresiones dicen en sustancia lo mismo: debe encontrarse «el camino que lleva a la vida» (Mt 7, 14); el «descanso» (Mt 11, 29; cf. Jer 6, 16; Is 28, 12), que un espíritu impuro no puede hallar (Mt 12, 43 par); además «gracia ante Dios» (Heb 4, 16; Lc 1, 30; Hech 7, 46). Incluso donde no se menciona expresamente un objeto, debe suponerse siempre algo perteneciente al reino de Dios, lo mismo que cuando se formula.

Jesús es descrito como aquel que encuentra o no encuentra fe y por cierto tanto en su condición de hombre terrenal (Mt 8, 10; expresado parabólicamente en 18, 13 par) como en la de hijo del hombre que ha de venir (Lc 18, 8; cf. Mt 24, 46; → hijo, art. *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* [huyiós tou anthrópou]). Jesucristo, que quiere encontrar fe en él y en su mensaje, y el hombre que quiere encontrar el «camino que lleva a la vida», están unidos indisolublemente. Allí donde Jesús encuentra fe, también el hombre encuentra el «camino para la vida» y juntamente para un nuevo estilo de vida (Flp 2, 5 ss). Y donde el hombre encuentra el «camino para la vida», también Jesús encuentra fe.

B. Gärtner

ζητέω [zētēō] buscar; ἐκζητέω [ekzētēō] buscar, investigar; ἐπιζητέω [epizētēō] buscar, afanarse por, acosar, perseguir; ζήτησις [zētēsis] investigación, disputa

I *Zētēō*, desde Homero (cf. *δίψημα* [dipsēma], *esforzarse por algo*, también desde Homero), significa de ordinario *buscar*. En la Grecia clásica se emplea la palabra como término técnico para designar el esfuerzo por conocer, especialmente tratándose de la investigación filosófica (Jenofonte, *Cyrop* VIII, 5, 13, Epicteto, *Diss* I, 28, 20, IV, 1, 51). Ocasionalmente se utiliza también *zētēō* como expresión jurídica especializada que designa la investigación judicial (Dinarco I, 8, POxy 237 VI, 41, 726, 16). Los compuestos *ekzētēō* (desde el s I a. C.) y *epizētēō* (desde Homero) dan más fuerza al significado fundamental de *buscar, investigar, esforzarse por* (p. ej. Aristoteles, *Eth Nic* 9, 9, 2p, 1169b 13). Asimismo *ekzētēō* puede designar la investigación científica (BGU IV, 1141, 40 ss) y *epizētēō*, la acción de perseguir judicialmente o de demanda (Josefo, *Ant* 17, 295). Al significado fundamental de *zētēō* corresponde el sustantivo *zetēsis* (desde Sofocles y Herodoto, pero no en los LXX) como término técnico para designar la investigación filosófica (Platon, *Crat* 406a, Epicteto, *Diss* I, 22, 17, II, 11, 13, III, 14, 10).

II Los LXX traducen por *zētēō* (cerca de 400 veces) en primer lugar la forma hebrea piel de *bāqāš*, *buscar, pretender, exigir, preguntar*, mientras que los compuestos más raros *ek-* y *epizētēō* traducen preferentemente el qal de *dārās*, *preguntar por, investigar, inquirir, interrogar*.

1 *Zētēō* puede referirse en los LXX ante todo a *asuntos* totalmente *profanos*. Jose busca a sus hermanos (Gn 37, 16), Saul busca las pollinas que se le habían escapado (1 Sam 10, 2 14), el faraon «busca» a Moises para matarle (Ex 2, 15, cf. 4, 19). La expresión *ζητέειν την ψυχην* [*zētēin tēn psychēn*] es una frase hecha para expresar intenciones asesinas *atentar contra la vida* (1 Sam 24, 10, 25, 29, 26, 20, 2 Sam 4, 8, 1 Re 19, 10 14, Jer 11, 21, Sal 35, 4 y *passim*).

Es curioso que en ese «buscar» profano del AT no se trata de un proceso del conocimiento, sino de una actuación en la cual toma parte toda la persona. El hombre del antiguo oriente enlaza un momento emocional con el buscar. El «buscar» veterotestamentario incluye tanto la voluntad como el esfuerzo del hombre, no es ningún acto intelectual, sino un acto existencial.

2 a) Refiéndo a las *relaciones con Dios, zētēō*, lo mismo que sus compuestos, significa la voluntaria y total orientación del israelita a su Dios y de Yahvé hacia su pueblo. En las denuncias proféticas siempre se habla la queja de que Israel no ha buscado a su Dios (Is 9, 13, 31, 1, Jer 10, 21), al mismo tiempo se amonesta al pueblo renegado a buscar a su Dios, esto es, a serle obediente (Jer 29, 13 s, Dt 4, 29, Is 55, 6). Espec. en los Salmos (Sal 24, 6, 27, 8, 83, 16, 105, 3 s) y en 2 Cr (7, 14, 11, 16, 15, 12, 18, 4 7) se encuentra la fórmula que ha cristalizado hasta convertirse en el término técnico *ζητέω τον κυριον, θεον, το προσοπον κυριου [zētein ton kyrion, theon, to prosōpon kyriou]*, *buscar al Señor, Dios, buscar el rostro de Dios*, que, por una parte, son expresión sumaria de la obediencia voluntaria con respecto a Yahvé y, por otra, probablemente se refieren a celebraciones culturales como acciones litúrgicas u oraciones. *Buscar a Dios* adquiere con esto el significado de *ir a buscarlo* donde se le puede encontrar en el templo y en el culto. La búsqueda se realiza en el oráculo, la instrucción y la adoración.

b) Realmente raros pero tanto más importantes son los pasajes en los que se habla de la búsqueda por parte de Dios. Lo mismo que un pastor, Yahvé buscara a su pueblo errante y lo reunira (Ez 34, 12-16). Así el uso teológico de *zētēō* en los LXX sirve para expresar la relación mutua de alianza entre Yahvé e Israel.

3 a) En *Filon*, se dan cita el pensamiento filosófico y la problemática intelectual con la búsqueda del corazón para formar una síntesis peculiar (Abr 87, Spec Leg 345).

b) También en los *textos de Qumran* se encuentra frecuentemente *dāraš*. Buscar a Dios es una exigencia fundamental de los esenios (1QS 1, 1). Esto implica buscar la voluntad de Dios, para lo cual sirve la dedicación fervorosa a la investigación de la Tora. Para el final de los tiempos la secta espera la venida de una figura mesiánica, a la que se da el nombre de «investigador de la Tora» (4QFlor 1, 11, CD 7, 18).

III En el NT, *zētēō* es ante todo un concepto propio de los evangelios y de los escritos paulinos. Raras veces aparece en Hech y en las epístolas pastorales y católicas, y sólo una vez en el Ap (9, 6). En el abanico de significados del NT confluyen los elementos integrantes griegos y hebreos del concepto. Así *zētēō* en el NT designa: por una parte, el buscar que va tras la cosa (Lc 15, 8), los pensamientos y las reflexiones inquisidoras (Mc 11, 18; 14, 1.11), así como las investigaciones jurídicas (Jn 8, 50b); y por otra parte, el pretender voluntariamente o desear (Mt 6, 33; 1 Cor 10, 33) hasta que se llega a una exigencia responsable (Mc 8, 12). *Ekzētēō* con significación intensiva se halla solamente 7 veces en el NT (es notable la fórmula de Lc 11, 50 s basada en un modismo del AT: exigir cuentas por la sangre de los profetas); no con mucha mayor frecuencia aparece *epizētēō* (12 veces) con la misma tendencia intensificadora (p. ej. Mt 6, 32; 12, 39).

1. Arroja mucha luz el *uso profano* de la palabra. Cuando en las parábolas se habla de que un comerciante se entrega a la búsqueda de perlas finas (Mt 13-45), de que una ama de casa la registra toda ella para encontrar una dracma (Lc 15, 8), o cuando los relatos de la pasión señalan que Judas andaba buscando una ocasión para entregar a Jesús (Mc 14, 11 par), entonces este uso de *zētēō* muestra que en esa búsqueda se trata más bien de una intención de la voluntad que de una reflexión de la razón.

2. De la misma manera que los profetas, la *predicación de Jesús* exige de sus oyentes que busquen a Dios, esto es, que amolden toda su vida a la voluntad y al señorío de Dios: «Buscad (*ζητείτε [zēteíte]*) primero el reino de Dios y su justicia, y todas las demás cosas (por las que os preocupáis) se os darán por añadidura» (Mt 6, 33; cf. 7, 7 s, Lc 12, 31; 11, 9 s). A esta exigencia se oponen, según el testimonio de Juan, los judíos, que acechan contra la vida de Jesús (Jn 5, 18; 7, 1.19; 8, 37) y que buscan su propia gloria (Jn 7, 18; 5, 44; en contraste con lo que hace Jesús 5, 30; 8, 50).

3. *Pablo* formuló con más fuerza que nadie la oposición entre el hombre que se afirma a sí mismo y el hombre que busca a Dios, cuando reprocha a Israel el que quiera

hacer valer la propia justicia (Rom 10, 3), y contraponen a esto el camino de la fe, que busca alcanzar la justicia en Cristo (Gál 2, 17). Asimismo Pablo achaca a sus adversarios que «buscan su interés» (Flp 2, 21), mientras que se aventura a afirmar de sí mismo que no busca interés (1 Cor 10, 33; cf. 1 Cor 13, 5: el amor no busca sus propios intereses). En ambos casos *zētēō* designa no un aspecto, sino la orientación de la voluntad que decide de la vida.

4. Al pensamiento y al modo de hablar de los griegos corresponde el pasaje de Hech 17, 27 de la búsqueda de Dios por parte de los pueblos o lo que dice 1 Cor 1, 22 de la búsqueda de la sabiduría por parte de los griegos. El concepto griego de *zētēsis*, que no conocen los LXX, adquiere en el NT el significado de *controversia, disputa, discusión* (Jn 3, 25; Hech 15, 2; 25, 20). En el NT no desempeña esto ningún papel esencial y no sirve, según opina el autor de las cartas pastorales, ni a la fe ni a la edificación de la comunidad, como lo indica la asociación de las controversias con conceptos como disputas, envidia, disensión, difamación, etc. (1 Tim 6, 4; cf. 2 Tim 2, 23; Tit 3, 9).

5. Finalmente, hay que hablar del *zētēin* divino, que abarca tanto la búsqueda por parte de Dios de frutos (Lc 13, 6: la higuera), de una adoración verdadera (Jn 4, 23), de una fiel administración de la casa (1 Cor 4, 2), como el seguimiento comprometido en pos del hijo del hombre, cuya misión consiste en buscar lo perdido y salvarlo (Lc 19, 10).

H.-G. Link

Bibl HGreenen, Art ζήτω etc., ThWb II, 1935, 894 ss – HPreisker, Art εὐρισκω, ThWb II, 1935, 767 s

Cabeza

κεφαλή [*kephalē*] cabeza; ἀνακεφαλαιόμαι [*anakephalaioōmai*] resumir, repetir

1 *Kephalē*, la cabeza, lo capital, es un término usado desde Homero, relacionado semánticamente con el gótico *gibla*, con el antiguo alemán *gibil*, con el alemán actual *Giebel* (fachada, frontispicio), también con el antiguo alemán *gebal*, *cráneo*, *cabeza*, y que posee una gran cantidad de palabras derivadas en castellano (encéfalo, acefalo, braquicéfalo, cefalópodo) y en las otras lenguas románicas. Al grupo pertenecen *κεφάλαιον* [*kephalaion*], lo principal, el punto capital (Heb 8, 1), suma, cantidad de dinero (Hech 22, 28), *κεφαλαίο* [*kephalaioō*], resumir y, en el griego tardío, *pegar en la cabeza* (Mc 13, 4), el término tardío *κεφαλῆς* [*kephalís*], *cabecita* (Heb 10, 7. «rollo» del libro) y *ἀνακεφαλαιόμαι* [*anakephalaioōmai*] (cf. *infra*).

Kephalē en el griego profano designa.

1 la cabeza del hombre o del animal, el frontispicio o la parte superior de un muro, el «capiteo» de una columna, etc., el origen o la desembocadura del río, el principio o el fin p ej de un mes, o de un año. La «cabeza del discurso» es en Platon su conclusión (→ meta, art τέλος [*tēlos*]).

2 lo *decisivo*, lo *superior* En la antropología griega la cabeza esta al frente de los demas miembros Ella es o en ella se halla lo dominante (ἡγεμονικόν [hēgemonikon]) Si se subraya el aspecto de origen, entonces *kephale* adopta significados de ἀρχή [archē] (→ origen) Pero en ninguna parte se designa con *kephale* al que esta a la cabeza de una comunidad (ThWb III, 673)

3 *Kephale* indica tambien la *vida individual*, ya en Homero, analogamente a ψυχή [psyche] (→ alma) Asi, p ej las maldiciones en las que se menciona la cabeza se dirigen contra todo el hombre y contra su vida

II 1 En los LXX *kephalē* traduce la mayoría de las veces el hebr *rōš* Ademas de *kephale* traducen ese término hebreo otros numerosos equivalentes, p ej frecuentemente *arche* (→ origen, Sal 137, 6, Is 41, 4), *πρωτοτοκος* [prōtotokos] (→ primero, 1 Cr 5, 12) y otros *Kephale* tiene ante todo tambien los significados conocidos del griego profano *cabeza del hombre* (Gn 28, 11) y del animal (Gn 3, 15), *cima del monte* (Gn 8, 5), *cuspide de la torre* (Gn 11, 4) etc

2 En el lenguaje de los signos la cabeza reviste una importancia especial se rapa con ocasion de un duelo (Ez 7, 18), el consagrado no se corta el pelo (Nm 6, 5, Hech 18, 18), se cubre en señal de penitencia (2 Sam 15, 30), o se le desparrama ceniza (2 Sam 13, 19) Carbones encendidos sobre la cabeza son señal de penitencia los beneficios para con el enemigo haran que este se arrepienta de su enemistad (Prov 25, 22 = Rom 12, 20)

3 Pasando por expresiones tales como «por cabeza» (Ex 16, 16) y «uno a uno» (Nm 1, 2), el uso de *kephale* en los LXX llega a designar la vida individual El AT considera al hombre como unidad de accion, pero se subraya en cada caso lo decisivo, aqui la cabeza como «fuente de la corriente vital De ese modo puede emplearse cabeza como equivalente de la persona y de toda su existencia» (Adam, *loc cit*, 344, p ej 2 Re 25, 27, Sal 3, 4, Ez 9, 10, 33, 4, 1 Sam 25, 39, y de ahí Hech 18, 6, cf Mt 27, 25) En Is 43, 4 *kephalē* esta por *nephēs* e indica la *vida* de cada individuo del pueblo

4 En comparacion con los otros pueblos, Israel sera «cabeza y no cola» (Dt 28, 13, cf Is 9, 14) En los LXX *kephale* puede designar, por tanto, tambien *cabeza*, esto es, el que (los que) ocupa(n) el (los) primer(os) puesto(s) en una comunidad (cf Jue 10, 18, 1 Re 21, 12 codice A) Pero falta una explicacion de la imagen en el sentido de que los dominados por la *kephale* se le contrapongan como un o como su σῶμα [sōma] (→ cuerpo) (Schlier, *loc cit*, 674) Asi tambien la cabeza de la estatua (Dn 2, 31 s) representa una epoca, sin que haya reflexion alguna sobre sus relaciones con el cuerpo

5 En la literatura judia *rōš* se usa a veces, lo mismo que *kephale* en los LXX, en correspondencia con el texto citado de Dt 28, 13 (asi Jub 1, 16) El uso no sobrepasa los significados mencionados La cabeza a la que obedecen los miembros es imagen de la unidad (TestZab 9) En el puro sentido de la palabra se habla de Adan como cabeza de las criaturas (Hen [eslav] 2, 22), y se habla de la cabeza de los servidores de los idolos (Hen [hebr] 5, 6) y de la cabeza de la sinagoga (=su presidente, Sota 7, 7s) Este uso de *rōš* continua en los textos de Qumran sin desarrollarse mas

6 Rico en consecuencias es el uso de *kephale* en Filon el λογος [logos] (→ palabra) es la *cabeza* del universo creado por Dios, el que le da la vida, su administrador y dominador, «da su impronta al mundo como un sello reparte como Tomez las clases y especies y les da parte en Dios a traves de la imagen εικων [eikon], divina» (→ imagen) (Colpe, RGV V, 343) Cf ademas → conocimiento, art γνωσσκο [gnosko]

7 A diferencia de los mitos orficos y del oriente proximo, que ven resumido todo el cosmos en la cabeza y en el cuerpo del dios supremo (cf → tiempo, art αιων [aion]), Filon defiende la fe en Dios como creador del cosmos En la gnosis (→ conocimiento) esta fe pierde fuerza y Αιον, cuyo cuerpo es el cosmos y del que como «hombre arquetipo» (Urmensch) los hombres reciben su impronta, adquiere los caracteres del salvador (σωτηρ [sōter] cf → salvacion, art σωζω [sozō]) Como tal aparece sobre su rango cosmologico a base de especulaciones mitologicas, y no por razon de la historia de salvacion El uso gnostico de *kephale* se parece al de *arche* Pero ante todo *kephale* ya no solo sirve para designar la unidad del cuerpo, sino que tambien significa el influjo dominante sobre el Si se prescinde de lo cosmico-mitico, se puede expresar con ello, de acuerdo totalmente con el NT, el señorío de Cristo sobre los redimidos «Pues se han hecho mis miembros y yo su cabeza ¡Gloria a ti, cabeza nuestra, Jesucristo!» (OdSI 17)

III 1 En el NT, donde aparece 75 veces, *kephalē* se emplea ante todo tambien en el sentido concreto de *cabeza del hombre* (Mt 14, 18), del animal, de los demonios (Ap 17, 3) Donde con más frecuencia aparece *kephalē* es en Ap (19 veces), referida a figuras humanas y animales que son caracterizados por la forma o el adorno de su cabeza. Esta lleva las

señales del honor y la dignidad (Ap 4, 4; 19, 12 y *passim*) y asimismo de la deshonra (Ap 13, 1). En el relato de la pasión se menciona con frecuencia la cabeza de Cristo (cf. Mc 15, 19 par; 15, 29 par y *passim*). Sobre la expresión κεφαλή γωνίας [*kephalē gōnías*], cf. → piedra, piedra angular.

2. También en el NT se hace alusión a la cabeza en conexión con costumbres de ayuno y penitencia (Mt 6, 17; Hech 18, 18; Ap 18, 16). Como se sabe por los LXX, el menear la cabeza expresa que se rechaza una reivindicación y sus consecuencias (Mt 27, 39). Con la fórmula «vuestra sangre caiga sobre vuestras cabezas» el apóstol, al marcharse, hace responsables del rechazo del mesías a los judíos corintios (Hech 18, 6; cf. además Mt 27, 25, que al mismo tiempo es un ejemplo de que *kephalē* representa a todo el hombre). El que los cabellos de la cabeza estén contados (Mt 10, 30) y que ninguno de ellos perecerá (Lc 21, 18) se refiere a la promesa de Dios de guardar la vida. Pedro quiere que se le lave incluso la cabeza (Jn 13, 9): quiere ser purificado enteramente (Bengel, *Gnomon, ad locum*). Jesús prohíbe jurar por la cabeza: «Quien, al jurar, expone su cabeza por algo, habla como si tuviera potestad sobre su vida...» (Zahn sobre Mt 5, 36).

3. En 1 Cor 11, 2-12 habla Pablo de la costumbre (¿la introdujo él?; eso piensa Käsemann) de que la mujer debe cubrir su cabeza durante el culto. La mujer griega no conocía una cosa así. Pero como a Pablo lo que le interesa es el problema de la libertad cristiana con vistas a la nueva postura de indiscriminación de sexos *ante Dios*, quiere que en el culto no se suprima la subordinación de la mujer al varón. En favor de esa subordinación (y el consecuente cubrirse la cabeza por parte de la mujer) aduce cuatro razones:

- a) una teoría emanativa: Pablo hace que la mujer esté ordenada al marido basándose en esta secuencia: Dios-Cristo-varón-mujer (vv. 3.4; asimismo Ef 5, 23);
- b) el orden en el relato de la creación (vv. 7-9);
- c) potestades angélicas adversas que podrían perjudicar a la mujer que no estuviese bajo la protección (el velo) de alguien (v. 10; apoyándose en Gn 3 se tuvo a la mujer desde antiguo como especialmente vulnerable);
- d) la costumbre que para él está anclada en un orden natural (vv. 5.6.13-15).

Mientras que la argumentación corintia, de que la mujer se encuentra con respecto a Dios en la misma relación de inmediatez que el varón, es para nuestro tiempo totalmente comprensible, las razones en contra aducidas por Pablo nos parecen muy forzadas. Pero hay que tener en cuenta que el apóstol combate una → libertad desenfrenada y, por consiguiente, mal usada. Mal usada, porque la libertad cristiana sólo puede ser tal cuando se orienta al servicio y no debe anular el orden creacional, proclamándola —según dicen— en nombre del nuevo eón, pero en realidad haciéndolo a menudo exclusivamente para desentendernos de lo que nos ata (cf. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen II*, 217 ss).

4. En Ef 4 a la cabeza se contrapone el → cuerpo (σῶμα [*sōma*]): Cristo es la cabeza de su cuerpo (v. 15). Desde la cabeza se cuida al cuerpo y por aquélla crece éste (v. 16). Para describir la relación del Señor con su comunidad, la → iglesia, emplea el autor de Ef un concepto proveniente de la concepción del hombre-arquetipo: la iglesia debe hacerse εἰς ἄνδρα τέλειον [*eis ándra téleion*], «hombre perfecto» (v. 13), cuyo cuerpo es el cosmos. Es decir, según esta imagen, Cristo es de por sí cabeza y, como cabeza, comprende al mismo tiempo la totalidad del cuerpo. Así, según el v. 15 la cabeza determina la relación mutua entre amor y verdad en el cuerpo de Cristo, esto es, en la comunidad de quienes practican la verdad y por el amor crecen en él (Ef 4, 15). La

relación *kephalē* – *sōma* expresa, pues, primordialmente plenitud de poder y la correspondiente subordinación, pero también expresa participación (Col 2, 10), así como la diferencia de los dones de la vida y, consiguientemente, la dependencia con respecto a la única fuente que realmente lo es, y al mismo tiempo, el «condicionamiento escatológico bajo el que el cuerpo se halla continuamente» (Schlier, *loc. cit.*, 680): todo está prometido y es realizado por él; todo pende de este lazo, pero todavía no se puede reconocer sino en signos. Ef 1, 21 muestra que han sido superadas las especulaciones cósmicas de la gnosis de cuyo ambiente provienen los conceptos: la *archē* (hasta entonces tan importante) no es sino una cosa entre lo mucho que está sometido a Cristo. No se opone a lo dicho el uso de *archē* en Col 1, 18, puesto que el término se halla aquí en oposición polémica a las *archai* (v. 16).

5. El verbo *anakephalaiómai*, realmente usado y que aflora sólo en la literatura griega tardía, significa primordialmente *compendiar* (también en los LXX, p. ej. Sal 71, 20), *repetir*, como el equivalente latino *instaurare*, acentuando la idea de reforzamiento. En el himno trinitario de Ef 1, 3-14 su ejemplo se explica probablemente a partir del sustantivo *kephalē*, lo que muestra igualmente el uso del latino *instaurare* aquí y en Rom 13, 9. En Cristo «culminará» el cosmos. Cristo y su comunidad forman, como se ve por la imagen del hombre-arquetipo, el «hombre nuevo» (Ef 2, 15; 4, 13); pero hacia su cuerpo, representado por el *πλήρωμα* [*plērōma*] (→ plenitud, art. *πλήρημι* [*plēplēmi*]), el ámbito celeste de su presencia, atrae Cristo al cosmos, o lo que es lo mismo, le introduce en el *plērōma*. Por tanto, la iglesia se manifiesta aquí como el alba de una nueva → creación, que un día recibirá de Cristo su destino esencial, lo mismo que ahora la iglesia (esta línea se encuentra especialmente en Col). Ella es asimismo «el centro... desde el cual Cristo ejerce su invisible dominio sobre el universo» (Cullmann, *loc. cit.*, 235.237).

K. Munzer

Bibl HSchlier, Art *κεφαλή*, ThWb III, 1938, 672 ss – H Lietzmann/WG Kummel, An die Korinther, III, 1949^a – E Lohmeyer, Die Briefe an Kolosser und Philemon, 1953^a, esp 61a107 s – O Cullmann, Die Christologie des NT, 1957 – F Brunner, Das Hirtenamt und die Frau, Luth Rundschau, 1959, fasc 8 – E Kasemann, Eine urchristliche Taufliturgie, en Ex Vers u Bes I, 1960, 34, esp 41, cf también II, 1965^a, 204 ss, esp 217

Caída

En este grupo de palabras se trata siempre de expresar que una persona o cosa deja la situación que ocupaba hasta el momento, se desvincula del contexto en el que de tiempo vivía, para adoptar, consiguientemente, las más de las veces, una nueva postura. En el NT este grupo de palabras se emplea sobre todo para expresar la caída y la apostasía del hombre. Mientras que *πίπτω* [*piptō*] pone de relieve el carácter súbito y sorprendente de la caída y, con ello, de la apostasía, así como su provocación por parte de un poder extraño, *ἀφίστημι* [*aphístēmi*] subraya con más fuerza el impulso que lleva a apostatar de Cristo, es decir, la obstinación humana. A partir de aquí, *παράπτωμα* [*paráptōma*] adquiere el significado de → pecado y por esto es tratado en el artículo correspondiente, por más que el contenido global de ambos conceptos sea muy semejante.

ἀφίστημι [aphistēmi] alejar(se), abandonar, apostatar; ἀποστασία [apostasía] deserción, apostasía; ἀποστάσιον [apostásion] carta de despedida, acta de divorcio

A

I Aphistēm (desde Homero), compuesto de ιστήμι [histēm], como transitivo significa apartar, alejar a) espacialmente, b) de una situación o relación, c) de la comunión con una persona apartar de alguien (en sentido privado o en el político), hacer desertar (desde Herodoto) Como intransitivo, significa analogamente alejarse, irse, renunciar, abandonar, omitir, desistir, retirarse, separarse, apostatar. Entran también aquí los sustantivos ἀποστασία; [apóstasis]= la acción de apostatar (que aparece en la época clásica, p. ej. ya en Tucídides), ἀποστάτης [apostatēs] = desertor, rebelde político (p. ej. «contra el rey», «contra la patria», aparece más tarde, en Polibio), una forma tardía del clásico apóstasis es apostasia = la deserción (p. ej. «de Nerón», «de los romanos»)

II 1 En los LXX, este grupo de palabras se encuentra más de 250 veces, como traducción de unas 40 palabras hebreas diferentes, de las cuales la más frecuente es hēsūr (huf de sūr) (unas 65 veces) = alejar. Particularmente significativa desde el punto de vista teológico es la traducción de las formas de mā'al = tracionar, obrar indebidamente en contra de la ley (2 Cr 26, 18, 28, 19 22, 29, 6, 30, 7, 33, 19), pāša' = indignarse, sublevarse (2 Cr 21, 8 10, Jer 33, 8, Ez 20, 38), mārad = ser reacto, sublevarse (Gn 14, 4, Nm 14, 9, Jos 22, 16 ss, 2 Cr 13, 6, Esd 4, 12 15 19, Neh 2, 19, 6, 6, 9, 26, Ez 17, 15, Dn 9, 5 9), → pecado, art. καράπτωμα [paráptōma]

El significado de ahistēm y de sus equivalentes hebreos corresponde al uso del griego profano alejamiento espacial (Gn 12, 8), separación de personas (1 Sam 18, 13, Sal 6, 9), desvinculación de una relación (Nm 8, 25), o situación (Prov 23, 18, Is 59, 9), deserción política (Gn 14, 4, 2 Cr 21, 8 10, Ez 17, 15) A partir de esta significación de la palabra, la más frecuente, se han desarrollado la mayoría de las formas nominales.

La referencia a contextos religiosos, extraña al griego profano, se da claramente aquí Dios se separa del hombre (Jue 16, 20, 2 Re 17, 18, 23, 27, Sal 10, 1, Ez 23, 18) y le priva de sus dones (Nm 14, 9, de su protección, Jue 16, 17 19, de su fuerza, 2 Sam 7, 15, de su misericordia, Is 59, 11 14, de su salvación) La causa de esto consiste en que los hombres se alejan obstinadamente de Dios (Dt 32, 15, Jer 2, 19, 3, 14, 17, 5 13, Eclo 10, 12), menosprecian sus dones (Nm 14, 31 la tierra, Neh 9, 26 la ley) Esta apostasía se lleva a cabo por medio del culto a otros dioses (Dt 7, 4, 13, 10 13, Jos 22, Jue 2, 19, 2 Cr 29, 6, 1 Mac 2, 19) y por el comportamiento ético desobediente con respecto a Dios (Is 30, 1, Ez 33, 8, Dn 9, 9-11, Eclo 48, 15, 2 Mac 5, 8) A partir de este trasfondo han de entenderse las exhortaciones a apartarse del pecado (Ex 23, 7, Sal 119, 29, Is 52, 11, Tob 4, 21, Eclo 7, 2, 23, 12, 35, 3)

2 En Qumran, el apartamiento de la comunidad y de sus disposiciones es condenado como apostasía. Los escritos de la secta establecen para los apóstatas que se arrepienten un período de penitencia de dos años (IQS 7, 18 s), el que ha pertenecido a la comunidad durante más de 10 años es excluido totalmente en caso de apostasía (IQS 7, 22 s)

III 1. En el NT, este grupo de palabras se encuentra únicamente en Lucas (aphistēmi 10 veces, más 2 veces v.l.; apostasía en Hech 21, 21), en Pablo (aphistēmi 3 veces, más v.l.: en 1 Tim 6, 5; apostasía. en 2 Tes 2, 3) y en Heb 3, 12. Si se exceptúa Hech 5, 37, aparece únicamente el sentido intransitivo.

2. Aphistēmi tiene un sentido espacial en Lc 2, 37. Designa más a menudo la separación de personas: se habla de que alguien debe ser apartado de un castigo (Hech 5, 38; 22, 29), Marcos abandona la comunidad de trabajo con Pablo (Hech 15, 38), los cristianos se apartan de la sinagoga (Hech 19, 9), los seres celestiales se retiran de junto a los hombres (Lc 1, 38 v.l.; 4, 13; 24, 51 v.l.; Hech 12, 10; 2 Cor 12, 8). En Lc 13, 26 y 27 (cita del Sal 6, 9) se advierte a los creyentes contra un discipulado infructífero. Al presentarles, en forma de parábola, la posibilidad de un «demasiado tarde», son llamados a pasar de un planteamiento especulativo (v. 23), a una opción auténtica que afecte a la totalidad de su existencia. De aquellos que no reconocen ni aprovechan el momento presente de la gracia, el Señor puede decir algún día aquellas tremendas palabras: ἀπόστητε ἀπ' ἐμοῦ [apóstēte ap' emou] = apartaos de mí (v. 27).

En 2 Tim 2, 19, ahistēmi se aplica al comportamiento moral: conviene alejarse de la injusticia de palabra y de obra. En Hech 5, 37 se habla de una rebelión política.

3 Desde el punto de vista teológico, es esencial el significado de la apostasía religiosa en Hech 21, 21 (cf 2 Mac 5, 8, Sant 2, 11 v l) se le reprocha a Pablo que induce a los judíos de la diáspora a despreciar la ley veterotestamentaria. El término *apostasía*, empleado en un sentido absoluto en 2 Tes 2, 3, pertenece a la apocalíptica judía, la cual espera el período de apostasía que precede de un modo inmediato a la aparición del mesías (Hen 5, 4, 93, 9) Pablo relaciona este acontecimiento con la época anticristiana que precederá inmediatamente a la segunda venida de Cristo. 1 Tim 4, 1 describe la «apostasía de la fe» del fin de los tiempos como una caída de las falsas creencias de quienes enseñan el error. Al hablar de la tentación final, piensa Lc 8, 13 probablemente también en la apostasía. Los hombres han llegado a la fe, han aceptado el evangelio, y, sin duda «con alegría», pero, bajo el peso de la persecución y de la tribulación por causa de la fe, rompen nuevamente el vínculo que habían establecido con Dios. Según Heb 3, 12 (cf Heb 6, 6, cf. → pecado, art παράπτωμα [paráptōma], cf. infra art → πίπτω [píptō]) la apostasía acontece por un apartamiento incrédulo y obstinado de Dios (en contraposición con Heb 3, 14) que siempre y en todo caso debe ser evitado.

En los pasajes que acabamos de citar designa, pues, *aphístēmi* un estado de cosas de suma gravedad, que consiste en abandonar al Dios viviente una vez se ha entregado uno a él, en otras palabras, designa la apostasía de la fe. Es un impulso de la incredulidad y del pecado, que también puede expresarse con otras palabras (par a Lc 8, 13, → escándalo, art σκάνδαλον [skándalon], véanse otros términos equivalentes a 1 Tim 4, 1, por lo que se refiere al sentido ναυαγέω [nauageō] 1, 19, ἀστοχέω [astochéō] 1, 6, 6, 21, 2 Tim 2, 18, cf también ἀπερχομαι [apérchomai] Jn 6, 66, ἀποστρέφω [apostréphō], ἀρνεομαι [arnéomai], μετατίθημι [metatíthēmi], μὴ μείνειν [mē ménein] Jn 15, 6, → πίπτω [píptō], → seducir, art πλανῶ [planaō]) e imágenes (p. ej. Mt 24, 9-12, Ap 13). Como las palabras hebreas correspondientes a *aphístēmi* en la versión de los LXX, muestran que *parapíptō* [parapíptō] (Heb 6, 6) pone al mismo tiempo muy de relieve la participación de la voluntad humana en la pérdida de la fe.

B

I/II ἀποστασιον [apostasion] en griego profano es una expresión jurídica que tiene «el sentido de pago en la compra, liquidación, traspaso etc.» (Bauer 194). El significado de *apostasion* en el derecho matrimonial judío (= *acta de divorcio*) se basa en la idea de renuncia al propio derecho.

En el texto de los LXX (Dt 24, 1-3, Is 50, 1, Jer 3, 8) (βιβλιον) ἀποστασιον [(biblion) apostasiou], en hebreo *sefer k'ritut*, es el *libelo de repudio* que hace válido un divorcio desde el punto de vista jurídico-formal, p. ej. a la manera de un acta notarial. Este documento solo podía otorgarlo el marido. Servía en interés de la esposa para eventuales reclamaciones jurídicas y como documento que permitía contraer un nuevo → matrimonio a los divorciados.

III En esta formalidad jurídica basan los adversarios de Jesús según el NT (en Mt 5, 31, 19, 7, Mc 10, 4 se cita el pasaje de Dt 24, 1) la licitud del divorcio. Moisés ha permitido el divorcio como una concesión a la dureza del corazón humano, la voluntad originaria de Dios —«en el principio», en el paraíso— no preveía el divorcio. Jesús también rechaza ahora el divorcio, pues en él —en Jesús— se ha hecho presente la salvación divina, es decir, en él se valora nuevamente el orden de las cosas, tal como existía «al principio». Por consiguiente, Jesús no propone una ley, sino que proporciona la salvación escatológica, a la que el hombre puede y debe responder con agradecimiento en una actitud de obediencia. El divorcio es adulterio, incluso con la entrega de un libelo de repudio. Cf también la fórmula abreviada para el divorcio ἀπολύειν γυναῖκα [apolyein gynaika] = *repudiar a una mujer* (Mt 5, 31).

πίπτω [píptō] caer; ἐκπίπτω [ekpíptō] caerse, caer al suelo, extraviarse; καταπίπτω [katapíptō] caer tendido; παραπίπτω [parapíptō] caer al lado, dar un traspiés, pecar; περιπίπτω [peripíptō] caer encima de, debajo de algo; πτώμα [ptōma] el(la) caído, el cadáver; πτώσις [ptōsis] la caída, el derrumbamiento

I *Píptō* (raíz *pet* [pet], caer, volar, con reduplicación, cf lat *peto*) tiene la significación fundamental de caer, derrumbarse, desde una altura o desde una situación que se ha mantenido en pie hasta ahora, ferido a personas caer en la lucha, pero también, venir a la vida, nacer (Homero, II 19, 110), asimismo una caída intencionada *echarse a los pies, postrarse*. En sentido figurado significa *piptō caer en la desesperación, en desgracia, en la deshonra, etc, caer p ej en una trampa* (pero no de un modo culpable, en el sentido de un extravío moral), y asimismo *hundirse totalmente, irse a pique*

Los sustantivos *ptōsis* = la caída y *ptōma* = lo caído, designan el *derrumbamiento*, y en un sentido metafórico, la *desgracia*, el *infortunio*, la *ruina*. *Ptōma* tiene el significado particular de lo caído, los despojos de un ser viviente, el *cadáver*, en especial de los que han muerto violentamente

Ekipíptō significa *caerse, caer al suelo, luego apartarse de algo, p ej apartarse del camino, perder las esperanzas, en sentido pasivo ser expulsado, excluido o privado de algo*. Como término técnico marítimo *perder el rumbo, ir a la deriva, encallar por no poder controlar el rumbo*

Peripíptō caer o incurrir en algo, caer bajo el dominio de algo, espec cuando se trata de circunstancias críticas, la mayoría de las veces de un modo fortuito e inculpable. *Parapíptō*, literalmente *caer de lado, dar un traspiés* y de ahí *pecar* (→ pecado)

II La versión de los LXX traduce con el verbo *piptō* las más de las veces formas de *nāphal* con el que se cubre casi totalmente el uso lingüístico. Este grupo de palabras muestra aquí la misma riqueza de significados que fuera de la Biblia. *Píptō* tiene generalmente un sentido figurado en la literatura sapiencial veterotestamentaria *sufrir un infortunio* (de un modo no culpable) (Sal 37, 24, Prov 24, 16, Ecl 4, 10), *fracasar, perecer* (Job 18, 12 *ptōma*, Prov 24, 17, Ecl 5, 13 *ptōsis*). La expresión permanece concreta incluso en el uso figurado «el malvado caera en su ambición» (Prov 11, 5, cf también Is 8, 14, Jer 8, 4, Mi 7, 8). Un significado análogo al de «ser privado de la salvación» en el sentido neotestamentario no se encuentra aún aquí, a lo sumo nos lo recuerda Prov 11, 28, Ecl 1, 30, 2, 7. El significado de *pecar* se introduce sólo en *parapíptō* (→ pecado)

III 1. En el NT este grupo de palabras se encuentra en su sentido propio: se habla del *derrumbamiento* de edificios (Heb 11, 30 = Is 6, 5.20; Lc 13, 4; cf. Is 30, 25), de cosas que *caen* (Mt 15, 27; 13, 4-8 par; Jn 12, 24), espec. de la *caída* de las flores como imagen de la fugacidad y del cambio súbito (1 Pe 1, 24 y Sant 1, 11 = Is 40, 7; cf. Job 14, 2; 15, 33), de la *caída* de animales (Mt 10, 29, cf. Am 3, 5; Mt 12, 11, cf. Ex 21, 33) y de hombres, que, sin quererlo, *caen* (Mt 15, 14, cf. Is 24, 18; Jer 48, 44; además Hech 20, 9; Mc 9, 20; Mt 17, 15).

2. También de abstractos, como temor, timeblas etc., puede decirse que «caen» sobre alguien; la palabra sirve entonces para describir lo inesperado e irresistible. La mayoría de las veces es una aparición celeste u otra manifestación de Dios la que produce este efecto (Lc 1, 12; Hech 13, 11; 19, 17; Ap 11, 11; cf. Gn 15, 12; Ex 15, 16; Job 13, 11; Sal 55, 5). Así, se dice también del espíritu divino que «desciende» sobre los hombres, es decir, que el espíritu de Dios actúa con una fuerza irresistible como una intervención divina, de tal manera que toda objeción y toda duda debe enmudecer (Hech 10, 44; 11, 15; cf. 8, 16; 1 Sam 18, 10; Ez 11, 5).

3. Estas palabras aparecen —también en ejemplos extrabíblicos— en expresiones proverbiales: el impulso del amor hace «lanzarse (= caer) al cuello» de alguien (Lc 15, 20; Hech 20, 37; cf. Gn 45, 14; 46, 29). «Caer la suerte sobre alguien» designa una decisión que se sustrae al arbitrio humano, un juicio de Dios (Hech 1, 26; cf. Sal 16, 6; Jon 1, 7). «Ni un cabello caerá de tu cabeza» quiere decir: nada te ocurrirá (Hech 27, 34; cf. 1 Sam 14, 45; 2 Sam 14, 11). «Caer en las manos de alguien» significa quedar a su merced (Heb 10, 31; cf. Jue 15, 18; 2 Sam 24, 14; Ecl 2, 18; 8, 1). El giro «caer en la trampa» proviene del ámbito de la caza (en el AT Prov 12, 13; Ecl 9, 3; Tob 14, 10); se colocan disimuladamente unos

cepos en los que queda cogido el animal. Asimismo se trata de las asechanzas del demonio (1 Tim 3, 7; 6, 9; cf. Sant 1, 2). «Incurrir en el juicio» (1 Tim 3, 6; Sant 5, 12) significa: dar un motivo de acusación, que tiene como consecuencia un juicio condenatorio.

4. Como el AT (Jos 21, 45; 23, 14; 1 Sam 3, 19; 2 Re 10, 10), el NT también dice que la palabra de Dios no «falla», sino que conserva su validez y eficacia (Lc 16, 17, sobre la ley; Rom 9, 6, de las promesas de Dios; cf. 1 Pe 1, 24). Tampoco el amor «falla» (1 Cor 13, 8), pues, con la fe y la esperanza, forma los tres carismas que no pasan, que, frente a todos los demás dones de la gracia, son los únicos que permanecen (v. 13).

5. El *echarse a los pies* de alguien (la mayoría de las veces como intento) aparece como actitud expresiva de una salutación reverente (en el AT p. ej. en Gn 17, 3.17; 44, 14; Rut 2, 10; 2 Sam 1, 2; Sal 95, 6; Ez 11, 13; en el NT: Jn 11, 32), p. ej. los esclavos muestran de ese modo a sus señores su sumisión (Mt 18, 26). Esta expresión hace hincapié sobre una súplica (Mt 18, 29; Mc 5, 22; 7, 25; Lc 5, 12) o acción de gracias (17, 16), es el gesto más humilde de plegaria (Mt 26, 39) y la actitud de rendir homenaje (ante un rey: Mt 2, 11; ante un ser sobrehumano: Mt 4, 9; Hech 10, 25; Ap 19, 10; 22, 8; a Dios y a Cristo: 1 Cor 14, 25; Ap 4, 10 y otros). Puede ser el efecto de una revelación divina (Mt 17, 6; Lc 5, 8; Hech 9, 4; 16, 29; cf. Mc 5, 33; Jn 18, 6; Ap 1, 17; en el AT: 1 Re 18, 39; Ez 2, 1; Dn 8, 17; 10, 9); → oración, art. *γονυπετέω* [*gonypetéō*] y *προσκυνέω* [*proskynéō*].

6. En el límite de este uso lingüístico está el significado de *caer muerto* o *ser muerto* (Lc 21, 24; Hech 5, 5.10; 28, 6; 1 Cor 10, 8; Heb 3, 17; Ap 17, 10). *Ptōma* con el significado de *cadáver* (en el AT: Jue 14, 8; Sal 110, 6; Ez 6, 5) se aplica a cuerpos humanos (Mt 14, 12; Mc 15, 45; Ap 11, 8 s) y a la carroña (Mt 24, 28: como lugar en donde se reúnen los buitres; en el contexto del v. 27 quizá se alude a que, de la misma manera que la carroña no permanece escondida para los buitres, así al fin de los tiempos todos verán al mesías que ha de venir).

7. Estos términos aparecen reiteradas veces en la descripción de los horrores apocalípticos del fin del mundo: el desastre se abate como un torrente y se derrumba todo lo que carece de cimientos sólidos (Mt 7, 25.27). Partes de ciudades (Ap 11, 13) y hasta ciudades enteras (16, 19) quedan arrasadas. Se derrumba el poder de este mundo, enemigo de Dios (Ap 14, 8; 18, 2; cf. Is 21, 9; Jer 51, 8). Dominados por el terror ante la devastación final, los hombres anhelarán un gran terremoto que haga caer sobre ellos los montes con sus peñascos (Lc 23, 30; Ap 6, 16; cf. Os 10, 8; Ez 38, 20). En medio de una catástrofe cósmica, las estrellas caerán del cielo como aerolitos (Mt 24, 29; Mc 13, 25; Ap 6, 13; cf. Is 34, 4; con las estrellas, quizá se alude a los poderes políticos: en Is 14, 12, como imagen de la caída de un dominador poderoso). La caída de grandes astros hace que el agua, necesaria para la vida no pueda utilizarse, y desencadena los poderes de las tinieblas (Ap 8, 10; 9, 1). La imagen de la caída de Satanás, que aparece en Lc 10, 18, quiere expresar que ha llegado ya el fin del poderío del diablo: el dominador poderoso, que ha aterrorizado al mundo, ha perdido su poder y su puesto de acusador ante Dios en una caída súbita como la del rayo.

8. El significado figurado, característico del NT, de *ser privado de la salvación* y, por tanto, *ser destruido para siempre*, se encuentra:

a) Ya en el trasfondo de algunas imágenes, como en Mt 7, 25.27 (de la ruina total del hombre), en 15, 4 y en aquellos pasajes en donde Cristo es designado como «piedra»: en

Lc 2, 34 él es la piedra que se ha convertido para muchos en piedra de escándalo. Lc 20, 18 pinta el efecto aniquilador de esta piedra para todos los que rechazan las exigencias y la persona de Jesús: o sus enemigos tropiezan con la piedra (esto es, el tropezar con él lleva a la destrucción, v. 18a; cf. Is 8, 14), o la piedra cae sobre ellos (es decir, Cristo quebrantará y confundirá a sus enemigos, v. 18b; cf. Dn 2, 34,44).

b) Con la imagen de «estar en pie o caer» (cf. Prov 24, 16; Jer 8, 4; Am 5, 2; 8, 14), alude Pablo, en Rom 14, 4, al derecho antiguo, según el cual un esclavo está sujeto a la jurisdicción de su señor, que es el único que decide de si es loable por haber hecho bien una tarea o condenable por haberla realizado mal (es decir, de si está en pie o cae). Igualmente, el cristiano sólo es responsable ante su Señor, que es el único que lo aprueba o lo desaprueba. Idéntica imagen se encuentra también en 1 Cor 10, 12, en la exhortación a guardarse de las falsas seguridades: mientras no ha sido superada la tentación final y su carácter satánico, no debe olvidarse la posibilidad de la caída (*piptō* en consonancia con el v. 8).

c) *Caer del estado de gracia* quiere decir: la gracia es la nueva esfera vital dada a los cristianos, en la que el creyente «se mantiene» (cf. Rom 5, 2); el que la abandona reniega de la misericordia incondicional de Dios y de la acción salvadora de Cristo (Gál 5, 4). Conviene perseverar en la condición cristiana y no caer en ninguna doctrina errónea (2 Pe 3, 17). También en Rom 11, 11.22 expresa *piptō* que se cae en la ruina: en la caída de Israel se hace patente la severidad del juicio divino, si bien mitigada por la voluntad salvífica de Dios, que no abandona a su pueblo (v. 23). En Heb 4, 11 la caída es una consecuencia de la desobediencia y significa apostasía (cf. 3, 17: *piptō* en el sentido de «tener un fin ruinoso»). Según 10, 31, un futuro temible aguarda al apóstata. Cf. también, art. ἀφίστημι [*aphistēmi*].

d) Ap 2, 5 recuerda a una comunidad cómo antes vivía en el primer amor. Pero rápidamente se ha apartado de él y ha caído muy hondo. Sin embargo, aún es posible la conversión, pues la corrupción todavía no es demasiado grande. A excepción de Ap 2, 5 y probablemente también de Rom 11, en todos estos pasajes *piptō* se utiliza en el sentido de un volverse culpable, que tiene como consecuencia la privación de la salvación y no una mera reprobación después de la cual el que ha caído puede volver a levantarse. Es una caída aniquiladora, que significa la ruina para siempre. De no ser así, todas las advertencias sobre la posibilidad de la caída perderían su amenazadora seriedad. La caída en el pecado y en la culpa —como exteriorización de una actitud global— es un precipitarse en la desgracia sin redención posible.

W. Bauder

Bibl. HSchler, Art. ἀφίστημι, ThWb I, 1933, 509 ss — WMichaelis, Art. πειρω, ThWb VI, 1959, 161 ss — AOepke, Die kleineren Briefe des Apostels Paulus, NTD 8, 1962², 180 ss — WBauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch, 1963⁵, 252.

Calumnia → **Blasfemia**

Camino, comportamiento

Las palabras tratadas en este apartado describen, tanto en su sentido literal como en el figurado, el proceso de cambio de lugar (o de «punto de vista») o el camino que recorre tal cambio. El vocabulario derivado del verbo στρέφω [stréphō], en el que se encuentran el sustantivo ἀναστροφή [anastrophḗ] y el verbo ἀναστρέφω [anastrephō], expresa con fuerza la idea de *cambio*. El grupo formado sobre el sustantivo ὁδός [hodós] designa, por una parte, el *proceso* como actividad, y por otra, el *camino* o *rumbo*. En un tercer grupo encontramos los compuestos del verbo πατέω [patéō], que significan *ir*, *andar de acá para allá* sin poner el acento en el cambio de lugar. Finalmente el verbo πορεύομαι [poreúomai] incluye la idea de dirección o finalidad, mientras que el verbo τρέχω [tréchō] insiste en el esfuerzo realizado en el movimiento. Todos estos términos pueden ser utilizados en afirmaciones sobre la vida humana, en su sentido figurado de *comportamiento*, o de *llevar un estilo de vida*, → conversión, → mandamiento, → vida, → enseñanza, → virtud, → continencia.

ἀναστρέφω [anastrephō] volcar, volver(se), comportarse; ἀναστροφή [anastrophḗ] vuelta; tenor o estilo de vida

I *Anastrophḗ* es un sustantivo derivado del verbo *anastrephō*, compuesto a su vez del verbo *stréphō*, *dar vueltas*, *girar*. El verbo *anastrephō* tiene en griego un campo semántico muy amplio y aparece desde Homero. Como transitivo significa *volcar*, *voltear*, como intransitivo, *volverse*, *regresar*. También en sus formas medias y pasivas tiene este significado básico de *volver* (Homero, Il 23, 436), del que deriva el sentido de *andar por*, *vagar*, *quedarse* (Homero, Od 13, 326) y finalmente el sentido figurado, aplicado a la conducta humana, de *conducirse*, *comportarse*, *vivir de una determinada forma* (Aristóteles, Eth Nic II, 1p 1103b 20, Epicteto, Diss III, 15, 5). El sustantivo, que aparece desde Esquilo y los presocráticos con sentidos muy variados, intransitivamente significa *giro* o *regreso*, y sólo en el lenguaje poético posterior *estancia* o *permanencia*, y luego, en sentido figurado, *conducta*, *modo de vida* (Polibio 4, 82, 1).

De ahí reciben *anastrophḗ* y *anastrephō* su sentido ético, que aparece en todo el mundo antiguo (Deissmann, LvO, 264) y no ha de explicarse necesariamente sólo a partir del hebreo *hālak*. El tipo de conducta es especificado, en cada caso, mediante adverbios, adjetivos o complementos circunstanciales introducidos por la preposición ἐν [en]. En inscripciones griegas (de época romana) la conducta se halla valorada con calificativos como «buena y meritoria», «siempre intachable y valiente», «buena, responsable y digna de (ἀξίως [axiōs]) la ciudad» (Inscripciones de Pérgamo, n° 459, 5, 470, 4; 496, 5 ss).

II En los LXX el verbo *anastrephō* aparece 87 veces como traducción del hebreo *šub*, *volver*, *regresar*, y sólo en su sentido concreto, y 8 veces más como equivalente del hebreo *hālak*, de las cuales sólo en 1 Re 6, 12, Prov 8, 20, 20, 7 tiene el sentido figurado de *andar* (en los mandamientos del Señor, en justicia, etc.). El *andar rectamente* (ἀναστρεφόμενον ὀρθῶς [anastrephómenon orthós]) de Ez 22, 30 (LXX) es traducción libre del texto hebreo, sin basarse en ningún verbo hebreo correspondiente.

El sustantivo *anastrophḗ* aparece sólo en los libros propios del canon alejandrino (3 veces) y únicamente en sentido figurado (Tob 4, 14 mostrarse cortés en su conducta, 2 Mac 5, 8: de mala conducta, 6, 23 comportamiento correcto desde la infancia). El cuño helenístico del concepto se deja ver aquí muy claramente.

En los escritos del judaísmo tardío, p. ej. en los de Qumrán, se usa con mucha frecuencia el término hebreo *hālak*, correspondiente al griego *anastrephō*, tanto en sentido positivo como en el negativo, y con frecuencia unido al uso figurado de *camino*, como *caminar por el camino de Dios* o por el del pecado.

III En el NT el verbo aparece sólo 9 veces, y el sustantivo 13. Ambos faltan completamente en los cuatro evangelios, son poco usados por Pablo, y algo más frecuentemente en los escritos postpaulinos. Los pasajes principales, a este respecto, pertenecen a 1, 2 Pe y Heb. En su sentido literal aparece el verbo tan sólo en Ap 5, 22 y 15, 16. En los demás casos presenta un significado figurado. Aparte de Heb 10, 33, donde el

verbo significa generalmente *vivir, hallarse*, este vocabulario es utilizado sin excepción para designar la *conducta* y cae de lleno en el campo de la parénesis.

1. a) Dado que verbo y sustantivo tienen en sí mismos un valor neutro y que sólo reciben un sentido positivo o negativo tras la adición de los correspondientes complementos, pueden designar tanto el modo de vida pre- o extracristiano (el judío en Gál 1, 13; el pagano en Ef 2, 3), como el cristiano (2 Cor 1, 12). El modo de vivir depende del principio que determine al hombre en su pensar y obrar. Principios determinativos son, entre otros, el sistema ético de valores que se nos ofrece en las inscripciones griegas, o la fe judía, que trae consigo el estilo judío de vida (Gál 1, 13). La falta de todo compromiso lleva a un modo de vivir desenfrenado, en el que el hombre es juguete de sus propios impulsos (1 Pe 1, 14; 2 Pe 2, 7) y finalmente se destruye a sí mismo (Ef 4, 22).

b) La vuelta a Cristo significa para el hombre un romper con su tenor de vida anterior, y vivir otro estilo liberado y potenciado por Cristo. Aquí se nos presentan, como lo indica ya la mera presencia de este grupo de palabras, los problemas de la segunda y tercera generación, ya que el celo misionero ha de venir acompañado del cuidado por la preservación de la comunidad en la fe. Se trata de hacer que el conocimiento se traduzca en una praxis, de modo que, mediante la → fe y el → bautismo, el hombre sea introducido en el reino de Cristo, y viva «en Cristo» y, por consiguiente, en la nueva comunidad de Dios. El conocimiento de lo equivocado del modo de vida anterior (Gál 1, 13; Ef 4, 22 y *passim*) nos hace conscientes de lo nuevo, y nos ayuda a dar el salto. El nuevo estilo de vida cristiana queda marcado con el sello de la persona y obra de Jesucristo, y con la impronta del Dios que nos ha liberado en Cristo para una nueva vida de obediencia, temor de Dios y santidad (2 Cor 1, 12; 1 Pe 1, 15.1; 3, 16). Este nuevo estilo, desarrollado a partir del vivir en Cristo y en Dios, puede adquirir un valor de modelo (1 Tim 4, 12; Heb 13, 7) y ser coronado con un morir en concordancia con este vivir (Heb 13, 7). Las indicaciones de Pablo a Timoteo van encaminadas a hacerle ver cómo ha de conducirse en la «casa de Dios» que es la comunidad cristiana (1 Tim 3, 15).

Pero sobre este modo cristiano de vivir pesa constantemente un doble peligro: la recaída en la vida pagana (2 Pe 2, 18) y el legalismo, al quedar desplazada la adhesión a la persona de Cristo por normas impersonales y espurias que vienen a constituirse en criterios de conducta (cf. 1 Tim 4, 1 ss: la lucha contra los herejes que pretenden hacer obligatorias la virginidad y la abstinencia de determinados alimentos).

2. Especial significación tiene este grupo de palabras en la parénesis de 1 Pe. En esta carta se considera el presente, en el que los cristianos viven en el mundo «como forasteros y emigrantes», como un tiempo de preservación de la fe (1 Pe 2, 11 s). La exhortación a una conducta cristiana se basa aquí a) en el destino escatológico proyectado por el Dios santo, b) en la llamada del Padre, que es, al mismo tiempo, el insobornable juez universal, y c) en la inmolación de Jesús, entendida como «rescate del modo de vivir idólatrico que heredasteis de vuestros padres» (1 Pe 1, 15-18). También es importante la exhortación de vivir de acuerdo con Cristo porque los cristianos se hallan sujetos a la mirada crítica de un entorno pagano. En 2 Cor 3, 2, Pablo llama a la comunidad de Corinto su «carta de recomendación», pues la conducta de los cristianos sirve de piedra de toque con respecto al valor del evangelio de que ellos son testigos. Este modo de vida puede, por sí mismo, refutar las sospechas y calumnias de los paganos, y quizás incluso ganarse a los enemigos y detractores (1 Pe 2, 12; 3, 1; 3, 16).

3. Conceptos análogos a *anastrophé* son:

a) ἀγωγή [*agōgḗ*] en 2 Tim 3, 10. Su sentido básico es *conducción*, especialmente como *educación* (παιδαγωγός [*paidagōgós*], *maestro*), y luego *tenor de vida*, como

resultado de una determinada educación (cf KLSchmidt, art ἀγωγή, ThWb I, 128 s) En 2 Tim 3, 10 («Tú has seguido mis enseñanzas») tiene el doble sentido te has dejado guiar por mí, llevas la misma vida que yo, esto es, como cristiano, «en Cristo» (cf vv 12 y 14).

b) περιπατεῖν [peripateîn] (que es el que se encuentra más a menudo en el NT en sentido figurado para designar la conducta) casi exclusivamente en Pablo y Juan

G Ebel

ὁδός [hodós] camino; μεθοδεία [methodeía] proceder, en plural: rodeos, μέθοδος [méthodos] método, εἰσόδος [eisodos] entrada, acceso, ἐξόδος [éxodos] salida, partida; ὁδηγός [hodēgós] guía, ὁδηγέω [hodēgēō] guiar, καθοδηγός [kathodēgós] señal en el camino, indicador

I 1 En griego, *hodos* hace de sustantivo abstracto de ἔλαι [enai], ir de ahí que el aspecto de acción sería lo primario en este concepto. Como acción, designa la *ida*, la *marcha*, el *viaje* por tierra o por mar (desde Homero), y, en sentido espacial, el *camino*, el *sendero*, la *calle*, como *lugar* por donde se va, se marcha o se viaja, incluso la ruta que recorren los barcos (desde Homero, también en inscripciones y papiros). La dirección del camino es introducida en Homero con la preposición εἰς [eis], *hacia*, y más tarde también con ἐπὶ τι [epi ti] *hacia*, o con genitivo. Desde muy antiguo se emplea también el término en sentido figurado. Como para llegar a un destino hay que tomar un camino, *hodos* puede adquirir la significación de *medio* y *procedimiento* para alcanzar o realizar algo, el *modo* y *manera* como se hace o como se vive una cosa. En ocasiones se compara la vida con un camino, pero no se la llama camino (Demócrito, Frg 230) Ὀδοῦ βίον [hodos bioû] no designa el curso de la vida, sino el *modo de vivir* (Platon, Resp 10, 600a → vida, art βίος [bios]) y «llevar un mal camino» expresa un proceder equivocado (Tucidides III, 64, 4).

Ya Parménides aplica *hodos* al proceso de investigación y conocimiento científico-filosófico. Por lo demás, el proceder sistemático y consecuente es expresado (desde Platon) con *methodos* (y *methodeuō*, no antes de los LXX), que luego, en sentido negativo (desde Plutarco), significa también *astucia*, *engaño*, *maña*.

El sustantivo *eisodos* (desde Homero) designa, en sentido verbal, el *acto de entrar*, el *ingreso* y en sentido espacial la *entrada* a un lugar o edificio, la *puerta* (también en sentido figurado). Su contrario es *exodos*, en sentido verbal el *acto de salir*, la *partida* espacial la *salida*, la *puerta*, la *desembocadura* figurado la *desaparición*, y con frecuencia el *resultado de un suceso* el *final*. El sentido de *fin de la vida*, *muerte*, es raro (cf latin *exitus*).

El que no conoce el camino necesita un *hodēgos* (no antes de Polibio), un *guía* que lo oriente, que le enseñe el camino (*hodgeo*, desde Esquilo). Verbo y sustantivo son usados en sentido propio, rara vez en sentido figurado (*maestro director instruir dirigir*). En el Corpus Hermeticum es el νοῦς [nous], *razón*, el que guía hacia las «puertas del conocimiento» o hacia la «luz del conocimiento» (VII 2, X, 21), donde hay una concepción espacial de fondo. *Hodēgēō*, *guiar*, aparece aquí también en conexión con el viaje del → alma al cielo (IV, 11, XII, 12).

2 En la literatura griega, aparece a menudo la imagen de los *dos caminos* (Hesiodo, Op 287 ss, Teognis, 911 s) conocida especialmente por la fábula de Prodicus, de «Hércules en la encrucijada» (Jenofonte, Mem II, 1, 21-34). La persona mayor se enfrenta con el problema de decidir, a la vista de su vida, donde está ἀρετή [arete], la → *virtud* y donde κακία [kakia], la *maldad*, que se presentan como dos posibles opciones. El que se decide por la virtud debe, según una tesis de Sócrates, estar dispuesto a soportar molestias y esfuerzos, pues «solo al precio del esfuerzo nos venden los dioses el bien».

El motivo de los dos caminos aparece también con frecuencia en épocas posteriores en relación con las decisiones éticas del hombre, incluso en la filosofía popular y en la literatura cristiana.

También se encuentra a menudo la idea de dos caminos en el otro mundo: el camino de la derecha conduce al lugar de los buenos, el de la izquierda al lugar de tormento de los malos. Probablemente se piensa aquí en dos caminos reales, por los que, tras la → muerte, los hombres van al encuentro de diversos destinos.

3 Para la historia de las religiones es significativa la presencia del término *hodos* en conexión con la idea de la subida del alma al mundo celestial, aunque también otros términos la expresan (p. ej. ἀναβασίς [anabasis], *subida*). El camino hacia la → *verdad* (el recto pensar), «que conduce al sabio más allá de todo lugar habitado» es descrito como camino hacia la luz divina (Parménides, Frg 1). En la escritura hermetica, la γνώσις [gnosis], → *conocer*, tiene el valor de camino. El que ha alcanzado la meta de la gnosis, el endiosamiento y la participación en la inmortalidad, pasa a liberar a los demás de su inconciencia, sirviéndoles de *kathodēgos*, *señal en el camino* que sirve de *guía* (Corp Herm I, 26 29).

También en los escritos cristiano-gnósticos (OdSI, Himno de los naasenos) se habla del camino que se le abre al hombre cuando el redentor le transmite la gnosis (OdSI 7 13 s, 15 2 ss). Un papel especial desempeña el camino, o

sendero, en la gnosis mandea. El gnóstico se encuentra en el «camino de la vida» o «camino de los perfectos» (libro de Juan, 236, 1), que también es calificado de subida. El redentor es el guía o salvador, pero nunca se le llama camino.

II En los LXX aparece *hodos* con mucha frecuencia (unas 880 veces), en sentido propio y en el figurado. Traduce 18 términos hebreos equivalentes, aunque en más de 600 pasajes corresponde al hebreo *derek*, camino.

1 a) El empleo del término está en el AT muy relacionado por el hecho de que Dios ha llevado a su pueblo por un camino de Egipto a la tierra prometida, tras cuarenta años de vagar por el desierto. Este camino a través del desierto es considerado por Dt 8, 2 como un período de prueba.

El verbo *hodēgēō*, *guiar* aparece 42 veces y se aplica preferentemente a Dios (Ex 13, 17, 15, 13 y *passim*). En los Salmos se usa especialmente para reconocer la dirección de Dios en la propia vida (p. ej. Sal 23 [22], 3, 25 [24], 9), y para pedir su guía protectora (p. ej. Sal 5, 9, 31 [30], 4). Y también aparece en el sentido figurado de enseñar, instruir. (En la literatura sapiencial el término «sabiduría» está en lugar de Dios. El sustantivo *hodēgos*, *guía*, aparece únicamente en unos pocos pasajes tardíos, y solo en Sab 7, 15 se aplica a Dios). En el DtIs, cuyo lenguaje está fuertemente influido por los Salmos, aparece Dios como aquel que abre camino cuando ello parece imposible a los hombres en el primer exodo en el mar (Is 43, 16, 51, 10, cf. Sal 77 [76], 20) y en el segundo exodo en el desierto (Is 43, 19).

Para designar la salida de Egipto se usa *exodos*, p. ej. en Ex 19, 1, Nm 33, 38, 1Re 6, 1, Sal 105 [104], 38, mientras que este término aparece también, en otros casos, con un variado significado, y unido en ocasiones a *eisodos*, *entrada*, o, en el sentido de «entradas y salidas» como designación de la conducta en general (p. ej. 1 Sam 29, 6, Sal 121 [120], 8), y a veces referido también al nacimiento y a la muerte (Sab 7, 6, Eclo 40, 1).

En Is 40, 3 se piensa probablemente en un camino en el sentido literal de la palabra. En este camino por el desierto debe manifestarse el señorío de Yahvé, tras la liberación de su pueblo del cautiverio de Babilonia (cf. también Mal 3, 1).

b) Esto le da su pleno significado a la idea de *camino de Dios*, que expresa de un modo especial la acción salvífica de Dios (sobre todo en singular, p. ej. Sal 67 [66], 3 «conozca la tierra tus caminos, todos los pueblos tu salvación»), o, de un modo más general, la actividad de Dios (p. ej. Sal 25 [24], 10, 145 [144], 17), sus «caminos». Estos están por encima de los caminos de los hombres, y no pueden, por tanto, ser comprendidos por ellos (Is 55, 8 s., Sal 95 [94], 7-11).

c) Otra cosa ocurre con los caminos (en singular o en plural) que Dios traza y hace recorrer a los hombres, es decir, sus → mandamientos (p. ej. Gn 18, 19). La expresión frecuente «andar por los caminos de Dios (o del Señor)» (→ *πορεύομαι* [*poruomai*]) significa actuar de acuerdo con la voluntad de Dios, tal como se manifiesta en sus mandamientos, leyes y preceptos (1 Re 2, 3, 8, 58). Con «camino del Señor» se quiere decir la ley divina (Jer 5, 4), por cuya observancia han de luchar los profetas, pues Israel cede una y otra vez a la tentación de apartarse de las exigencias de Dios (Ex 32, 8, Mal 2, 8). A la imagen metafórica del camino, si bien con frecuencia muy desdibujada, se une el empleo de expresiones como ir, andar por, extraviarse, desviarse, apartarse, etc. En los Salmos, junto a la confesión individual «según los caminos del Señor» (Sal 18 [17], 22, cf. Job 23, 11), aparece también la súplica «¿Señor, enseñame tu camino?» (Sal 27 [26], 11, 86 [85], 11). A menudo este concepto es precisado por medio de genitivos explicativos, tales como «camino de tus testimonios», «camino de la verdad», «camino de tus mandamientos» (Sal 119 [118]). En la literatura sapiencial aparece, en lugar de «caminos del Señor», la expresión «caminos de la sabiduría» (Prov 3, 17, 4, 11, Eclo 6, 26 y *passim*).

2 a) La vida humana en general, o en sus diversos aspectos, puede ser llamada, igualmente, *camino* (Sal 119 [118], 105, Is 53, 6). Los ojos de Dios ven todos los caminos de los hombres (Jer 16, 17, 32, 19), los tiene en su mano (Dn 5, 23), y por ello es bueno encomendarle nuestros caminos (Sal 37 [36], 5). Aquí se combinan el sentido propio y el figurado cuando el hombre muere se va por «el camino de todos» (1 Re 2, 2), que todos deben recorrer (Jos 23, 14), y del que ya no se vuelve (Job 16, 22).

b) En los LXX *camino* designa la actividad o conducta de los hombres, su modo de vida (Ex 18, 20). Por lo general a estos caminos se les da algún tipo de calificación, con frecuencia mediante genitivos explicativos. Reciben entonces un sentido positivo («el camino salud», de Jer 6, 16, el «camino recto», de Prov 8, 20 etc.) o negativo (caminos «falsos» o «malos», de Jer 25, 5, Prov 8, 13), o la valoración viene dada por el contexto (p. ej. el «camino de Jeroboam», de 1 Re 15, 34 y *passim*). El criterio verdadero para la valoración del camino que sigue una persona es la voluntad de Dios. Cuando un hombre se deja guiar por ella, va por el camino de Dios. Todo lo demás son caminos propios (Jer 7, 23 s.) o «camino de pecadores» (Sal 1, 1). Y entonces ha de surgir la llamada profética a la conversión de los malos caminos (2 Re 17, 13 s., Jer 25, 5, Is 55, 7), y el justo ha de rogar por su propia fidelidad (Sal 86 [85], 11).

3 El camino por el que conduce Dios a su pueblo tiene como meta la salvación del pueblo. Lo mismo cabe decir de los caminos que Dios prescribe al pueblo (Dt 30, 15 s.). Por ello son «caminos de vida» (Sal 16 [15], 11, Prov 5, 6 y *passim*). Apartarse de estos caminos lleva a la perdición y provoca la condena divina (Dt 30, 17 s.). Lo que en un principio se aplicó al pueblo como totalidad, queda luego individualizado en la literatura sapiencial y en

la religiosidad posterior al exilio de Babilonia. La sabiduría enseña que una actuación inteligente lleva a una vida de éxitos, mientras que la estupidez conduce a la muerte (Sal 1). La crisis de este modo de pensar queda de manifiesto en Ecl, en Job y en Sal 73.

4. Mientras el pensamiento griego ve en el hombre la posibilidad de una libre elección en lo tocante a su modo de vida, el AT solo conoce la obediencia a Dios, o la desobediencia. Una vez que Dios ha establecido su alianza con Israel y con ello se ha realizado ya una elección, Israel no puede optar ya sino a favor o en contra de Dios: cumplir la alianza y alcanzar así la vida y la felicidad, o romperla, lo que significa perdición y muerte (Dt 11, 26 s, 30, 15 ss). Este modo de pensar, expresado mediante antitesis como «bueno-mal», «justo-impío», aplicadas al «camino», aparece especialmente en la literatura sapiencial (Prov 2, 12-20, 4, 18 s, cf Sal 1). Nunca se habla expresamente de dos caminos, pero en este pensamiento antitético se podrá introducir con facilidad más tarde el motivo de los dos caminos.

5. Judaísmo tardío

a) En Filon aparece con frecuencia el término «camino», que, no obstante, esta poco influido por el AT y más bien deriva del lenguaje general, filosófico y parenetico. Las expresiones típicas del AT a este respecto («camino de Dios») no hallaron continuación en el. Toma del AT el motivo del caminar y lo incorpora a su tema filosófico fundamental, el de la marcha del hombre por un camino que, de acuerdo con Nm 20, 17, llama «real», porque lleva hacia Dios, el rey de todo. Este camino equiparado con la sabiduría, gracias a la cual el espíritu llega a su término el conocimiento de Dios (De Migr Abr 195). En sus consideraciones éticas representa un importante papel el camino ascético hacia la virtud (Post Caini 154, Leg All II, 98). Y para él el camino hacia la virtud es la filosofía.

Entre otros símiles (p. ej. el del camino intermedio), aparece en Filon también el motivo de los dos caminos. Su oposición gnóstico-dualística entre carne y espíritu apunta a influjos extraños al judaísmo. El camino de la virtud tiene por meta la vida y la inmortalidad, el camino de la maldad, en cambio, conduce a la pérdida de la inmortalidad y a la muerte (Spec Leg IV, 108).

Filon habla además de la necesidad de un guía, pues el hombre no conoce por sí mismo el camino (De Migr Abr 170). En lugar de *hodōgos* utiliza Filon la expresión *ἡγεμόν τῆς ὁδοῦ* [*hēgemōn tes hodou*], *guía del camino*, referido en sentido propio y figurado al logos, pero sobre todo a Dios mismo, que, como salvador misericordioso, orienta por el buen camino al *noûs*, razón (De Migr Abr 171, Praem Poen 117).

b) En Josefo predomina el significado propio de «camino». Solo rara vez aparece en sentido figurado, y ni siquiera entonces aparece huella alguna de la expresión del AT «camino del Señor».

c) A diferencia de Filon y Josefo, en el resto del judaísmo tardío sigue vigente el uso de «camino» al estilo del AT. La expresión genérica «el camino» significa en ocasiones el camino ofrecido por Dios al hombre (4 Esd 14, 22, CD I 13, II, 6). El camino del Señor es el «camino de la ley» (ApBar [Sir] 44 3), el «camino de la justicia» (Jub 1, 20, 23, 26).

Probablemente el empleo más antiguo, dentro de la literatura judía, de la expresión «dos caminos» sea el de TestAs 1, 3-5: «Dos caminos ha dado Dios a los hijos de los hombres: dos sentencias y dos modos de obrar y dos lugares y dos metas». El hombre puede elegir entre luz y tinieblas (así se denominan los dos caminos en Hen [Eslav] 30, 15), entre la ley del Señor y las obras de Belial (TestLev 19, 1) pero se ve amenazado por demonios que intentan desviarlos del camino (TestAs 8, 9, TestRub 2 y 3).

d) También en los escritos de Qumran se habla, con un trasfondo dualista, de dos tipos de caminos, de los caminos de la verdad y de las obras de perdición (1 QS 4 16) o camino de la perversidad (1 QS 5, 10 s). Los hijos de la justicia van por los caminos de la luz, los hijos del mal por los de las tinieblas (1 QS 3, 17 ss). También aquí se habla de la amenaza de la tentación por parte de los poderes demoníacos: el ángel de las tinieblas seduce a los hijos de la justicia.

e) Los *rabinos* han interpretado Dt 11, 26 y 30, 19 en el sentido de que Dios, con bendición y maldición, vida y muerte, está presentando dos caminos. También está muy extendida la creencia en ángeles que acompañan a los hombres en sus caminos y en sus acciones (cf Schab 119b).

III 1 a) En el NT *hodós* aparece en su sentido propio 55 veces, casi siempre en los sinópticos. No se mencionan los caminos que recorrió Jesús, a pesar de que con frecuencia aparece con sus discípulos *ἐν τῇ ὁδῷ* [*en tē hodō*], *en camino*. *Ὁδὸς ἐθνῶν* [*hodós ethnōn*] (Mt 10, 5) no es el tenor de vida de los paganos, sino el camino que conducía a través de Israel hasta los territorios de los paganos. *Ἡμερας ὁδός* [*hēmeras hodos*] (Lc 2, 44) es el camino que se recorre en un día, una *jornada*, *σαββάτου ὁδός* [*sabbatou hodos*] (Hech 1, 12) es la distancia que un judío podía recorrer en sábado sin contravenir el precepto de Ex 16, 29 (o sea unos 880 metros).

b) En sentido figurado aparece *camino* 46 veces, repartidas por todo el NT. Al igual, al menos en parte, que en el AT, se aplica a la actividad y acción salvífica de Dios (p. ej. Rom 11, 33, Ap 15, 3; Heb 3, 10), a la voluntad divina (p. ej. Mt 22, 16, Mc 12, 14, Lc 20,

21; también Mt 21, 32 pertenece a este grupo); más a menudo se encuentra en citas y giros del AT (Hech 2, 28; 13, 10; Rom 3, 17; Lc 1, 79), también en el sentido de *modo o estilo vida* (Hech 14, 16; Rom 3, 16; 1 Cor 4, 17; Sant 1, 8; 5, 20). Por otro lado encontramos en Jn (sólo 4 veces *hodós*) y en Heb un empleo de *camino* que no puede derivar del AT, sino únicamente de las concepciones gnóstico-helenísticas de un camino de salvación. Otra peculiaridad en el NT es el empleo absoluto de «camino» en Hech como designación de la comunidad cristiana y de predicación.

c). *Eisodos, entrada, acceso*, aparece 5 veces en el NT (Heb 10, 19: «entrada en el santuario»; 2 Pe 1, 11: «entrada en el reino eterno»; Hech 13, 24: comienzo de la aparición de Jesús, su llegada; 1 Tes 1, 9; 2, 1: «entrada» de Pablo entre los tesalonicenses, la acogida que se dio a su evangelio).

d) *Exodos* aparece tan sólo en tres pasajes del NT (Heb 11, 22: salida de Egipto; Lc 9, 31 y 2 Pe 1, 15: la muerte).

2. a) En *Mateo* (3, 3 par) se cita la llamada de Is 40, 3 a ensanchar los caminos del Señor (cf. II, 1a). Al aplicar a Jesús el título de *kýrios*, se hace posible interpretar la actividad de Juan bautista como cumplimiento de aquella llamada del AT: Juan, como precursor, preparó el camino a Jesús mediante el anuncio de su venida, mediante el bautismo y la predicación de la penitencia (cf. también la cita de Mal 3, 1 en Mc 1, 2 par).

b) En el *sermón del monte* (en Mt 7, 13 s) aparece la doble imagen de los dos caminos y las dos puertas. Como en el griego profano, con los dos caminos se considera también el destino a donde conducen. No obstante, no se trata del problema ético de la conducta, sino de la cuestión de la vida o la muerte, la salvación o la perdición ante las que Jesús enfrenta al hombre, con la invitación expresa a optar por la vida («entrad»). De ahí que esta palabra, a pesar de su contenido metafórico griego, tenga una gran similitud con Dt 30, 19; sin embargo, a diferencia de Dt 30, 19, apunta al destino eterno del hombre. En contraste con la literatura griega (cf. Hesiodo, Op. 287 ss) y la del judaísmo tardío (cf. 4 Esd 7, 7 s), los dos caminos no son descritos. Mt 7, 13 s pertenece al grupo de pasajes que, sobre todo en Mt, hablan de la entrada en el reino de los cielos (p. ej. Mt 5, 20), en la vida (p. ej. Mt 18, 8 s) o en la alegría del Señor (Mt 25, 21. 23).

c) En relación con el sumo sacerdocio de Jesucristo, la *carta a los Hebreos* (9, 8; 10, 19 s) habla del «camino» o «entrada en el santuario», donde *hodós* adquiere casi la significación de *eisodos, entrada*. Jesús, como precursor (6, 20) y guía (2, 10; 12, 2), ha abierto un camino y un acceso que antes no existían. El motivo gnóstico del redentor como preparador del camino para los suyos está aquí modificado por el hecho de su inmólación. El muro de separación, a través del cual ha abierto Jesús el camino, es ahora su carne, expresión de la materia, que (para la visión gnóstica) cierra el camino hacia el mundo celestial. Al ofrecer Jesús su carne y su sangre como víctima por los pecados, queda de relieve que no es la materia la que separa a los hombres de Dios (para la concepción bíblica), sino los pecados (cf. EKäsemann, *loc. cit.*, 144 ss). Sólo gracias a la inmólación de Jesús es posible un acceso a Dios libre de mala conciencia (Heb 10, 22; paralelos: Rom 5, 1 s; Ef 2, 18 s; 3, 11 s). También 2 Pe 1, 11 pertenece a este contexto.

d) En el *evangelio de Juan* aparece un uso absoluto de *hodós, camino*, aplicado a la persona de Jesús, uso que no aparece en ninguna otra parte del NT (Jn 14, 1-6). Los discípulos no conocen el «a dónde» del camino de Jesús; por ello no conocen tampoco el camino. Jesús se les manifiesta como el único camino que conduce hasta el Padre: «Yo soy el camino, la verdad y la vida; nadie llega al Padre sino por mí» (14, 6). Estar con el Padre es el destino del camino de Jesús (comparar 14, 6b con 20, 17) y también, a través de él el destino del camino de los discípulos (14, 3). El empleo metafórico de «camino» queda muy reducido en Jn, en comparación con el esquema gnóstico del camino de

salvación que subyace a aquél. Los verbos de movimiento característicos de este uso (ir, recorrer, → venir, art. ἐρχομαι [érchomai], subir; → cielo, art. ἀναβαίνω [anabainō]) expresan la distancia existente entre Dios y el hombre, entre → cielo (art. οὐρανός [ouranós]) y → mundo; distancia que ha sido superada por Jesús. Sólo a través de él se llega a aquella comunión con Dios, que abarca el presente y el futuro.

e) En los *Hechos de los apóstoles*, junto a un empleo de «camino» derivado del AT (cf. *supra* 1b), aparece un uso absoluto del término, en singular, que también es único en el NT (9, 2; 19, 9.23; 24, 14 y *passim*). Quizás se trate de un término propio del lenguaje de misión, semejante al uso absoluto de λόγος [lógos], palabra, en la predicación (p. ej. Hech 4, 4; 11, 19). «En 24, 14 es evidente que hē hodós (el camino) era la forma como se autocalificaba la comunidad cristiana, mientras que sus adversarios hablaban de ella como de una αἵρεσις ([haireisis], secta)» (Haenchen. *loc. cit.*, 275, nota 3). Aún no está aclarado de dónde proviene esta autocalificación.

En Hech 16, 17 («camino de la salvación») se trata claramente de la predicación cristiana; y en Hech 18, 25 («camino del Señor») y 26 («camino de Dios») se alude al mensaje de Jesús. En Hech 13, 12 se habla de la «doctrina del Señor», tras haber mencionado poco antes (en 13, 10) «los caminos derechos de Dios». Si todos estos pasajes se refieren a la «doctrina» o «predicación», en otros lugares, en cambio, el empleo absoluto de camino parece indicar que en ellos no basta este sentido, pues en el concepto se incluye también a los cristianos. Cuando Hech 22, 4 señala que Pablo persiguió «el camino», se refiere a la comunidad cristiana con su mensaje sobre la resurrección del crucificado (→ persecución, art. διώκω [diōkō] III, 1b). Ello no autoriza a proponer una falsa alternativa: o camino = doctrina o camino = comunidad cristiana. Ambos conceptos están mutuamente relacionados y presente en el término. En consecuencia, debemos entender «camino», en el uso absoluto que hace Hech de este término, como designación de los cristianos y de su mensaje sobre Jesucristo, y en este mensaje hay que incluir también un determinado «estilo de vida» («camino»).

f) El «camino excepcional» de que habla Pablo (1 Cor 12, 31b) se refiere a un modo de vida guiado por el amor (ἀγάπη [agápē]), que es previo y al que está sometida el ansia de los carismas o dones del espíritu (cf. 1 Cor 14, 1; Flp 2, 1 ss). Se debe comparar el «camino» de 1 Cor 12, 31b con el de 4, 17, donde Pablo usa la expresión «mis caminos en Cristo». Se trata del modo cristiano de vivir, que Pablo no sólo predica por doquier sino que lo manifiesta en su propia conducta. Por eso puede decir «mis caminos», y puede invitar a los corintios a ser sus «imitadores» en el modo cristiano de vivir (→ περιπατέω [peripatēō]).

g) La *segunda carta de Pedro*, en su ataque contra la herejía y los maestros del error, llama al cristianismo «camino verdadero» (2, 2; cf. Sant 5, 19 v. l.) y «camino de la rectitud» (2, 21), insistiendo en la nueva moralidad que introduce y exige (cf. 2, 20 ss: «mandamiento santo») y que lo diferencia del paganismo. Los falsos doctores han abandonado con su conducta viciosa el camino «recto», es decir, señalado y querido por Dios, han seguido el «camino de Balaán» (2, 15), y con ello han desacreditado el cristianismo.

Expresiones tales como «camino de Balaán» y «camino de Caín» (Jds 11) no han de entenderse tanto a partir del AT (obrar contra la voluntad de Dios) cuanto en relación a la tradición judía tardía (Caín y Balaán como padres y maestros de todos los libertinos y herejes; cf. Filón, Post. Caini 38, 233; Pirque Aboth V. 19; sobre el tema del extravío → pervertir).

3. a) El sustantivo hodēgós, guía, director, aparece en el NT sólo 5 veces (en Hech 1, 16 aplicado a Judas), aunque en parte en expresiones figuradas. Jesús resalta la ceguera

espiritual de los fariseos ante la voluntad de Dios llamándolos «guías ciegos» (Mt 23, 16.24) y «ciegos, guías de ciegos» (Mt 15, 14; cf. también Lc 6, 39). De modo semejante, en Rom 2, 19, Pablo describe al judío según la ley como uno que está convencido de que es «guía de ciegos».

Hodēgeîn, guiar, conducir (5 veces en el NT), se aplica en Jn 16, 13 al espíritu de la verdad, que «os irá guiando en la verdad toda» (contenido paralelo: Jn 14, 26); y en Ap 7, 17 se aplica al cordero, que conducirá a los perfectos a las fuentes de agua viva. El sentido amplio de *enseñar, explicar*, aparece únicamente en Hech 8, 31, donde se habla de explicación para comprender la Escritura. Por tanto, el empleo característico de este verbo en el AT apenas si tiene continuación en el NT.

b) El sustantivo *methodeia* es sinónimo del más antiguo *mēthodos*. *Methodeia*, término del que no existe ningún ejemplo anterior al NT, en papiros tardíos tiene el sentido neutro de *procedimiento* en la recaudación de impuestos y en el cobro de deudas. En el NT aparece sólo dos veces, ambas con sentido negativo: *astucia* (singular, Ef 4, 14), *insidias, acechanzas* (plural, Ef 6, 11; L: «los arteros asaltos del demonio»). El concepto hace referencia a las amenazas a que está expuesto el cristiano, vengan de parte de los hombres o de los poderes del mal.

G. Ebel

περιπατέω [peripatēō] ir, pasear, caminar; ἐμπεριπατέω [emperipatēō] vagar, caminar

I *Pateō* (no anterior a Pindaro) y sus compuestos designan en griego la actividad locomotriz de los pies, el andar

Pateō como transitivo significa *pisar (algo o sobre algo), hollar*, con frecuencia tiene también el sentido figurado de *menospreciar, maltratar, despojar*. Como intransitivo, *andar, caminar*. *Katapatēō* [katapatēō] (desde Tucídides) significa *pisotear* a menudo, en sentido figurado, *despreciar, maltratar* (p ej despreciar las leyes Platon, Leg IV, 714a)

Peripatēō (a partir de Aristófanes) aparece en el griego clásico tan sólo con su sentido propio de *andar, pasear* (p ej andar por el mercado Demóstenes, Or 54, 7), falta en cambio el sentido figurado, refrendo a la conducta, de *conducirse, comportarse*. Únicamente en Filodemo (s I a C) se encuentra el sentido de *vivir* (De libertate 23, 3) *Emperipatēō, vagar, caminar*, sólo aparece a partir de Plutarco (s I d C)

II 1 En los LXX aparece *peripatēō* solo en 33 pasajes, de los que más de la mitad pertenecen a la literatura sapiencial. Equivale, al igual que *emperipatēō* (9 pasajes, excepción Job 9, 8), al hebreo *hālak* (generalmente hitp) y significa, ante todo, simplemente *ir o andar por* (1 Sam 17, 39), de ordinario acompañado de un complemento de lugar (p ej Ex 21, 19) o de cualquier otra determinación (p ej Sus [= Dn] 13 «como de costumbre»), sólo en Jue 21, 24 significa *irse*. Varias veces se habla, de modo antropomórfico, del ir o pasear de Dios (Gn 3, 8 10, Sal 103 [104], 3) o de Satanás (Job 1, 7, 2, 2)

Sólo ocasionalmente se usa *peripatēō* en sentido figurado y designa la conducta (2 Re 20, 3, Ecl 11, 9). Los LXX prefieren emplear en su lugar → *πορεύομαι* [poreuómai], *ir*, unido a → *hodós, camino*, pues así pueden expresar mejor que la conducta ha de marchar por el camino señalado por Dios

2 Según los escritos de *Qumran*, Dios ha puesto, hasta el momento de su visita, «dos espíritus en los que caminar», a saber, el espíritu de la verdad y el de la perdición (1QS III, 18 ss). Los hijos de la justicia van por los caminos de la luz (esto es, de acuerdo con la voluntad de Dios, 1QS V, 10), y los hijos de la perdición o de la perversidad marchan por los caminos de las tinieblas (1QS III, 20 s). El hombre, en su caminar, está expuesto a la seducción de los poderes infernales (ángeles de las tinieblas), que tratan de perderlo. Aunque el hombre debe optar por el buen camino, por otro lado parece que esta libertad de elección queda anulada «En verdad ningún hombre determina su camino, ninguno dirige sus propios pasos, antes bien de Dios (es) la decisión, y de su mano viene el caminar perfecto» (1QS XI, 10)

III En el NT aparece *peripatēō* 95 veces, la mitad en sentido literal, y la otra mitad en sentido figurado (diferenciando en esto llamativamente de los LXX). En el sentido de *ir, andar*, aparece sobre todo en los evangelios, en Hech y en Ap. En 1 Pe 5, 8 se aplica al

demonio; En Ap 2, 1; 3, 4; 21, 24 designa el *caminar*, en la perfección y en la luz, de la Jerusalén celestial.

En su sentido figurado de *conducirse*, como término aplicado a la conducta, aparece *peripatéō* tan sólo en las cartas paulinas (pero no en las pastorales ni en Flm) y en los escritos de Juan, además de Mc 7, 5, Hech 21, 21 y Heb 13, 9 (en los que hace referencia a la observación de la tradición y costumbres judías). Tiene una relevante significación como término denotador del comportamiento, que, según su dirección, revela cómo está orientado el ser y el obrar de cada uno. De ahí que el sentido de este verbo, de suyo neutro, quede siempre determinado más exactamente mediante complementos (en dativo, o introducidos por *κατά* [*katá*], de acuerdo con; *ἐν* [*en*], en; o *ἀξίως* [*axiōs*], *dignamente*), adquiriendo así una valoración positiva o negativa.

1. En los *escritos paulinos y deuteropaulinos* se oponen radicalmente el modo pagano de vivir (de antaño) (Ef 2, 2; andar «según la carne»: Rom 8, 4; «al modo humano»: 1 Cor 3, 3) y el (actual) caminar en Cristo (Col 2, 6; vivir «según el espíritu»: Rom 8, 4; «en espíritu»: Gál 5, 16; «según el amor»: Rom 14, 15; «en el amor»: Ef 5, 2; «como hijos de la luz»: Ef 5, 8).

Como el anuncio de Cristo tiene por finalidad conducir a los hombres desde un modo de vivir dominado por el egoísmo (Gál 5, 16) a una «vida nueva» (Rom 6, 4), que está de acuerdo con Dios y con su voluntad, pertenece a él la cuestión sobre «cómo debéis portaros para agradar a Dios» (1 Tes 4, 1), que se repite de muy diversas formas en las exhortaciones paulinas.

Pablo parte de que el hombre, bajo la ley, está preso del yo y no puede, por consiguiente, cumplir la voluntad de Dios. Con la fe en Cristo se le promete como regalo divino (Ef 2, 1 ss) la liberación de la coacción de la norma y de la esclavitud del egoísmo. Ahora puede ya servir a Dios y al prójimo (Rom 7, 6; cf. Rom 14, 7 ss; Gál 5, 13). No obstante, es preciso exhortarle una y otra vez a que viva en esta nueva realidad, pues, aun como creyente, vive todavía «en la carne» (2 Cor 10, 2) y permanece, por tanto, expuesto aún a la tentación de andar «según la carne» (1 Cor 3, 3), es decir, de obrar egoísticamente.

Mientras al cristiano le guíe «la fe y no la vista» (2 Cor 5, 7 ss), debe esforzarse por agradar a su Señor. Ha de buscar continuamente «lo que agrada al Señor» (Ef 5, 8 ss. 15), para que conduzca su vida como corresponde a su vocación (Ef 4, 1; 1 Tes 2, 12; Col 1, 10). Ello implica, al mismo tiempo, una conducta que tenga también en cuenta a los que no pertenecen a la comunidad (1 Tes 4, 12; Col 4, 5), y que no sea falsa o astuta (2 Cor 4, 2), sino «con decoro, como en pleno día» (Rom 13, 13), no rehuendo la claridad ni la publicidad. 2 Tes 3, 6 parece problemático: ya no se habla aquí de «andar en el amor», sino de «seguir la tradición».

2. En los *escritos de Juan* aparece *peripatéō* tanto en sentido literal como figurado. Cuando en Jn 11, 9 s habla Jesús, al parecer en sentido propio, de caminar de día o de noche, suena ya el sentido figurado del verbo y la terminología gnóstico-dualista que emplea Juan para caracterizar las dos posibilidades de la existencia humana: la vida en la fe y la vida en la incredulidad. Expresiones como «caminar en la verdad» o «en la luz» y «caminar en tinieblas» no expresan una conducta moral o inmoral, sino la orientación hacia Dios o hacia el mundo. «Caminar en la luz» significa: estar vuelto hacia Dios por la fe en Jesucristo (Jn 12, 35 s); «caminar en tinieblas» significa: estar cerrado a Dios.

Pero el hombre que se cierra a Dios está falto de la verdadera → vida (Jn 12, 35; 1 Jn 2, 11). En cambio Jesús ha venido «como luz del mundo», para que el hombre encuentre la verdadera vida (Jn 8, 12). Y la encuentra cuando oye la llamada de Jesús y la sigue.

El «caminar en la luz» (2 y 3 Jn suelen decir más bien «caminar en la verdad») tiene también un aspecto ético, como lo manifiestan espec las cartas de Juan No son las palabras, sino la vida la que revela la comunión con Dios (1 Jn 1, 6 s), pues ésta implica una vida orientada por el mandamiento del amor (1 Jn 2, 6, 2 Jn 6), como lo fue la de Jesús (Jn 13, 34, 1 Jn 4, 11 19) Lo cual supone también la comunidad de unos con otros (1 Jn 3, 16 s). Se trata, por tanto, de la entrega total a Dios y a los hombres

«Caminar en tinieblas» designa paralelamente una forma de comportamiento, que no corresponde al de la comunión con Dios (1 Jn 1, 6) y no está, por consiguiente, determinado por el amor sino por el odio (1 Jn 2, 11).

G Ebel

πορεύομαι [poreúomai] ir, viajar, migrar, caminar, *τρέχω [tréchō]* correr, apresurarse

I 1 *Poreuomai* (a partir de Sofocles), ir, viajar, migrar marchar, designa, a diferencia de → *peripateō*, la marcha con una finalidad o dirección determinadas Solo rara vez aparece en sentido figurado, en expresiones sobre el curso de la vida (Platon, Resp II, 365b) o en sentencias morales (Sofocles, Oed Tyr 883)

2 *Trechō* (a partir de Homero, Od 23, 207, Il 23, 292 s), designa en griego el movimiento rápido de los pies ir de prisa, correr (espec en las competiciones en el estadio, → *combate*, art *ἀγών [agon]*) Debido a la crítica filosófica contra la excesiva valoración de las competiciones puramente corporales, aparece también el empleo de *trechō* en expresiones que denotan un esfuerzo o realización de tipo psicológico o espiritual

II 1 *Poreuomai*, ir, caminar, aparece en los LXX alrededor de 750 veces, espec como traducción del hebreo *hālak*, ir, pero también de otros verbos hebreos

a) A menudo se presenta con su sentido propio de ir, viajar, migrar (p ej Gn 12, 4 s, Dt 1, 19 33) Unido a *ἄπιστος τινος [opisō tinos]* *detrás de alguien* (Jue 13, 11), toma el sentido figurado de *seguir a alguien* (→ seguimiento, art *ἄπιστος [opisō]*), es decir, obedecer (1 Re 14, 8 y *passim*) Aparece también como orden divina, que envía a un hombre por un camino determinado (Gn 22, 2, 2 Sam 7, 5 y *passim*) Puede asimismo designar la muerte (1 Re 2, 2, 2 Sam 12, 23) y, más tarde, la marcha al seol o hades (→ infierno) (Job 10, 21, 16, 22, Ecl 9, 10)

b) A diferencia de lo que sucede en el griego profano (cf I, 1), en los LXX aparece este verbo en sentido figurado, designando el tenor de vida (p ej 1 Re 3, 14), espec en su característica unión con el sustantivo → *ὁδός [hodos]*, camino, o más en particular unido a «caminos de Dios» o → «mandamientos», designando entonces la conducta requerida por la voluntad divina (p ej Dt 8, 6, 10, 12, Jer 7, 23 y *passim*) Esta idea se expresa también muy generalmente con la frase «andar delante de Dios» (= comportarse procediendo de acuerdo con Dios) (1 Re 8, 25) Pero también se le pueden unir a *poreuomai* los otros sentidos figurados de «camino» (cf II, 1c y 2b), tales como «ley del Señor» (Sal 119 [118], 1), «justicia» (Is 33, 15, SalSI 14, 2), «verdad» (Prov 28, 6), etc., generalmente en dativo introducido por *ἐν [en]*, en

c) Este uso de *poreuomai* aparece también, en parte con más fuerza aun, en TestXII, mientras que Filon apenas emplea el sentido figurado del término tan solo en la imagen del «curso de la vida» (De Migr Abr 133) o de los dos caminos (De Migr Abr 204) y en conexión con la idea de caminar por el camino real de la virtud

2 *Trechō* (ca 60 veces) corresponde generalmente en los LXX al hebreo *rās*, correr, en su sentido propio (p ej Gn 18, 7, 1 Re 18, 46) En sentido figurado aparece solo en unos pocos pasajes referido a la conducta según los mandamientos de Dios (el típico sentido que presenta «camino» en el AT) (Sal 119 [118], 32), y en expresiones como «correr (= complacerse) en la mentira» (Sal 61, 5 LXX) y «correr por el camino de la inmortalidad» (2 Mac 7, 5 en el relato del martirio de los siete hermanos)

III 1 *Poreúomai* (ca 150 veces, de ellas ca 120 en los sinópticos y en Hech, 16 en Jn, 5 en Pablo y 11 en las demás epístolas, sólo medio y pasivo) suele tener en el NT el sentido literal de ir (p ej Mc 9, 30, en la misión de los discípulos: Mt 10, 6 s, 28, 19; sin embargo nunca en relación con la llamada al → seguimiento; cf allí art *ἀκολουθέω [akolouthéō]*), migrar, viajar (p ej. Lc 9, 51), con expresión de la dirección y finalidad

a) Su empleo general es diferenciado y muy variado irse, en el sentido de morir (Lc 22, 22), en Jn referido a la *marcha* de Jesús de los suyos al Padre (Jn 14, 2s 12 28; 16, 7 28; cf → cielo, art *ἀναβαίω [anabainō]*), designando la ida al fuego eterno en el juicio final

(Mt 25, 41), y, con una mayor determinación espacial, en los relatos sobre la ascensión de Jesús (Hech 1, 10 s; 1 Pe 3, 22) o sobre su ida a los «espíritus encarcelados» (1 Pe 3, 19; → infierno, art. *ἄδης* [*hádēs*]).

b) En contraposición con su empleo en los LXX, *poréuomai* aparece sorprendentemente raras veces en el NT con el sentido de *conducirse*. Aparte de Lc 1, 6 y Hech 9, 31 (quizás también 14, 16), que utilizan expresiones del AT: «procedían según los mandamientos y leyes del Señor» y «progresaba en la fidelidad al Señor», falta el sentido figurado del verbo en los sinópticos, en Juan y sobre todo en Pablo, que en vez de él recurre a → *περιπατέω* [*peripatéō*] (32 veces). En 1 Pe 4, 3; 2 Pe 2, 10; 3, 3; Jds 11, 16.18 el verbo aparece únicamente en expresiones referidas a una mala conducta.

2. *Tréchō*, *correr*, se encuentra en el NT en sentido literal (10 veces; p. ej. Mt 27, 48; Mc 5, 6 y *passim*, aplicado a personas; 2 Tes 3, 1, aplicado a la palabra del Señor), y en Pablo también en sentido figurado (9 veces). Pablo quiere decir con ello que la vida cristiana en su conjunto (al igual que su propio apostolado) se dirige hacia una meta (Gál 2, 2; 5, 7; Flp 2, 16), y que, como en las competiciones en el estadio (cf. I, 2), se trata de poner en juego todas las fuerzas y energías posibles (1 Cor 9, 24 ss; cf. Heb 12, 1); Rom 9, 16 ofrece la necesaria puntualización, indicando que, en última instancia, es sólo la misericordia de Dios la que decide.

G. Ebel

Bibl. GDalman, *Orte und Wege Jesu*, 1919 (1924²) – G. W. G. Wingren, *Weg, Wanderung und verwandte Begriffe*, StTh III, 1/2, 1951, 111 ss – AKuschke, *Die Menschenwege und der Weg Gottes im Alten Testament*, StTh V, 2, 1951, 106 ss – RBultmann, *Theologie des Neuen Testament*, 1953, § 38 *Die Freiheit von der Sünde und der Wandel im Geist*, § 42 *Welt und Mensch (im johanneischen Dualismus)* – WMichaelis, Art. *ὁδός*, ThWb V, 1954, 42 ss – HSeesemann/GBertram, Art. *παρῶν* etc., ThWb V, 1954, 940 ss – SVMcCasland, *The Way*, JBL 77, 1958, 222 ss – FNotscher, *Gotteswege und Menschenwege in der Bibel und in Qumran*, 1958 – SWibbing, *Die Tugend – und Lasterkataloge im NT*, 1959, 124 ss – GBertram, Art. *στρεῖρω, ἀναστρεῖρω* etc., ThWb VII, 1964, 714 ss

Canon → Norma

Cansancio → Carga

Canto

Los límites que terminológicamente separan los tres grupos de palabras aquí tratados, *ῥυμος* [*hýmnos*], *ψαλμός* [*psalmós*] y *ὠδή* [*ōdē*], no son claros. Probablemente *hýmnos*, como término técnico de la lengua cultural, tuvo desde un principio un significado religioso, el de *himno festivo* y *cántico de alabanza*, así como *recitación* y *aclamación litúrgica*. Por el contrario el término *ōdē*, usado a veces también en sentido profano, designa siempre —por lo menos en tiempos del griego bíblico— una determinada forma

de canto (Dt 31, 30 es una excepción) *Psalmos*, usado igualmente algunas veces en sentido profano, designa originariamente una forma de música instrumental, luego también su acompañamiento vocal. En conformidad con los LXX, en el NT *psalmós* se refiere probablemente a la forma de expresión litúrgica de la primitiva comunidad cristiana que, en cuanto al contenido y a la forma, se originó en el canto del templo del AT y en el judaísmo tardío. Para una diferenciación teológica de los términos en el NT cf. → art. ᾠδὴ [ōdē] III, 2

ὕμνος [hýmnos] canto, cántico de alabanza, ὑμνεῖω [hymnéō] cantar, alabar

I *Hymnos*, de origen poco claro, significa *canto*, *cancion*. La palabra se usa ya, en el griego profano, desde Homero. Una determinada forma métrica no es reconocible, mas bien están comprendidas en el concepto genérico de *hymnos* las más diversas formas poéticas (Wunsch, *loc cit.*, 156). Ya desde antiguo se vienen llamando *hymnos*, no solo los poemas cantados, sino también los simplemente recitados. Los significados profanos no se pueden diferenciar con claridad de los cultivos. Mencionaremos solo los siguientes: 1) *cantar* tanto en forma poética como en prosa, 2) *disertar*, *narrar repetidas veces*, *recitar*, 3) en sentido pasivo *sonar en los oídos*.

Como formas tardías (no antes del 300 a. C.) se encuentran ὑμνησις [hymnēsis], *recitación de himnos*, composición de himnos ὑμναγορῆς [hymnagorēs], *cantor de himnos* ὑμνοθετῆς [hymnothetēs], *compositor de himnos* ὑμνολογία [hymnologia] *canto de himnos*, y otras. Son en parte ejemplos de la forma tardía de la lengua, para la cual *hymneō* resultaba demasiado débil, de ahí que se formaran compuestos como *hacer himnos* o *cantar himnos*. En general se trata de cantos a los dioses, «espec. el canto de alabanza en honor de la divinidad» (Wunsch, *loc cit.*, 142), para diferenciarlo de ἑκαίσιος [epainos], que significa la alabanza dirigida a los hombres (Abbott, *loc cit.*, 162).

II 1 En los LXX se encuentra el verbo 71 veces, el sustantivo 28, las más de las veces para traducir el hebreo *hālal* (פָּ) *Hal-lāyāh* viene a menudo transcrito (17 veces en los títulos de los salmos). El sustantivo traduce también el hebreo *š'hillāh* (cf. Hatch-Redpath). El objeto sobre el que versa *hymnos* es siempre Dios. Este grupo de palabras no se encuentra desde Gn hasta 2 Re, pero aparece a menudo en los Salmos. Al propio tiempo se encuentran varios compuestos de dicho grupo (cf. I y Liddell-Scott). Establecemos los siguientes significados: a) *alabar*, *loar* (Jue 16, 24, Tob 12, 6, Sal 21 [22], 23, citado en Heb 2, 12), b) *cantar* (2 Cr 23, 13 *αἶνον* [ainon] Is 42, 10 *ὑμνον καινον* [hymnon kainon]) c) *cantar salmos* (2 Cr 29, 30, salmos de David 2 Cr 7, 6), d) *aclamar en espíritu* (Prov 1, 20), e) *clamor de la plegaria* (1 Esd [libro apócrifo] 5, 60, Job 38, 7 en algunos mss).

2 Judaísmo helenístico y rabínico. Filon menciona los himnos de los terapeutas (Vit. Cont. 25, VI 52, 18). Estos himnos debían ser, si no los salmos bíblicos, cantos semejantes a los salmos (Delling, *loc cit.*, 83 y nota 43). Los salmos *hal-lel*, «ya en los tiempos en que existía el templo, ocupaban un lugar destacado en los ritos de las distintas fiestas», lo mismo ocurrió más tarde en las acciones litúrgicas de la sinagoga (St-B I, 845). En la fiesta de la pascua se acompañaba ya la inmolación del cordero pascual cantando repetidamente los salmos *hal-lel* (Sal 114 y 115-118, St-B IV/1, 50). En la misma comida pascual, la primera parte del *hal-lel* de pascua seguía a la *hagada* de pascua, la segunda parte seguía a la acción de gracias y a la tercera copa. La palabra *hymnos* la usaron los rabinos, como extranjerismo (*hymnon* Lohmeyer sobre Mc 14, 26, *loc cit.*, 311), para designar un *canto espiritual* y diferenciarlo de otro profano.

3 Del judaísmo tardío palestino han llegado también hasta nosotros composiciones salmódicas no canónicas. De la comunidad de los esenios de Qumran conservamos la gran colección de los «*hodayot*» (himnos), de círculos fariseos tenemos los salmos de Salomón, incorporados en parte al AT griego.

III 1 En el NT, *hýmnos* solamente se encuentra en Ef 5, 19 y Col 3, 16, *hymneō* solamente en Mc 14, 26 par, Hech 16, 25, Heb 2, 12. Para Ef 5, 19 y Col 3, 16 véase la explicación del pasaje en → ᾠδὴ [ōdē] III.

2 *Hymnēsantes*, *cantando un himno* (en Mc 14, 26 par), lo refieren la mayoría de los comentarios al *hal-lel* de pascua que se cantaba en la conclusión de la cena pascual, pero antes de la cuarta copa (p. ej. Schniewind, *loc cit.*, 185, Lohmeyer, Mc 3, 11, más tarde, cuando tiene presente el texto de Hech 16, 25, es más precavido, cf. Lohmeyer, Mt, 358, nota 1, → *cena del Señor* III). La cuestión de si aquí se trata o no del *hal-lel* de pascua, depende de si la última cena de Jesús es presentada realmente por los evangelistas como

cena pascual o no (en este punto hay que prescindir del marco del relato de la última cena; cf. → cena del Señor). Según JJeremias, Jesús es saludado en su entrada triunfal a Jerusalén por los peregrinos que van a la fiesta con la aclamación escatológica del Sal 118 (JJeremias, *loc. cit.*, 248s). Por lo tanto, aquí se canta parte del hal·lel de pascua independientemente por completo de la cena pascual (!). Puesto que hay motivo para poner en duda (cf. Bartels, Gedächtnis, 32-37 y notas 261-285) los numerosos argumentos que aporta JJeremias en el libro mencionado (*loc. cit.*, 9-82) para probar el carácter pascual de la última cena de Jesús, es poco probable que el *hymnésantes* de Mc 14, 26 se refiera al hal·lel de pascua. Es más probable que se trate de un himno o de un salmo de acción de gracias cualquiera, que podía cantarse a voluntad. Es difícil pensar que, tratando de observar estrictamente el precepto y la costumbre de la celebración pascual (JJeremias), Jesús hubiera interrumpido la cena pascual antes de la tan decisiva cuarta copa (referencia mesiánica de la cena pascual; cf. Bartels, *loc. cit.*, 35 y notas 279.280). Con la expresión *προσευχόμενοι ὕμνον* [*proseuchómenoi hýmnon*], *oraban cantando himnos*, en Hech 16, 25 no se alude en absoluto al hal·lel de pascua, sino a un cántico espiritual. Desde Justino (Ap. I, 13), la oración eucarística es denominada *hýmnos*. Así recoge la pregunta de si *hýmnos* no podría haberse usado de alguna manera ya en tiempo de los evangelistas, para designar ocasionalmente una especie de «plegaria eucarística» del cristianismo primitivo.

K.-H. Bartels

ψαλμός [*psalmós*] canto de alabanza, salmo; *ψάλλω* [*psállō*] ensalzar con himnos, cantar himnos

I *Psallō* y su grupo deriva semánticamente del grupo general indoeuropeo *pal-, jal-, sphal-, fual-*, que significa *hacer vibrar rozando, tocando, golpeando, frotando*, cf. el sanscrito *sphalayati*, *hacer chocar contra alguien, chocar con*, latín *palpare* de *palpo-are, palpar, tocar, rozar, acariciar*

En el griego clásico, *psállō* es usado ya desde Homero originariamente con el significado de cepillar (*el cabello*), *tensor las cuerdas del arco*, de ahí derivó luego el sentido de *puntear el arpa* (o en general cualquier instrumento de cuerda) El sustantivo *psalmos* significa en general el *sonido* del instrumento de cuerda, o el *resonar* como fenómeno (cf. Schohon a Aristófanes, Av 218 «salmo es propiamente el sonar de la lira»)

II 1 En los LXX *psállō* y *psalmós* traducen en general el hebreo *sāmar* o *nāgan*, a veces también *šir* (que de lo contrario se traduce con → *ὄδῃ* [*ōdē*]) Las más de las veces se aplica a los salmos de nuestro salterio (así p. ej. en 2 Sam 23, 1, pasaje poco claro y de difícil traducción tanto en el TM como en los LXX), o también a su *canto* con lo cual se conserva el significado del hebreo *šir* o *mizmōr*, *canto* (cf. HJKraus, *loc. cit.* I, XVIII s), así en 49 títulos de los salmos, casi siempre con una añadidura como *τῷ Δαβὶδ* [*tō David*], (según, relacionado con) *de David*, o algo semejante, de vez en cuando también en unión con un genitivo como *psalmos dōēs* (Sal 67 [68], 1) o *dōē psalmōi* (Sal 65 [66], 1) Uno puede suponer que, por lo menos en tiempos de la comunidad del AT, el canto de los salmos iba siempre acompañado con instrumentos musicales. Además se aplica al *canto espiritual* en general, en parte sin mencionar el acompañamiento instrumental y en parte indicándolo (como en el Sal 32 [33], 2), de un canto espiritual se trata posiblemente también en 1 Sam 16, 16 18 (*ψαλλεῖν ἐν τῇ κινύρα* [*psallein en tē kinyra*], *tocar la cítara*, según Abbott, *loc. cit.*, se trata aquí de un canto profano) Finalmente *psalmós* puede aplicarse también a *cantos profanos*, como la «*cancción satírica mientras beben vino*» (Sal 68 [69], 13) Sobre los géneros literarios y la situación vital de los salmos cf. HJKraus, *loc. cit.*, XXXVII ss (Bibl)

2 La importancia especial de los salmos en el judaísmo (aquí nos referimos casi sin excepción a los salmos de David, juntamente también a composiciones más recientes, hasta los salmos de Qumrán inclusive) consiste en que ellos representan, de alguna manera, la medula del culto sinagoga del judaísmo. Espec. determinados salmos, o combinaciones de diversos salmos, entraban a formar parte de la oración cotidiana de los piadosos (así p. ej. Sal 105, 1-15; 96; cf. IELbogen, *loc. cit.*, 82, Bartels, *loc. cit.*, 21 y nota 156)

III 1. En el NT se pueden establecer dos significados fundamentales. *Psalmós* se aplica:

a) a los *salmos* del AT, o a todo el conjunto de aquellos escritos veterotestamentarios que en el judaísmo se conocen con el nombre de *Ketubim*, y en el que entran los salmos (se toma *pars* [= *psalmoi*] *pro toto* [= *Ketubim*]) sólo en Lucas: Lc 20, 42; 24, 44; Hech 1, 20; 13, 33;

b) en general al *canto de alabanza*; análogamente *psállō* significa *cantar un canto espiritual*, o de *efectos espirituales* (todos los demás pasajes no lucanos: 1 Cor 14, 26; Ef 5, 19; Col 3, 16; y por lo que se refiere a *psállō*, que sólo se encuentra en este segundo sentido: Rom 15, 9; 1 Cor 14, 15; Ef 5, 19; Sant 5, 13). Este segundo sentido deriva probablemente del primero, del descrito en a); que los salmos del AT eran considerados como el prototipo del poema lírico espiritual, se desprende claramente de la comparación de Lc 20, 42 con Mt 22, 43.

2. Llama la atención el hecho de que este grupo de palabras solamente aparezca en Lc (4 veces), cartas deuteropaulinas (2 veces en Ef, una vez en Col) y Sant (una vez); y que además en Lc se emplee exclusivamente en el sentido descrito en a), al paso que en los demás escritos se encuentra sólo con el significado de b). Esto probablemente se debe menos a motivos teológicos que al hecho de que el vocabulario influye en el respectivo objeto de consideración (p. ej. en Lc: la continuidad de la historia de la salvación entre el A y el NT).

El significado *canto de alabanza* y *cantar un canto espiritual* o de *efectos espirituales* se puede todavía subdividir:

a) *Canto de alabanza, cantar alabanzas* como forma típica de hacerse visible el espíritu de Dios (1 Cor 14, 26; cf. v. 25), que está presente y actúa en la comunidad de los bautizados (Ef 5, 18 ss; Col 3, 16). Aquí en general se puede muy bien pensar tanto en «composiciones libres» como en «estrofas que se repetían en la liturgia» (OCullmann, *loc. cit.*, 24), o en todo caso, en cantos cristianos nuevos (aunque ciertamente imiten a los salmos del AT y a las composiciones salmódicas del judaísmo tardío, y presentan a menudo el mismo vocabulario, «la lengua eclesial»), tal como nosotros los conocemos textualmente en los cantos del Apocalipsis (WBauer, *loc. cit.*, 24; Ap 5, 9 ss; 7, 12; 11, 15.17 s; 12, 10 ss; 15, 3 s; 19, 1 s.6 ss; 5, 9 y 15, 3 → *ὠδή* [*ōdē*]). Dichos cantos se mencionan también en la conocida carta de Plinio el joven (Ep. X, 96, 7), quien escribe que los cristianos se reunían «para cantar en forma alternada un cántico (*carmen* = → *ᾠμοσ* [*hymnos*]) a Cristo, como a un Dios» (cf. OCullmann, *loc. cit.*, nota 31). También en 1 Cor 14, 15 *psállēin* constituye una manifestación del espíritu; y sale una vez en la forma extática del *ψάλλειν ἐν πνεύματι* [*psállēin en pneúmati*], en la cual *en pneúmati*, aquí como en el resto del capítulo, se refiere al rezar y al cantar propio de la «glosolalia», que requiere interpretación; la otra vez en la forma «profética» del *ψάλλειν τῷ νοί* [*psállēin tō noi*], en la que evidentemente el *tō noi* fue igualmente considerado como efecto del espíritu. Este significado, aunque en forma mitigada, está también en el trasfondo de Sant 5, 13. Aquí «se contesta a la pregunta de cómo el cristiano, como hombre piadoso, debe reaccionar en una situación como la que allí se describe» (ODibelius, *loc. cit.*, 232). La actitud piadosa procede, por consiguiente, de la manifestación del espíritu de Dios.

b) *A través del canto de alabanza, profesar la fe en Dios*: Rom 15, 9. En este sentido interpreta Pablo la cita de Sal 17 [18], 50 según el contexto de los vv. 7-12. Pablo pensaría ahí más bien en una especie de «fórmula de confesión» cantada, que en una composición libre (igualmente también en la carta de Plinio; «canto en forma alternada» presupone un formulario conocido y que se ejercita a menudo). Para una exégesis ulterior, véanse las reflexiones teológicas en → *ὠδή* [*ōdē*] III.

ὠδή [ōdē] canto (canto fúnebre, lamentación, canto alegre o festivo), ἄδω [adō] cantar

I *Ado* es la forma contracta del atico ἀείδω [aeidō] *Ōde* es contracción de αἰοδή [aoidē] De vez en cuando aparece también *ōdos*, contracción de αἰοδος [aoidos]

1 El verbo *adō* es usado desde Homero con los significados siguientes a) *cantar* b) *emitir* toda clase de *sonidos vocálicos*, como p ej el canto de la lechuza o el croar de la rana c) *producir el sonido de la cuerda* (de un instrumento) u otros sonidos iguales o semejantes, como p ej el silbido del viento en los árboles, d) *mas tarde simplemente llamar*, pero también e) *ensalzar, loar, dar culto*

2 El sustantivo *ōde* se encuentra en las tragedias griegas con los significados de a) *canto fúnebre y lamentación*, pero también b) *canto de alegría y de alabanza* c) *poema*, en general, finalmente, d) el *canto* de personas y también de pajaros en general En el griego extrabíblico parece que este grupo de palabras no ha tenido un significado estrictamente religioso

II En los LXX el verbo se encuentra 66 veces, y traduce, con pocas excepciones, el hebreo *šir*, *cantar, ensalzar, bailar*, usado tanto verbal como sustantivamente (secundariamente traduce también *zamar, pāsāh y hodāh*) El sustantivo (que aparece 87 veces, de ellas 36 en los títulos de los salmos, que los LXX en parte no tradujeron, sino que modificaron o añadieron posteriormente) traduce predominantemente *šir, širāh, canción*, como canto de alegría o canto litúrgico, acompañado las mas de las veces con instrumentos musicales (secundariamente traduce *hinnayon, mizmōr, massa'* y otros) Salvo en una excepción, en la que un *cantico, ode, es recitado* (Dt 31, 30), se trata siempre de una pieza cantada, a veces acompañada de instrumentos musicales (1 Cr 16 42) de vez en cuando para bailar en corro al son de los instrumentos (2 Sam 6, 5 David y los israelitas ante la tienda) El verbo se construye frecuentemente con acusativo interno *ἔσεν Μωϋσῆς τὴν ᾠδὴν ταύτην [ésen Moyses ten odēn tautēn]*, *Moyses canto este canto* (Ex 15 1), también con *σῶμα [sōma]*, *canto* (Nm 21, 17) De diferentes maneras se encuentra *ado* en paralelismo con otros verbos semejantes *hymneo* (1 Cr 16, 9), *ἀγαλλῶ [agalhō]* y *psallo* (Sal 97 [98], 4)

Con *ōde* se acentúa a veces el carácter alegre, p ej en Am 8, 10 *μεταστρεφῶ πάσας τὰς ᾠδὰς ὑμῶν εἰς θρήνον [metastrepō pasas tas ōdas hymon eis thrēnon]*, *convertire vuestros cantos en elegías* La *ὠδὴ καινὴ [ode kainē]* en el AT no es otra cosa que el «canto para ciertas solemnidades especiales» (Lohmeyer, a propósito de Ap 5, 9, p 56) Así, p ej en 1-2 Cr desempeñan un papel especial el canto y los cantores del templo (cf GvRad, Teología del AT I, 426 ss)

III 1 En el NT este grupo de palabras se halla solamente en las cartas deuteropaulinas (4 veces) y en el Ap (6 veces), siempre unidos el sustantivo y el verbo, en el Ap siempre con acusativo interno (Ef 5, 19, Col 3, 16, Ap 5, 9, 14, 3, 15, 3) Se trata siempre de un *himno cantado* Este se nos transmite literalmente en Ap 5, 9 ss (se trata aquí de la llamada «aclamación sagrada», tal como tenía lugar en ceremonias litúrgicas y jurídicas de la antigüedad griega, pero que encontramos también en tiempos de los emperadores bizantinos, cf EPeterson, Heis Theos, 176 ss), donde la creación entera, celeste, terrestre y abismal, reconoce la soberanía del «cordero» mediante su canto de alabanza escatológico Del mismo modo sucede en Ap 15, 3, en la «oda de Moisés» Dicho título ha sido escogido por razón de la situación. «Así como en otro tiempo cantó Moisés la gloria de Dios, después del paso del mar Rojo, así también los vencedores, que han conseguido la libertad mediante el cordero, celebran las hazañas de Dios, puestas de manifiesto en su acción judicial» (Lohse, *loc cit.*, 82).

2 Significado teológico del canto en el NT (teniendo en cuenta los tres grupos de palabras: *hymnos, psalmós, ōdē*)

El canto es, sin duda, un elemento central de la liturgia del cristianismo primitivo, como lo fue ya en el culto de la comunidad del AT y de la comunidad del templo en el judaísmo tardío Esto lo descubrimos sobre todo en pasajes como Ef 5, 19 y Col 3, 16 Aquí se trata del ser espiritual del hombre Canto, acompañamiento musical de la liturgia, poesía espiritual (en las diversas formas, terminológicamente difícil de diferenciar, de los tres grupos de palabras sintetizadas en este artículo) son «una forma de hablar en la que Cristo se deja escuchar» (Schlier, ThWb I, 164, 27, Cf IgnEf 4, 1 s, donde la frase

en voz media o pasiva, *Χριστὸς ἄδεται* [*Christós ádetai*] puede entenderse también en activa: *Cristo canta*; cf. dos líneas más adelante la siguiente expresión: *ἐν ἐνοσητῇ ἄδετε ἐν φωνῇ μιᾷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τῷ πατρὶ* [*en henotēti ádete en phonē miá diá Iēsoú Christou tō patri*], cantad unidos con una sola voz al Padre mediante Jesucristo). Hay que analizar gramaticalmente el contexto en Ef 5, 18 ss, y coordinar los diversos miembros de la frase: «llenaos del espíritu, expresaos entre vosotros (*ἐαυτοῖς* [*heautoís*], es decir, en las celebraciones litúrgicas comunitarias) con salmos, himnos y cánticos inspirados (*πνευματικαῖς* [*pneumatikáís*]), cantad y salmodiad (imperativo) con toda el alma para el Señor, y por medio de nuestro Señor Jesucristo dad gracias por todo sin cesar a Dios Padre» (lo mismo en Col 3, 16, donde mediante *ἐν χάριτι* [*en charíti*] se acentúa el carácter gratuito de dicha recitación y canto litúrgicos). Hay que darle la razón a Schlier, cuando en Ef 5, 18 ss (Col 3, 16) presupone la misma situación que en I Cor 14, 15, es decir, la celebración litúrgica regular de la primitiva comunidad cristiana. *Εὐχαριστοῦντες* [*eucharistouñtes*] en Ef 5, 20 reasume, sin duda, los vv. 18 s y los sintetiza. Aunque uno no esté de acuerdo con Schlier en que aquí se trata de la plegaria eucarística, se le puede dar la razón nuevamente cuando dice que semejantes cantos litúrgicos eran rubricados mediante la aclamación, el amén, de la comunidad reunida, y que dichos cantos «edificaban a los presentes» (Schlier, Epheser, 248), es decir, los convertía en una comunidad «en Cristo». Basta echar una mirada a los diversos trabajos sobre la historia de la celebración litúrgica en la primitiva comunidad cristiana, para comprobar la importancia de la liturgia, especialmente del canto litúrgico, para la vida eclesial. Así escribe p. ej. GDix que los ataques de los estados paganos se dirigieron primeramente contra la liturgia «como expresión de la fe en el culto de la *ekklesia*» (*loc. cit.*, 146). Desde el punto de vista del imperio romano, el culto divino era un crimen de lesa majestad (*crimen laesae maiestatis*); desde el punto de vista de la iglesia, «la más alta profesión de fe (*affirmatio*) de la vida cristiana ante Dios» (*loc. cit.*, 147). «Tanto para los cristianos, como para los perseguidores, la liturgia exponía la vida auténtica, no solamente de la iglesia tomada en su conjunto, sino del creyente en particular» (*loc. cit.*, 148). El corazón de este culto divino —junto con la predicación de la palabra— era precisamente el canto espiritual como reconocimiento solemne de Dios en Jesucristo, como Señor de la comunidad y del mundo. En este contexto es especialmente importante el hecho de que *psallein* es usado paralelamente con *ἐξομολογεῖν* [*exomologeîn*] (→ confesar) (Rom 15, 9); también el canto de salmos es una profesión de fe ante Dios, en este caso la conversión escatológica del mundo pagano.

K.-H. Bartels

Bibl The Jewish Encyclopedia X, o J, 241 ss – RWunsch, Art Hymnus, Pauly-Wissowa IX, 1, 1914, 140 ss – WBauer, Der Wortgottesdienst der ältesten Christen, 1930 – JQuasten, Musik und Gesang in den Kulturen der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit, 1930 – IEIbgen, Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung, 1931² – JLeipoldt, Der Gottesdienst der ältesten Kirche, jüdisch? griechisch? christlich? 1937 – GDix, The Shape of the Liturgy, 1945 – OCullmann, Urchristentum und Gottesdienst, 1952 – GDelling, Der Gottesdienst im NT, 1952 – RStahlin, Die Geschichte des christlichen Gottesdienstes, Leturgia I, 1954, 1 ss – JJeremias, Die Abendmahlsworte Jesu, 1960³ – SSchulz, Art Salomo-Oden, RGG V, 1961³, 1339 ss – MDibelius, Der Brief des Jakobus, KEK XV, 1964¹¹ – ELohse, Die Offenbarung des Johannes, NTD 11, 1966⁹ – GvRad, Theologie des AT I, 1966⁵ – HJKraus, Psalmen III, 1966³ – ELohmeyer, Das Evangelium des Matthäus, 1967⁴ – id., Das Evangelium des Markus, KEK I, 2, 1967¹⁷ – RDeichgraber, Gotteshymnus und Christus-hymnus in der frühen Christenheit Unters z Form, Sprache u Stil d frühchristl Hymnen, 1967 (=Stud z Umwelt d NT 5) – JSchniewind, Das Evangelium des Matthäus, NTD 2, 1968¹² – GDelling Art υμνος, ψαλμος, ThWb VIII, 1969, 492 ss

Trad o c GvRad, Teologia del AT I, 1978⁴ En cast Arts gens WEichrodt, Teologia del AT I, 1975, 283, 376 s, 383 – KHSchekle, Teologia del NT I, 1975, 21 ss

II Los LXX traducen principalmente con *kópos* la palabra hebrea *ʾāmāl*, *pena* (Gn 31, 42), *fatiga* (Ecl 1, 3, 2, 18-22 LXX *mochthos*, y *passim*), *adversidad* (Jue 10, 16), *desgracia* (Sal 10, 7 14, 94, 20, Job 5, 6 s) *Kopiáō* traduce a menudo el hebreo *yāgaʿ*, *cansarse* (Is 40, 28 30), *esforzarse para* (Is 43, 22), *afanarse* (Is 49, 4, Job 20, 18) Estos conceptos aparecen en el AT preferentemente en textos tardíos como DtIs, Is III, Sal, así como también en Job, Ecl y Ecl Dichos conceptos no se presentan espiritualmente —como en Filon—, sino en su más cruda realidad, para expresar el pesimismo de la vida y la resignación, que en el judaísmo tardío se acentúa cada vez más «La mayor parte (de nuestra vida) es fatiga inútil» (Sal 90, 10. *kópos kai ponos*, cf. Job 3, 10, 5, 6 s) «¿Qué saca el hombre de todo su fatigoso afán bajo el sol?» (Ecl 1, 3 LXX *mochthos*, cf. 2, 18 ss) El mismo siervo de Yahvé se lamenta de su trabajo infructuoso «En vano me he cansado, en viento y en nada he gastado mis fuerzas» (DtIs 49, 4) En este sentido se comprende mejor la esperanza escatológica, cada vez más arraigada, en un tiempo de salvación, en el que los hombres no tengan que fatigarse más en vano (Is [III] 65, 23), y en el que el trabajo de la vida será totalmente superado (Is 33, 24) El DtIs va más allá todavía en su descripción de los tiempos escatológicos «Se cansan los muchachos, se fatigan (*kopiáō*), los jóvenes tropiezan y vacilan, pero los que esperan en el Señor renuevan sus fuerzas (*ισχυς [ischys]*), echan alas como las águilas, corren sin cansarse, marchan sin fatigarse» (DtIs 40, 30 s)

III En el NT se encuentra *kópos* (*kopiáō*) no menos de 40 veces; en los evangelios raramente, más a menudo en Pablo. Se pueden reconocer los siguientes significados:

1. El proceso del trabajo afanoso: *esforzarse*. *Kopiáō* se emplea primeramente en forma no reflexiva para significar el *trabajo* de cada día (p. ej. Mt 6, 28; Lc 5, 5; Rom 16, 6; 1 Cor 3, 8: *kópos*). Jn 4, 38 y 2 Tim 2, 6 se refieren al trabajo del campo y de la siega, que se toman como ejemplo para el trabajo en el reino de Dios. Ap 2, 2 y 14, 13 (*kópos*) están orientados escatológicamente: hablan de la *pena* que en la eternidad se suprimirá y acabará.

2. El resultado del trabajo afanoso: el *agotamiento*. Jn 4, 6 se refiere, como a menudo en la antigüedad, al cansancio producido por el esfuerzo de un viaje. La comunidad de Efeso es alabada porque, a pesar de haber soportado muchas persecuciones, su fe no ha desfallecido (Ap 2, 3). Mt 11, 28 hay que entenderlo escatológicamente: Cristo quiere dar un descanso definitivo a aquellos que, bajo las exigencias de la ley, se han esforzado hasta el agotamiento.

3. Lo peculiar del uso paulino: el *trabajo* en el Señor. Pablo emplea *kópos* y *kopiáō* ante todo para designar su propio trabajo manual (p. ej. 1 Cor 4, 12; 1 Tes 2, 9). Dicha actividad manual la ejerce Pablo juntamente con su oficio misional, para ser independiente de la comunidad. Guarda, por tanto, una relación estrecha con el trabajo misional que le ha sido encomendado por Dios. En ocasiones, Pablo designa dicha actividad misional también con *kópos* o *kopiáō*. Ella significa para él una pesada carga e incluso azotes (2 Cor 6, 5; 11, 23.27), acompañada por el peligro del fracaso (Gál 4, 11), pero también una consoladora alegría (1 Cor 15, 10; Flp 2, 16). Su meta es presentar ante Dios todo hombre perfecto en Cristo (Col 1, 29; cf. 1 Tim 4, 10).

Juntamente con Pablo trabajan otros misioneros (Rom 16, 22; 1 Cor 16, 16; 1 Tes 5, 12), cuyo ministerio «predicando y enseñando» (1 Tim 5, 17) pretende y obra lo mismo: el esfuerzo de vuestro amor (1 Tes 1, 3).

M. Seitz/H.-G. Link

Carne

σάρξ [sárx] carne, σάρκιος [sárkios] (hecho) de carne, carnal, σαρκικός [sarkikós] de condición carnal, material, perteneciente a la esfera de la carne, κρέας [kréas] carne

I *Sarx*, que en Homero siempre (única excepción Od 19, 450) aparece en plural, significa inicialmente la *carne humana*, a diferencia de los huesos, tendones, etc. en Hesíodo también *carne de animal* y posteriormente (entonces también en singular), la carne de los peces y de los animales pequeños, así como la pulpa de los frutos. El → cuerpo, el *sōma* [sōma], se compone de huesos, tendones, carne y piel (Platón, Phaedr 98c d, o bien cabellos, carne, huesos, Symp 207d). En ocasiones *sarx* designa la totalidad del *cuerpo físico*, que, p. ej., puede ser viejo (σαρκί παλαιῇ [sarkī palaīē] Esquilo, Ag 72), o joven. Es típico el giro αἱ σαρκες κεναὶ φρενῶν [hai sarkes kenai phrenōn] (Eurípides, El 387), alude a los hombres que carecen de entendimiento y, por consiguiente, son pura carne (en el AT se consideraría al entendimiento como carne, cf *infra*).

Sarx esta especialmente ligada a la condición de fugacidad. Cuando la fuerza vital (ψυχή [psyche] → alma) y el impulso (θυμός [thymos]) desaparecen, mueren la carne y los huesos (Od 11, 219-222). En contraposición a los hombres y a los animales, los dioses no son *sarx*, sino que son νοῦς [nous] (→ razón), ἐπιστήμη [epistēmē] = inteligencia, λόγος [logos] = → palabra (Epicteto, Diss II, 8, 2). De aquí que se oponga totalmente, a la carne perecedera del hombre, su esencia imperecedera ὄγκος σαρκῶν [onkos sarkōn], masa de carnes, que se entierra, no es nuestro verdadero ser (Platón, Leg 959c, cf «la vestidura externa de la carne» Empedocles Frg 126). Sin embargo, Epicuro ha dado una expresión distinta a esta idea. La muerte no es otra cosa que la disociación de los átomos, pero no deja ningún residuo (algo imperecedero). De aquí que el principio y raíz de todos los bienes sea el bienestar *la ἡδονή* [hēdonē] (→ deseo), la satisfacción del vientre (frg 409). Si la voz de la carne dice «no pasar hambre, no tener frío, no estar sediento», el alma escucha esta advertencia (frg 200). Dado que la razón = δianoία [dianoia] conoce el fin y los límites de la *sarx*, Epicuro no invita en modo alguno a una vida desenfadada, sino, por el contrario, a una vida extraordinariamente controlada, mesurada, pues no solo la *hēdonē* presente, sino también la futura (frg 68), están esencialmente ordenadas a la felicidad.

Estas ideas han sido interpretadas de un modo más grosero y luego popularizadas según un modelo que gira en torno al placer, sobre todo por sus adversarios, que provenían de la escuela platónica. Pues según estos los deseos y placeres del cuerpo mancillan el → alma, que participa de lo más elevado, y ya Epicuro tuvo que defenderse de la suposición de que él consideraba el deseo del cuerpo, la voluptuosidad, la prostitución, la embriaguez, etc., como sagrados (frg 414). La polémica antiepicúrea se extiende ampliamente en el helenismo e irrumpe con fuerza en el judaísmo.

II Los equivalentes hebreos de *sarx* (LXX) son *basār* y *šer*. Por otra parte, *bāsār*, el término más importante, con mucho (266 veces contra 17), se traduce también por el griego *kreas*. Mientras que *kreas* (ca 50 veces solamente por *bāsār*) designa, por lo general, la *carne* como alimento, el significado de *sarx* es más amplio (150 veces) puede ser incluso expresión de la *humanidad* (Is 40, 5-6). A *bāsār* le son afines el ugarítico *bšr* = carne, el arabe *bašār* = (originariamente) piel, cf *bāšara* = unirse sexualmente, lanzarse a una lucha, es discutible el acadio *bisru* = parvulo. La siguiente exposición parte del uso lingüístico que se hace del término en hebreo.

1 a) *Bāsār* puede designar, en primer lugar, la *carne como alimento* del hombre (1 Sam 2, 13-15, *kreas* carne de codorniz, Nm 11, 33, *kreas* de cerdo, Dt 14, 8, *kreas* de vaca, Gn 41, 2, *sarx*). Carne y vino son alimentos de las épocas buenas (Dn 10, 3).

b) Pero *bāsār* designa también, igualmente, la *carne humana*. «(Dios) le sacó una costilla (del hombre) y creció carne desde dentro» (Gn 2, 21 *sarx*). Daniel y sus amigos, no obstante la dieta alimenticia, permanecen *bšrē bāsār*, «metidos en carnes» (= estaban más gordos), por consiguiente, en su constitución corporal (Dn 1, 15 TH *sarx*).

En Ez 37, 6-8 se citan, de un modo yuxtapuesto, músculos, carne (*sarx*), piel y → espíritu (*rūah*) en Job 10, 11 piel, carne (*kreas*), huesos tendones. En un sentido específico, el miembro viril se llama carne vergonzosa (Ex 28, 42), carne de prepucio (Gn 17, 11 *ss sarx*) pero también simplemente carne (Lv 15, 2 s [LXX *sōma*] Ez 16, 26 *kreas* 23, 20 *sarx* 44, 79 *sarx*).

c) *Bāsār* puede designar también —empleado como *pars pro toto*— el *cuerpo humano* en su totalidad. «Ajab se rasgó las vestiduras, echó un sayal sobre su cuerpo y ayuno» (1 Re 21, 27 *kreas*). Cuando en el sueño profundo se oyen las palabras de Yahve se erizan los pelos de la carne (Job 4, 15 *sarx*). Sin embargo, no solo el cuerpo es carne, sino también la totalidad del hombre en cuanto *persona*. «Oh Dios, tu eres mi Dios, por ti madrogo, mi garganta tiene sed de ti, mi carne tiene ansia de ti» (Sal 63, 2 *sarx* cf 84, 3 *sarx*). Aquí la carne designa la persona del hombre.

d) La persona del hombre no existe sin su familia. El pariente es «de mi carne y sangre» (Gn 29, 14 *sarx* por esto el texto de Gn 2, 23 significa la mujer es para el hombre, como quien dice, el lugar del mundo en el que esta como en su casa, ella es para el algo familiar e íntimo), el hermano es «carne nuestra» (Gn 37, 27 *sarx*). De un modo todavía más amplio, «toda carne» se refiere a la totalidad de la humanidad «expiraban todos los vivientes (toda carne) y el hombre tornaría al polvo» (Job 34, 15, cf Sal 56, 6-12, humanidad = carne). De un modo análogo, «toda carne» adquiere el significado de «todo el mundo» «Toda carne vendrá a postrarse ante mí, dice el Señor» (Is 66, 23 *πάσα σαρξ* [*pasa sarx*]). Finalmente, esta expresión puede abarcar a la humanidad y al mundo animal, como ocurre en Gn 6, 17 ss, 9, 11 ss.

e) A través de los significados aducidos, es claro que el punto de partida concreto del AT y de la literatura griega es el mismo, mientras que las consecuencias antropológicas difieren. En el AT, la carne designa el ser-hombre en su totalidad, el hombre es esencialmente carne. En cambio, para la concepción griega, la carne es uno de los componentes del hombre, pero el no es carne. Esto puede afirmarse también en Epicuro, que entiende las necesidades de la carne como lo auténticamente real, a lo que ha de darse satisfacción de un modo incondicional. Es, pues, necesaria la *dianoia* = inteligencia, para no sacrificar la felicidad futura a la sobreabundancia presente, y los sentimientos de felicidad del alma, al igual que sus sensaciones de dolor, son tan grandes como los de la carne (frg 445, Diogenes Laercio X, 137).

Identica diferencia se manifiesta en la comprensión de la fugacidad. La carne, en cuanto algo perecedero, designa en el AT aquella dimensión del hombre en la que el sufre algo (enfermedad, muerte, terror, etc), pero no siente propiamente la concupiscencia, que —moviendonos en estas categorías— esta más bien representada por el corazón (Gn 8, 21). Así, se dice «Toda carne es hierba, y su belleza como flor campestre se agosta la hierba, se marchita la flor» (Is 40, 6-8). Así el asirio Senaquerib es llamado «un brazo de carne», es decir, una figura pasajera (2 Cor 32, 8), y a Dios se le presenta « recordando que ellos (= Israel) eran de carne, un aliento fugaz que no torna». Por eso le perdono su culpa (Sal 78, 39). Pero, a la inversa, dice Jer 17, 5 «Maldito quien confía en un hombre y busca apoyo en la carne, apartando su corazón del Señor».

2 *Š'r* (acadico *širu*, carne, cuerpo, fenicio *Š'r*, carne) parece ser la palabra más arcaica y tiene los significados siguientes: *carne para comer* (Ex 21, 10, Sal 78, 20, 27), *carne humana* (Mt 3, 2 s, Jer 51, 34 s), *consanguíneo* (Lv 18, 6, 20, 19, 25, 49, Nm 27, 11, en los LXX *οικεος* [*oikeos*] y *οικεια* [*oikeia*]). En atención a su significado, citemos el Sal 73, 26 «Aunque se consuman mi espíritu y mi carne (= cuando llegue el desenlace Prov 5, 11), Dios es la roca de mi espíritu, mi lote perpetuo».

3 El judaísmo establece en todos sus matices una vinculación muy estrecha entre la condición carnal del hombre y su → pecado, sin llegar, sin embargo, a considerar la carne como la verdadera causa del pecado. Esto empalma con afirmaciones veterotestamentarias que describen el confiar en la carne, no solo como necedad, sino como pecado (Is 31, 3). Pero «toda carne» es la humanidad, y la tendencia hacia el mal es propia del hombre (Gn 8, 21). Así, debe existir una relación entre la carne y el confiar en la carne.

a) Qumran el pasaje 1QH 4, 30 mantiene todavía un tono totalmente veterotestamentario «Ella (la carne) es culpable desde el seno materno» (cf Sal 51, 7). Pero en IQS 11, 12 el elegido habla de sí mismo de manera distinta «Aunque yo tropiece a causa de la pecaminosidad de mi carne (= mi pecaminosidad), a pesar de todo y gracias a la justicia de Dios, mi sentencia esta firme en la eternidad». Esto quiere decir probablemente que el hombre, en tanto es solo carne, pertenece a la comunidad del mal, pues poco antes se dice (11, 9) «Pero yo pertenezco a los hombres de la impiedad y a la comunidad de la carne del mal», y en 1QH 15, 16 s «Tu, tu has creado al justo y has exaltado su gloria por encima de la carne, pero al impio lo creas (para el tiempo de tu colera se sobreentiende)». Se alude, por tanto, a que el justo recibe su vida (= justicia) de Dios y a que esta vida ya no puede derivarse de la carne (= ser-hombre). Sin embargo, el concepto opuesto al de carne no es el de → espíritu, pues junto al espíritu de santidad, existe también el espíritu del mal y de la carne (IQS 4, 20 s, 1QH 13, 13 s). En contraposición a la carne, se sitúa más bien a Dios y a su justicia benéfica.

b) Rabinismo en el léxico rabínico, se dan dos desplazamientos característicos en relación con el AT en primer lugar, al hombre en su condición de ser efímero, que pasa, se le designa fácilmente con la expresión «carne y sangre» (esto aparece por primera vez en Eclo 14, 18), en segundo término, es más importante aun la frecuente sustitución del *bāsār* veterotestamentario por *gūph*, «cuerpo» (quizá originariamente *cavidad*, en árabe *gauf* cf a este respecto, ThWb VII, 115). Detrás de esto hay una nueva concepción antropológica del cuerpo como un recipiente que puede ser llenado de diferentes espíritus. A decir verdad, con esto el cuerpo no queda desvalorizado, ya que Dios, en el juicio final, «buscara el alma, la introdujera en el cuerpo, y ambos serán juzgados juntamente» (Sanh 91a). Pero acaso el cuerpo no designa ya aquí al hombre en su totalidad «Todas las criaturas que han sido creadas del cielo, proceden del cielo en alma y cuerpo, y todas las criaturas que han sido creadas de la tierra, provienen de la tierra en cuerpo y alma. De aquí hay que exceptuar al hombre: su alma procede del cielo, su cuerpo, de la tierra. Por eso, el hombre, si cumple la ley y la voluntad del Padre del cielo, es como las criaturas superiores. Pero si no cumple la ley y la voluntad del Padre del cielo es como las criaturas inferiores» (SDt 305 z33, 2). Aquí en el fondo se trasluce una influencia helenístico-oriental. Juntamente, sin embargo, puede seguir existiendo el uso veterotestamentario del concepto (sobre todo este apartado cf St -B 1, 581).

c) El judaísmo helenístico muestra ya su peculiaridad en dos cambios que la versión de los LXX introduce con respecto al TM en Ez 10, 22 no habla de la carne de los querubines, y en Nm 16, 22 y 27, 16 traduce la expresión hebrea «Dios de los espíritus (*rūhōt*) de toda carne», por el griego θεός τῶν πνευμάτων καὶ πάσης σαρκός [*theos tōn pneumātōn kaf pásēs sarkós*] = «Señor de los espíritus y de toda carne». Aquí, al igual que en el judaísmo rabínico, prevalece una separación más honda entre el cielo y la tierra. Pero, por lo demás, la valoración de la carne es bien diferente. Según Hen (et) 17, 6, el hades es el lugar a donde no va ninguna carne. En ApEl 35, 7 s, 42, 12 s, se dice que la carne del cuerpo es desechada, pero la carne espiritual (*sarkes pneumaticos*) es revestida, mientras que según VidAd 43, 4 Esd 7, 78 100, en la muerte el alma se separa del cuerpo.

Afirmaciones que establecen más bien un dualismo cosmológico aparecen sobre todo en Filón. Para él, Dios es un ser espiritual e incorporeo (Deus Imm 52-56), mientras que el cuerpo (la carne) es para el alma, peso, servidumbre, ataúd y urna. Así, resulta importante para la ascesis deshacerse de la carne, pues, de lo contrario, el alma será frenada en su vuelo hacia las alturas. Sin embargo, la culpa consiste sólo en el empecinamiento del alma en la carne (cf Leg All III, 152). De un modo análogo, Filón sabe que el alma tiene *ἄλογα πάθη* [*aloga páthē*], pasiones contrarias a la razón, y que engendra el mal, cuando es atemorizada por la carne (Deus Imm 52), pues el cuerpo con sus pasiones excita al hombre hacia lo pecaminoso. Por otra parte, puede pensarse que el *ónkos sárkinos* (la masa de carne) puede servirnos como las sandalias sirven a los pies (Sacr AC 63).

III De un modo análogo a como ocurre en el judaísmo helenístico, la valoración de la carne es muy diferente en cada uno de los escritos neotestamentarios. En concreto, se dan una bipartición de los mismos, que es apoyada también por los datos estadísticos: entre un total de 147 ejemplos del término *sárx*, 91 se encuentran en Pablo y en las deuteropaulinas, especialmente en Rom y Gál; también los adjetivos *sarkikós* (7 veces) y *sárkinos* (6 veces) sólo aparecen —con la excepción (de Heb y 1 Pe)— en Rom, así como en 1 y 2 Cor. En los escritos no paulinos esta frecuencia disminuye; sólo en Jn se encuentra esta palabra 13 veces; en Ap y 1 Pe, 7 veces; y fuera de estos casos sólo de un modo esporádico. En todo el NT *kréas* sale únicamente 2 veces en Pablo y por cierto con el significado de carne, como artículo alimenticio.

1. Como Pablo utiliza *sárx* con tanta frecuencia, sólo vamos a tratar de los pasajes más importantes para la comprensión del concepto.

a) Como pura *carne* (de hombres, animales, aves, peces), *sárx* sólo aparece en 1 Cor 15, 39. En ocasiones, el vocablo designa el *cuerpo humano* (así en 2 Cor 12, 7: espina en la carne = enfermedad; Gál 4, 13: debilidad de la carne = enfermedad; Gál 4, 14: mi carne = el cuerpo enfermo de Pablo); pero, además de eso, designa también la totalidad del hombre. Según 2 Cor 7,5 «nuestra carne» (= nosotros) no tenemos ningún reposo, ya que existen, en el exterior luchas, y en el interior, temores (por el estado de la comunidad). En el matrimonio, la carne sufre tribulación (1 Cor 7, 28), ya que ahora estamos en la época final, y los conflictos espirituales son intensos y amenazan persecuciones (v. 29 ss). Cuando Pablo afirma que, antes de aceptar su misión de predicar, no ha pedido consejo a la carne ni a la sangre (Gál 1, 16) ni tampoco a los hombres y que ni la carne ni la sangre heredarán el reino de Dios (1 Cor 15, 50), todo ello, de acuerdo con la antropología veterotestamentaria (Prov 5, 11), significa que todo el hombre perece con la muerte y que ha de formarse un nuevo *sóma* (→ cuerpo).

b) *Sárx* designa además el parentesco, pero siempre con un sentido de provisionalidad. Así, Jesús es hijo de David según la carne (Rom 1, 3); pero lo decisivo es únicamente su filiación divina constituida según el espíritu de santidad a partir de la resurrección (v. 4). «Israel según la carne» (1 Cor 10, 18) es la totalidad del pueblo que procede de los patriarcas (Rom 4, 1; cf. 11, 14). De él proceden los hermanos emparentados con Pablo según la carne (Rom 9, 3; sobre los «consanguíneos» cf. Lv 18, 6: *Š'er b'šārō*), de él procede el mesías (Rom 9, 5,8). En Flm 16, cuando Pablo dice que el esclavo Onésimo sea para Filemón su hermano «como hombre (= según la carne) y como cristiano», *sárx* se refiere

a toda la humanidad. Sin embargo, Pablo usa la expresión «toda carne» únicamente en un texto fundamental de su teología: «Nadie (= toda carne) [no] podrá justificarse ante Dios» (Rom 3, 20; Gál 2, 16; 1 Cor 1, 29).

c) Pero *sárx* no sólo se utiliza para mostrar el parentesco físico-biológico; puede emplearse también para indicar lo humano, en general. Así, «los sabios según la carne» son los sabios según los criterios humanos (1 Cor 1, 26; cf. 2, 6, la sabiduría de este mundo). Las armas que Pablo utiliza en su lucha no están forjadas según criterios humanos, sino que reciben su eficacia de Dios (2 Cor 10, 4). Frente a él están quienes quieren congraciarse con la comunidad desde un punto de vista humano (Gál 6, 12), para poderse gloriar humanamente de la circuncisión de una comunidad cristiana (v. 13). Pero, tanto los circuncidados como los incircuncidados caen bajo el juicio por haberse gloriado ante Dios. En efecto, Pablo tenía todos los motivos para gloriarse de su origen (de la circuncisión), de su celo en la observancia de la ley; pero eso sería poner su confianza en cálculos humanos (en la carne), que ante Dios no tienen valor (Flp 3, 3 s), ya que para él sólo tiene valor el cristiano justificado más allá de todo cálculo (vv. 8-11; cf. → pensar, art. λογίζομαι [logízomai]).

d) Esto nos lleva al uso del giro *κατὰ σάρκα* [katá sárka] = según la carne. Aunque Pablo vive también como hombre (= «en la carne»), no lleva a cabo su lucha desde el punto de vista de las consideraciones humanas (= «según la carne», 2 Cor 10, 2 s; cf. 1, 27). Gloriarse en las visiones es tan insensato como gloriarse en la circuncisión (2 Cor 11, 18). Pues, aunque se conociesen las cualidades y las realizaciones religiosas de Jesús, eso sería conocerle únicamente según la carne. Pero nosotros sólo le conocemos como aquél que ha sido justificado más allá de todas las posibilidades humanas (2 Cor 5, 16). De esta forma a la nueva vida en el espíritu corresponde un rechazo de principio de una vida autojustificada según las posibilidades humanas. Así es como ya no pensamos «lo que es el objetivo de las posibilidades humanas (= de la carne)» (Rom 8, 4 s).

e) La carne, esto es, el ser-hombre, tiene, por consiguiente, una intención («pensamiento») antidivino. Ella no sólo engendra el → pecado, sino que también queda enredada en él. Así puede Pablo hacer suyo un catálogo helenístico de pecados bajo el tópico «obras o deseos de la carne» (Gál 5, 16.19; cf. Rom 13, 14). Pero, sobre todo, puede decir en Gál 5, 17: «Mirad, los objetivos de los bajos instintos (la carne) son opuestos al espíritu y los del espíritu a los bajos instintos (la carne), porque los dos están en conflicto. Resultado: que no podéis hacer lo que quisierais». Esta no es la carne de la polémica antiepicúrea, sino el ser mismo del hombre, en cuanto se sitúa en contra de las posibilidades de Dios. Por esto la → ley es también débil a causa de la carne, ya que puede ser utilizada por ésta como un medio de autoafirmación contra Dios (Rom 8, 3). Y es por eso también por lo que Dios envió a su Hijo bajo la forma del ser-hombre determinado por el pecado, para que en éste, el más divino de todos los hombres, fuese condenado el pecado (= la autojustificación ante Dios basada en los méritos humanos), de tal manera que, tras la muerte, sólo permaneciese la obra de Dios (Rom 8, 3 s). Es, por consiguiente, de esperar que el creyente, según sus posibilidades humanas, configure su vida como una vida que ya ha muerto y, en este sentido, ya no es carne (respecto a sus posibilidades; Rom 8, 8 s). El sólo vive ya la vida de Dios: «veo claro que en mí, es decir, en mi carne, no anida nada bueno» (Rom 7, 18). Pues el hombre quiere llevar a cabo, sin duda, la verdadera vida; pero, de hecho, obra el mal que no quiere, a saber, la muerte, ya que él no se abandona en manos de Dios, sino que quiere adoptar una postura autónoma. «Yo de por mí, por un lado, con mi razón (vos [noí]) estoy sujeto a la ley de Dios; por otra, con la carne, a la ley del pecado» (Rom 7, 25b). Aquí, al aceptar Pablo un término típicamente griego, se manifiesta toda la diferencia que lo separa de la concepción griega del hombre: incluso el *noús*, la facultad del conocimiento racional, es incapaz

de conocer el bien, dado que el verdadero sentido de la vida permanece oculto para él por el pecado.

f) Pablo puede afirmar juntamente que el creyente ya no vive en la carne (Rom 7, 5; 8, 8 s; Gál 5, 24) y que él, Pablo, como creyente, vive en la carne (2 Cor 10, 3; Gál 2, 20; Flp 1, 22-24). La contradicción se resuelve en Flp 1, 22-24: el estar-en-la-carne es para él algo de tal manera superado, que le es indiferente si vive o si muere. Vivir significa aquí vivir en y por Cristo, es decir, no existir ya por sus propias posibilidades, y el morir, que incluye la separación y el estar en Cristo es todavía mucho mejor. Pero para el futuro del reino de Dios es más necesario permanecer en la carne: y es por esta razón por la que seguir viviendo le resulta posible.

Parece que Col en la expresión *sôma tês sarkôs*, muestra una fuerte influencia helenística: *sârx* es aquí una sustancia de la que consta el *sôma* (1, 22; 2, 11). De un modo análogo, en 2, 13 «la incircuncisión de la carne» se refiere a la época anterior al bautismo, en la que todavía no se había abandonado el cuerpo de carne (cf. 2, 11). Por consiguiente, *sârx* no es propiamente la corporeidad, sino el entenderse a sí mismo como carne. El significado de esto queda patente en 2, 18: el *noûs tês sarkôs* se orienta hacia las potencias angélicas, a las que el hombre parece estar sometido en cuanto *sârx*. Pero el creyente se adhiere a la cabeza (2, 18), en la cual vive la plenitud de la divinidad (2, 19); viviendo así en la carne no está sujeto a aquellas potencias, sino que participa con su carne en la pasión de Cristo (1, 24).

Ef recoge una idea análoga: la carne, por sus apetitos, está abierta a las potencias y a las fuerzas de este mundo, que en sí mismas no son carne y sangre (2, 2 s; 6, 12). En 2, 11 *sârx* aparece como una realidad temporal: el muro que existía entre la circuncisión y la incircuncisión de la carne fue derribado por Jesús a través de su muerte en la carne, en cuanto que él, por la muerte, destruyó la ley de los mandamientos basados en disposiciones concretas.

Finalmente la predicación de 1 Tim 3, 16 no viene determinada ni por Pablo ni por el AT, pues en ella el hecho salvífico decisivo es la manifestación de lo eterno en la carne.

2. a) Muy diferentes son —naturalmente— los testimonios no paulinos. A partir de la herencia veterotestamentaria, llega Mt 16, 17 a contraponer la carne y la sangre (= el hombre) a Dios mismo. Lo mismo puede decirse de Hech 2, 31: Cristo no sufrió en el hades, y su carne no vió la corrupción; pues la «carne» designa aquí, paralelamente a Cristo, la totalidad del hombre. En Lc 24, 39 el resucitado da a conocer que no es espíritu, ya que tiene carne y huesos (la expresión «ser de carne y hueso» parece ser helenística). Mc 14, 38, «el espíritu es animoso, pero la carne es débil», no es una expresión veterotestamentaria, sino que parece derivarse de la sabiduría helenística. En cambio, Jds 7 proviene de la concepción veterotestamentaria, según la cual los ángeles fornicaron antaño con una carne distinta de la suya (humana); es decir, ellos mismos son carne (Ez 10, 22), y su lascivia consistió en el deseo de una carne *ajena*. 2 Pe 2, 10 transforma esto en una línea netamente helenística, en el sentido de que no debe desearse la carne en absoluto, ya que tal deseo es impuro.

De un modo similar habla 1 Pe 2, 11 del apetito carnal (*sarkikôs*), que es un obstáculo para el alma. Cristo ha padecido en su condición carnal y sólo el que sufre en la carne, como Cristo, es liberado del pecado (4, 1-3) y escapa al peso (de la carne, 4, 4 s). A la inversa, Cristo ha muerto, y por cierto según la carne; pero ha sido vivificado por el espíritu (3, 18). De un modo análogo, se afirma probablemente en 4, 6: se predicó a los muertos, para que, si como todos los hombres, eran condenados según la carne (lo cual, en ellos, en cuanto muertos, tiene ya validez), vivan también, en el espíritu, según la

voluntad de Dios. De aquí que el bautismo salve ahora no por el hecho de quitar una suciedad corporal, sino por el compromiso con Dios de una conciencia honrada (3, 21).

También Heb utiliza ideas helenísticas. Cristo es un ser divino, que, durante un período de tiempo fué humillado bajo el poder de los ángeles y, de este modo, participó de la carne y de la sangre (2, 14); esto fueron los «días de su carne (= su vida mortal)» (5, 7). Pero, a través de su carne, nos abrió el camino hacia el santuario celestial; pues la esfera de la carne es el velo que nos separaba de aquel y que Jesús, con su muerte, rasgó y atravesó (10, 20). El creó la pureza del espíritu (la conciencia), no la de la carne, como hace el sacrificio de los machos cabríos y de los toros (9, 13 s). De aquí que éstos fuesen *δικαιώματα σαρκός* [*dikaïōmata sarkós*], disposiciones para la pureza de la carne.

Un significado especial tiene *sárx mia* (Mt 19, 5b) como traducción del hebreo *bāsār 'ehād* de Gn 2, 24: la unión de hombre y mujer (→ matrimonio) funda un «parentesco» tal que, fuera de este caso, sólo se da cuando se es de un mismo linaje (cf. *supra* II, 1d). Es decir, «una carne» no se refiere primariamente a la relación sexual (aunque también alude a ella), sino al nacimiento de una existencia unitaria, de una comunión total entre hombre y mujer, que no puede romperse sin perjuicio del ser mismo del hombre. Naturalmente, esto no hay que entenderlo como si todo matrimonio, por el hecho de serlo, supusiese automáticamente semejante comunión total. Esta comunión total es, más bien, la «promesa» del matrimonio, que debe ser reivindicada; es el sentido que Dios le da al matrimonio (19, 6). Esta expresión señala, pues, sin vuelta de hoja, que el matrimonio es, en general, una posibilidad positiva para el hombre, lo cual no es afirmar la imposibilidad de un divorcio desde el punto de vista del derecho público.

b) En cambio, Jn parece acercarse más al AT. Habla de «toda carne» en el sentido veterotestamentario (17, 2; cf. también Mt 24, 22). Los hombres no deben juzgar a Jesús según la carne (7, 24; según las apariencias; cf. 7, 27); esto concuerda con Mt 16, 17: no debe juzgársele según sus circunstancias humanas, sino según su misión. Pues lo que ha sido engendrado de la carne, carne es, y lo que ha sido engendrado del espíritu, es espíritu (3, 6). Si se pregunta, pues, por Jesús, desde un punto de vista carnal (p. ej. histórico), sólo se obtienen sobre él referencias carnales. De este modo, lo que ha sido engendrado de la carne es la humanidad total, en cuanto que ella procede de sí misma o del mundo, y lo que ha sido engendrado del espíritu es la totalidad de la (nueva) humanidad, en cuanto que procede del espíritu (1, 13). ¿Cómo asombrarse entonces de que la carne de Jesús no sirva para nada? Es, evidentemente, el espíritu el que da vida. Esto lo comprenderán los hombres plenamente cuando Jesús no esté ya con ellos como carne (6, 62 s).

Sin embargo, esto lleva consigo lo siguiente: la palabra, que era *θεός* [*theós*] y estaba al principio en Dios mismo, se hizo carne (1, 14). En efecto, en cuanto que el mundo se cierra a la → palabra, no basta la pura comunicación de la verdad divina (como gnosis), sino únicamente la manifestación de la palabra en cuanto carne entre toda carne, para revelar a ésta su extrañeza frente a la palabra y, por tanto, frente a la verdadera vida, que ella no tiene. El texto de 6, 51c-58 debe ser entendido, evidentemente, dentro de este marco de referencia. Si el creyente come en la eucaristía la carne del revelador, no sólo confiesa que únicamente puede salvarle la manifestación de la palabra en la carne (ThWb VII, 141), sino también que ésta no tiene nada en común con la carne (del mundo), y que toma, por decirlo así, la fuerza de la palabra hecha carne, para vivir en el mundo, sin ser del mundo.

Para las cartas de Juan la confesión de la venida de Jesús en la carne da ocasión para distinguir entre creyentes e incrédulos (1 Jn 4, 2; 2 Jn 7). En efecto, sus adversarios no querían vincular ya al revelador con la carne, que era rechazada sin más. Un tono típicamente helenístico aparece cuando 1 Jn 2, 16, habla paralelamente de la concupis-

cencia de la carne y de la concupiscencia de los ojos. Cf. → espíritu; → corazón; → cuerpo; → alma.

H. Seebass

Bibl EKasemann, *Leib und Leib Christi*, 1933 — W Gutbrod, *Die paulinische Anthropologie*, 1934 — NKrautwik, *Der Leib im Kampf des «pneuma» wider die «sarx»*, en *Theologie u Glaube* 39, 1949 — KGKuhn, *πρωτομαρτυρία, ἁμαρτία, σαρξ* im NT und die damit zusammenhängenden Vorstellungen, *ZThK* 49, 1952, 200 ss — ESchweizer, *Rom 1, 3 s* und der Gegensatz von Geist und Fleisch bei Paulus, *EvTh* 15, 1955, 563 ss — HWHuppenbauer, *Fleisch in den Texten von Qumran*, *ThZ* 13, 1957 298 ss — ESchweizer, *Die hellenistische Komponente im neutestamentlichen σαρξ-Begriff*, *ZNW* 48, 1957, 237 ss — WDDavies, *Paul and the Dead Sea Scrolls* *Flesh and Spirit, The Scrolls and the NT* 1958, 157 ss — JFichtner/ESchweizer, *Art. Fleisch und Geist*, *RGG* II, 1958³, 974 ss — OKuss, *Romerbrief*, 1959 (2. Lfg.), 506 ss — ESchweizer y otros, *Art. σαρξ*, *ThWb* VII, 1964, 98 ss — WSchmidt, *Anthropologische Begriffe im AT*, *EvTh* 24, 1964, 374 ss — RBultmann, *Theologie des NT*, 1965², § 22 s

Trad o c OKuss, *Carta a los romanos*, 1976 En cast. Arts gens PPFlorenza/JB Metz, *El hombre como unidad de cuerpo y alma*, *MystS* II, T 11, 1970, 668-682 — WEichrodt, *Teologia del AT II*, 1975, 152 ss — KHSchelle, *Teologia del NT I*, 1975, 184-194, 214 ss.

Carta → Libro

Casa

El uso tan variado de la palabra *casa* en nuestro lenguaje corriente (designa la vivienda, también el complejo de una firma, un comercio, un establecimiento de reposo, y la familia) y de sus derivados (p. ej. casero, caserío, etc.) dejan entrever aún el significado fundamental de la raíz indogermánica que, relacionada con *(s)ken = *cubrir*, remite originariamente a los comienzos de la convivencia humana en un lugar permanente, protegido o también en una comunidad duradera, que crece orgánicamente o que se ha formado por organización, cosas que constituyen prácticamente la característica fundamental de la existencia humana. El sustantivo griego οἶκος [oikos] hace vislumbrar aún los distintos aspectos que van desde el edificio hasta el linaje y el uso figurado. Los dos grupos formados en torno a οἰκοδομέω [oikodomēō] y οἰκονομία [oikonomía] caracterizan las acciones exigidas por el mismo contenido del término casa: lo primero es que hay que construirla, tienen que conjuntarse elementos dispersos, lo que vale tanto del aspecto material como del humano (oikodomēō) y también —esta vez sólo en el aspecto social— hay que dividir, aplicar y dirigir proporcionadamente las posibilidades propias de una casa (oikonomía). → Constituir; → servir; → iglesia; → templo; → tienda.

οἶκος [oikos] casa, vivienda; οἰκία [oikia] morada, casa; οἰκέω [oikēō] morar, habitar; κατοικέω [katoikēō] habitar; κατοικητήριον [katoikēterion] habitación, morada; κατοικίζω [katoikizō] establecerse; ἐνοικέω [enoikēō] habitar en, vivir en; οἰκεῖος [oikeios] de casa, familiar

I Oikos aparece ya en el griego micénico, lo encontramos en Homero y significa tanto la casa de sólida construcción, como el lugar de morada. oikia se conoce desde Herodoto y designa la vivienda, la casa. Originariamente se distinguió probablemente entre ambos términos. oikia indicaba más la vivienda, mientras que oikos

designaba toda la *casa*, el *solar* con casa y edificios, las *posesiones de la familia* e incluso los *que vivían allí*. La distinción originaria se ha conservado en el derecho ático, donde *oikos* equivale a la herencia y *oikia* es la casa misma. Más tarde, especialmente desde los LXX, las diferencias se esfuman y los términos se usan como sinónimos.

En el lenguaje popular *oikos* designa toda clase de casa y con frecuencia también una especial, p. ej. un *templo*; el nombre del dios que se añade a *oikos* señala la divinidad a la que el templo está consagrado. Mas el término se emplea igualmente en sentido figurado: indica la *familia*, la *propiedad* y conceptos parecidos vinculados con la casa propiamente dicha.

El verbo *oikēō*, relacionado con *oikos* y *oikia* aparece con frecuencia en griego desde Homero; igualmente en los LXX. Como intransitivo significa *tener una vivienda, morar*, y como transitivo: *habitar, tomar como vivienda*.

II 1. Como traducción del hebr. *bayit* y otros términos semejantes aparecen con mucha frecuencia en los LXX *oikos* y *oikia*. Originariamente ambas palabras designan el *edificio fijo* (la *casa* y también el *palacio* o el *templo*). Mas, puesto que ni el hebreo ni el griego conocen un término para el pequeño grupo que llamamos «familia», con *oikos* se designa, además de la vivienda, la *comunidad doméstica* (aglutinada por la misma morada) y, en un sentido más amplio, la *familia* y el *clan* e incluso la *tribu* (así: «casa de Judá»). Al decirse en Sal 127, 1 que Dios es quien tiene que «construir la casa» para que tenga consistencia, en lo que se piensa es en la comunidad de destino de aquellos que viven bajo un mismo techo, junto con sus herederos y descendientes (2 Sam 7, 11 s. 16.18 s. 25-29), que tienen que protegerse unos a otros necesariamente («casa paterna»).

2. Como en el griego profano, *oikos* junto con el nombre del dios designa el *templo*, el *santuario*: *oikos θεού* [*oikos theou*]; *οἶκος κυρίου* [*oikos kyriou*], como se dice en muchos lugares. Junto a la crítica de la idea de que se pueda construir a Dios una casa (2 Sam 7, 5 s; cf. 1 Re 8, 27; Is 66, 1), encontramos la alegría cordial del privilegio de poder estar en la casa del Señor, sobre todo en los Salmos, así: Sal 23, 6; 26, 8; 27, 4; 52, 10; 84, 5.11; 92, 14; 122, 1. A esto corresponde el anhelo por la casa del Señor por parte de los que se ven impedidos de estar allí: Sal 42, 5.

3. Pero es problemático si en el AT el concepto de «casa de Dios» lleva del templo a la comunidad que allí reza, lo mismo que hemos visto que ocurre con el paso de significado de «casa» (vivienda) a «familia» (los que conviven). Todas las expresiones sobre la casa de Dios quedan muy vinculadas al santuario terreno. El único lugar que sirve expresamente de base al concepto neotestamentario de la comunidad como «casa de Dios» (Nm 12, 7 = Heb 3, 2.5) no se refiere precisamente al templo sino al país, en el que Yahvé (mediante su pueblo) ha tomado la vivienda, o sea, domina. Más bien se podría pensar que fue el concepto ampliado de «casa de David», designando al pueblo de Dios, el que ayudó a preparar la concepción de que la comunidad es «casa de Dios» y «edificación de Dios» (cf. la promesa de reedificación de la «choza caída de David», Am 9, 11).

4. Sobrepasando lo que el AT dice, *casa* sirve en la comunidad de Qumrán, en las diversas relaciones terminológicas, para designar la comunidad esenia, que se mira a sí misma como *templo* o santuario (1QS 5, 6; 8, 5.9; 9, 6; CD 3, 19).

Sobre el tema en general: → templo; → santo.

III En el NT *oikos* y *oikia*, que se usan conjuntamente y sin gran diferencia de significado, tienen la misma variedad de aplicación que en el griego profano y en el de los LXX. Pero se forman algunos rasgos propios del NT (cf. *infra* 4b-f y 5), referidos en su mayoría a *oikos*.

1. Lo más frecuente es que *oikos* y *oikia* aparezcan en el sentido literal de *casa* y en el figurado de *familia, comunidad doméstica* (en muchos pasajes).

2. También los sitios en que *oikos theou* significa el → templo son claros por sí mismos (Mc 2, 26 par; 11, 17 par; Jn 2, 16 s; Lc 11, 51). Sólo respecto de Hech 7, 46-50 hay que preguntarse si se ha de diferenciar críticamente la edificación de Salomón (v. 47) de la petición de David para poder edificar a Dios una tienda (*σκηνώμα* [*skênōma*]: v. 47; → tienda). Lo que se dice, apoyado en Is 66, 1, sobre que «el altísimo no habita en edificios contruidos por hombres» (v. 48) está a favor de una interpretación según la cual la edificación del templo de Salomón habría sido la apostasia del verdadero culto.

3. Los lugares en que se habla de la «casa de Israel», «casa de Jacob» o «casa de Judá» (Mt 10, 6; 15, 24; Hech 2, 36; Hech 8, 8.10 citando a Jer 31, 31 ss; Lc 1, 33; Hech 7, 46 también citando al AT), enlazan con el sentido figurado de *casa, familia, linaje* (cf.

asimismo «casa de David»: Lc 1, 27.69; 2, 4) y amplían ese sentido en la línea del pueblo de Dios, siguiendo así el ejemplo veterotestamentario, como lo muestra la frecuente referencia al AT.

4. a) Sobrepassa la imagen veterotestamentaria la designación de la *comunidad* en el NT como casa de Dios, que debe considerarse como «patrimonio común del primitivo cristianismo y material tradicional constante de la predicación» (Michel, ThWb IV, 124). Este significado tiene sus raíces en diversos terrenos. Además de concepciones del AT que hablan del derecho de posesión que Dios tiene sobre su pueblo (allí representado por la imagen de la cepa, la viña y la plantación: Os 10, 1; Is 5, 7; Jer 2, 21; Sal 80, 9 ss; cf. asimismo 1 Cor 3, 6 ss), lo que vale también para la casa = → linaje = → pueblo, han tenido igualmente su influjo ideas gnósticas sobre un «edificio celeste», idéntico con el cuerpo celestial del hombre-arquetipo y salvador (→ cabeza; → cuerpo). Hay que atender además a que también los textos de Qumrán consideran a la comunidad como casa santa, construida sobre el fundamento de la verdad (IQH 7, 8 s).

b) Heb 3, 1-6 enlaza con la terminología del AT al explicar Nm 12, 7, pero la desarrolla consecuentemente hasta llegar a la concepción válida en el NT. Moisés y Cristo quedan contrapuestos: Moisés es «el que tiene la confianza entre todos los de la casa de Dios», Cristo supera al que tiene la confianza, después es el «hijo» y el «que construye» la casa. Sea cual sea el sentido que haya podido tener *casa* en Nm 12, 7 (todo Israel como pueblo de Dios o «estado de la corte» de Dios; así TgJer citado por Michel, Hebräer, 96), para Heb vale el que la comunidad (→ iglesia) es «casa de Dios» como lo muestra 3, 6b: «y esa casa somos nosotros, con tal que mantengamos esa seguridad y esa honra que es la esperanza».

c) A este respecto es importante no sólo que Dios o Cristo aparezca como el que construye la casa de Dios, sino que, en contraposición a Filón, se considere como casa de Dios, no sólo al individuo, al «alma pura» (ejemplos en Michel, ThWb IV, 126), sino también a la comunidad en su totalidad. Tampoco los pasajes en que Pablo habla del cuerpo como templo del Espíritu santo (1 Cor 3, 16; 6, 19) y los que se relacionan indudablemente con la idea de la «casa de Dios» se han de entender individualísticamente, sino que tratan en concreto de la comunidad y de los problemas que de ella surgen.

d) Ef 2, 19-21 muestra que las ideas de «casa de Dios» y «templo de Dios» son intercambiables por su misma naturaleza. Allí, en unas pocas líneas, se utilizan hasta seis derivados distintos de *oikos* (pero no este sustantivo) para describir la realidad espiritual de la comunidad mediante la imagen del templo y del edificio. También en 1 Pe 2, 4 s se multiplican las figuras: se convoca a los cristianos a la empresa de dejarse utilizar como piedras espirituales en la edificación de una casa espiritual (→ *οικοδομῶ* [*oikodoméō*]), para ofrecer a Dios sacrificios espirituales como sacerdocio santo —es una nueva imagen—. Cuando 1 Pe 4, 17 cuenta con que el juicio comience por la casa de Dios, se presupone con toda naturalidad que la comunidad es esa casa. Asimismo se dice en 1 Tim 3, 15, casi como en una definición, que la casa de Dios es «la asamblea de Dios vivo, columna y base de la verdad».

e) Dada la plasticidad de los consejos empleados, es natural que aparezcan muchas ideas e imágenes relacionadas entre sí para aclarar la realidad de la comunidad que se califica de casa de Dios. Se habla del fundamento (1 Cor 3, 10-12; Ef 2, 20; 2 Tim 2, 19; → firme, art. *θεμέλιος* [*themélios*]), de Cristo como piedra angular (Hech 4, 11; Ef 2, 10; 1 Pe 2, 4) y de los cristianos como piedras vivientes (1 Pe 2, 4; → piedra); de las columnas (1 Tim 3, 15) y en general del templo (1 Cor 3, 16 s; 6, 19; 2 Cor 6, 16; Ef 2, 21; → templo). Todos estos pasajes y los respectivos conceptos deben ser utilizados para aclarar dicha realidad, al igual que los distintos derivados de *oikos*.

f) Es raro, con todo, que el concepto de *casa de Dios* quede limitado a la concepción de un edificio espiritual, sin que se le amplie hasta designar la familia, la otra significación de *oikos*, p. ej. en el sentido de la *familia Dei*. Es indudable que la expresión *casa de Dios*, por razón de la terminología veterotestamentaria, estaba demasiado vinculada al santuario, como para que hubiera podido tener lugar tal ampliación.

5. a) Lo que en la idea de la *familia Dei* pudo ser exacto, había aparecido ya en las comunidades cristianas de primera hora a través de las *comunidades domésticas*. La casa como comunidad de vida (la familia junto con los esclavos —éstos pertenecen a ella en el antiguo concepto de familia—) formaba la célula y la base de la comunidad. Las comunidades domésticas que se mencionan en el NT (Hech 11, 14; 16, 15.31.34; 18, 8; 1 Cor 1 16; Flm 2; 2 Tim 1, 16; 4, 19) surgieron sin duda porque las casas eran lugar de reunión. En ellas se predicaba el evangelio (Hech 5, 42; 20, 20) y se celebraba la cena del Señor (Hech 2, 46). La conversión del dueño llevaba a toda la familia a la comunidad y —como quiera que se la entienda— a la fe (Hech 16, 31.34; 18, 8; cf. Jn 4, 53, donde por excepción de este tema se lee *oikía* y no *oikos*).

Así se habla, p. ej., del bautismo de «casas» o familias enteras (1 Cor 1, 16; Hech 16, 15; cf. Hech 16, 33; quizás también Hech 18, 8). Por supuesto que tiene que seguir abierta la cuestión de si por estos indicios se puede concluir que era normal el bautizar a los niños (→ bautismo) en el primitivo cristianismo, y esto a pesar de la discusión tenida a fondo entre JJeremias y KAland (cf. *infra*, Bibl.). Precisamente el NT nada deja entrever sobre la composición de las «casas» o familias que se agregaban a la comunidad.

b) La formación de comunidades domésticas, explicable por la situación misional, fue de la mayor importancia para la difusión del evangelio. Con ellas la joven cristiandad hizo suyas las ordenaciones naturales sin que llegara a una idealización de tales comunidades. La incorporación del anuncio escatológico de Miqueas en los evangelios (Mi 7, 6 = Mt 10, 35 s par) y lugares semejantes muestran que en la comunidad primitiva había que contar con un resquebrajamiento de las familias por causa del evangelio. Naturalmente que, a aquellos que soportan todo eso, se les promete «ahora en este tiempo» nuevas «casas y hermanos y hermanas y madres e hijos» (Mc 10, 29 s par): en lugar de la familia rota aparece la *familia Dei*, la comunidad.

6. En la palabra reveladora de Jesús de Jn 14, 2 s se dice a los discípulos que en la casa del Padre hay muchas moradas, en las que ellos serán recibidos a la vuelta del Señor. Para entender la expresión *oikía tou patros mou* [*oikía tou patros mou*] = «casa de mi padre», disponemos de paralelos rabínicos y gnósticos, que hacen pensar en la idea de un derecho celeste de habitación. Pero hay dos circunstancias que deberían evitar una precipitada localización mitológica del concepto: a) la vinculación del derecho de morada a la parusía y consecuentemente a la plenitud del reino de Dios y b) la analogía de la expresión con el concepto de casa de Dios (*oikos theou* y *naos theou*) y relación con el derecho de asilo dependiente de tal concepto (cf. Schlatter, 292).

7. a) El verbo *oikēō* aparece en el NT tanto en sentido literal como en el figurado. Al primero pertenece 1 Cor 7, 12 s, donde se trata de la comunidad de habitación y vida entre casados cristianos y no-cristianos. En el límite entre ambos sentidos está probablemente 1 Tim 6, 15: «Dios habita en una luz inaccesible». En esta sentencia doxológica (léase el versículo entero) sobre la inalcanzable gloria de Dios se mezclan ideas judías y helenísticas. En sentido figurado se emplea *oikēō* para describir fenómenos internos (5 de los 8 pasajes): la fórmula «el pecado que habita en mí» (Rom 7, 20; cf. 7, 18) describe al hombre viejo, mientras que la realidad del hombre nuevo se testifica mediante la frase

que se repite: «el espíritu de Dios habita en vosotros» (Rom 8, 9.11; 1 Cor 3, 16) y que tiene carácter de profesión. En el mismo sentido se encuentra *katoikízō* en Sant 4, 5.

b) Más frecuente que *oikéō* es en el NT el compuesto *katoikéō*; como intransitivo significa *morar* y como transitivo *habitar*. Junto al significado literal muy extendido, se emplea esta palabra para expresar que Dios, Cristo o poderes antídinos se poseionan del hombre. Hay demonios que «moran» (o se meten a vivir) en el hombre (Mt 12, 45 par), pero a los creyentes se les dice: «Cristo habite (se instale) por la fe en lo íntimo de vosotros» (Ef 3, 17). Col 2, 9 puede decir de Cristo que en él habita realmente la plenitud total de la divinidad (cf. Col 1, 19), con lo que expresa la completa unión entre Cristo y Dios valiéndose de los medios del lenguaje gnóstico.

El sustantivo *katoikētērion*, *habitación*, *morada*, se usa en relación con la gran imagen de la comunidad como edificación y templo espiritual, Ef 2, 19-22.

c) Otro compuesto es *enoikéō* = *habitar en*, *vivir en*, que en el NT sólo aparece en sentido figurado, como ocurre con *katoikéō*. Dios mismo quiere habitar entre los hombres (2 Cor 6, 16 = cita de Lv 26, 11 s), y el Espíritu santo llena a los creyentes (Rom 8, 11; 2 Tim 1, 14). De la predicación de Cristo (Col 3, 16) y de la fe (2 Tim 1, 5) se puede decir igualmente que habitan en el hombre, lo que vale también para el pecado (Rom 7, 17).

d) El adj. *oikeíos* se conoce desde Hesiodo y significa propiamente *perteneciente a la casa*; en el NT sólo se usa sustantivado: *de la casa*, *de la familia*, *familiar*. Tenemos el significado literal en 1 Tim 5, 8. En los otros dos pasajes se determina su significado por la comprensión de la comunidad como casa de Dios (cf. *supra* 4). Ef 2, 19 asegura a los gentiles que ya no son forasteros (*πάροικοι* [*párikoi*]; → extranjero), sino de la familia (*oikeíoi*; adviértase el juego de palabras), incorporados plenamente a la casa de Dios, es decir, a la comunidad. Gál 6, 10 llama la atención del cristiano sobre su obligación de hacer el bien a todos, teniendo que comenzar por los «de la familia en la fe», los miembros de la *familia Dei*.

J. Goetzmann

οἰκοδομέω [*oikodoméō*] edificar, construir; *οἰκοδομή* [*oikodomḗ*] construcción, edificio; *ἐποικοδομέω* [*epoikodoméō*] edificar sobre, seguir edificando; *συναικοδομέω* [*synoikodoméō*] construir juntamente

I El verbo *oikodoméō* se conoce desde Herodoto y significa *edificar*, *construir*, se emplea con frecuencia en sentido literal, pero también en el figurado. El sustantivo *oikodomé*, *construcción*, *edificio*, es frecuente en la *koiné*, orgánicamente expresa el hecho de la construcción.

II En los LXX, *oikodoméō* traduce al hebr. *bānāh*, se utiliza mucho (casi 350 veces) y la mayoría de los casos en sentido literal para referirse a la construcción de edificios. El sustantivo *oikodomé*, por el contrario, es raro y casi sólo aparece en escritos tardíos (17 veces, a palabras hebreas responde solo en cuatro pasajes de Cr y Ez).

Es interesante el uso figurado de *oikodoméō* que hallamos especialmente en Jer aquí se encuentran juntos «plantar» y «edificar», son obra de Dios y tienen su correspondencia en el → juicio de Dios, en «destruir» y «arrancar» (Jer 1, 10, 24, 6) Dios mismo es quien reconstruye a Israel (Jer 31, 4, 33, 7) Realiza su obra poniendo sus palabras en boca del profeta (Jer 1, 9 s) Incorpora los pueblos a la comunidad de Israel y así los «edifica» (Jer 12, 14 ss) Este uso veterotestamentario del concepto ha influenciado especialmente la terminología paulina. Otro elemento del AT que influye en el NT es la convicción de que los hombres no pueden edificar a Dios casa alguna (Is 66, 1, art. *οἶκος* [*oikos*] II).

III 1. Con esta convicción enlaza el uso apocalíptico-mesiánico de *oikodoméō* en los evangelios (en Jn sólo una vez), tomando en parte del AT la contraposición tradicional de «edificar» y «destruir» (*καταλύειν* [*katalýein*]). Tal uso aparece en Mc 14,

58 par; Jn 2, 19 ss; y también en Mt 16, 18. La frase enigmática usada como testimonio de la acusación en el proceso de Jesús habla de que éste «destruirá el santuario este, edificado por hombres, y construirá en tres días otro no edificado por hombres» (Mc 14, 58). Jn 2, 19 ss lo aplica a la → resurrección y cambia *oikodomēsō*, probablemente el original, por *ἐγερῶ* [*egerō*] (v. 19) de doble sentido. Desde entonces Mc 14, 58 ha estado al socaire de esta interpretación, y esto a pesar de que este pasaje —independientemente de Jn 2, 9 ss— puede entenderse perfectamente como profecía de la erección del nuevo templo, o sea, de la comunidad escatológica. Con tal interpretación concuerda además la promesa a Pedro en Mt 16, 18. Incluso aunque hay que dejar abierta la cuestión de si el futuro *oikodomēsō* se refiere las dos veces a la parusia del hijo del hombre (cf. Mc 13, 26 s; → parusía) o a la fuerza de la resurrección forjadora de la comunidad y a pentecostés, con todo, la relación con la comunidad (→ iglesia), como escatológica «construcción de Dios», está fuera de toda duda.

2. A la luz del AT hay que examinar igualmente la terminología de Hech. Hech 15, 16 se refiere a Am 9, 11 y quizás a Jer 12, 15 ss, y promete la restauración escatológica del pueblo de Israel. Hech 9, 31; 20, 32 tiene el mismo «sabor típicamente eclesíastico» (Michel, ThWb IV, 141), sin relación con la actividad del mesías.

3. Los pasajes más importantes para la comprensión del concepto se hallan en las cartas de Pablo, a las que pertenecen además casi todos los casos en que se emplea el sustantivo. Por lo que se refiere al contenido, lo que predomina es ciertamente el uso verbal de acción: *oikodomē* significa *edificio* (o sea, el resultado de la acción) únicamente en 1 Cor 3, 9 y 2 Cor 5, 1 (cf. *infra* 5); en los demás casos indica el acto de construir y su sentido coincide con el del verbo.

a) El concepto designa en primer lugar la actividad apostólica (2 Cor 10, 8; 13, 10; 12, 19), y justamente con el trasfondo de modelos veterotestamentarios (cf. Jer 1, 10; 24, 6; espec. la contraposición de «destruir» y «edificar»). Aquí hay que situar también 1 Cor 3, 5-17, donde Pablo enlaza dos ideas, la de plantar y la de edificar, para aclarar en una gran alegoría la edificación del «templo de Dios» (=la comunidad: v. 16).

b) Aparte de la actividad del apóstol, *oikodomēō* se convierte en término indicativo del → crecimiento y progreso de la comunidad realizado por el Espíritu. El concepto designa en síntesis «la meta del conocimiento, pero también el crecimiento interior de la comunidad, así como el contenido y sentido de la vida de servicio a Dios» (Michel, ThWb IV, 144). Por eso vale como regla de todo lo que en la comunidad ocurre, el que debe servir para su edificación (1 Cor 14, 12.17.26; Rom 14, 19; 15, 2; 1 Tes 5, 11; Ef 4, 29). Los carismas y funciones se valoran según lo que contribuyen a la construcción de la comunidad (1 Cor 14, 3-5; Ef 4, 12). A los corintios les indica Pablo: «El conocimiento engrie, lo constructivo es el amor» (1 Cor 8, 1). Sin duda que entre los entusiastas de Corinto corría como lema: «el conocimiento es constructivo», y esto es lo que Pablo se encarga de rectificar. De igual modo corrige Pablo, en 1 Cor 10, 23, en el sentido de la edificación de la comunidad, el *slogan* de: *πάντα ἔξεστιν* [*pánta éxestin*], *todo está permitido*.

c) Llama la atención el hecho de que el uso positivo del término se refiera siempre a la comunidad. Pablo critica duramente (cf. 1 Cor 14, 19) el hecho de que el individuo que habla en lenguas (extrañas) «se construye él solo» (1 Cor 14, 4). La «edificación» que no se concibe como servicio, la interesada en sí misma, acaba llevando *ad absurdum*.

4. Mientras que en 1 Cor 3 las imágenes de plantar y edificar se entremezclan, aparece en Ef 4, 12.16 otra idea, la del → cuerpo de Cristo, junto a la de construcción.

Esto denota concepciones gnósticas y lleva a la idea de que la edificación (como quien dice, orgánicamente) crece. La misma concepción del edificio que crece y se desarrolla (cuya piedra angular, Jesucristo, ciertamente ya ha sido colocada; → piedra) se encuentra en Ef 2, 19 ss. Ser edificado quiere decir ser incorporado a esta construcción creciente, en la que Dios mismo construye como una «piedra viva» (1 Pe 2, 5). En todos estos pasajes se trata de la unidad y santidad del templo de Dios, o sea, de la comunidad.

5. 2 Cor 5, 1 es el único pasaje en que *oikodomé* se usa como término antropológico en una línea, al menos a primera vista, individual: a la tienda perecedera de la vida terrena se contraponen aquí una *oikodomé* preparada por Dios, no hecha con manos humanas, eterna. Es singular un cierto parecido con Mc 14, 58; pero el cambio entre la imagen de la edificación y la del vestido invita a pensar en concepciones gnósticas, que Pablo emplea, por supuesto, antignósticamente (sobre la exégesis cf. → vestir, art. *δύω* [*dýō*] III, 1b; 4c).

6. Los compuestos: *synoikodoméō* (Ef 2, 22; sólo en pasiva) = *construir juntamente*; pasiva: *ser edificado en*, y *epoikodoméō* = *edificar sobre, seguir edificando*, subrayan a su vez mediante las preposiciones empleadas la idea de comunidad incluida en el concepto de la «edificación»: enraizada y basada en Cristo (Col 2, 7) es coedificada la comunidad por el trabajo conjunto de todos los participantes (1 Cor 3, 10-14) y en la unidad con los apóstoles y profetas (Ef 2, 20) hasta hacerse la única comunidad santa del Señor.

J. Goetzmann

οικονομία [*oikonomía*] oficio, actividad administrativa; *οικονόμος*; [*oikónomos*] administrador; *οικονομέω* [*oikonoméō*] administrar

I *Oikonomia* se conoce desde Jenofonte y Platón y designa en primer lugar la *administración de una casa*, pasando pronto a indicar la *administración del estado* (título de un libro en Jenofonte) y se utiliza finalmente para cualquier clase de actividad ejercida por razón de oficio

Oikónomos (término usado desde Esquilo) es naturalmente más concreto, puesto que se refiere a personas; designa al *administrador doméstico*, y de ahí a los administradores de determinados sectores. *casero, inspector de bienes, cocinero mayor, contador*, todos empleados de la casa, reclutados en su mayoría de entre los esclavos. Según lo dicho, *oikonoméō* significa *llevar la administración*

II El empleo de los términos en los LXX aporta poco a la interpretación de los conceptos neotestamentarios. *Oikonomia* se encuentra solo en Is 22, 19, 21, concretamente con el significado de *administración, oficio*. *Oikónomos* es algo más frecuente y se usa igualmente en el sentido técnico de *funcionario real*, en concreto, el administrador de los dominios reales (*'al habbayit*), p. ej. hablando de Eliaquin en 2 Re 18, 18 37; 19, 2, Is 36, 3 22, cf. asimismo 1 Re 4, 6, 16, 9, 18, 3, Est 1, 8, 8, 9

III Tampoco en el NT aparece con frecuencia este grupo terminológico: *oikonomía* 9 veces; *oikonoméō* una vez (sólo Lc 16, 2). Sin embargo, se ha formado algo así como un uso específicamente neotestamentario, y esto bajo un doble respecto:

1. a) En primer lugar las palabras se usan en el sentido técnico para designar a los administradores domésticos y de bienes, así como sus tareas: Lc 12, 42; 16, 1 ss; como título junto a un nombre, cf. Rom 16, 23. Aquí hay que hablar de Gál 4, 2 donde *oikónomos* se utiliza, ciertamente en sentido figurado, para indicar la minoría de edad del hombre antes de la venida de Cristo, pero dentro de la imagen sirve también como

indicativo de una profesión que obedece a una realidad jurídica. El evangelio de Lc es el único en que aparecen *oikonómos* y *oikonomía*; en él *oikonómos* se intercambia con *δοῦλος* [*doûlos*], *esclavo* (Lc 12, 42 ss; cf. par Mt 24, 45 ss). Es verdad que todos estos pasajes en el evangelio lucano se encuentran en parábolas, de modo que por esta razón puede hablarse, en cierto sentido, de un uso figurado de estas palabras.

b) Algo parecido ocurre en el resto del NT. Pablo usa *oikonómos* para designar la actividad apostólica, y por cierto, como en los evangelios, junto con *doûlos*. Lo mismo que allí (Lc 12, 42; 16, 10 s; Mt 25, 21 ss par) se menciona también en 1 Cor 4, 2 la fidelidad como cualidad imprescindible del administrador. Es lo que pide Tit 1, 7: «como administrador de Dios, el dirigente tiene que ser intachable». En 1 Pe 4, 10 se llama a todos los miembros de la comunidad, como receptores de los carismas, «administradores de la múltiple gracia de Dios».

c) Para la comprensión de los conceptos de *oikonomía* y *oikonómos* hay que acudir a su enraizamiento en la idea de casa, tal y como el NT la emplea (→ *οἶκος* [*oikos*]). El pueblo de Dios y su comunidad son la casa que él se edifica mediante la obra de los hombres llamados a ello, y cuya administración él les confía. Ellos no deben considerar esta casa como su propiedad; no son sino meros administradores de los dones que se les han confiado, de los cuales tienen que rendir cuenta (Lc 16, 2; cf. la parábola de los talentos, Lc 19, 11 ss; par Mt 25, 14 ss, que hay que tener en cuenta a la hora de aclarar el concepto, por más que *oikonómos* no aparezca ahí). Al lado de los carismas del espíritu (1 Pe 4, 10), se piensa ante todo en el → evangelio, como bien confiado a los administradores, así, p. ej. 1 Cor 4, 1, donde Pablo se considera a sí mismo y a sus colaboradores como «servidores de Cristo y encargados de anunciar los secretos de Dios». En 1 Cor 9, 17 llama Pablo igualmente a la predicación del evangelio un «encargo» (*oikonomía*) que se le ha confiado y del que no puede desentenderse. Aquí hay que citar también Col 1, 25 y Ef 3, 2, donde se habla del ministerio divino confiado al apóstol. Es verdad que en ambos pasajes puede dudarse de si no está subyacente el significado de «organización salvífica» (cf. *infra* 2).

2. El empleo de la palabra *oikonomía* va también en la dirección de *organización, plan, orden salvífico*. Esta significación histórico-salvífica pudo surgir por razón de la amplitud del término griego (cf. *supra* 1), que puede designar lo mismo organizaciones y órdenes de las autoridades que medidas con las que se quiere ganar la ayuda de las potestades celestiales (p. ej. en los papiros mágicos citados por Michel, ThWb IV, 154 s). En Ef el término indica el plan salvífico de Dios que en él estaba oculto desde la eternidad (Ef 3, 9) y que se realiza ahora en Cristo, llegada la plenitud de los tiempos (Ef 1, 10). Este sentido histórico-salvífico del concepto llegó a ser efectivo en la literatura patristica tardía (espec. en Ireneo).

3. El primero y segundo significados del concepto no están, con todo, totalmente desconectados. Puesto que Dios hace anunciar su plan salvador por medio de hombres (1 Cor 4, 1; cf. el uso de *μυστήριον* [*mystêrion*] = → misterio, aquí y en Ef 3, 9), la obra del *oikonómos* hunde sus raíces en la *oikonomía* divina. Lo mismo que el tiempo tiene su función en el plan de Dios, así también se ha dado al administrador un plazo determinado, aunque a él mismo quizá le sea desconocido (Lc 12, 46), al final del cual tiene que dar cuenta. De ese modo, por razón del plan salvífico divino, el → tiempo mismo se convierte en don que se ha entregado y que hay que aprovechar (Col 4, 5; Ef 5, 15) y administrar.

PARA LA PRAXIS PASTORAL

Tres realidades vitales unidas entre sí pueden destacarse de entre las múltiples relaciones del grupo conceptual «casa»-«economía»: la familia como grupo más pequeño de la comunidad, el proceso de edificación de ésta y, finalmente, la economía como obligación que incumbe por igual al individuo, a la familia y a la comunidad.

1. La importancia de las «casas», o sea, de las familias y comunidades de vida para la expansión del evangelio en la primitiva iglesia difícilmente puede exagerarse. En la historia posterior de la iglesia, hasta llegar a nuestra época, la casa paterna y la vida cristiana en la familia han preparado asimismo el terreno para la transmisión y conservación de la fe. Incluso en la forma más refinada, la de la costumbre cristiana del bautismo de los niños, la concepción de la casa o familia como la unidad más pequeña ha seguido ejerciendo hasta hoy una fuerza que ha servido para mantener la iglesia. Por esta razón se pide continuamente que se mantengan las familias cristianas, únicas que podrían parar la descomposición sustancial de la iglesia y de la moral cristiana. Pero hay que preguntarse si tal deseo no exagera la importancia de la familia hoy en día, puesto que ella misma se halla en un profundo proceso de transformación.

Está ciertamente en lo justo el pensamiento de que la casa —es decir, la familia como comunidad de vida y también el lugar donde se mora y donde uno se encuentra bien— debería ser incorporada al ámbito exigencial del evangelio. En un tiempo en que el hombre, acosado, se retira a su morada como a un lugar de refugio (*my home is my castle*), una apertura de este sector a la obra de la fe, al testimonio del evangelio, como respuesta a las preguntas planteadas, y al servicio de dedicación al prójimo, sería un signo insoslayable y al mismo tiempo una pieza de la verdadera economía. Se combatiría la sacralización del evangelio en el ámbito cultural y al menos un aspecto de la vida se pondría en contacto inmediato con la fe cristiana y la profesión de esta fe. (El mundo del trabajo seguiría excluido, pero también él podría ser abordado más fácilmente en la «iglesia doméstica», esto es, fuera de los «lugares de culto»).

Naturalmente que habrá que guardarse de idealizar este concepto. El NT pone en guardia contra la absolutización de un método cualquiera. Conversión y decisión son elementos imprescindibles del mensaje cristiano y del camino de la fe, por lo mismo habrá siempre rompimiento dentro de las casas y familias.

2. Según el NT, la verdadera «casa de Dios» es, sin duda, la comunidad (→ iglesia). Esta existe ya para los que se le incorporan, pero es edificada por Dios mismo mediante sus dones. Hay que atender al aspecto comunitario del concepto de «edificación». Tal y como este concepto se emplea en el vocabulario general —en el sentido de cuidar la vida religiosa interior—, apenas se le podrá deducir del NT. La edificación del individuo sirve también a la construcción de la comunidad. Todos los dones son servicios: quien los utiliza para su propio provecho (para «autoedificarse»: 1 Cor 14, 4), falsea su sentido. El concepto de edificación sigue vinculado a la meta escatológica puesta por Dios, que es la construcción de la casa de Dios, de la comunidad. No se olvide que Dios mismo es el constructor, lo que no excluye, sino que precisamente incluye, el que llame a hombres como colaboradores y les haga participar en la construcción de la comunidad. En este sentido se puede hablar sin reparo de la «construcción de la comunidad»; no se piensa, por supuesto, en una actuación independiente del hombre y para glorificarse a sí mismo, sino en un cooperar administrando obedientemente los dones confiados por Dios.

3. Acabamos de abordar con ello el último aspecto. Debería estar claro que la justa «administración» es imprescindible tanto en la comunidad como en las familias y casas.

Las iglesias americanas han sido las primeras en reconocerlo y practicarlo con el movimiento *stewardship*. Sus ensayos y sus iniciativas han sido imitados entretanto en muchas partes del ámbito ecuménico.

Toda teoría y toda práctica de la economía ha de tener como base la idea de que es a la comunidad a la que en primer lugar se ha confiado el evangelio y que ella es, por consiguiente, la responsable de que con él ocurra lo que es razón de su existencia; en terminología eclesiástica se diría así: que se transmita y se administre bien. Esto la guardará de pensar sólo en sí misma y en una edificación propia que falsearía el sentido de esta palabra, y la remitirá a los de fuera (a los de cerca y a los de lejos). En esta tarea ayudará a los miembros de la comunidad el saber que todos sus dones —tiempo, salud, dinero, posibilidades, «talentos», formación, etc.— no pueden ser usurpados como algo propio, sino que se es responsable de su empleo siendo obedientes para con el dador del don. Este reconocimiento, al hombre de por sí, le resulta extraño y se le antoja una exigencia exagerada; pero una vez que se haya aceptado en la fe tal exigencia y que la comunidad se atreva a presentarla, entonces se liberarán fuerzas maravillosas. Las tareas de la comunidad en el mundo de hoy se podrían, pues, presentar muy sintéticamente desde el ángulo de la economía.

J. Goetzmann

Bibl ASchlatter, Der Evangelist Johannes, 1930 — EKasemann, Leib und Leib Christi, 1933 — PhVielhauer, Oikodome Das Bild vom Bau in der christlichen Literatur vom NT bis Clem Alexandrinus, 1940 — EStauffner, Zur Kindertaufe in der Urkirche, Deutsches Pfarrblatt, 1949, 157 ss — OMichel, Art οίκος, ThWb V, 1954, 122 ss — JJeremias, Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten, 1958 — GvRad, Theologie des AT I, 1958², 69 233 s, II, 1960, 116 s — KAland, Die Sauglingstaufe im NT und in der alten Kirche, ThExh NF 86, 1961 — EFriedel, Der neutestamentliche oikos-Begriff in seiner Bedeutung für den Gemeindeaufbau, en Festschr MMitzenheim, 1961 — HGalley, Das «Haus» im NT, Ev-luth Kirchenzeitung, 15, 1961, 201 ss — EHRobertson, The House Church, en BASILEIA, Festschr WFreytag, 1961², 366 ss — JJeremias, Nochmals Die Anfänge der Kindertaufe, ThExh NF 101, 1962 — PWeigandt, Zur sogenannten «Oikosformel», NovTest VI, 1963, 49 ss — HBrattgard, Im Haushalt Gottes, 1964 — GDelling, Zur Taufe von «Hausern» im Christentum NovTest VII, 4, 1965, 285 ss — AStrobel, Der Begriff des Hauses im griechischen und römischen Privatrecht, ZNW 56, 1965, 91 ss

Trad o c GvRad, Teología del AT I, 1978², 92 s 298 s, II, 1976³, 135 s En cast Arts gens NFuglister, Estructuras de la eclesiología veterotestamentaria, Myst IV, T I, 1973, 55 ss

Castigo

δίκη [díkē] justicia, castigo, venganza; ἐκδικέω [ekdikéō] administrar justicia, castigar, vengarse; ἐκδικός [ékdikos] vengador; ἐκδίκησις [ekdikēsis] venganza, ajuste de cuentas, castigo

I 1 El sustantivo *dikē* puede designar, en la personificación mitológica, a la diosa de la justicia vindicativa (Hesiodo, Op 256 ss), y en el lenguaje jurídico —junto a *derecho* (Homero, Il 16, 388), *proceso* o *pleito* (Hesiodo, Op 249), la *decisión* o la *sentencia judicial* (Homero, Il 18, 508, Od 11, 570)— la *venganza* o el *castigo* (Hesiodo Op 712, Josefo, Ant 6, 288, Bell 7, 450, Filon, Op Mund 8 C) Junto con la palabra más tardía *δικαιοσύνη* [dikaiosynē] → *justicia*, es *dikē* uno de los conceptos fundamentales de la vida jurídica griega, especialmente del lenguaje forense

2 El verbo *ekdikeō*, ser ilegal, estar sin derecho, vengarse, castigar, atestiguado solo desde Apolodoro de Atenas el año 150 a C, experimento en su significado un sorprendente cambio. Idiomáticamente hay que derivarlo de *ekdikos* (desde Esquilo) uno, que por propia culpa se sitúa al margen del derecho, esta *sin derecho*, actúa *contra la ley* el adjetivo designa algo que es injusto *πασχῶ ἐκδικα* [*paschō ekdika*] equivale a *sufro una injusticia*.

Un verbo mucho más frecuente en el área lingüística griega y que pertenece al mismo ámbito de significado es *ἐκδικάζω* [*ekdikazō*] (desde Aristofanes) *yo fallo un asunto judicial castigo, me vengo*. Esta palabra imprimo su propio significado a la nueva forma helénica *ekdikeō*, de modo que cambio su significado de *estar sin derecho* o *ser ilegítimo* en *vengarse* y *ekdikos* paso de *hombre sin derecho* a *vengador*. Según esto la palabra *ekdikēsis* se ha de traducir por *venganza, ajuste de cuentas, castigo*. Es más importante el empleo jurídico de *ekdikeo* en los papiros *decidir un proceso, actuar como abogado, defender o apoyar a alguien en su derecho*.

II 1 En los LXX, el sustantivo *dikē*, *derecha, venganza, castigo*, si se compara con otras palabras del mismo grupo semántico, tales como *dikaion* *nē* → *justicia*, se utiliza sorprendentemente raras veces para traducir palabras hebreas (21 de los 38 ejemplos de *dikē* se encuentran en los libros propios del canon alejandrino), solo 9 veces se utiliza por *rib, litigio, pleito* (en el TM más de 60 veces), 4 veces por *nāqām, venganza* (en el TM juntamente con *n'qāmāh* más de 40 veces). Designa tanto la intervención de Yahve como vengador y castigador contra su pueblo así en Lv 26, 25, donde se habla de la espada que «esgrimir contra vosotros, vengadora de mi pacto» (MNoth, ATD 6, 170) (de un modo semejante en Am 7, 4 Yahve «convocaba a un juicio por el fuego») *contra sus enemigos* (Dt 32, 41). En la época posterior —espec. en los Sal— se destaca la intervención de Yahve en pro de la *justicia (dikē)* del que pide (Sal 9, 5, 35, 23, 43, 1, 74, 22, → *justicia*) o de los *'ebyonim, los pobres* (Sal 140, 13, → *pobre*).

En los LXX *dikē* se encuentra tanto para designar el *derecho* (Sab 1, 8) como la *venganza* (cf. Sab 18, 11) como el *castigo* (cf. 2 Mac 8, 11).

2 La traducción de los conceptos veterotestamentarios como *nāqām, vengarse pāqad, visitar rīb, llevar a cabo un proceso judicial o litigar* y *dāraś, buscar, por ekdikeō*, en los LXX, es tanto más problemática cuanto que aquí se relacionan mutuamente diversas concepciones del derecho: conceptos de la predicación veterotestamentaria de la justicia que reproduce personalmente la voluntad de Dios, y de los asuntos jurídicos, que se desarrollan solo por autorización divina, se traducen con palabras de un lenguaje jurídico neutral y profano. El AT toma muy en serio lo de Dt 32, 35 y deja la venganza a Dios (Gn 4, 15, 1 Sam 24, 13, 2 Re 9, 7 y Sal p. ej. 37, 28, 99, 8, 58, 10, 79, 10) o la ejercita como un mandato de Dios (Nm 31, 2) y da pie al NT cuando habla del día de la venganza (Os 9, 7). La *venganza* es algo → *santo*, como es *santa la* → *sangre*.

Las construcciones son muy variadas: cosas y personas, que son vengadas así como el sacrificio de la *venganza* con *ekdikeō* la mayor parte de las veces van en acusativo, con *ekdikēsis* en genitivo. La frase *ekdikem ekdikēsūn* procede del hebreo (*naqam n'qāmāh, tomar venganza*, p. ej. Ez 25, 12, cf. Lc 18, 7 s).

El judaísmo posterior se sitúa totalmente en el marco de las tradiciones veterotestamentarias. Los textos de Qumram repiten frecuentemente la prohibición de la *venganza arbitraria*. La *venganza* corresponde a Dios y a los ángeles o a los hombres a quienes Dios la ha encomendado.

III 1 En el NT *dikē* se encuentra sólo 3 veces, de ellas 2 veces en dependencia o relación con la esperanza del juicio (→ juicio, art. *κρίμα* [*kríma*]). En 2 Tes 1, 9 se habla del *castigo* de perdición eterna para los que oprimen a la comunidad, en Jds 7 del *castigo del fuego eterno* (→ fuego, art. *πῦρ* [*pýr*]) para los habitantes de Sodoma y Gomorra, como ejemplo del juicio sobre los *impíos*. Según Hech 28, 4, al ser mordido Pablo por una víbora, los malteses ven en él a un asesino, al cual la *dikē* —aquí más bien, en el sentido de la concepción mitológica, considerada como la diosa de la *venganza*— «no le deja vivir».

2 También *ekdikēō* aparece raras veces en el NT y más en concreto los pasajes se refieren a unas pocas tradiciones veterotestamentarias, ante todo a Dt 32, 35, 43, luego a la expresión del día del juicio y a la tradición sobre el estado. Por el nos ofrece una vez el sentido netamente griego de *hacer justicia* (18, 3 ss), en los demás casos se dan los significados de *vengar* y *castigar*.

a) Lo mismo que en el AT, prevalecen también en el NT *ekdikeō* y sus derivados en el significado de *vengar*. Pero en el fondo no se dan consideraciones esencialmente nuevas, ya que por lo general se utilizan las mismas expresiones formales —incluso en las citas— del AT y por ello hablan en sustancia de la *venganza* de Dios. La traducción *vengar* o *venganza* se presenta siempre que *ekdikēō* aparece referido a la actuación de Dios. De esta *venganza* de Dios se habla frecuentemente en relación con las concepciones

sobre el día del juicio divino; en esto es típico 2 Tes 1, 8 (con motivos temáticos sacados de Is 66, 15; obsérvese la construcción): la venganza de Dios sobre sus enemigos es una reparación con respecto a los que sufren persecución.

De la misma manera los dos pasajes de Ap 6, 10; 19, 2 tratan del juicio final. Ambos se relacionan entre sí. En el primero se deja oír el clamor de los mártires pidiendo venganza, es decir, el juicio final. Pero no se realiza en seguida, queda un espacio, un pequeño plazo; así se deja la venganza —purificada del tan humano placer de vengarse— a Dios y se anuncia por primera vez su realización en 19, 2 (con palabras de 2 Re 9, 6), hasta que se complete el número de sus compañeros de servicio y hermanos (6, 11). Aquí aparece un motivo para esperar la venganza de Dios que puede, con Elohmeier (HNT 16, sobre Ap 6, 10 s) expresarse así: «sólo la realización del juicio proporciona a los mártires la plena felicidad».

b) Pero no es ese el único motivo. Así como en el Ap la venganza se refiere a los perseguidores, a los incrédulos, así Heb 10, 30 la refiere a la comunidad misma. Ella que ha experimentado la → gracia y que vive de ella, sabe que Dios obra seriamente en su venganza, y le hace justicia incluso en su actuación vengadora. Pablo penetra en lo más profundo de la teología cuando dice: la venganza es de Dios (Rom 12, 19 s). Es un derecho propio de Dios el ejercitar la venganza; en cambio, la comunidad es invitada al amor a los hermanos. El que actúa así «reúne carbones encendidos sobre la cabeza» del enemigo, esto es, le ofrece aquí el fruto de la → gracia: → amor y → paz. Pero Dios un día reclamará su derecho con una sentencia de gracia o de venganza.

c) En Rom 13, 4 *ékdikos*, *vengadora* (L), ha de entenderse como un calificativo que designa a la autoridad, sobre todo si se tiene en cuenta que esta perícopa contiene un número sorprendentemente alto de expresiones tomadas del lenguaje administrativo profano (cf. Strobel, *loc. cit.*). Al → poder estatal Dios le ha confiado la facultad de vengar. Que una institución que ha de ser entendida en un sentido totalmente contrario al mitológico se vea así vestida de plenos poderes, entronca con el pensamiento del AT; en cambio queda con esto claro que no hay que cargárselo demasiado a la teología de Pablo, pues él no trata de fundamentar teológicamente el poder del estado, sino que se sirve de esa tradición para regular las relaciones de los cristianos con el estado. Que se trata de una tradición, se confirma por el pasaje muy similar de 1 Pe 2, 13 ss. Así como se puede traducir *ekdikéō* por *vengar* cuando expresa la actuación de Dios, así también en 1 Tes 4, 6 puede traducirse como lo hace Lutero por *vengador*, y no hay que prescindir del tono oficial de *ékdikos*.

d) Hay que mencionar asimismo el uso profano de *ekdikēsis*, *castigo*, p. ej. en 2 Cor 7, 11 junto con *ápoloyía* [*apología*], *justificación*, *defensa*, términos ambos del derecho penal. Aquí se refiere simplemente a castigar: la dura intervención del apóstol contra un «ofensor» provoca este castigo. Precisamente él anuncia en 2 Cor 10, 6 que está dispuesto a castigar a todo desobediente.

e) Solamente Lucas utiliza la palabra una vez en el sentido del lenguaje corriente jurídico del helenismo: en la parábola de la viuda que pide justicia (Lc 18, 3 ss). Aquí significa *hacer justicia a alguien*. Los otros dos pasajes del *opus lucanum* (Lc 21, 22; Hech 7, 24) en su modo de expresión se ajustan a los LXX.

U. Falkenroth

En cast Arts gens PSchoonenberg, El hombre en pecado MystS II T II 1970 962-965 — GvRad, Teologa del AT I 1978* 334 337, 470-473 528 ss — WEichrodt Teologa del NT I, 1975 70 ss 420-439 — KHSchelkle Teologa del NT III 1975 97 107

Castración → Circuncisión

Celo

El esfuerzo intenso y serio por alcanzar un objetivo, que en nuestras lenguas, al menos en el lenguaje religioso, suele expresarse con el término, de origen griego, *celo*, se designa en griego con diferentes términos. Además de ζῆτέω [zēteō], que lleva consigo la idea de búsqueda, y de las palabras incluidas en la entrada → carga, aquí hemos de fijarnos sobre todo en ζῆλος [zēlos] y σπουδή [spoudē]. Mientras que el último de estos términos alude siempre a la seriedad e intensidad del esfuerzo en un sentido positivo, zēlos puede revestir un matiz negativo cuando está determinado por motivos egoístas y cuando actúa como un agente perturbador o disgregador del grupo

ζῆλος [zēlos] celo; ζηλώω [zēlōō] tener celos, celar; ζηλωτής [zēlōtēs] entusiasta, fanático

I Zēlos, utilizado a partir de los tragicos, tiene el significado fundamental de celo y designa la inclinación afectiva hacia una persona, idea o cosa. Según el objeto al que se refiere el celo podemos distinguir dos significados concretos cuando tiene una finalidad positiva, zēlos tiene el sentido de aspiración vehemente emulación o entusiasmo, admiración y a veces alabanza o gloria. En cambio, el sentido negativo caracteriza el celo entendido como vicioso es decir, como celos, tanto al que pretende un objetivo bueno como al celoso, al envidioso. Según el contexto, el verbo zēloō puede traducirse también por celar, elogiar, aspirar a o envidiar, estar celoso, tener celos.

II En los LXX este grupo de palabras se puede encontrar para describir afectos humanos solo en los escritos tardíos (p. ej. Prov 6, 34). Además está ausente el sentido positivo de aspirar a la perfección ética que aparece exclusivamente en Filón. En lugar de esto, zēlos tiene un contenido especial, el del celo orientado hacia Dios, es decir, aquella actitud fervorosa que se guía por la voluntad de Dios, por la ley (cf. Sal 69, 10, 1 Re 18, 21 ss, 2 Re 10, 15 ss) «Este celo por Yahve ha sido encomendado a Israel y en él se reconoce la vocación especial de Israel» (OMichel, KEK IV, 223A).

Pero más a menudo se habla del celo de Dios mismo, esto es, de la intensidad de la seriedad del compromiso que Dios adquiere con el hombre. En Ex 20, 5 Dios se presenta como zēlōtes. Y en el contexto de este pasaje se menciona asimismo el doble modo de actuar del celo divino por una parte, se dirige a los malhechores, para castigarlos —aquí zēlōtes se manifiesta en la → ira de Dios (ὄργη [orgē] Dt 19, 20) y en su furor (θυμός [thymos] Nm 25, 11)—, por otra, se orienta hacia los que temen a Dios para mostrarles su → misericordia (ελεος [eleos] Is 63, 15). En especial, se habla del celo de Dios como Señor de la historia, con el que él defiende a su pueblo Israel frente a los otros pueblos (2 Re 19, 31, Ez 36, 6, 38, 19, Is 9, 7, 26, 11, 37, 32, 42, 13, 63, 15 y passim). El carácter exclusivo de la relación de Yahve con Israel se muestra asimismo en que él siente zēlos = celos ante la infidelidad de Israel (Ez 16, 38, 23, 25), que a menudo es presentada bajo la imagen del adulterio.

El uso lingüístico veterotestamentario continúa vivo en el judaísmo palestino. Así, p. ej. los textos de Qumran hablan del celo de Dios, que se expresa en la rectitud de sus juicios. En el judaísmo rabínico existe un cierto temor a hablar del celo de Dios. A los pasajes veterotestamentarios en que aparece zēlos se les da una interpretación distinta. Más claro aun aparece este miedo al antropomorfismo en el judaísmo helenístico (Filón).

III El sustantivo zēlos se encuentra 17 veces en el NT, zēlōtēs, 8 veces. Las formas verbales de zēlōō y zēleuō aparecen en 12 ocasiones.

En el NT este grupo de palabras puede tener una valoración tanto positiva como negativa. Así p. ej. es negativo el sentido de celos o *envidia* (de los patriarcas a José: Hech 7, 9; de los judíos ante el triunfo de los apóstoles: Hech 5, 17; 13, 45; 17, 5; en estos pasajes resuena todavía, aunque débilmente, el celo veterotestamentario por Yahvé). Los celos y las rencillas constituyen una grave amenaza para la existencia de la comunidad (Sant 3, 16; cf. Sant 3, 14; 4, 2; 1 Cor 3, 3; 2 Cor 12, 20). Los cristianos no deben dejarse llevar por envidias, sino que deben obrar de un modo espiritual (Gál 5, 20 ss) y digno (Rom 13, 13). Pero el NT no sólo critica el celo reprochable desde el punto de vista ético, sino también el celo por la → ley. Así, Pablo se distancia de su celo de antes «por las tradiciones paternas» (Gál 1, 14). Fue precisamente el celo por Dios (Hech 22, 3) lo que le convirtió en perseguidor de la iglesia (Flp 3, 6). Mirando hacia atrás, él reconoce que al comportarse como un piadoso israelita obraba equivocadamente, como la mayoría de los judíos de su tiempo (Rom 10, 2).

Ahora bien, lo que se condena no es el celo en sí mismo. ¡Todo lo contrario! Pablo se alegra de que la aflicción haya traído consigo celo y penitencia (2 Cor 7, 11). Y él invita de un modo apremiante a tener celo, pues ello es bueno si se tiene por Cristo, que tuvo él mismo celo por Dios (cf. Jn 2, 17). Así se elogia de un modo explícito el celo misionero, que se muestra solícito con los demás (Gál 4, 18; cf. 2 Cor 11, 2, en donde Pablo habla sin más del «celo divino»). Especialmente, se invita a aspirar a los dones de la gracia (*χάρισμα* [*chárisma*] → gracia) (1 Cor 12, 31; 14, 1.12.39), que ciertamente sólo pueden ser llevados a la práctica mediante la caridad, que no es envidiosa (1 Cor 13, 4). Finalmente, existe también otro celo, que se preocupa por el bienestar de los demás hombres (2 Cor 7, 7; 9, 2) y por su buen comportamiento y sus buenas obras; pero el amor debe estar ciertamente por encima de cualquier celo (1 Pe 3, 3 s; Tit 2, 14).

Un significado aparte tiene el vocablo *zēlōtēs* como atributo de Simón en los pasajes (Lc 6, 15; Hech 1, 13) en los que se dice que este discípulo había «sido (anteriormente) miembro del partido teocrático y antirromano de los zelotes» (GKlein, RGG³ VI, 39 s). Este discípulo podría ser el mismo que en Mc 3, 18; Mt 10, 4 es llamado Simón ó *καναναῖος* [*ho kananaïos*]. El sobrenombre de *kananaïos* corresponde al arameo *qana'n*, que tiene el significado de celador (= *zēlōtēs*).

H.-Chr. Hahn

σπουδή [*spoudḗ*] celo; *σπουδαῖος* [*spoudaïos*] celoso; *σπουδάζω* [*spoudázō*] ser, estar celoso

I De *σπεύδοι* [*speudōi*] (en sentido intransitivo *apurarse, darse prisa*, en sentido transitivo *impulsar, incitar, aspirar a*) se formó el sustantivo *spoudē* (atestiguado desde Homero) y de él (en la época clásica) el adjetivo *spoudaïos* y el verbo *spoudázō*. Este grupo de palabras describe primeramente el movimiento apresurado que se orienta hacia una persona o cosa *apresurarse* (verbo), *presuroso* (adjetivo), *prisa, premura, presteza* con la que ha de llevarse a cabo una acción (sustantivo), luego describe también un movimiento interior *ser o estar celoso, esforzarse, dedicarse a, preocuparse de* (verbo), *solícito, activo, diligente, listo* (adjetivo), *celo, esmero, esfuerzo, diligencia*, en contraposición también a inactividad, despreocupación (sustantivo). En contraste con el juego y la broma, se alude a la ocupación seria y a la actividad de tomar en serio personas y cosas *dedicarse seriamente a algo, hacer algo con seriedad* (verbo), *serio* (adjetivo), *seriedad* (sustantivo). En sentido moral *spoudē* expresa la buena disposición, la buena voluntad y *spoudaïos* designa al hombre que procura el bien *el honrado y virtuoso* (el que aspira a la ἀρετή [*arētē*]), el hombre noble, que es para Aristóteles el hombre valioso, éticamente cualificado, y para los estoicos el hombre auténticamente moral. En punto a religión, el verbo significa *dedicarse con toda el alma* y el sustantivo el celo noble. En la filosofía helenística *spoudē* forma parte del esfuerzo moral en pro del autocontrol y autoperfeccionamiento individuales (Harder, ThWb). En giros propios del estilo epistolar, *spoudē* se emplea para reforzar una súplica apremiante.

II En los LXX, *spoudē* aparece generalmente con el significado de *prisa* (Gn 19, 15, Ex 12, 11 33), raramente y solo más tarde con el de *celo* (Eclo 27, 3, Sab 14, 17). En el texto hebreo, *spoudē* no tiene ningún equivalente propiamente dicho. A menudo es utilizado para traducir a *bāhal* = *estar asustado, perder el tino* (Job 4, 5, 21, 6, Is 21, 3), lo cual, sin embargo, tiene como consecuencia una reducción del significado hebreo.

III En el NT, *spoudē* tiene también el significado de *prisa* (Lc 1, 39; 2, 16; 19, 5 s; Flp 2, 28; 2 Tim 4, 9.21; Tit 3, 12). Con el significado de *empeño vehemente*, el término subraya la intensidad y urgencia de una acción: la súplica insistente, que quiere ser escuchada y superar toda vacilación (Lc 7, 4), el deseo ardiente por ver de nuevo a alguien (1 Tes 2, 17; 2 Tim 1, 17), la preocupación solícita para proveer a los viajeros de lo que necesitan (Tit 3, 13), la redacción de una carta importante (2 Pe 1, 15; Jds 3).

En Pablo *spoudē* es una exteriorización necesaria de la vida de la comunidad cristiana que determina su comportamiento moral, un don de Dios que hay que desarrollar. Su fuerza ha de mostrarse en la lucha por la unidad (Ef 4, 3), en el apoyo prestado a los demás cristianos (Gál 2, 10; 2 Cor 8, 7.8.16), en la reparación de la injusticia (7, 11 s), en la dirección de una comunidad (Rom 12, 8). Se espera de todos una entrega total (12, 11) que pueda servir de ejemplo a los demás (2 Cor 8, 8).

En los escritos tardíos del NT, *spoudē* tiene un significado algo más genérico y fundamental: el estilo de vida del cristiano ha de ser configurado por la *spoudē*, si él no quiere perder lo que ha recibido y correr el riesgo de no alcanzar lo que se le ha prometido (2 Tim 2, 15; 2 Pe 1, 5.10; 3, 12.14; Heb 4, 11; 6, 11). *Spoudē* expresa aquí la gran responsabilidad que tiene el cristiano en la configuración de su vida.

Otros términos neotestamentarios que aluden a la prisa son: *εὐθύς* [*euthýs*], *ῥῆν* [*nýn*], *σήμερον* [*séméron*] (→ tiempo), *ταχύς* [*tachýs*]. Sobre el celo cristiano cf. también el art. → *ζῆλος* [*zélōs*].

W. Bauder

Bibl. AStumpff, Art. *ζῆλος*, ThWb II, 1935, 879 ss. – OMichel, Der Brief an die Römer, KEK IV, 1957¹¹. – RBultmann, Theologie des NT, 1958², 225 s. – MHengel, Die Zeloten, 1961. – AStrobel, Art. Eifer, BHHW I, 1962, 379 s. – GHarter, Art. *σπουδάζω*, ThWb VII, 1964, 559 ss.

En cast. Aris. gens. ADeissler, El celo y la ira de Yahvé, MystS II, T. I, 1969, 307-309.

Cena del Señor, eucaristía

δεῖπνον [*deíprnon*] comida, convite; *κυριακὸν δεῖπνον* [*kyriakón deíprnon*] cena del Señor; *τράπεζα* [*trápeza*] mesa; *κλάσις τοῦ ἄρτου* [*klásis tou ártou*] fracción del pan

I 1. En las antiguas religiones el comer y beber se realiza, la mayoría de las veces, como «convite», o sea, como acto de una comunidad pública o privada que está en relación con lo santo (cf. RGG IV³, 605). La familia, la tribu y la comunidad religiosa participan de la fuerza divina mediante la comida en común, que establece el contacto con la divinidad. El origen del carácter sacro de la comida se relaciona con ideas mágicas según las cuales lo divino se recibe en lo material (animismo, ideas parecidas también en el canibalismo, cf. RGG III³, 1116). La creencia de que la divinidad se contiene en cada planta (Demeter o Ceres), lleva luego a la idea de la fuerza de una divinidad que da → vida, divinidad que reciben directamente los comensales. En último término nada une más a los hombres entre sí y al hombre con Dios que la comida y bebida (FBammel).

2. *Deipnon* (desde Homero) es con el significado de *comida cultural* un término vivo en el vocabulario religioso del helenismo, jugando un papel importante en la antigua religiosidad el comensal cree estar sentado a la *trapeza* τοῦ θεοῦ [*trápeza tou theou*], a la mesa de Dios (cf 1 Cor 10, 20 s *trapeza daimoniōn* [*trapeza daimoniōn*]) y participar (*κοινωνός* [*koinōnos*]) de la divinidad mediante la comida Cf POxy I, 110 (s II d C) «*Charemon* te invita a comer (*δειπνήσαι* [*deipnēsai*]) a la mesa del señor Serapis (*κυρίου Σαραπίδος* [*kyriou Sarapidos*])» A Serapis se le presenta como huésped y a los comensales como a sus invitados (mas ejemplos de tales invitaciones en POxy XIV, 1755, III, 523, cf Lietzmann, Korinther I, II, 1949⁴, 49 s, Bousset, Kyrios Christos, 96) Josefo, Ant 18, 73, narra una invitación para el *deipnon* de Anubis en el templo de Isis en Roma «En el fondo esta la idea de la *communio*, de la unión de los comensales con la divinidad» (Behm, ThWb II, 35)

II 1 *El convite en el AT* En los LXX no juega el término *deipnon* papel excepcional alguno. Fuera de 4 Mac 3, 9 no se encuentra mas que en el libro de Dn (6 veces) y traduce el hebr *pat-bag*, *comida costosa, mesa*

En el AT las fiestas y sacrificios van unidos con frecuencia a comidas culturales y pueden designarse con la locución. «comer y alegrarse ante Yahve» (Dt 12, 7) La comunión en la comida une con → Dios y ante Dios (Ex 18, 12; 24, 11). Frecuentemente se hace tambien una → alianza profana junto con un convite (Gn 26, 30, Jos 9, 14 s), en el que Yahvé esta presente como invisible invitado. Con un banquete «sellan Jacob y Laban su pacto de paz (Gn 31, 46-54), el suegro de Moisés y este junto con los ancianos de su parentela sellaron su union (Ex 18, 12), Goai y los sikemitas su confabulación (Jue 9, 26 s) y el pueblo → el pacto con el rey elegido (1 Sam 11, 15, 1 Re 11, 25 41 ss, cf 1 Sam 9, 22 ss) La alianza entre Yahve e Israel en el Sinai se hace con una comida cultural de los ancianos con Yahve (Ex 24, 11, Sal 50, 5)» (Fohrer, RGG IV³, 607) Un convite comunitario de esa indole no solo hermana mutuamente a los participantes, sino tambien a estos con Yahve (cf el nombre אהי, hebr *ahī yah[u]* = Yahve es mi hermano) La mesa común indica que se concede el → perdon (2 Sam 9, 7, 2 Re 25, 27-30, Josefo, Ant 19, 321), la protección (Jue 19, 15 ss) y la paz (Gn 43, 25 ss) El quebrantamiento de la comunión fundada en la mesa es un crimen abominable (Jer 41, 1 s, Sal 41, 10, cf IQH 5, 23 s, Mc 14, 18)

2. *La cena pascual* (→ fiesta, art *πάσχα* [*pascha*]) viene de la época nomada de Israel el 14 de nisan al atardecer, a la caída del sol (Ex 12, 6), el cabeza de familia mataba un cordero o cabrito añojo (12, 5), con cuya sangre se untaban las jambas de la puerta, la carne se asaba y en la noche del 14 al 15 de nisan se comía en familia (12, 8 s). A partir de la reforma cultural de Josías (621 a C) el sacrificio del cordero y la cena pascual tenían lugar en Jerusalén (Dt 16, 5-7, 2 Re 23, 21-23) La cena pascual judía del tiempo de Jesús recuerda que las casas señaladas con la sangre de los corderos fueron respetadas en Egipto y también la liberación de la esclavitud allí padecida. Al mismo tiempo la cena pascual preanuncia la salvación futura, de la cual es imagen la de Egipto (JJeremías) El mesías llega en la noche de pascua. Un antiguo adagio dice «En esta noche fueron y son salvados» (MekhEx 12, 42)

3 a) *La mesa común* El comer juntos significa participar de la → bendición de Yahve. Lo expresan la oración con que se comienza y aquella con que se acaba la comida. El cabeza de familia toma el pan y en nombre de todos los presentes dice la alabanza (Berakoth 6, 1) Luego parte el pan bendito y da un trozo a cada uno. De ese modo cada participante comparte la bendición de la mesa. Sigue la acción de gracias tras la comida. El cabeza de familia toma una copa de vino, la «copa de bendición» (cf 1 Cor 10, 16) y dice en nombre de todos la acción de gracias (Berakoth 7, 3, 46a ss, 50a) A continuación todos beben de la copa de bendición, para participar así de la bendición pronunciada sobre el vino.

b) *La liturgia pascual* Ya en época precristiana se perfilo en sus líneas fundamentales la liturgia propia de la cena pascual (Pes X, 12 ss)

a) *preparación consagración* (forma parte de ella la bendición propia de la fiesta y la de la copa) que dice el cabeza de familia sobre la primera copa (la *qudduš*) primer plato que consta de legumbres, hierbas amargas y zumo de frutas mezclados. Todavía no se come pan. Se trae la comida que aun no se toma, se mezcla la segunda copa y se pone en la mesa, pero no se bebe aun.

β) *Liturgia pascual* el cabeza de familia explica las características esenciales de la cena pascual (Ex 12, 26), se canta la primera parte del hallel (Sal 113 s) y se bebe de la segunda copa (la del *hagada*)

γ) *Cena propiamente dicha* oración del cabeza de familia sobre los acimos. Se reparte y se come la cena que consta del cordero, los acimos, las hierbas amargas (Ex 12, 8) y el vino, oración sobre la tercera copa (la de la *bendición*)

δ) *Conclusion* se canta la segunda parte del hallel (Sal 115-118) y bendición de la cuarta copa (JJeremías, Abendmahlsworte, 1960³, 79 s)

La explicación de las peculiaridades de la comida es una constante del ritual de la pascua. En las breves palabras que preceden a la comida se aclara lo referente al cordero pascual, los acimos y las hierbas amargas (cf Ex 12, 8) Una antigua fórmula sobre los acimos dice, por ejemplo «Mira, esto es el pan de aflicción» (Dalman, cf Dt 16, 3)

4 El convite en Qumrán El convite cultural en Qumrán es la comida principal diaria de la comunidad. La preside un sacerdote que al principio pronuncia la bendición sobre el pan y el mosto (1QS 6, 4-6; cf. Josefo, Bell 2, 129 ss) En IQSa 2, 17-21 se habla de un banquete escatológico con el mesías, en el cual igualmente se come pan y se bebe mosto. Se advierte aquí una analogía con la celebración de la cena cristiana, por más que no se pruebe, ni sea probable, que ésta dependa de aquélla

III 1. Las fuentes neotestamentarias

La expresión *cena del Señor*, *kyriakón deíπnon*, aparece en el NT únicamente en 1 Cor 11, 20; se le parece en cuanto al contenido: «*mesa del Señor*» (*trapéza kyriou*) en 1 Cor 10, 21. Ambos lugares son un indicio de que el título → «*Señor*» (*kyrios*) tiene su lugar permanente, entre otros, en la tradición y en la terminología de la eucaristía (1 Cor 10, 22; 11, 27.31 s). Su institución está transmitida en cuatro formas: Mc 14, 22-25; Mt 26, 26-29; Lc 22, 15-20 y 1 Cor 11, 23-25. Los distintos modos en que se conocen las palabras institucionales responden en cada caso al respectivo texto litúrgico que el escritor conocía en su propia comunidad. Las palabras de la institución en su forma actual (!) son, pues, de extracción litúrgica, «a las que sirve de base una comunidad celebrante y a la cual van dirigidas» (GBornkamm, *loc. cit.* II, 151).

a) 1 Cor 11, 23-25 es literariamente la redacción más antigua que reproduce la versión de las palabras de la cena corriente en la comunidad antioqueña, tal y como Pablo las había recogido hacia mediados de los años cuarenta (Hech 11, 26) y que él hace remontar hasta Jesús, pues se trata de una tradición que la comunidad transmitía (1 Cor 11, 23). La redacción de Mt es una ampliación de la de Mc y carece, por tanto, de valor propio en la cuestión de la forma primitiva. En Lc faltan en algunos manuscritos los vv. 19b-20 (entre otros, el D). Pero éste así llamado «*texto lucano corto*» (sin los vv. 19b-20) es secundario y, o se debe a razones de la disciplina del arcano (proteger a la eucaristía de la profanación, JJeremias, *loc. cit.*, 118 ss.150 ss) o sirve para evitar una segunda copa (vv. 17.20; HSchürmann, *Der Einsetzungsbericht* Lk 22, 19-20, NTA 20, 4; 35 ss). Comparándolo con Pablo y Mc resulta que el texto original largo (Lc 22, 15-20) en sus vv. 19b-20, coincide esencialmente con 1 Cor 11, 24 s y con Mc 14, 22.24 en lo referente al v. 19a (hasta τὸ σῶμά μου [τό σῶμά μου], *mi cuerpo*) y a la fórmula final, v. 20c (τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον [τό hypér hymôn ekchynnómenon], *que se derrama por vosotros*). O sea, que el texto de Lc, es, a lo que se ve, el resultado de un influjo mutuo de la redacción de Mc y de una forma textual íntimamente unida con 1 Cor 11, 23-25, pero más antigua todavía que ella. Resulta, por tanto, que las formas textuales más antiguas son Mc 14, 22-25 y 1 Cor 11, 23-25.

b) Además del cuádruple relato que conocemos de la eucaristía se han de tener en cuenta: α) 1 Cor 10, 16, un comentario paulino a la cena del Señor, β) 1 Cor 11, 26 una explicación de Pablo, γ) 1 Cor 11, 27 s, 16, 20.22, Ap 22, 17-21 fragmentos (o imitaciones de ellos) de la liturgia preparatoria perteneciente a la primitiva celebración cristiana de la cena del Señor, δ) Hech 2, 42.46; 20, 7.11 relatos de la celebración diaria de la eucaristía («*fracción del pan*») por parte de la comunidad primitiva; ε) Jn 6, 51-58 con la redacción joánica de las palabras sobre el pan «*esto .. es mi carne para que el mundo viva*» (6, 51c).

2. Las raíces históricas

a) La eucaristía en la primitiva comunidad cierto que no es la continuación de la mesa compartida diariamente por los discípulos con el Jesús *terreno*, pero sí que se ha de entender en el contexto de los relatos de las comidas con sus discípulos, con los publicanos y pecadores y en el de las comidas milagrosas dadas a las multitudes (Mc 2, 13-17 par; 6, 41 par; 8, 6 par; → hambre, art. ἐσθίω [esthiō]). «Al dirigirse Jesús a ellos, al comer y beber con ellos, les traía la cercanía misericordiosa de Dios, el perdón de los pecados. Esta comunión con el amigo de los publicanos y pecadores mantiene unida a la comunidad cristiana, al volver ella a recibir la promesa de perdón...» (ELohse, *Geschichte*

des Leidens und Sterbens Jesu Christi, 57). Las comidas con los publicanos y el conceder mesa común a los marginados (Lc 15, 1 s; 19, 5 s) son acciones kerigmáticas, significativas, encarnación de la palabra perdonadora de Jesús (JJeremias, *Las parábolas de Jesús*, 4.^a ed. 1976, 274 s).

b) La eucaristía en la comunidad primitiva con su alegría escatológica a la vista de la participación en la misma mesa con el *exaltado*, se relaciona igualmente con la que el *resucitado* mantuvo después de pascua con sus discípulos; según OCullmann (*Urchristentum und Gottesdienst*, 1944, 13 ss; 25 ss; *Christologie des NT*, 214 s) las comidas escatológicas de la primitiva comunidad hunden sus raíces en las comidas que tuvieron lugar con ocasión de las apariciones (Hech 10, 41; Lc 24, 30 s.35.43; Jn 21, 13). Aunque no se ha de negar tal relación, Cullmann ha atribuido, con todo, a la fracción del pan en las apariciones pascales un influjo demasiado fuerte sobre el origen de la eucaristía en la primitiva comunidad; pues la expresión «fracción del pan» aparece sólo en Lc 24, 30.35 (κλάω τὸν ἄρτον [kláō tón arton] y κλάσις τοῦ ἄρτου [klásis tou ártou] respectivamente) (WMichaelis, en *Festschr. Schadelin*, 1950, 64 s; cf. además Jn 21, 13) y las apariciones del resucitado están limitadas, según el NT, a los primeros testigos en cuanto que constituyen algo singular (1 Cor 15, 5 ss). El comer y beber del resucitado con los discípulos, al aparecéseles, es algo extraordinario que era irrepetible de este modo y que tampoco se podía continuar en otra forma.

La comensalía del Jesús terreno con sus discípulos (→ hambre, art. πίνω [pínō]) y la que mantuvo el resucitado son, según lo dicho, aspectos unidos a los motivos decisivos de la última cena de Jesús. De éstos ha surgido la celebración regular de la eucaristía en la primitiva comunidad. Esta cena de la comunidad postpascual tenía un fuerte componente escatológico (Mc 14, 25), pero la mirada retrospectiva a la muerte salvífica de Jesús (Mc 14, 22-24) pertenece constitutivamente a la eucaristía de primera hora (PhVielhauer, *Ges. Aufsätze*, 159 s).

3. La forma primitiva de las palabras de la institución

a) La interpretación teológica de la eucaristía depende de si las palabras de la institución se formaron por primera vez en la comunidad helenística o vienen de la tradición de la comunidad palestinese, y de cuál fue la forma originaria a la que se remonta y cuál ha sido, según la historia de la tradición, el desarrollo de esa forma.

Existe un amplio acuerdo en los puntos siguientes:

α) Mc 14, 22-25 y 1 Cor 11, 23-25 se han de considerar como las formas textuales más antiguas;

β) la cuestión de una posible forma primitiva no se puede plantear en disyuntiva entre los textos de Mc y Pablo de que hoy disponemos, puesto que ambos contienen elementos tradicionales antiguos y recientes;

γ) en el sustrato de los dos textos más antiguos hay que suponer una forma primitiva no conservada en arameo (¿o hebreo?).

En Mc sobre el pan se pronuncia: «esto es mi cuerpo» (14, 22); y la frase de la copa dice: «esto es mi sangre de la alianza que se derrama por muchos» (14, 24). En Pablo sobre el pan se dice: «esto es mi cuerpo por vosotros» (1 Cor 11, 23), y sobre la copa: «esta copa es la nueva alianza por razón de mi sangre (o bien: sellada con mi sangre)» (1 Cor 11, 25).

b) De Mc se concluye como forma primitiva. «Esto es mi cuerpo, esto es mi sangre derramada (= mi muerte) por los muchos (= por la multitud)» (Mc 14, 22c 24). Por esta posibilidad se han decidido con razón, entre otros KGKuhn (*EvTh*, 1950-1951, 513 ss), ELohse (*Martyr*, 2.^a ed. 122 ss, *loc. cit.*, 54 ss). Por el contrario GBornkamm, ESchweizer etc., defienden la primitividad de las palabras de la tradición de Pablo-Lucas la forma

paulino-lucana tiene en su marco narrativo la nota de indudable antigüedad referente a que la copa se repartió solo «después de la comida», en Mc «cuerpo» y «sangre» representan conceptos correlativos, la original asimetría de la redacción paulino-lucana sobre el pan y la copa se habría armonizado en la de Mc por razones litúrgicas y, no en última instancia, de contenido, pues en el paralelismo de «cuerpo» y «sangre» se traduce un modo de pensar discutible, que entiende el cuerpo y la sangre de Cristo como los dos componentes del Señor entregado a la muerte, y que se orienta hacia los elementos que representan el cuerpo y la sangre

Frente a esta argumentación hay que oponer las 6 dificultades siguientes

α) «Cuerpo» y «sangre» (σῶμα [sōma] y αἷμα [haima]) tampoco representan un binomio conceptual corriente en la forma originaria premarcana (ELOhse, Martyrer, 125), sino que como conceptos correlativos aparecen más bien «carne» y «sangre» (σὰρξ [sárx] y αἷμα [haima] cf Heb 2, 14) En las palabras premarcanas de la institución no hay, pues, conceptos correlativos ni antropológicos ni culturales

β) Dentro de la fórmula premarcana la expresión «sangre» (14, 24) no se debe aislar ni poner, sin más, en paralelismo con «cuerpo» (14, 22), porque en Mc 14, 24 «mi sangre derramada» (το ἡαίμα μου το ἐκχύνμενον) designa la muerte violenta en su totalidad, acomodándose al modo veterotestamentario y judío de expresarse (ELOhse, JBehem FHahn)

γ) Por tanto, en la forma premarcana no se corresponden mutuamente «cuerpo» y «sangre», sino los giros no paralelos «mi cuerpo» (en la fórmula del pan) y «mi muerte por la multitud» (en la fórmula de la copa) Es decir, también las palabras premarcanas de la institución forman cada una de por sí un todo completo y son comprensibles no solo a la luz de la sentencia paralela correspondiente

δ) «Sangre» en Mc se hizo concepto cultural correlativo de «cuerpo» sólo al añadirse la interpretación «de la alianza», que alude a Ex 24, 8, y solo entonces adquirió también el participio «derramada» importancia cultural (combinación de la idea de expiación con la de alianza), por eso entro la idea de expiación en la forma paulino-lucana de la frase sobre el pan en descargo de la frase marcana sobre la copa, de modo que la idea de alianza predomina en la frase sobre la copa en Pablo-Lucas

ε) El giro «derramada por la multitud» (Mc 14, 24b) no representa «ampliación» o «añadidura» alguna (WMarxsen, EvTh, 1952-1953, 299) de la expresión helenística «mi sangre de la alianza» (Mc 14, 24a), porque Mc 14, 24b, por razones lingüísticas, procede del ambiente arameo (Jeremias, loc cit., 170 ss, KGKuhn, EvTh, 1950-51, 513 ss), y porque la fórmula αἷμα ἐκχύνεσθαι [haima ekchynesthai] (derramar sangre) describe el acto de morir, la entrega o la muerte violenta (cf Gn 4, 10 s, 9, 6, Dt 19, 10, 2 Re 21, 16, Sal 106, 38, Jer 7, 6, Mt 23, 35), por analogía con otras expresiones como «derramar su alma (o su vida)» (Is 53, 12), «dar su alma (o su vida)» (Mc 10, 45b)

ζ) Por lo tanto, la forma paulino-lucana presupone la estructura marcana de las palabras de la institución y es comprensible solo como desarrollo de esta, porque el giro «en mi sangre» (Pablo, 1 Cor 11, 25) no está en Jer 31, 31 ss, ni su formación se explica a partir de dicho texto, sino que su sentido viene solo de Ex 24, 8, es decir, porque la forma paulina de las palabras de la institución se explica únicamente a partir de una forma más antigua de las palabras marcanas orientada conforme a Ex 24, 8 y a base de una reflexión teológica que va de Ex 24, 8 a Jer 31, 31 ss (de modo análogo a lo ocurrido con la ulterior evolución de la forma de Mc [14, 24], orientada según Ex 24, 8, hasta llegar a la de Mt [26, 29] que alude a Jer 31, 34b)

c) La primitividad de la forma premarcana se deduce, por tanto, de lo siguiente: α) de una serie de semitismos (araméismos), de los cuales pocos aparecen en Pablo; β) de la sorprendente asimetría de la forma premarcana, debido a que la frase sobre el pan no se explica teológicamente y la idea expiatoria sólo se halla en la frase sobre el cáliz; γ) de la incongruencia entre «mi cuerpo» y «mi morir por la multitud»; δ) de que la forma paulino-lucana es deducible de la marcana por tradición histórica, mientras que lo contrario no es imaginable, y especialmente ε) de que la frase sobre el pan y sobre la copa en la forma primitiva premarcana representa cada una un «todo completo», inteligible independientemente de su paralela, lo cual presupone que ambas frases estaban originariamente separadas por el lapso de una comida. Habrá, pues, que aceptar «que en la tradición oral de primera hora existió una forma corta...» (ELOhse, Märtyrer, 124) que decía: «esto es mi cuerpo, esto es mi morir por la multitud».

4. El marco de las palabras eucarísticas

El relato de la institución, procedente de una tradición litúrgica, aparece en el NT en el marco del relato más antiguo de la pasión, de la cena pascual y de la liturgia de la comunidad primitiva. Por lo mismo hay que investigar este marco para comprender las palabras eucarísticas.

a) La eucaristía en el marco del relato más antiguo de la pasión

α) El hecho de que el evangelio de Jn sorprendentemente coincide con los sinópticos sólo en el relato de la pasión, indica que éste representa un conjunto completo y muy antiguo. Comparando metódicamente el relato joánico y el sinóptico de la pasión se deduce que Jn coincide con éstos incluso en el orden de la materia a partir de la traición de Judas. traición (Mc 14, 10 s/Jn 13, 2), anuncio de la traición y cena (Mc 14, 18-25/Jn 13, 1-30; Jn tiene las palabras de la institución en 6, 51 ss), prendimiento (Mc 14, 23 ss/Jn 18, 2-11) etc. El relato más antiguo de la pasión que sirve de base empezaba, pues, con la traición de Judas, luego narraba el anuncio de la traición y la institución de la eucaristía, y describía, finalmente, el prendimiento, la tramitación ante el sanedrín, la condenación por Pilato, la crucifixión y la resurrección (sepulcro vacío). Si el relato de la pasión empezaba en un estado muy temprano con la traición, en este caso los sumarios más antiguos de la pasión (Mc 9, 31, 8, 31, 10, 33 s) coinciden ya que en ningún pasaje mencionan suceso alguno de ella que preceda a la traición de Judas (JJeremias, *loc. cit.*, 111; ELohse, *Geschichte des Leidens*, 23 s) El relato más antiguo de la pasión desarrolla, pues, el sumario más arcaico (Mc 9, 31)

β) El tema de los sumarios de la pasión (cf en especial Mc 9, 31) y del relato más antiguo que los desarrolla (Mc 14, 10 s. 18 21 44, 15, 1 10 15), supone el marco de la forma primitiva premarcana de las palabras eucarísticas, este tema es, según esto, la entrega que hace Dios del hijo del hombre en representación nuestra. Tal entrega se realiza mediante la traición de Judas, el prendimiento de Jesús y su muerte violenta (Mc 9, 31, 14, 21; cf 14, 41) Y en la medida que los sumarios de la pasión y su relato más antiguo se enraizan en la primitiva comunidad palestinese, se favorecería la idea de que también la forma primitiva premarcana de las palabras eucarísticas (y no sólo la redacción marcana) ha estado dentro de este relato más antiguo de la pasión

En tal caso este tema del marco de las palabras eucarísticas premarcanas remite al propio tiempo a su sentido propio: en el centro de la primitiva forma premarcana (cf *infra*) de los antiguos sumarios de la pasión (Mc 9, 31 etc.) y del relato más arcaico que la desarrolla, en ese centro están no los dos elementos que representan al cuerpo y la sangre, sino la entrega sustitutiva que Dios hace por la multitud y que se realiza mediante la muerte violenta («mi sangre derramada»)

γ) Este resultado se refuerza por la concordancia de fondo existente entre el cuadro de Mc y la fórmula introductoria en Pablo (1 Cor 11, 23, «la noche en que el Señor fue entregado»). Pues una comparación entre la fórmula introductoria litúrgica y las palabras eucarísticas paulinas no sólo confirma que la traición nocturna de Judas perteneció pronto a la narración de la pasión (JJeremias, *loc. cit.*, 89) y que el título de hijo del hombre (Mc 14, 21) corresponde al paulino «Señor Jesús» (la invocación «Maranatha» se refiere a la venida del hijo del hombre, WKramer, *Christos*, 1963, 97 162), sino que indica igualmente que el *παράδοσις* [*paradosis*] (ser entregado), que aparece en el relato de la pasión, se ha de entender en sentido salvífico como dicho «de Dios que entregó a su Hijo por todos nosotros (Rom 8, 32, cf Rom 4, 25), . y no [primariamente] como expresión de una medida policial o una vil acción humana» (GBornkamm, *loc. cit.* II, 149)

Esto significa que el cuadro de las palabras eucarísticas premarcanas junto con su tema, «la entrega del hijo del hombre por Dios en representación nuestra, realizada mediante la actuación antidivina de los hombres», corresponde exactamente, tanto en la realidad como en el contenido, a la fórmula introductoria y al tema de las palabras eucarísticas paulinas: la entrega salvífica que Dios hizo del *kýrios* Jesús por nosotros.

b) La eucaristía en el marco de la cena pascual:

α) Los sinópticos concuerdan en decir que la última cena de Jesús fue pascual (Mc 14, 12 14 16 par., Lc 22, 15) Según eso, Jesús habría sido crucificado el día de pascua (15 de nisan). En un día tan señalado la ejecución no es imposible históricamente, pues en casos de gravísimos delitos la consumación de la pena debía llevarse a cabo ante todo el pueblo «en la fiesta» (Dt 17, 13, 21, 21), es decir, el 15 de nisan (HConzelmann, *RGG*³ III, 626. JJeremias, *loc. cit.*, 70 s) Según Juan, por el contrario, la última cena de Jesús no fue la pascual, puesto que, según el (Jn 18, 28, cf 19, 14), cuando Jesús era acusado ante Pilato todavía no habían comido el cordero pascual, la crucifixión habría tenido lugar el 14 de nisan, día de preparación para la pascua. La mayor probabilidad está, con todo, de parte de los sinópticos (WMarxsen, *EKL* I, 4), pues Jn fija la muerte de Jesús en la hora en que se sacrificaban los corderos pascuales en el templo y todo hace suponer que, con este dato temporal, se propone decirnos algo sobre el significado de la muerte de Jesús. Jesús murió como el verdadero cordero pascual (Jn 1, 29, 19, 36; Ex 12, 46; Nm 9, 12, cf 1 Cor 5, 7) Puesto que la eucaristía, celebrada desde el principio diario o semanalmente, no tenía relación alguna con la pascua como fiesta anual, la conexión original entre cena pascual y cena eucarística es más probable que la evolución inversa (KGKuhn, *EvTh*, 1950-51, 513 ss, WMarxsen, *EKL* I, 4).

β) El hecho de que la última cena de Jesús tuvo lugar en el marco de la cena pascual, lo apoya no sólo el cuadro del relato más antiguo de la pasión, sino también las mismas palabras litúrgicas de la institución.

El marco Jesús hace su última cena en Jerusalén y no en Betania, no abandona, pues, en contra de su costumbre (Mc 11, 11 par.; 11, 19, 14, 3 par.) la ciudad santa. Ahora bien, estaba prescrito comer el cordero pascual dentro de los límites de la ciudad

La última cena de Jesús acaba con canto de salmos (Mc 14, 26 par), o sea, con la segunda parte del hallel con que se finalizaba la cena pascual (Sal 115-118)

El relato litúrgico de institución la última cena de Jesús se celebró de noche (1 Cor 11, 23, Mc 14, 17), mientras que la principal comida normalmente se tenía por la tarde. En cambio la cena pascual es desde siempre una comida nocturna y solo de noche puede celebrarse. Puesto que el dato temporal de 1 Cor 11, 23 (a diferencia del marco temporal de Mc 14, 17-26) pertenece a la antigua fórmula litúrgica (GBornkamm, *loc cit* II, 149; JJeremias, *loc cit.*, 69, 2), también esta tradición está a favor de que la última cena de Jesús tuvo lugar en el marco de una cena pascual.

Por último las frases aclaratorias dentro de la institución corroboran el ambiente pascual de la última cena de Jesús. «Como prueba de que las palabras de Jesús se dijeron en el marco de una cena pascual, se podría aducir ante todo el que se pronuncian palabras aclaratorias. Sin embargo, la explicación de los elementos pertenece a la exposición pascual y no a la bendición de la mesa. Pero Jesús pronuncia las palabras explicativas o aclaratorias al repartir el pan y el vino» (E. Lohse, *Martyrer*, 123). Hay que observar aquí, con todo, que entre las explicaciones de la pascua judía y las de Jesús existe una analogía formal (la forma explicativa o aclaratoria en las dos) pero no objetiva. O sea que el marco de la cena pascual judía da pie a las palabras aclaratorias de Jesús, pero no las explica.)
 γ) Lo realmente nuevo es que en esas palabras aclaratorias Jesús no expone las peculiaridades de la cena pascual judía (el cordero, los acimos, las hierbas amargas), sino que interpreta lo que significan el pan y el vino como tales, es decir, los elementos que se encuentran en cualquier comida, aunque no sea aquella. Añádase a esto que las aclaraciones de Jesús están en relación con la oración que se reza antes y después de la comida. La distribución del pan y vino bendecidos significa participación en la bendición hecha sobre ellos. Eso explica la conexión de las aclaraciones de Jesús con la oración de antes y después de la comida, por una parte, y la relación entre explicación y distribución, por otra (JJeremias, *loc cit.*, 55-63 s).

ϸ) Aclaraciones y acción significante finalmente, la aclaración de los elementos pan y vino en la cena eucarística se diferencia de la que se hace respecto de las peculiaridades de la cena pascual judía en que la distribución del pan y vino por Jesús es una acción (profética) con valor de signo (JJeremias, *loc cit.*, 212-215-223; WMarxsen, *EKL I*, 5), por la que los discípulos participan de la muerte de Jesús. A la esencia de tal acción significadora pertenecen el suceso real y la indicación (interpretación) directa de sus elementos integrantes. Las explicaciones forman parte siempre de las acciones significadoras (o simbólicas) del AT (HWWolff, *BK XIV*, 19-72; WZimmerli, *Ezechiel*, *BK XIII*, 102 s 132-258, cf. *Ez 5, 5* «se trata de Jerusalén», 1, 11 «soy señal para vosotros»)

d) Cena del Señor y cena pascual: resulta, pues, que la última cena de Jesús fue, con toda probabilidad, una cena pascual. Jesús pronunció las palabras eucarísticas en el marco de su última celebración pascual y, «enlazando con ciertos elementos de esta celebración, en parte los incorporó y en parte los cambió... Jesús acompañó de una explicación la acción de repartir el pan que, como cabeza de familia, realizó antes de la comida, y lo mismo hizo con la copa» (WMarxsen, *EKL I*, 4), la tercera, «la de después de comer» (Lc 22, 20; 1 Cor 11, 25), la «copa de bendición» (1 Cor 10, 16) de la celebración pascual. Sólo dentro del ambiente del rito pascual judío se explica que aquí se den aclaraciones y que éstas no se refieran a acciones sino a alimentos. Por consiguiente, si los sinópticos, desde el punto de vista histórico, tienen razón para colocar las palabras de la institución en el marco de una celebración pascual, entonces ya no es sólo la fecha la que decide sobre el sentido de tales palabras y sobre el significado de la cena del Señor.

5. La eucaristía y la liturgia específica de la comunidad primitiva

Las palabras eucarísticas tienen su situación vital en las celebraciones de la primitiva comunidad, tanto palestina como helenística; es fácilmente reconocible el influjo del uso litúrgico.

a) Influencias del uso litúrgico

El uso litúrgico de las palabras de la institución se manifiesta: en la introducción de la orden de repetición (Lc 22, 19) y en su duplicación por razones del paralelismo litúrgico (1 Cor 11, 24, 25); en el aditamento de fórmulas de invitación tales como «comed», «bebed» (Mt 26, 26 s); en el paso de la tercera persona: «por la multitud» (Mc 14, 24) al estilo directo: «por vosotros» (Lc 22, 20), que hace que la frase universal sobre la copa (el morir en representación de la multitud) culmine en una fórmula de donación; en que se evitan los arameísmos y los semitismos, que a los cristianos venidos de la gentilidad les resultaban, al menos en parte, incomprensibles, y, no en último término, en que se

desdibujan aquellos rasgos históricos de la cena pascual que se apartan de la liturgia de la primitiva comunidad y de la eucaristía celebrada regularmente (cf Jeremias, ThWb VI, 544)

α) En Hech 2, 42 se presenta la liturgia de una celebración cristiana primitiva (Jeremias, *loc cit*, 111 ss) a la *διδαχή [didache]* (sustituible por la lectura de una carta) y a la comida en común (*κοινωνία [koinōnía]*) según la eucaristía (*κλάσις τοῦ ἄρτου [klasis tou artou]*) que se acababa con salmos y oraciones (*προσευχαί [proseuchai]*). El ulterior desarrollo litúrgico se observa en que las palabras dichas sobre el pan y la copa ya no están separadas por toda una comida, como es el caso en la fórmula paulina (1 Cor 11, 25 «después de comer», cf Lc 22, 20), sino que la comida material precede a la eucaristía, o sea, que esta se independiza (cf la ausencia del «después de comer» en Mc/Mt). La mencionada separación de comida y eucaristía se presupone en 1 Cor 11, y es en la comida donde surgieron los conflictos corintios (cf *infra*)

β) Tenemos fragmentos de la *liturgia introductoria* de la primitiva eucaristía cristiana en 1 Cor 11, 26 ss, 16, 20-22, Ap 22, 17-21. Pablo cierra 1 Cor con una serie de fórmulas litúrgicas: invitación al osculo santo, el anatema contra el que no ame al Señor, y el Maranatha (1 Cor 16, 20-22), tales fórmulas se deben a la liturgia introductoria de la eucaristía que se celebrara tras la lectura de una carta apostólica, en la reunión de la comunidad, y después del osculo santo (1 Cor 16, 20, Rom 16, 16, GBornkamm, *loc cit* I, 123, II, 167). El anatema al comienzo de la celebración excluye de la eucaristía a los indignos (1 Cor 16, 22a). Como reforzamiento de la eucaristía sigue el Maranatha («Ven, Señor!» cf Ap 22, 20) pidiendo la llegada del *kyrios*. El que la comunidad implore la venida definitiva de su Señor al clamar «Ven, Señor nuestro!», no excluye la presencia del Señor encumbrado durante la eucaristía (esto contra la interpretación unilateralmente escatológica de Hahn, *Christologische Hoheitstitel* 100 ss) sino que más bien la presupone (Vielhauer *Ges Aufs*, 159 s 175 Kuhn ThWb IV 474 s). El *ἀρχὴ οὐ ἐλήθη [archē ou elēthē]*, hasta que venga (1 Cor 11, 26) alude indudablemente al Maranatha litúrgico de la eucaristía (JSchneewind, ThWb I, 70, nota 25 Bornkamm, I, 129, II, 171) y pudiera ser una transformación de esa invocación. Frases parecidas de la liturgia introductoria eucarística se hallan igualmente en Ap 22, 17-21 (ELOhmeyer, *ad locum*) y Did 10, 6.

El osculo santo, las fórmulas de amenaza y exclusión, así como las invocaciones dirigidas al *Kyrios* que esta presente y ha de venir, son por tanto, los elementos esenciales de la liturgia introductoria eucarística.

b) Elementos prelitúrgicos de la tradición eucarística

De lo dicho se deduce que la tradición de las palabras de la institución no es, como tal, un relato histórico, sino un texto litúrgico que menciona los aspectos constitutivos de la celebración eucarística eclesial. Mas la tradición de la institución eucarística remite a un estadio prelitúrgico de la tradición, estadio que no se puede poner al mismo nivel que la liturgia eucarística.

α) La noticia de los sinópticos, probablemente histórica de que la última cena de Jesús fue pascual, se aparta del rito de la comunidad primitiva, pues nada apoya la idea de que la eucaristía se celebrara alguna vez como pascua y solo una vez al año (Jeremias *loc cit*, 55 s, WMarxsen EKL I 4), mas bien se fueron quitando los primitivos motivos pascuales por consideración a la eucaristía celebrada con regularidad. En el uso del cristianismo primitivo no existe, pues, un punto de partida para una interpretación posterior de la eucaristía como cena pascual (KGKuhn, *EvTh*, 1950-1951, 522).

β) Mientras que en Mc el punto de vista escatológico se ha añadido a las palabras explicativas (14, 25), en Lc se hallan antes de la institución de la eucaristía (22, 18) y en Pablo ya ni siquiera pertenece a la tradición litúrgica en el giro *ἀρχὴ οὐ ἐλήθη, hasta que venga* (1 Cor 11, 26) se ha conservado simplemente un recuerdo de ello. No es casual el hecho de que la perspectiva escatológica (Mc 14, 25) no aparezca ya ni en Pablo ni en Lc inmediatamente después de las palabras de la institución. Puesto que, como prueban 1 Cor 16, 22, Ap 22 20 y Did 10, 6 esa perspectiva paso a la liturgia introductoria de la celebración eucarística, era difícil acoplarla al formulario eucarístico de la eucaristía detrás de las palabras aclaratorias (Mc 14, 25, GBornkamm, *loc cit* II, 171, FHahn, *EvTh*, 1967, 340). En Did 10, 5 la comunidad que celebra la eucaristía pide a Dios la perfección y que la acoja en el reino, en Did 10, 6 siguen invocaciones relativas a la parusia, y el Maranatha. La situación de la perspectiva escatológica tras las palabras de la institución en la tradición marcana indica un estadio que no corresponde a la liturgia eucarística primitiva. Hay que considerarla, pues, como original.

γ) Mientras que Mc y Mt sitúan la indicación de la señal para saber quien es el traidor antes de la comida (Mc 14, 17-21 par), en Lc el anuncio de la traición (Lc 22, 21-23) sigue a la celebración de la cena (Lc 22 15-20). Parece ser que aquí el orden lucano es más antiguo y remitiría a un estadio prelitúrgico, porque el poner delante la denuncia del traidor denota no solo reflexión dogmática (el traidor no debe celebrar con ellos la cena) sino también influencia litúrgica: el orden de Mc corresponde a las fórmulas de amenaza y exclusión al comenzar la eucaristía en el cristianismo primitivo (cf 1 Cor 11, 27 16, 20a, Did 10 6).

Es, por tanto, tan cierto que la tradición de las palabras de la institución reflejan la liturgia eucarística de la primitiva comunidad, como que esto remite al mismo tiempo a un estadio prelitúrgico de dicha tradición. La forma primitiva de la eucaristía ha constado presumiblemente de ambas frases explicativas (Mc 14, 22-24, sin el giro «de la alianza») y de la perspectiva escatológica que sigue (Mc 14, 25) «Este fragmento de tradición llega muy probablemente, hasta la situación histórica de la última cena de Jesús a través de la comunidad primitiva» (KGKuhn, EvTh, 1950-1951, 522).

6 Las ideas teológicas fundamentales

Una interpretación teológica, partiendo de la forma originaria de las palabras eucarísticas (a), tiene que seguir el proceso del desenvolvimiento y desarrollo de la historia de la tradición (b) y poner así de relieve las ideas teológicas fundamentales que afloran en él (c)

a) La forma originaria

α) Para entender la frase sobre el pan es importante determinar el equivalente arameo de *σῶμα* [*sōma*] (cuerpo). Jeremías ha traducido *σῶμα/αἷμα* [*sōma/hāima*] (cuerpo/sangre) por *bisrā/d mā* (carne/sangre, *loc cit.*, 191). Le inclina a ello la idea de que en la terminología sacrificial se usan con frecuencia «carne» y «sangre» como conceptos correlativos, de ahí deduce que Jesús, al decir «carne»/«sangre», piensa en la carne y sangre del cordero pascual, designándose a sí mismo como al verdadero cordero pascual. Pero, puesto que «cuerpo y sangre» no es corriente como binomio conceptual (Elohe, Martyrer, 124 s), la forma originaria de las palabras explicativas no encaja con la terminología sacrificial, en ella no se corresponden «cuerpo»/«sangre», sino «mi cuerpo»/«mi morir por la multitud», y puesto que de hecho no se ha transmitido que Jesús se hubiera designado a sí mismo como cordero pascual, parece ser que el equivalente arameo de *sōma* sería *guphā* (cuerpo, persona, yo, cf Behm, ThWb III, 735, Dalman, Jesus, 1922, 130 s, Schweizer, ThWb VII, 1056, RGG I³, 14). La frase pronunciada al distribuir el pan partido «esto es mi cuerpo» (Mc 14, 22c) significa, pues esto soy yo mismo, con este pan me doy a mí mismo. Según esto, si Jesús interpreta la acción de distribuirles el pan partido (una acción significativa con las palabras «esto soy yo»), esta frase quiere decir al recibir los discípulos el pan, participan de la autoentrega de Jesús.

β) Esta autoentrega de Jesús, expresada ya en la frase sobre el pan, se desarrolla en la frase de la copa «esto es mi sangre derramada por la multitud» (Mc 14, 24b). El derramamiento de sangre sale con frecuencia en el AT (cf Gn 9, 6 etc), judaísmo tardío (ejemplos en GDalman, *loc cit.*, 145 s) y en el NT (cf Mt 23, 35 etc), cuando se habla de la muerte violenta y de entregar la vida (→ sangre). La redacción más antigua de la frase sobre la copa afirma, pues: la sangre de Jesús se ha derramado, o sea, su vida se ha entregado «Esta es mi muerte por la multitud» no recoge ideas sacrificiales sino que, siguiendo a Is 53, 11 s, interpreta (como Mc 10, 45, 1 Cor 15, 3) la muerte de Jesús como expiatoria y ofrecida en nombre y representación de la muchedumbre (o sea uno se ofrece por todos). La autoentrega de Jesús (frase sobre el pan) es su muerte ofrecida por la multitud (frase de la copa). Del carácter de la eucaristía como acción (profética) significativa (no simbólica!) se deduce: al distribuir el pan partido y al pasar el vino, la realidad significada por las palabras acontece y va más allá de todo lo que acontece: los discípulos participan de la entrega que Jesús hace de su propia vida por los demás.

γ) La perspectiva escatológica (Mc 14, 25) coloca a la eucaristía en un horizonte de futuro. Jesús introduce a sus discípulos ya ahora en la venida del reinado de Dios (→ reino), al hacerles participantes, mediante el don del pan y del vino, de la comunión con el mismo y, consiguientemente, de la fuerza reconciliadora universal de su muerte. Jesús expresa la promesa de la consumación salvífica con una declaración solemne y a modo de

juramento, asegurando a los discípulos que ésta es su última comida con ellos antes de la que se celebrará en la consumación. La muerte expiatoria en sustitución de la multitud universal, en la que participan los discípulos por la eucaristía, los hace al mismo tiempo participantes del señorío de Dios que alborea. Cuando se haya convertido en realidad plena, Jesús, como cabeza de familia, volverá a partirles el pan bendecido, a los suyos, y a alargarles la copa de la acción de gracias (cf. JJeremias, *loc. cit.*, 209; sobre el convite de la época escatológica cf. Is 25, 6; 65, 13; Hen[et] 62, 14 etc.).

b) El desarrollo de la historia de la tradición

Si centramos nuestra atención en la forma de la tradición en cada uno de los sucesivos estratos del NT, resulta la siguiente imagen:

α) *Marcos*. Puesto que el giro: «mi sangre de la alianza» (14, 24) lingüísticamente no es posible en arameo, la estructura marcana de las palabras eucarísticas «esto es mi sangre de la alianza que se ha derramado por la multitud» (14, 24) pertenece al ámbito del judeo-cristianismo helenista. Dado que el motivo de la → alianza se halla en todas las formulaciones de la tradición eucarística (Mc, Mt, Pablo, Lc), tiene que haberse introducido muy pronto en la forma originaria: las palabras eucarísticas se asociaron con la idea de la alianza. La autoentrega de Jesús (expresada en la forma primitiva) en cuanto muerte expiatoria por los demás, queda aquí ulteriormente determinada mediante el concepto de alianza. El giro «sangre de la alianza» recuerda literalmente Ex 24, 8 en los LXX (cf. Zac 9, 11; Heb 9, 20; 10, 29; 13, 20) e interpreta tipológicamente la sangre de la alianza con que se roció en el Sinaí: así como entonces se reafirmó la alianza del Sinaí con la sangre de los animales sacrificados, así también ahora entra en vigor la alianza por la sangre de Jesús. Pero aquí se piensa no sólo en una correspondencia, sino en una culminación. Mientras que los sacrificios que en otro tiempo se ofrecieron en el Sinaí para confirmar la alianza no tenían fuerza alguna definitivamente expiatoria para borrar los pecados (Ex 24, 3-8), la muerte sustitutiva de Cristo aventaja inigualablemente a todos los sacrificios de la antigua alianza. Su muerte funda el orden salvífico (alianza) de la época escatológica (ELohse, *Geschichte des Leidens*, 56).

β) Partiendo de la praxis litúrgica es como hay que entender las añadiduras en la redacción de las palabras eucarísticas de *Mateo*: la invitación que representa el «comed» (Mt 26, 26), el cambio a imperativo (Mt 26, 27b) de la indicación ilógica de Mc: «todos bebieron de él» (Mc 14, 23), colocada antes de la palabra pronunciada sobre la copa, y el complemento que le sigue: «para el perdón de los pecados» (Mt 26, 28b), fórmula quizás derivada de la liturgia bautismal (Mc 1, 4 par; Hech 2, 38; JJeremias, *loc. cit.*, 165; cf. E. Schweizer, *RGG I*³, 13). Sin embargo, la estructura que Mt ofrece, al añadirsele *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* [*eis áphesin hamartiôn*], «para el perdón de los pecados», es al mismo tiempo ejemplo de una interpretación teológica que avanza desde Ex 24, 8 hasta Jer 31, 31-34: la alianza que, a semejanza de la del Sinaí, entra en vigor por la sangre de Jesús, pero que al mismo tiempo la supera por la muerte expiatoria y sustitutiva de Cristo (Mc), es una alianza del → perdón de los → pecados (Mt). La solidaridad con Dios implantada por la muerte de Jesús, y que es la base para el reinado de Dios que ya irrumpe y que ha de venir, es idéntica con el perdón de los pecados (Jer 31, 34b). Mt ha interpretado, por tanto, el orden salvífico basado en la muerte de Jesús como don del perdón de los pecados. La eucaristía es asignación actual de ese perdón.

γ) La forma como *Pablo* redacta las palabras eucarísticas permite reconocer un estadio adelantado de helenización a nivel lingüístico (evita los semitismos) y liturgización (doble mandato de repetir, sobre la fórmula de la *ἀνάμνησις* [*anamnēsis*] cf. → recuerdo, art. *μυμνήσκομαι* [*mimnēskomai*]). Puesto que la forma de la frase sobre la copa está recargada, en Mc, al habersele añadido el concepto de alianza, en la forma paulina se agrega a la frase del pan la idea de expiación (esto es mi cuerpo «por vosotros») y en

cambio la noción de alianza afecta sólo a la copa. Se califica de «nueva» a esta alianza y, consiguientemente, se la considera como cumplimiento de la promesa profética del nuevo pacto (Jer 31, 31 ss): «esta copa es la nueva alianza en mi sangre» (1 Cor 11, 25). Al beber de la copa, los que celebran la eucaristía participan de la nueva ordenación salvífica fundada por Dios en la muerte de Cristo; la comunidad experimenta, pues, la validez actual de la nueva alianza (Jer 31, 31 ss) basada en la muerte del *kýrios* (Ex 24, 8). Y al comer del pan partido, la comunidad reunida participa del Señor entregado a la muerte por ella, «puesto que *sóma* (→ cuerpo) no significa meramente sustancia, sino la persona en su corporeidad» (GBornkamm).

La comprensión propia de Pablo se ve del modo más claro en 1 Cor 10, 17: «Como hay un solo pan» (que nos hace participar de Cristo, entregado por nosotros a la muerte), «aun siendo muchos, formamos un solo cuerpo» (es decir, el de Cristo, como comunidad). Pues el Cristo entregado por nosotros, al que recibimos en el pan, incluye para Pablo inmediatamente a la comunidad como cuerpo de Cristo, a la que somos agregados por la eucaristía. Pablo se propone especialmente, pues, poner de relieve la relación entre eucaristía y comunidad; para él el concepto cristológico de *sóma* incluye el eclesiológico (GBornkamm, *loc. cit.* II, 162 ss).

Los conflictos de Corinto se debían a que la eucaristía se entendió, por lo visto, como «manjar de inmortalidad» del que se participaba individualmente, mientras que se descuidó su importancia como fundamentación del cuerpo de Cristo que hace miembros, los unos de los otros, a los que la celebran. Los miembros de la comunidad que eran esclavos y que llegaban demasiado tarde ya no podían por esto participar en la comida material (1 Cor 11, 21), sino que únicamente les quedaba el sacramento. Pero si en la celebración de la eucaristía se constituye el único cuerpo de Cristo, entonces una eucaristía en que no se llegue a una comunión real de mesa (11, 20), es desenmascarada y denunciada como abuso (Bornkamm, *loc. cit.* II, 138 ss. 166 s. cf. ESchweizer, RGG I³, 11).

δ) Lucas muestra, en comparación con Mc e incluso con Pablo, señales evidentes de una liturgización progresiva: la perspectiva escatológica se añade también por razón de paralelismo litúrgico a la frase sobre el pan (doble sentencia escatológica en Lc 22, 16.18), con lo que se consigue un doble paralelismo entre lo escatológico (vv. 16.18) y lo explicativo (vv. 19.20). Que tal perspectiva aparezca antes de las palabras aclaratorias de institución, se debe a que la temática escatológica está en el centro de la hagadá pascual judeo-cristiana. A esa observación del contenido corresponde la formal, o sea, que Lc 22, 15-20 refleja la estructura litúrgica de una celebración pascual judeo-cristiana (BLohse, Passafest, 62 s; JJeremias, ThWb V, 900 ss; *loc. cit.*, 115 ss; FHahn, EvTh, 1967, 352 ss), que se caracteriza por el ayuno nocturno en favor de → Israel, por la espera de la parusía en la noche pascual y por la celebración de la eucaristía, que seguía al ayuno, hacia las tres de la madrugada (primero la comida fraterna = *μετὰ τὸ δεῖπνήσαι* [*metá tó deipnēsai*], v. 20a, y luego la eucaristía, v. 19 s). Aquí tiene también probablemente su situación vital la interpretación de Cristo como cordero pascual escatológico (1 Cor 5, 7), contrapuesto tipológicamente a los corderos pascuales de la salida de Egipto, interpretación que fundamenta teológicamente la renuncia de la comunidad a comer el cordero pascual (cf. las declaraciones de renuncia de Jesús en Lc 22, 16.18).

ε) Juan es el único que no habla de la eucaristía en el contexto de la última cena de Jesús (13, 1-30); alusiones a ella se encuentran sólo en Jn 6 en conexión con la comida milagrosa (6, 51-58); para RBultmann (Johannes, 1957¹⁵, 161 s.174 s) y GBornkamm (ZNW 47 [1956] 161 ss) los vv. 51c-58 son añadiduras redaccionales eclesiásticas al evangelio de Jn, mientras que ERuckstuhl (Die literarische Einheit des JohEv., 1951, 149.164.266), ESchweizer (Neotestamentica, 1963, 371 ss), JJeremias (ZNW 44, 1952-1953, 256 s) y LGoppelt (ThWb VIII, 236 ss) defienden la unidad literaria del discurso sobre el pan y la eucaristía. Con todo es probable que Jn 6, 51c represente una redacción

tardía de la frase explicativa de Jesús referente al pan: «esto (el pan que voy a dar) es mi carne (*sárx*), para que el mundo viva». Si la introducción del concepto de alianza en el cristianismo judeo-helenístico (Mc 14, 24) tuvo como consecuencia que la comunidad entendiera la muerte de Jesús como sacrificio de expiación y de alianza (Mc), en Jn (6, 51 ss) aparece por primera vez el binomio conceptual *sárx/haíma* (carne/sangre) como término del lenguaje sacrificial. Jn muestra igualmente un estadio de desarrollo tardío al hablar literalmente de «masticar la carne» (τρώγειν μου τὴν σάρκα [trōgein mou tēn sárka]) y «beber la sangre» (πίνειν μου τὸ αἷμα [pinein mou to haíma]), v. 54, uniendo así íntimamente los elementos de la comida con los componentes de la persona de Cristo. Pero este «masticar la carne» y «beber la sangre» no se puede entender, tampoco según Jn, de una forma naturalístico-sacramental, puesto que el v. 63 muestra a las claras que Jn piensa en la presencia personal de Cristo por su palabra en el espíritu y en su autodonación en la palabra y el sacramento por la fe (6, 35.47.54). Pero además las expresiones «masticar la carne» etc., se sitúan en un frente *antidoceta* y quieren subrayar «el escándalo de la plena encarnación». «De ese modo en Juan la eucaristía mantiene firme, en cierto sentido, la condición de Jesús en carne y la guarda de sfumarse en una... idea de Cristo» (ESchweizer, RGG I³, 12). Para Jn la eucaristía es el signo constante y la participación en Cristo, la profesión perenne de que la encarnación del *lógos* divino es plena realidad.

c) Ideas teológicas fundamentales de las palabras eucarísticas

Constituyen el núcleo de la forma originaria de las palabras eucarísticas, proveniente del ambiente arameo: la autoentrega de Jesús (Mc 14, 22), su muerte expiatoria en favor de la multitud (Mc 14, 24; sin «de la alianza») y la perspectiva escatológica cara a la venida del reino de Dios (14, 25). El cristianismo judeo-helenístico (Mc), por su parte, añade a la sentencia de la copa la idea de la alianza (Mc 14, 24); la muerte de Jesús es el sacrificio expiatorio de la alianza, el que hace entrar en vigor el orden escatológico de la salvación. Mt (26, 28) interpreta la comunión con Dios instaurada por el sacrificio de la alianza como perdón de los pecados (Jer 31, 34b). En Pablo (y Lc) se introduce la idea de expiación en la frase sobre el pan, para descargar así la frase marcana sobre la copa (1 Cor 11, 24; Lc 22, 19), y de forma que predomine en esta última la idea de alianza orientada según Jer 31, 31 ss (1 Cor 11, 25; Lc 22, 20). Para Pablo, en contraposición con el sacramentalismo corintio el acento carga sobre el lazo indisoluble entre eucaristía y comunidad (el Cristo entregado por nosotros constituye a la comunidad como → cuerpo de Cristo; 1 Cor 10, 16); mientras que Jn, situado en un frente antignóstico, pone de relieve la relación existente entre eucaristía y encarnación.

La idea de alianza (Mc) y de perdón (Mt), así como el acento eclesiológico (Pablo) y *antidoceta* (Jn) desarrollan y actualizan, con una interpretación cada vez nueva, el significado que contiene el acontecimiento de la autoentrega de Jesús y de su muerte expiatoria universal (Mc 14, 24). De esta forma resalta la eucaristía como

α) anuncio de la entrega sustitutiva de Jesús y garantía de la comida escatológica (forma originaria);

β) participación en el orden salvífico de Dios fundado por la muerte de Jesús en cuanto sacrificio de alianza (Mc);

γ) adjudicación del perdón de los pecados (Mt);

δ) incorporación a la «nueva» alianza y fundamentación de la comunidad en cuanto cuerpo de Cristo (Pablo);

ε) proclamación de la encarnación del *lógos*, en la que se realiza la autoentrega del Hijo (Jn).

Todo esto se hace acontecimiento y don en la eucaristía sólo por razón de la presencia misma del resucitado. Y en cuanto que se ofrece él mismo en la comida como señor

crucificado y resucitado, el don propiamente dicho de la eucaristía es Jesucristo. El mismo realiza su presencia al celebrar este convite y lo constituye así en «cena del Señor».

B. Klappert

PARA LA PRAXIS PASTORAL

Teniendo ante los ojos los resultados de la precedente investigación, se comprende perfectamente por qué en las llamadas tesis de Arnoldshain de la iglesia evangélica alemana sobre la interpretación de la cena se considera que muchas de las doctrinas y definiciones de la reforma no se ajustan a los conocimientos teológicos actuales y con todo, tampoco se puede pasar por alto el hecho de que, incluso años después —no sólo en el movimiento ecuménico, sino también entre grupos afines a la reforma— el diálogo se sigue manteniendo en términos del viejo sistema categorial acuñado por la filosofía occidental y sobre la base de unos cuestionamientos del todo anticuados.

¿Y cómo va a ser alguna vez posible resolver, de la manera que sea, p. ej., la vieja controversia sobre el «est» y el «significat», cuando ni lo uno ni lo otro se puede concluir partiendo de la presunta forma original? ¿Cómo se quiere seguir pensando a partir de la sustancia del pan y del vino (doctrina de la transustanciación), si en el lenguaje e intención del NT no se halla base alguna para semejante forma de pensar, sino que se trata claramente de intentos postcanónicos y filosóficos de interpretación? ¿Se podrá seguir hablando de un carácter sacral-cúltico del convite y, en sentido jurídico, de su «administración», si se toma en serio el cambio de acentos dentro del NT y, p. ej., el carácter comunitario? ¿No tiene que considerarse más bien como muy problemático el declarar a una única forma de tradición, a un determinado aspecto como el decisivo y colocarlo como *šibbolet* (santo y seña: cf. Jue 12, 5-6) que mantenga la separación entre las iglesias?

Por lo que precede queda de manifiesto que cada nueva interpretación de la eucaristía no es otra cosa que un modo distinto de decir que los seguidores de Cristo participan y comunican en su autoentrega y en el orden salvífico fundado por su muerte sustituyente y entran en comunión con ella. Se ha deducido además que la distinta acentuación tiene su razón de ser en la situación externa e interna de la comunidad que habla en cada caso. ¿No significa esto que las acentuaciones también hoy pueden seguir siendo distintas, pero que siempre deberían estar determinadas por la cristología, y que tienen una relación inmediata con lo que se pone de relieve al anunciar a Cristo? Entonces lo interesante será que al subrayar determinados aspectos se proceda responsablemente, que no se llegue a ser parcial, sino que se mantenga la totalidad del testimonio neotestamentario sobre la cena. Con otras palabras: el carácter de comida como expresión de la solidaridad con Cristo tiene que seguir en primer plano y no puede llegarse a que Cristo esté, por así decirlo, bajo custodia eclesiástica. Y sobre todo, es probable que haya que atender más a la relación entre predicación y celebración eucarística, puesto que ambas son el ofrecimiento del mismo Cristo.

Desde esta perspectiva se plantea p. ej. la cuestión de hasta qué punto se puede cerrar el paso al local de celebración eucarística, que podríamos llamar propio de una iglesia determinada, a creyentes en Cristo de otras confesiones, que quizá no tienen sino otros enfoques en cuanto a la comprensión de la eucaristía; fácilmente se podría convertir esa celebración en un acto de segregación sectaria frente a la totalidad del cuerpo de Cristo. Desde este punto de vista habría que repensar igualmente los problemas referentes a la admisión y exclusión de la eucaristía. Pues si, según el sentido del relato original, el

traidor no fue excluido de la comida por Jesús, sino que fue sólo la tradición tardía la que colocó la amonestación antes de la misma, ¿no habrá que dejar también hoy a la responsabilidad personal de cada uno el ver si con su propia participación en la eucaristía se somete a la actuación salvífica de Dios o a su juicio? Y de acuerdo con 1 Cor 11, 28 ¿la invitación a participar de la mesa no ha de ponerlo cada vez de nuevo frente a esa decisión?

Las formas de la celebración eucarística, que ponen de relieve el carácter sacrificial, deberán cuestionarse, respecto a la introducción sólo tardía de la terminología sacrificial, si la orden de repetir la acción se refiere realmente al sacrificio. ¿Es que puede repetirse el sacrificio de Cristo, que es ciertamente del que se trata? ¿No es, por su propia naturaleza, irreplicable? ¿Qué sentido puede tener entonces el sacrificio de la misa, en especial si se celebra sin comunidad comulgante? Porque la eucaristía por su esencia sólo puede entenderse como ordenada a la vida de la comunidad. Está relacionado con esto la cuestión de si la tesis de muchos de que la legitimidad de la celebración (y del don) está condicionada al carácter de la consagración de ordenación del «ministro» puede o no ser sostenida con razón. Pues la celebración sólo tendría sentido en el marco de la teoría de la transustanciación y del sacrificio. Pero si la eucaristía fuese una acción realizada en la comunidad concreta, abierta —por supuesto— a la totalidad del cuerpo de Cristo, entonces no se podría exigir más que un buen orden que deje en claro que se está invitado a la mesa del Señor y no a la de una comunidad particular.

Estas consideraciones se hacen más acuciantes por la unión que puede apreciarse en el NT entre comida comunitaria, y eucaristía. ¿No hay que intentar un reenfoque en esta línea, tanto más cuanto que las formas pueden muy bien diferir en detalles? Quizás es como mejor se evitaría el malentendido tanto sacramentalístico como mágico de la eucaristía. Y quizás se podría atajar igualmente la huida de la eucaristía, debida a una interpretación perfeccionista de la salvación, que ya no hace depender el don de Dios en la eucaristía del perdón de Cristo, que no tiene límites, sino del esfuerzo humano.

Se trata de volver a ver claro que la solidaridad de los discípulos con Cristo y en Cristo encuentra su expresión en la comunión eucarística, y que los que la celebran son situados al mismo tiempo dentro del horizonte de su futuro, gracias a la actualización de lo que Cristo hizo y dijo. Así la eucaristía dejaría de tener ese dejo triston que a menudo se observa en ella, para recuperar el carácter festivo y alegre que le pertenece.

L. Coenen

Bibl. JBehm, Art *δεινον*, ThWb II, 1935, 33 ss — HGollwitzer, Coena Domini, 1937 — ELohmeyer, Das Abendmahl in der Urgemeinde, JBL 56, 1937, 246 ss — id., Vom urchristlichen Abendmahl, ThR NF 9, 1937, 168 ss 273 ss, 10, 1938, 81 ss — JBehm, Art *κλασ*, ThWb III, 1938, 726 ss — KGKuhn, Art *μαρναθια*, ThWb IV, 1942, 470 ss — EGAugler, Das Abendmahl im NT, Gegenwartsfragen Bibl Theol 2, 1943 — OCullmann, Urchristentum und Gottesdienst, 1944, 13 ss 25 ss — MBarth, Das Abendmahl Passamahl, Bundesmahl und Messiamahl, Theol Stud 18, 1945 — ESchweizer, Das Herrenmahl, eine Vergegenwärtigung des Todes Jesu oder ein eschatologisches Freudenmahl?, ThZ 2, 1946, 81 ss — EKasemann, Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre, EvTh 7, 1947/48, 263 ss (= Ex Vers u Bes I, 1964³, 11 ss) — FBammel, Das heilige Mahl im Glauben der Volker, 1950 — GBornkamm, Das Znachema in der urchristlichen Abendmahlsliturgie, ThLZ 75 1950 227 ss (= Das Ende des Gesetzes, todo el art I, 1966², 123 ss) — KGKuhn, Die Abendmahls Worte, ThLZ 75, 1950, 399 ss — id., Über den ursprünglichen Sinn des Abendmahls, EvTh 11/12, 1950/51, 508 ss — GWalther, Jesus, das Passalamme des neuen Bundes, 1950 — WMarxen, Der Ursprung des Abendmahls, EvTh 12, 1952/53, 293 ss — ESchweizer, Das johanneische Zeugnis vom Herrenmahl, EvTh 12, 1952/53, 341 ss (= Neotestamentica 1963, 371 ss) — JJeremias, Art *πασχα*, ThWb V, 1954, 895 ss — ESchweizer, Das Herrenmahl im NT, ein Forschungsbericht, ThLZ 79, 1954, 577 ss (= Neotestamentica, 1963, 344 ss) — ELohse, Martyrer und Gottesknecht, 1955, 122 ss — GBornkamm, Die eucharistische Rede im Johannesevangelium, ZNW 47, 1956, 161 ss — id., Herrenmahl und Kirche bei Paulus, ZThK 53, 1956, 312 ss (= Stud z Antike u Urchristentum, todo el art II, 1963², 138 ss) — EBizer/WKreck, Die Abendmahlslehre in den reformatorischen Bekenntnissen, ThEx NF 47, 1957 — MBrandl, Jesu letztes Mahl im Lichte von Qurman, 1957, 111 ss 121 ss — ESchweizer, Art Abendmahl, RGG I, 1957², 10 ss — FRietschel, Der Sinn des Abendmahls nach Paulus, EvTh 18, 1958, 269 ss — WWidkens, Das Abendmahlszeugnis in 4 Evangelium, EvTh 18, 1958, 354 ss — LGoppelt, Art *πρωτον*, ThWb VI, 1959, 148 ss — JJeremias, Art *κολλοι*, ThWb VI, 1959, 536 ss — FBammel/GFohrer, Art Mahlzeiten, RGG IV, 1960², 605 ss — HKosmala, «Das tut zu meinem Gedächtnis», NovTest 4, 1960, 81 ss — PNeuenzer, Das Herrenmahl, Studien z paulinischen Eucharistieauffassung, 1960

(=Stud z AT u NT 1) – ELohe, Wort und Sakrament im Johannesevangelium, NTS 7, 1960/61, 110 ss – JMNielsen, Die Eucharistiefeier der ältesten Christenheit nach den Aussagen des NT, BuK 15, 1960, 43 ss – PPhilippi, Abendmahlsfeier und Wirklichkeit der Gemeinde 1960 – WMarxsen, Art Abendmahl, EKL I, 1962², 4 ss – AAdam, Ein vergessener Aspekt des frühchristlichen Herrenmahls, ThLZ 88, 1913 9 ss – OCullmann, Die Christologie des NT, 1963³, 214 s – RHFüller, The Double Origin of the Eucharist, Bibl Research 7, 1963 60 ss – FHahn, Christologische Hoheitstitel, 1963, 59 ss 100 ss – WMarxsen, Das Abendmahl als christologisches Problem, 1963 – GDelling, Das Abendmahlsgeschehen nach Paulus, KuD 10, 1964, 61 ss – BVJersel, Die wunderbare Speisung und das Abendmahl in der synoptischen Tradition, NovTest 7, 1964, 167 ss – ELohe, Geschichte des Leidens und Sterbens Jesu Christi 1964, 41 ss – ESchweizer, Art σάμα, ThWb VII, 1914 1051 ss – EMSkibbe, Das Proprium des Abendmahls, KuD 10, 1964, 78 ss – REBrown, The Eucharist and Baptism in John, in NT Essays, 1965, 77 ss – OKoch, Gegenwart oder Vergegenwärtigung Christi im Abendmahl, 1965 – WMarxsen, Das Mahl – Vorstellungen und Wandlungen, in The Bible in Modern Scholarship, 1965, 91 ss – VTaylor, Jesus and his sacrifice, 1965⁶, 114 ss 175 ss 201 ss 236 ss – LAlen, Der Kampf um das Evangelium im Abendmahl ThLZ 91, 1966, 81 ss – LGoppelt, Art τροφα, ThWb VIII, 1966, 236 ss – GDalman, Jesus Jeschua, 1967², 80 ss – LGoppelt, Typos, 1967², 131 ss 173 ss – FHahn, Die alttestamentlichen Motive in der urchristlichen Abendmahlsüberlieferung, EvTh 27, 1967, 337 ss – Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu, 1967⁴

In cast Arts gens JBetz, Eucaristia, CFT II, 1966 62-70 – JBetz, Biblio teologicos de la eucaristia, MystS IV, T II, 186-207 – JBetz, Art Eucaristia, SM 2 col 954 972 – Jeremias, Las palabras de la cena Teologia del NT I, 334-338

Cerca → Meta

Ciego

τιφλός [typhlós] ciego

I *Typhlos* significa *ciego*. La semántica nos permite reconocer su significado fundamental *obturado, tapado, impermeable* (p ej en relación con desembocaduras, mares, abismos). En sentido activo significa propiamente *incidente, ciego, y en sentido figurado, obcecado, ofuscado, espiritual y moralmente ciego*. En sentido pasivo *inadvertido, escondido, tenebroso, oculto*.

II 1 La versión de los LXX emplea *typhlos* para traducir el hebreo *ʿiwweh*. La ceguera es relativamente frecuente en el oriente próximo, los rayos del sol, el polvo y la suciedad provocan la inflamación de los ojos, que puede llevar a la ceguera. El desamparo de las personas ciegas es proverbial (Dt 28, 29, Is 59, 9 s, Lam 4, 14), dentro del pueblo son los miembros más débiles y desdichados (esto se da a entender en 2 Sam 5, 6-8), de aquí que estén bajo la especial protección de la ley (Lv 19, 14, Dt 27, 18) y sean mencionados expresamente entre aquellos a quienes alcanza la salvación de Dios (Jer 31, 8). El israelita piadoso auxilia a los ciegos (Job 29, 15).

Para curar la ceguera se utiliza hiel de pez (Tob 6, 5-9). Uno no se hacía ciertamente demasiadas ilusiones sobre el éxito de la curación, pues se sabía que, en última instancia, se trata de un milagro reservado a la época escatológica (Is 29, 18, 35, 5, cf Mt 11, 1 s).

La salud de los sentidos es un don de Dios, de aquí que la ceguera o la vista estén en sus manos (Ex 4, 11). En el AT la ceguera como castigo solo se menciona en Dt 28, 28 s en conexión con la gran maldición que amenaza al que quebranta la ley. En contraposición con lo que ocurría en la práctica babilónica del linchamiento, el sacar los ojos no es corriente en Israel (cf 2 Re 25, 7).

La ceguera era una mancha desde el punto de vista cultural: los ciegos estaban excluidos del sacerdocio (Lv 21, 18), los animales ciegos no podían ser sacrificados (Lv 22, 22, Dt 15, 21).

Pero en los LXX se encuentra también la ceguera en sentido figurado: los regalos ciegan (Ex 23, 8, Dt 16, 19) y no dejan ver la injusticia. Dios puede ofuscar al desobediente a fin de que no conozca la justicia y la verdad (Is 6, 10, 29, 9 s).

2 En el judaísmo tardío, la ceguera, dado que impedía al hombre el estudio de la Tora era considerada como un castigo de Dios (St-B II, 193), p ej Pea 8, 9: todo juez corrompido quedará ciego en la ancianidad. Al ver a un ciego se decía: «Alabado sea el juez de la verdad», con ello se aludía a la ceguera considerada como castigo de Dios por los pecados de aquel que estaba ciego o bien de sus padres (Schlatter, 222, Bultmann, Joh., 250 ss). Incluso se llegaba a pensar que existía una conexión lógica entre tal pecado y tal castigo (St-B loc cit.) esta concepción se

basa en Dt 28, 28. Los ciegos —y los que tenían algún defecto físico— estaban excluidos de la comunidad de Qumrán (esenos) (cf. 1QSa I, 6, 1QM VI, 4 s); esto parece estar en conexión con Lv 21, 18, si bien esta disposición se apoyaba oficialmente en el hecho de que en la comunidad se encuentran ángeles

III En el NT la valoración de la ceguera sufre modificaciones:

1. Jesús acoge a los ciegos y les hace partícipes del reino de Dios; en contraposición con la praxis de Qumrán, él exhorta a sus huéspedes a invitar a los pobres y a los ciegos (Lc 14, 13.21).

2. Las muchas curaciones de ciegos que realiza Jesús (Mt 9, 27 ss; 12, 22; 15, 30; 21, 14; Mc 8, 22 ss; 10, 46 par; Lc 7, 21) son signos mesiánicos. Cuando Juan bautista, desorientado con respecto a Jesús, le envía a sus discípulos para interrogarle, Jesús contesta: «los ciegos ven» (Mt 11, 5), remitiéndole con ello a Is 29, 18; 35, 5. De este modo, Jesús da a entender que en su actuación y en su obra se ha hecho presente la salvación allí prometida y que ha hecho irrupción la era paradisiaca, en la que ya no habrá ceguera alguna.

En la curación del ciego de nacimiento según Jn 9, 1 ss, Jesús rechaza la pregunta sobre cuál es el pecado al que hay que hacer remontar esta ceguera de nacimiento (pregunta que era tan natural para el judaísmo tardío, cf. *supra*) y transforma la cuestión «¿por qué está ciego este hombre?» en esta otra «¿para qué está ciego?». Lo que está en primer plano no es el pecado del hombre como causa eventual del sufrimiento, sino la obra salvífica de Dios (v. 3): en este ciego han de manifestarse las obras de Dios. Esto lleva de nuevo al núcleo del problema acerca de la autoridad, la misión y la significación de Jesús: mientras Jesús, luz del mundo, da vista al ciego, acontece en él la obra de Dios (v. 3), y al mismo tiempo, a través de esta obra, Dios revela a Jesús como luz del mundo. «Jesús hace manifiesta la verdad del perdón divino transformando la vida destrozada y cautiva en una vida íntegra y liberada» (Schlatter, 224).

3. En Hech 13, 11 se habla de una ceguera ocasionada por una maldición. Este pasaje pone de manifiesto la superioridad del mensaje cristiano sobre la magia pagana. El fracaso del mago da idea del poder de Dios sobre la magia y la brujería.

4. Cuando Jesús, en Mt 15, 14, llama a los fariseos «guías ciegos», el término tiene aquí un sentido metafórico. Al igual que Pablo en Rom 2, 19, alude con ello a la autoconciencia de los judíos letrados, que reivindicaban para sí el título honorífico de *ὁδοῖ τοῦ τυφλῶν* [*hodōi tou typhlōn*] = *guías de ciegos*, ya que se consideraban a sí mismos como los únicos guías legítimos de los paganos «ciegos», a los que habían de comunicar la luz del conocimiento y de la verdad. La ceguera de los fariseos no inspira a Jesús ninguna piedad, sino que más bien provoca su condena, ya que manifiesta una actitud obstinada (cf. también Mt 23, 16 s. 19.26; 16, 4). El texto de Lc 6, 39, paralelo a Mt 15, 14, hay que entenderlo sin duda de modo diferente. Dada su conexión con las palabras sobre el juzgar, dicho texto debería interpretarse así: ¿Cómo puedes erigirte en juez tú que eres ciego y no posees ninguna norma?

F. Graber

Cielo

El hombre desde siempre llama cielo a lo que está por encima de él, a diferencia de lo que le rodea y de la → tierra sobre la que vive. A esta interpretación en cierto modo física corresponde —también desde antiguo— una metafísica: sobrepasando el aspecto local, «cielo» se convierte en concepto general de todo lo que tiene poder sobre el hombre, sean dioses o espíritus. El término griego οὐρανός [*ouranós*] contiene ambos aspectos, el de firmamento y el de morada de Dios (cf. la diferencia entre *sky* y *heaven* en inglés); a veces se designa simplemente por el formal ἄνω [*ánō*], arriba (en contraposición a κάτω [*kátō*], abajo; → infierno), mientras que ἀναβαίνω [*anabainō*], además de su significado puramente técnico (en especial referido a la subida al monte del templo, al santuario), se utiliza preferentemente para la exaltación (→ altura) o ascensión de Jesús.

ἀναβαίνω [*anabainō*] subir; καταβαίνω [*katabainō*] descender; μεταβαίνω [*metabainō*] pasar de un lado a otro

I *Anabainō* se usa desde Homero, el simple *bainō*, que falta en el NT, significa *ir, caminar* (en el NT se emplea en su lugar ἐρχομαι [*érchomai*] → venir). El compuesto *anabainō* dirige el movimiento a una meta *subir, escalar, ascender, crecer*. Domina el significado local: se sube a un monte, a una tribuna, a la habitación superior de una casa. Si la meta es un lugar sagrado, el ascender equivale a una acción cultual. El orante sube al templo (que está en lo alto), al partidario de una religión mítica se le promete la ascensión al mundo de los dioses, al cielo o al olímpo (liturgia de Mitra 10, 22).

II Los LXX tienen *anabainō* por 'ālāh la mayoría de las veces y lo usan especialmente como fórmula para la subida al monte de Dios, para la ascensión al santuario y a Jerusalén (Ex 34, 4, 1 Sam 1, 3, 2 Re 19, 14).

En Gn 28, 12 ve Jacob en una visión nocturna la escalera que —según la concepción antigua del mundo— lleva a la puerta del cielo. Los mensajeros suben y bajan «para ejecutar las órdenes divinas o para vigilar la tierra» (vRad, ATD, *ad locum*). En Jon 2, 7 el bajar al mundo de los muertos significa condenación y muerte, y el subir indica perdón y vida.

III 1. El NT incorpora la significación fundamental local: escalar un monte, subir a Jerusalén para la fiesta de pascua (Lc 2, 4; 18, 10; Jn 7, 8 ss; Hech 3, 1; Gál 2, 1). Raramente expresa *anabainō* el proceso de crecimiento de las plantas (Mt 13, 7; así también a veces en los LXX, cf. Gn 41, 5) o metafóricamente el surgir de dudas (Lc 24, 38; 1 Cor 2, 9) y el subir de las oraciones a Dios (Hech 10, 4).

2. El matiz cúltilo limitado desaparece en los sinópticos tras un significado espiritual más general: cuando Jesús sube del agua del Jordán o a un monte, su subida introduce una acción de Dios: Jesús recibe el espíritu de Dios; ora, enseña, cura, llama (Mt 3, 16 par, 5, 1; 14, 23; 15, 29; Mc 3, 13; Lc 9, 28).

3. Jn emplea *anabainō* como expresión consagrada para expresar la ascensión del hijo del hombre (algo parecido en Hech 2, 34; Rom 10, 6 s; Ef 4, 8). Su correlativo es *katabainō, descender*. Ambos conceptos describen un movimiento que parte del cielo y se dirige a la tierra y viceversa. El acento no recae sobre ciertos «viajes celestes», sino que lo decisivo es la marcha de Jesús desde y hacia Dios. Claro que esto se expresa en las categorías espaciales del concepto antiguo del mundo. Como *lógos* preexistente, recorre Cristo el espacio que hay entre cielo y tierra, y se hace hombre (Jn 3, 13; 6, 33.38.41 s). Con la exaltación a la cruz sube «adonde estaba antes» (Jn 6, 62). Su bajada revela el amor del Padre y su subida el poder de Dios. En la bajada, Jesús es el revelador; en la subida, el

perfeccionador por el que los suyos reciben la paternidad de Dios y la fraternidad del Hijo (Jn 20, 17). Bajando y subiendo, atraviesa el espacio que hay entre Dios y el mundo, la luz y las tinieblas. El trasfondo gnóstico es claro, pero se le ha abandonado al anunciar a Jesús como encarnado (→ altura, art. *ὕψος* [*hypsōd*]).

El Hijo está en continuo contacto con el Padre, lo cual se describe con ayuda de la imagen de ángeles que suben y bajan (Jn 1, 51; cf. Gn 28, 12). Así se «repite» en la presencia terrena del hijo del hombre el movimiento de bajar y subir: Jesús piensa a partir del Padre y actúa con vistas a él.

En Ef 4, 8 ss se amplía y se diferencia la imagen del descenso y la subida: Cristo «había bajado antes a lo profundo de la tierra» y «subió por encima de los cielos». Esto quiere decir: Cristo ha conseguido lo que es imposible al hombre. El ha atravesado todos los espacios, incluso los de la muerte; no hay nada que no haya sido alcanzado y realizado por él.

4. a) Con *metabainō*, *pasar de un lado a otro*, describe Juan el paso de la muerte a la vida. Así como Jesús traspasa el límite en la exaltación en la cruz, el hombre lo consigue en la obediencia de la fe (Jn 5, 24; 13, 1; 1 Jn 3, 14).

b) Con *katabainō*, *descender*, se describe además la llegada del *kýrios* y de la Jerusalén celestial al fin de los tiempos (1Tes 4, 16; Ap 3, 12; 21, 2.10). Pero ya ahora bajan del cielo sobre nosotros los dones de Dios buenos y dadores de vida, sobre todo la palabra de su fidelidad que nos hace aspirantes de la gloria futura (Sant 1, 17 s); del mismo modo que en Jesús, pan de vida, ya nos ha venido del mismo Dios aquella vida nueva y santa y se ha hecho realidad (Jn 6, 50 s.58).

B. Siede

ἄνω [*ánō*] arriba

I *Ánō* significa literalmente *arriba, hacia arriba*, y en sentido temporal *antes*. En contraposición con el mar, *ánō* puede designar la *tierra firme* o los *montes*, en contraposición con la tierra, el *aire* y el *cielo* con los dioses; también la *tierra* por contraposición al mundo de los muertos (cf. ThWb I, 376)

II En el judaísmo se resalta fuertemente la contraposición entre arriba y abajo, es decir, entre el cielo, como mundo de Dios, y la tierra. Por otra parte hay un paralelismo entre lo que hay arriba y lo que ocurre en la tierra, p.ej. así como el cielo no puede existir sin las doce constelaciones, así tampoco la tierra sin las doce tribus, o también Dios estudia la Tora en el cielo, lo mismo que los hombres en la tierra, etc (St-B II, 116). Lo de arriba es anterior en el tiempo.

Estimulado por ideas helenísticas y gnósticas, Filón ofrece sobre el «arriba» y el «abajo» una detallada especulación, que no ha tenido, con todo, importancia ni para el judaísmo ni para el NT. Filón considera el mundo superior y el mundo inferior dividido en sectores. El infimo es la materia y en el supremo está Dios. El aire, como elemento *pneumatico*, constituye algo así como el enlace entre el mundo superior y el inferior.

III En el NT no se hallan especulaciones cosmológicas, según las cuales el mundo quedaría dividido; Dios es el creador y señor de todo él. Pero existe una contraposición en cuanto que se distingue entre el Dios santo y el mundo pecador.

Jesús levanta sus ojos a lo alto, es decir, al cielo donde vive Dios (según la imagen antigua del mundo; Jn 11, 41; cf. Hech 2, 19). A diferencia de sus enemigos que vienen «de abajo», del mundo pecador, Jesús viene «de arriba», es decir, de Dios, al que vuelve también (Jn 8, 23; cf. 13, 1).

En Gál 4, 25 s se contraponen la «Jerusalén de arriba», la libre y madre de los cristianos, a la Jerusalén de ahora que se encuentra en la esclavitud con sus hijos sometidos a la ley.

La «vocación hacia lo alto» que Pablo persigue, es la llamada de Dios en Cristo Jesús (Flp 3, 14) De acuerdo con eso Pablo anima a tender «hacia arriba», esto se concreta y determina diciendo que Jesucristo está sentado a la derecha de Dios (Col 3, 1 s, →mano, art δεξιός [dextios]), ἀνωθεν[ánōthen] → nacimiento, art γεννάω [gennáō]

H Bietenhard

οὐρανος [ouranós] cielo, οὐρανίος [ouranios] celeste, ἐπουρανίος [epouranios] celestial, perteneciente al cielo, οὐρανοθεν [ouranothen] procedente del cielo

I *Ouranos, cielo*, relacionado quizá con una raíz indoeuropea que indica *agua, lluvia*, significa *el que humedece, el que fecunda* El adjetivo *ouranios* indica lo que hay en el cielo, lo que viene de o desde el, lo que en el aparece, es decir, lo *celeste* también designa lo propio de Dios, esto es, lo *divino*, pudiendo indicar incluso a *Dios, la divinidad* por otra parte con este adjetivo se puede designar también simplemente lo perteneciente al firmamento o a la atmósfera *Epouramos* quiere decir *dentro del cielo, en el cielo perteneciente al cielo divino*

1 En la literatura griega el término *ouranos* se conoce desde Homero como designación de la *boveda celeste, el firmamento* En cuanto que lo abarca todo, el *ouranos* es algo divino En el mito de la religión prehomérica ha salido de la tierra, a la que fecunda en «santo humeado» Como dios, según el mito, fue castrado y depuesto por Kronos Pero la imagen del dios *ouranos* siguió viva hasta el imperio En el mito orfíco, el cielo surge de la parte superior del huevo del mundo Según Homero el cielo —de bronce y hierro— descansa sobre columnas que porta Atlas En el habitan los dioses, los inmortales, *ouranioi* o *epouranioi*, ante todo Zeus En la literatura griega existe además la idea de considerar el cielo como un manto

En la «ilustración» griega las antiguas concepciones mitológicas son arrumbadas, *ouranos* se convierte simplemente en el firmamento y *ouranios* sirve para indicar las apariciones que tienen lugar en el Para Platon el cielo puede equivaler al universo, al cosmos (→ mundo) El cielo estrellado como morada de los dioses se hace punto de partida para la contemplación del ser y del conocimiento absoluto Conforme a esto, Platon llama *ouranios* a lo genuinamente verdadero y a lo que de verdad existe En el estoicismo el cielo es lo último del eter y el principio dominante del mundo También para los griegos la expresión «tierra y cielo» puede indicar todo el mundo

2 En los sistemas gnósticos los *ouranioi*, los *celestiales*, tienen cuerpo, son seres intermedios de naturaleza supraterránea

II 1 Concepciones del cielo en el AT

a) Las ideas que el AT tiene sobre el cielo manifiestan múltiples puntos de semejanza con los puntos de vista del antiguo oriente el mundo de los muertos (→ infierno art ἀδης [hades]), la → tierra (art γη [ge]) y el cielo forman conjuntamente el edificio del mundo Sobre la corteza terrestre plana rodeada por el océano, se arcaea el cielo o firmamento como una cascara o como una bola hueca Sobre esta se hallaría el océano celeste (Gn 1, 8, Sal 148, 4-6) Según el modo de pensar del antiguo oriente, sobre el firmamento que se divisa desde la tierra hay varias esferas celestes, tales ideas resuenan en la expresión «los cielos de los cielos» (Dt 10 14, 1 Re 8, 27, Sal 148 4) Pero en el AT falta una imagen del cielo y del mundo que sea definitiva, sacralizada en el canon y expuesta cosmologicamente

El modo de comprensión es totalmente sobrio y racional, por más que a veces en el estilo poético se perciban elementos antiguos y mitológicos el cielo tiene ventanas (Gn 7, 11, 2 Re 7, 2), por las que pueden derramarse las aguas retenidas en la fortaleza del cielo, este descansa sobre columnas (Job 26, 11) o sobre cimientos (2 Sam 22, 8), esta «desplegado» como una → tienda (Is 40, 22, 44, 24, Sal 104, 2) es un rollo extendido (Is 34, 4, → libro art βιβλος [biblos]) y puede rasgarse (Is 63, 19) Junto con la tierra y el agua que bajo ella hay, forma el cosmos (cf Ex 20, 4, Sal 115, 15-17, pero el hebreo carece de un término apropiado para expresarlo), a este se le compara con una casa, respondiendo el cielo al terrado (Sal 104, 3, Am 9, 6) Además del firmamento también se puede llamar cielo a la atmósfera que está sobre la tierra (Gn 1, 26, 6, 7 y *passim*)

b) Sobre el firmamento se encuentran los depósitos de la nieve y el granizo (Job 38, 22), los vientos (Jer 49, 36, Job 37, 9, Sal 135, 7), y también el agua (Sal 33, 7, Job 38, 37), que vuelve al cielo una vez que ha llovido (Job 36, 27, Is 55, 10)

c) Considerándolo como algo colocado horizontalmente puede hablarse de los cuatro extremos del cielo (Jer 49, 36, Zac 2, 10, 6, 5, Dn 7, 2) El hombre no puede escalarlo (Dt 30, 12 Prov 30, 4) El intento de construir una torre cuya punta llegara hasta el cielo es una necedad llena de soberbia que es castigada (Gn 11, 4 s)

d) El cielo es la personificación de lo duradero (Dt 11, 21, Sal 89, 30) Por otra parte en la predicación profética se habla también del juicio sobre el cielo (Am 8, 9, Jer 4, 23-26, 13, 13, 34, 4, 50, 3, Is 51, 6) el juicio de Dios es una catástrofe cósmica. Isaías habla de la creación de un cielo nuevo (Is 65, 17, 66, 22)

e) La expresión «ejército del cielo» significa, por una parte, los astros (Gn 2, 1, Dt 4, 19, Jue 5, 20) y, por otra, los espíritus supraterrástricos (1 Re 22, 19, Job 1, 6 ss, → espíritu). Este ejército está a las órdenes de un jefe (Jos 5, 14) y tiene caballos de fuego (2 Re 2, 11, 6, 17). Por la influencia asiria se llegó a rendir culto al ejército del cielo, contra lo cual protestaron los profetas (2 Re 17, 16, 21, 3 y *passim*). En Dt 4, 19 se permite a los demás pueblos la veneración de ese ejército.

f) En el AT se priva al cielo de toda función dominadora. Lo prueba, p. ej., el que los astros del firmamento se reducen a simples «lámparas» que sirven para calcular el calendario (Gn 1, 14), no son, pues, ni dioses ni sus apariciones o acompañamiento. Las concepciones del antiguo oriente son desmitologizadas radicalmente en este sentido. Solo, como de paso, se mencionan las ideas astrológicas tan desarrolladas en oriente (Dt 18, 9 ss, Is 47, 13, Jer 10, 2).

g) Concepciones del antiguo oriente se hallan asimismo subyacentes allí donde se habla de una correspondencia entre lo celeste y lo terrenal, en especial si se trata de cosas que tienen una dignidad sagrada. Así p. ej., según la concepción sacerdotal, la tienda de reunión o santuario se realiza de acuerdo con un arquetipo y modelo celeste (Ex 25, 9-40). Ezequiel habla del rollo preexistente en el cielo (Ex 2, 1 ss, cf. Is 34, 5 sobre la espada de Dios). Lo futuro, p. ej. todo el orden escatológico de salvación, está prefigurado y ya existe en el cielo o ha sucedido allí, de modo que precede al acontecer terrenal (Zac 2 s). También el «hijo del hombre», la personificación escatológica del pueblo de Dios, existe ya en el cielo (Dn 7, 13 ss).

2 Yahve y el cielo

a) Más importante que todas las ideas cosmológicas es para la fe el que se diga que Yahve ha creado cielo y tierra, es decir, todo el mundo (Gn 1, 1, Is 42, 5, Sal 33, 6 y *passim*). Lo mismo que toda la creación, así alaban también a Yahve el firmamento y el cielo (Sal 19, 2). Los seres celestes lo alaban por sus obras, pues cuanto ocurre en la tierra es una revelación de la gloria de Yahve (Sal 29 9 → gloria, art. *δοξα* [*doxa*]).

b) Según la concepción más primitiva, Yahve habita sobre el Sinaí, de donde viene e interviene en la historia (Jue 5, 4 s, Dt 33, 2, Hab 3, 3). Juntamente existe la idea de que Yahve vive sobre el monte Sion (Am 1, 2, Is 8, 18). Pero, desde el punto de vista religioso, el interés no se cifra en la morada de Yahve, sino en el Dios que actúa en Israel y en los pueblos. Así se explica que se encuentren poco menos que yuxtapuestas expresiones heterogéneas en 1 Re 8, 13 se dice que Yahve mora en la oscuridad del lugar santísimo (o sea, en el templo), mientras que, según 1 Re 8, 27, todos los cielos no son capaces de contenerlo.

c) Al hacerse más profundo el contacto con la religión cananea, tomó Israel del culto a Baal una idea importante y la incorporó a su fe yahvista. Yahve es designado como Dios o rey del cielo, título que se hizo especialmente popular (Gn 11, 5, 24, 3, Sal 29, 10). Por analogía con los dioses cananeos solo de Yahve puede decirse que cabalga sobre nubes (Dt 33, 26 Sal 68, 5, cf. 18, 11, Is 19, 1). Como rey del cielo, Yahve ha construido su palacio sobre el océano celeste (Sal 104, 3). Lo mismo que a El, padre de los dioses en Ugarit, se imaginaban también a Yahve sentado sobre un trono en el cielo, rodeado de seres celestiales y deliberando con ellos (1 Re 22, 19 ss, Is 6, 3 ss, Job 1, 6 ss, Sal 82, 1, Dn 7, 9 ss). Es digno de notarse con que fuerza y naturalidad tales concepciones originariamente extrañas pudieron ser aceptadas en Israel y aplicadas a Yahve de los dioses del panteón cananeo han salido los servidores celestes de Yahve. De ese modo Yahve es el único Dios arriba en el cielo y abajo en la tierra (Dt 4, 39, 10, 14).

d) Esta manera de considerar a Yahve como sentado en un trono en el cielo acaba por desplazar a la más primitiva del Dios del Sinaí. Yahve ha bajado de su morada sobre el firmamento (Ex 24, 9 ss) hasta el Sinaí (Ex 19, 18). En especial según la teología del Deuteronomio Yahve habita en el cielo y desde allí habla (Dt 4, 36, 12, 5 11 21, 26, 15 y *passim*). En la tierra, en el → templo de Jerusalén, no habita más que el «nombre» de Yahve (*sēm* → nombre), según este modo de pensar. Mayor reflexión implica la afirmación de que los cielos todos no pueden contener a Yahve (1 Re 8, 27, Sal 113, 5 s) a Yahve no lo puede abarcar el mundo visible ni el invisible —pues ambos han sido hechos por él—, sino que es Yahve el que lo supera en todos los aspectos y en modo alguno puede «encerrarse» en él.

e) Así como Yahve está en el cielo, así también tiene allí asiento su → palabra que dura eternamente (Saf 89, 3, 119, 89). El piadoso orante se queja en la desgracia de que Yahve está oculto (Lam 3, 44) y le pide que desgarre el cielo y baje (Is 63, 19). En la oración se invoca a Yahve que mora en el cielo (Dt 26, 15. 1 Re 8, 30), levantando las manos hacia allá (Ex 9, 29 33), lo mismo ocurre en el juramento (Dt 32, 40).

f) Hay elegidos de Yahve que pueden ser arrebatados hacia el cielo (Gn 5, 24, 2 Re 2, 11, cf. Sal 73, 24). Tal cosa constituye una gracia y una distinción, pues el cielo no es, según el AT, lugar de permanencia de los muertos o de las almas (cf. → infierno, art. *αἰδής* [*hadēs*]).

3 Los LXX y el judaísmo tardío

a) En los LXX *ouranos* (667 veces), traduce siempre, con pocas excepciones, a *šamayim*. 51 veces está en plural, una innovación de los LXX que desconoce el griego profano, explicable como traducción del hebreo y como giro plerofórico (espec. en los Sal). En los escritos tardíos el plural aparece con más frecuencia lo que indica que ha

empezado a influir la concepción del antiguo oriente que hablaba de varios cielos (2 Mac 15, 23; 3 Mac 2, 2; Sab 9, 10; Tob 8, 5 y *passim*).

Se afianza cada vez más en el judaísmo la tendencia a evitar nombrar a Dios (cf. Ex 20, 7) y a sustituirlo por otros géros, entre los que figura también «cielo» (1 Mac 3, 18 s, 4, 10 s; 12, 15; Pirque Abot 1, 3 11), más tarde se sustituye también «cielo», p. ej. mediante *māqōm* = lugar *Ourámos* no aparece más que 9 veces en los LXX, referido al Dios de Israel (1 Esd 6, 14, → Señor, art. κύριος [*kyrios*]), a su poder (Dn 4, 26B, → poder, art. ἐξουσία [*exousia*]), a los ángeles como ejército celeste (4, Mac 4, 11, cf. Lc 2, 13) y de los hijos de Dios (2 Mac 7, 34) *Epourámos* en los LXX se usa sólo 7 veces.

b) El contacto con el mundo de los espíritus del antiguo oriente llevó a múltiples especulaciones cosmológicas en la literatura apócrifa y rabínica. Los autores apocalípticos y los rabinos hacen «viajes por el cielo» y llevan a cabo «revelaciones» sobre aquellos lugares, sin que se llegara a doctrinas universalmente obligatorias sobre estas cosas. Algunos escritos apocalípticos conocen sólo un cielo (Hen [et], 4 Esd ApBar [sir]), otros hablan de tres (TestLev 2 s según el texto original) o de cinco (ApBar [gr]), de siete hablan Hen (eslav), ApAbr y la tradición rabínica. Del antiguo oriente procede asimismo la doctrina de que todo lo terreno tiene su correspondencia, su arquetipo y modelo en el cielo y que todo ser y acontecer terreno está prefigurado en uno celeste (→ *ἄνω [ánō] II*). Así, por una parte, se dan enseñanzas astronómicas y se las presenta como revelaciones de ángeles (Hen [et] 72-82; Jub) y, por otra, todos los fenómenos meteorológicos (lluvia, sol, etc.) vienen del cielo, donde se guardan en cámaras. De ambas están encargados los ángeles, como administradores y vigilantes.

c) El → paraíso lo ponen en el cielo algunos escritos: unas veces en el tercer cielo (Hen [eslav] 8, 1-8; ApMo 37), otras, sobre todo en la tradición rabínica, en el séptimo. También el → infierno (art. *γέεννα [géenna]*) puede ser situado en el cielo. Los justos van tras la muerte a moradas celestiales.

Hay muchas tradiciones sobre la → Jerusalén celestial. La especulación se ha ocupado especialmente del trono de Dios en el cielo (enlazando con Ez 1 s; Ex 24, 9-11, 1 Re 22, 19 ss, Is 6, 1 ss, Dn 7, 9 s) y de los → ángeles, sus nombres, clases y funciones. Se cree que en el cielo se tributa culto a Dios: el arcángel Miguel sacrifica sobre un altar celeste, y los habitantes del cielo hacen oír su alabanza.

Por último, allí se halla asimismo → Satán: enlazando con tradiciones del AT, está como acusador de los hombres ante Dios (cf. Job 1 s) y también como poder perverso y antídívino. Para la tradición judía son importantes igualmente las tesorerías celestiales (→ riqueza, art. *θησαυρός [thesaurós]*), en las que se guardan p. ej. las buenas obras de los hombres, los libros celestes (→ libro) y las tablas donde se anotan la suerte de los hombres así como el → premio y castigo hasta el → juicio final.

d) Filón de Alejandría enlaza ideas griegas con las del AT. Hay que distinguir entre el *οὐρανός νοητός [ouranos noetos]*, que no tiene cuerpo o materia, el cielo del concepto intelectual contenido en la idea, y el *οὐρανός αἰσθητός [ouranos aisthētos]*, el cielo visible, no dividible. El visible depende del espiritual y lo mismo las cosas terrenas de las celestiales. El cielo realiza la unidad de todo el cosmos.

Filón habla del hombre celeste como de un *ourámos* que es imagen de Dios, en la medida en que cada hombre participa de él, es también morador del cielo. De acuerdo con eso, Filón puede hablar de virtud celeste y terrena.

III En el NT *ouranos* se emplea 272 veces, la mayoría (82 veces) en Mt espec. en la expresión βασιλεία τῶν οὐρανῶν [*basileia tōn ouranōn*] = → reino de los cielos. Además se halla en Lc 34 veces y 26 en Hech; Mc y Jn lo emplean 18 veces cada uno; el sustantivo aparece 21 veces en Pablo y 52 en Ap. Fuera de Mt domina claramente el uso del singular. *Ouránios* se usa sólo 9 veces, 7 de ellas en Mt, en la fórmula «vuestro Padre del cielo» (5, 48; 6, 14, 16, 32; 23, 9) o «mi Padre del cielo» (15, 13; 18, 35). Le corresponde una expresión aramea que otras veces (p. ej. en 18, 19) se traduce por «(mi, tu, vuestro) Padre que está en el cielo». *Epouránios* aparece 18 veces en el NT, distribuidas así: 10 veces en Pablo (incluyendo Ef), 6 veces en Heb y una vez en Jn y en las pastorales. Se ve claramente la preferencia de *epouránios* frente a *ouránios*; el primero llegará a imponerse.

1. Concepciones derivadas de la imagen del mundo

a) En el NT se presupone también la imagen del mundo del antiguo oriente. La mayor parte de las ideas sobre seres y realidades celestes las expresa el Ap, pero no por interés cosmológico, sino teológico y soteriológico; es claro, pues, que no pretende ofrecer «enseñanzas» (obligatorias) sobre el cielo, como, por el contrario, es el caso de ciertos escritos del judaísmo tardío (cf. II, 3). Es también notable que no se hable de varios cielos, sino de uno solo. El único lugar del NT que, de acuerdo con la doctrina del judaísmo tardío, habla de tres cielos es 2 Cor 12, 2-4, sin que se nos den más detalles. La expresión «cielo y tierra» designa el universo, como ocurre en el AT (Mt 5, 18, 34 s; 11, 25; 24, 35; Lc

12, 56 y *passim*) A veces se menciona además el mar, lograndose así una fórmula trimembre (Hech 4, 24, 14, 15, Ap 14, 7) Puesto que, según este modo de pensar, el cielo está «arriba» (→ *ἄνω* [*anō*]), se elevan las manos o los ojos hacia el (Mt 6, 41 par, 7, 34, Lc 18, 13, Jn 17, 1, Hech 1, 11, 7, 55, Ap 10, 5) También a la atmósfera puede llamarsela cielo (Mt 6, 26, 16, 2, 8, 20, Mc 4, 32, Lc 8, 5, Hech 10, 12, 11, 6) En el cielo, en el firmamento, están colocadas las estrellas, que caen sobre la tierra cuando las catástrofes cósmicas con ocasión de la parusia (→ parusia, art *παρουσία* [*parousia*] Mc 13, 25 par, Ap 6, 13, 8, 10, 9, 1, 12, 4) En el firmamento se ven señales (Ap 12, 1 3, 15, → milagro, art *σημεῖον* [*semeion*]) Jesús rechaza el hacer un prodigio en el cielo, o sea, en el firmamento (Mc 8, 11 s par) Por el contrario, la «bestia», como reverso de Cristo, obra tales prodigios (Ap 13, 13, cf Mc 13, 21-23)

b) En el cielo hay → ángeles como servidores y mensajeros de Dios (Mt 18, 10, Mc 12, 25, 13, 32 par, Ef 3, 15, Ap 12, 7, 19, 1) Vienen del cielo y a él vuelven (Mt 28, 2 par, Lc 2, 15, 22, 43, Gal 1, 8), el vidente los contempla (Ap 10, 1, 18, 1 y *passim*) → Satan es arrojado del cielo de modo que ya no puede acusar a la comunidad de Jesús (Lc 10, 18, Jn 12, 31, Ap 12, 12, cf LXX Is 49, 13), de lo que se alegran los cielos o los mártires en el cielo (Ap 18, 20, 11, 12, 7, 14) Aquí se abre paso un desarrollo de las concepciones cosmológicas que llevará a una profunda diferencia entre la imagen que del cielo se tiene en la literatura apocalíptica del judaísmo tardío y la del cristianismo al ser echado Satanás del cielo (como consecuencia de la obra salvadora de Jesucristo), desaparece de allí todo lo oscuro y malo, y el cielo se convierte en limpio mundo de luz (así en escritos posteriores al NT que se ocupan del mundo celeste, p. ej. AscIs) Cuando se habla de poderes malos en el cielo, se piensa sobre todo en la atmósfera o en el firmamento (Ef 2, 2, 3, 10, 6, 12, Hech 7, 42), su ámbito de poder se halla, pues, únicamente al lado de acá de la frontera que nos separa del mundo de la luz, que es el mundo de Dios

c) De acuerdo con el AT se dice que Dios ha creado cielo y tierra (Hech 4, 24, 14, 15, 17, 24, Ap 10, 6, 14, 7) y que los creará de nuevo (2 Pe 3, 13, Ap 21, 1) El cielo presente pasa lo mismo que la tierra (Mc 13, 31 par, Heb 12, 26, 2Pe 3, 7 10 12, Ap 20, 11), mientras que la palabra de Jesús permanece (Mc 13, 31 par) Dios es Señor de cielo y tierra (Mt 11, 25, Hech 17, 24, Mt 5, 34, Hech 7, 49, cf Is 66, 1)

d) «En el cielo» mora Dios, pero no se llega a reflexionar sobre la problemática implicada en esta expresión. Esporádicamente se llama a Dios con terminología bíblica «Dios del cielo» (Ap 11, 13, 16, 11) Es el cielo mismo su trono (Mt 5, 34), o bien el trono de Dios se encuentra en el cielo (Hech 7, 49, Heb 8, 1, Ap 4 s) Partiendo de ahí y de acuerdo con el modo de hablar del judaísmo tardío (cf II, 3c) puede utilizarse *cielo* como sustitutivo de → Dios (Mt 5, 10, 6, 20, Mc 11, 30, Lc 10, 20, 15, 18 21, Jn 3, 27), sobre todo en la expresión mateana «remo de los cielos» (3, 2, 4, 17 y *passim* → reino)

Más importante teológicamente es llamar a Dios → «Padre del cielo» (Mt 5, 16 45, 6, 19, 7, 11 21, 10, 32 s, 12, 50 y *passim*) en Cristo se vuelve Dios a los hombres. Puesto que Dios está en el cielo, su revelación se origina *desde el cielo* (Mt 11, 27), en el bautismo de Jesús y en otros puntos cruciales de su historia en la tierra, se oye la voz de Dios *desde el cielo* (Mc 1, 11 par, Jn 12, 28, cf Heb 12, 25), el vidente oye voces *desde el cielo* (Ap 10, 4 8, 11, 12, 14, 13, 18, 4, 21, 3), y el Espíritu santo baja *desde el cielo* (Mc 1, 10 par, Hech 2, 2, 1 Pe 1, 12) La ira de Dios procede igualmente *del cielo* como fuego del juicio (Lc 17, 29, cf 9, 54, Ap 20, 9), como una realidad que se cierne sobre toda impiedad e injusticia humana (Rom 1, 18)

e) Según Hech 14, 17 Dios da lluvia y tiempos fructuosos *ouranothen, desde el cielo*, es decir, desde el océano celeste. La palabra vuelve a aparecer solamente en Hech 26, 13, donde equivale a *ek tou ouranou* = *desde el cielo* (cf Hech 9, 3, 22, 6) En tiempos de sequía se dice que el cielo está cerrado —por orden de Dios— (Lc 4, 25, Sant 5, 17 s, Ap 11, 6)

f) También en el NT se habla de los bienes de salvación que hay en el cielo. La → recompensa (art. *μισθός* [*misthós*]) está en el cielo (Mt 5, 12 par). Se tiene un tesoro en el cielo (Mt 6, 20). Los → nombres de los discípulos están escritos en el cielo (Lc 10, 20; cf. Heb 12, 23), donde se halla también su → herencia (1 Pe 1, 4). En el cielo tienen los cristianos un edificio (2 Cor 5, 1 s: *οικοδομή* [*oikodomē*]; cf. → casa), una ciudadanía o una patria (Flp 3, 20; → ciudad); se habla de una → Jerusalén celeste que es la verdadera patria de los cristianos (Gál 4, 26; Heb 12, 22; Ap 3, 12; 21, 2.10) y también de un → templo en el cielo (Ap 11, 19).

2. Contenidos cristológicos

a) Adquieren importancia las ideas sobre el cielo ante todo referidas a → Jesucristo. En su bautismo se abren los cielos, el → Espíritu santo desciende sobre él y Dios Padre lo avala con su testimonio (Mt 3, 16 s): el acontecimiento escatológico comienza en Jesucristo, en el que Dios está cercano. Sobre él está abierto el cielo e incluso es la puerta celeste y la casa de Dios (Bethel) sobre la tierra (Jn 1, 51; cf. Gn 28, 12). Por eso enseña Jesús a sus discípulos a orar para que la voluntad de Dios se haga en la tierra como en el cielo (Mt 6, 10; → oración, art. *προσεύχομαι* [*proseúchomai*]). Al dar Jesús plenos poderes a Pedro o a los discípulos, la actuación terrena de ellos tiene validez asimismo en el cielo, o sea, ante Dios (Mt 16, 19; 18, 19).

Puesto que los ángeles custodios contemplan el rostro de Dios, por eso —explica Jesús— están los pequeños bajo la especial protección de Dios (Mt 18, 10; → grande/pequeño, art. *μικρός* [*mikrós*]). El Jesús de Nazaret que se encuentra ante el sanedrín estará a la derecha de Dios y vendrá entre las nubes del cielo (Mc 14, 62 par; cf. Sal 110, 1; Dn 7, 13). En la parusia aparece el signo del hijo del hombre en el cielo (Mt 24, 30; → Hijo de Dios, art. *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* [*huiós tou anthrópou*]). El hijo del hombre congregará a sus elegidos de un extremo al otro del cielo (Mc 13, 27 par; cf. Dt 4, 32; Zac 2, 10). Al resucitado se le ha dado toda potestad en el cielo y en la tierra (Mt 28, 18). Es el → Señor exaltado hasta el trono de Dios (art. *κύριος* [*kýrios*]) al que rendirán homenaje todos los habitantes de cielo y tierra (Flp 2, 10). Derrama el Espíritu santo desde el cielo y hace allí prodigios y señales (Hech 2, 17 ss.32-36). La cristiandad espera que vendrá para juicio y salvación (Flp 3, 20; 1 Tes 1, 10; 4, 16; 2 Tes 1, 7). Tarea de los discípulos es el esperar la venida del Señor y no el estar «mirando» al cielo (Hech 1, 10 s). Este tiene que acoger a Cristo hasta la parusia (Hech 3, 21). En cuanto → «cordero» (art. *ἀμνός* [*amnós*]), elevado hasta el trono de Dios, tiene el poder de abrir el libro sellado y de iniciar la historia final del mundo (Ap 5, 3.5 s); por eso lo alaba toda la creación (Ap 5, 11 ss), lo que significa que Cristo no está de parte del mundo sino de Dios. En cuanto que es el que ha venido del cielo y otra vez ha vuelto allí, Jesucristo se revela como el → pan verdadero (art. *ἄρτος* [*ártos*]) del cielo con el que Dios proporciona vida eterna (Jn 6, 31 s.38.41 s.50 s; cf. Ex 16, 4.13-15).

b) Como en el AT (Ex 25, 9) también en Heb el santuario terrestre es imagen del celeste, no más que una sombra, mientras que el cielo es el verdadero, real y también el escatológico-futuro (Heb 8, 5; 9, 23 s). Puesto que Cristo ha entrado en el santuario celeste, se ha manifestado como verdadero sumo sacerdote (8, 5). La llamada de los cristianos a la → fe es asimismo *epouránios* (3, 1; cf. Flp 3, 14). Lo mismo vale del don que los cristianos han pregustado, la salvación escatológica (6, 4; 9, 28). Tanto la patria del pueblo de Dios peregrinante (11, 16) como su Jerusalén son, como meta escatológica, *epouránios, celestes* (12, 22).

La exaltación de Jesús (1, 3; 8, 1; → altura) significa para Heb el cumplimiento de su ministerio de sumo sacerdote: ha atravesado los cielos y está más alto que ellos (4, 14; 7, 26; 9, 11.23 s), pues ha llegado hasta el trono mismo de Dios. Allí ha desempeñado el

verdadero y real servicio (8, 1 s), cumplimiento y superación al mismo tiempo del veterotestamentario. No se puede determinar qué concepciones cosmológicas concretas están aquí subyacentes. Pero parece claro que Dios no se presenta como que está «en el cielo», o sea: no está en su creación a la que pertenece el cielo, sino *sobre y más allá* de todos los cielos. El pensamiento está más perfilado, por más que también aquí la sublimidad de Dios respecto de su creación se sigue expresando mediante categorías espaciales.

c) Aspectos especiales se hallan en Ef y Col. En primer lugar se dice que Cristo es el mediador de la → creación (cf. 1 Cor 8, 6): para el cristianismo no hay fe en la creación fuera de la fe en Cristo. El existe *antes de* todo lo creado, mientras que él mismo no lo ha sido (Col 1, 16). Cristo es instrumento, mediador y meta de la creación; sin él nada tiene posibilidad ni razón de existir (Percy, 69 s). En especial se resalta que todo, incluidas las potestades celestiales, fue hecho «en Cristo» y reconciliado por él (Col 1, 15-23). Precisamente incluso las potestades espirituales han sido creadas con miras a Cristo (Col 1, 16; cf. en sentido contrario 1 Cor 15, 24: Cristo destruirá todas las potestades). Cristo es → cabeza de todas las potestades y principados (cf. Col 2, 20).

El Cristo que ha sido exaltado es el mismo que ha atravesado todas las esferas celestes y ha bajado a la tierra. Esta es la manera de decir para expresar que él ha roto el aislamiento de los hombres respecto de Dios que fue introducido por las potestades perversas (Ef 1, 10; 4, 9 s; cf. LXX Sal 67, 19; Rom 9, 5). De esa forma se aplica también a Cristo en Ef 1, 23; 4, 10 el dicho de que Yahvé llena cielo y tierra (Jer 23, 24). Es una consecuencia de la idea de Ef 1, 10 (cf. 1, 16, 20): todo lo creado tiene en Cristo su meta y fuera de él carece de existencia propia. La creación está completamente ordenada al salvador y a la → salvación. Por lo mismo creación y salvación no pueden separarse la una de la otra al modo gnóstico. Es cierto que se perciben ciertos resabios de pensamientos gnósticos cuando se dice que el cielo está lleno de poderes demoníacos que esclavizan al hombre (Ef 1, 10-23; Col 1, 16 s). Pero los lugares citados indican simultáneamente que este universo se interpreta absolutamente a partir de Cristo (Col 1, 20), y que la creación se entiende desde la perspectiva de la historia de la salvación (Col 1, 16 s).

La exaltación de Cristo (Flp 2, 9 s) se expresa en Ef 1, 10 con la antigua imagen gnóstica del hombre-arquetipo con → cuerpo y cabeza: bajo Cristo cabeza se resume todo lo que hay en tierra y cielo (es decir, todos los miembros del cuerpo, el universo entero); no hay otro mundo que el de Cristo. Algo diferente es el uso que de la imagen se hace en Ef 3, 15: cielo y tierra son ámbitos en los que —como en el judaísmo (cf. Hen [et] 69, 4; 71, 1; 106, 5)— hay familias y tribus (cf. la expresión rabinica de «familia de arriba» indicando el «mundo de los ángeles»), cuyo padre es Dios.

3. a) En Jn el término *ouranós* = *cielo*, sólo se usa en singular, lo cual demuestra ya que no juegan papel alguno las especulaciones gnósticas ni las judías sobre el cielo. La voluntad salvífica de Dios y la acción salvadora de Jesucristo determinan lo que sobre el cielo se dice. Del cielo viene Jesús y allá vuelve. Fundamentalmente el hijo del hombre, bajado del cielo, puede decir algo sobre el *cielo* (*epouránia*) y los planes de Dios allí ocultos, pero con ello se le creería aún menos que ahora manifestando la actuación de Dios en la tierra (Jn 3, 12 s. 31 s).

b) En 1 Cor 15, 40 se habla de la forma corpórea de los seres celestes —probablemente las estrellas— como poderes angélicos. Cristo, el preexistente, el resucitado, el que va a venir, es el → hombre celeste cuya imagen, es decir, cuya forma corpórea espiritual tomarán los cristianos en la parusía (1 Cor 15, 48 s). Todos los seres, incluidos los celestes, doblarán su rodilla ante Jesucristo resucitado y exaltado (Flp 2, 10 s). Dios ha levantado a Jesús a su *derecha*, *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* [en *tois epouranióis*] (de *ta epouránia*, que es un

circunloquio de *cielo*), es decir, al *cielo*, con lo que ha bendecido a los cristianos con una bendición espiritual (Ef 1, 3 20), pues ya han sido resucitados con Cristo y trasladados al cielo (Ef 2, 6, cf. Sal 110, 1) A los poderes y potestades que hay allí se les da a conocer la multiforme sabiduría de Dios (Ef 3, 10, se sigue usando la expresión arriba mencionada) la obra salvadora de Dios tiene importancia cósmica Según 2 Tim 4, 18 el reino de Cristo es *epouránios*, esto es, le competen poder y gloria celestes con lo que está por encima de todo ataque y persecución que el apóstol ahora todavía tiene que sufrir.

H. Bietenhard

PARA LA PRAXIS PASTORAL

La Biblia no tiene imagen alguna del cosmos en general ni del cielo en particular que sea de valor doctrinal y normativo para la fe Pero algo común hay en todas las ideas sobre el cielo diseminadas por la Biblia. Por ejemplo, para esta tanto el cielo como la → tierra pertenecen a la → creación Lo que significa que el cielo no es eterno, tiene comienzo y fin, es cierto que supera al hombre en rango y cualidad, pero en comparación con → Dios y frente a él está abocado a la nada y necesita de la nueva creación como la tierra

La imagen del mundo para los testigos bíblicos es naturalmente la que se ve de modo inmediato, la de la fenomenología, una imagen común a toda la antigüedad el cielo como firmamento está «arriba», mientras que el hombre vive «abajo» en la tierra También el hombre de hoy, cualquiera que sea su nivel cultural, puede hablar del mismo modo para él nubes y estrellas siguen estando «en el cielo» El astrónomo puede titular un artículo que escriba para un diario «El cielo en agosto», y puede hablar de la salida y puesta del sol, de las fases lunares, de la visibilidad de las estrellas, etc Puede escribir así aunque todo el mundo «sabe» desde la escuela que el sol no «sale en el cielo», ni las estrellas aparecen «en el cielo», pues en este sentido el cielo no existe Igualmente el término, que todavía hoy usamos, de «firmamento» resulta falso, si se toma en todo su rigor De ello se deduce que concepciones de una imagen del mundo antigua y superada siguen en uso como modos de hablar simbólicos, poéticos o simplemente que todo el mundo entiende

En la antigua iglesia y durante el medioevo lo que —con todas las reservas— se pudiera llamar «la imagen bíblica del mundo» se unió luego a la física de Aristóteles y a la imagen tolomaica del mundo y, por lamentable que esto sea, esa imagen así concebida se absolutizó doctrinalmente Debería haber impedido el llegar a tal extremo el hecho de que ninguno de los antiguos credos dice nada sobre el modo de concebir el mundo, ni siquiera donde se profesa que Dios es el creador de cielo y tierra (→ creación) Al presentar como bíblica y obligatoria esa imagen, la iglesia apoyó la idea de que Dios en cierto modo habitaba la parte superior del mundo, el cielo, mientras que el hombre vivía en la inferior, en la tierra Si a esto se añaden las consecuencias que para la fe de los cristianos tuvo la doctrina de la inspiración verbal de la Biblia, se ve sin más que, al cambiar la imagen del mundo, tal manera de hablar y pensar dio continuamente pie para atacar a la iglesia, a su predicación sobre Dios y a su mensaje, hasta llegarse a la estúpida afirmación de que la fe bíblica en Dios se refuta por el hecho de que ni los astrónomos ni los astronautas actuales han podido descubrir «allí arriba» ningún ser divino.

A lo dicho se añade el hecho de que la doctrina sobre el hombre se acomodó posteriormente a esta imagen del mundo de la antigüedad tardía y sobre todo gnóstica el cuerpo pertenece a la tierra y el → alma inmortal por su propia naturaleza pertenece al cielo de donde viene y adonde va Esta enseñanza dualística siguió desplazando el mensaje bíblico de la → resurrección de los muertos y es indudable que precisamente hoy

reproduce todavía la esperanza popular, si es que todavía hay alguna esperanza de eternidad. Aunque podamos decir que la comunión con Cristo no se acaba con la muerte, no se puede aplicar sin más a la existencia de un más allá celestial lo que se dice, por ejemplo, en Ap 21, hablando de la nueva creación. Y la expresión «reino de los cielos» (→ reino) en Mt tampoco significa en realidad el mundo de Dios del *más allá*, sino el *futuro* reino de Dios. Incumbe a la predicación aclarar estos conceptos y, a través de la rémora tradicional, llegar al contenido bíblico, es decir, conducir a los fieles hasta él.

Para la Biblia, Dios no está encerrado en un lugar tridimensional de modo que se le pueda encontrar allí. Lo espacial no es parte integrante del mensaje bíblico, sino que los testigos se han valido de los conceptos corrientes para expresar *con ellos* su mensaje. Decir, por ejemplo, que «Dios habita en el cielo» es una forma de expresar paralela a «Dios mora sobre el Sinaí» o «mora en el templo de Jerusalén». Concepciones de éstas se corrigen y poco a poco se eliminan ya en el AT. Así, es cierto que Salomón edifica al Señor una casa sobre la tierra (1 Re 8, 13), pero luego se corrige esto diciendo que Dios no habita en esa casa, pues no pueden contenerlo el cielo ni todos los cielos de los cielos (1 Re 8, 27). De Dios se puede decir que está presente en todas partes (Sal 139) y también que habita en una luz inaccesible (1 Tim 6, 16), idea en que todo lo espacial brilla por su ausencia. De modo que a lo largo de toda la Biblia queda claro que las representaciones espaciales no son realidades absolutas, sino que se trata sólo de conceptos funcionales que ayudan a comprender. Las ideas que se tienen del mundo y lo mismo las cosmologías, incluso las modernas, cambian. De ello se deduce que ni la teología ni la predicación de la iglesia tienen razón alguna para absolutizar ninguna concepción actual del mundo, ni para atacar la que la Biblia tiene —un proceso Galilei de signo contrario—, ni tampoco al revés: intentar volver a instaurar la imagen bíblica del mundo en la época de los viajes espaciales. Nadie querrá ni intentará tal esquizofrenia, pues «el cielo no es un lugar superior al que dirigimos nuestras miradas, sino que es el sustrato de nuestra existencia. Es el señorío de Dios que lo abarca todo y dentro del cual nos hallamos» (Thielicke, *Ich glaube*, 246). Sólo reconociendo esto podemos mantener el honor, la alteza y la gloria de Dios como creador, en una palabra: su libertad. Pues Dios no es el prisionero de un cosmos o de un cielo que él mismo ha creado.

Por supuesto que continuamente encontramos expresiones espaciales, que obedecen a una antigua imagen del mundo, referidas a Dios y a su obra, expresiones conforme a las cuales el cielo y Dios están «arriba». Pero lo importante no es la concepción espacial, sino lo que de Dios se dice mediante dicha concepción. Piénsese además que psicológicamente lo de «arriba» representa cualitativamente lo mejor: lo de «arriba» se relaciona intelectual y afectivamente con lo bueno, lo luminoso y lo puro. De modo que con toda tranquilidad se puede seguir usando en la predicación el término «arriba» al hablar de Dios y su actividad, pero quedando claro que este «arriba» no es un concepto espacial sino un modo simbólico de hablar que califica algo como divino. No es preciso instituir tal forma de expresarse por la de «profundidad» desde la que Dios actúa en el mundo, pues «profundidad» es asimismo en este caso un concepto espacial que viene de la concepción antigua del mundo (→ altura, art. *βάθος* [*báthos*]).

Y por más que las ideas espaciales bíblicas ya no sean las nuestras y que podamos dejar a las ciencias naturales la investigación del universo, con tanto mayor cuidado deberemos conservar lo que la Biblia teológicamente intenta decir, aunque lo revista de una terminología espacial. Sobre la ascensión de Jesús Lutero se ha expresado así: «No sabemos qué significa que Cristo suba al cielo y se siente a la derecha de Dios. No ocurre de la manera como tú subes a la casa por una escalera, sino que lo que hay que retener es que él está *sobre* todas las criaturas, *en y fuera* de todas ellas» (citado por Thielicke, *Ich glaube*, 247).

En la predicación de hoy, el cielo hay que entenderlo como la esfera (¡no en sentido gnóstico!) o ámbito de la creación sustraído fundamentalmente a la acción y conocimiento humanos. Probablemente sólo puede decirse de una forma congruente que es el ámbito desde el que acontece el gobierno del mundo por parte de Dios como juicio y como gracia. Esto significa que Dios domina el cosmos en cuanto a espacio y → tiempo e igualmente todo lo que en ellos acontece y se desarrolla, de lo cual hablan las modernas hipótesis científicas y cosmológicas, desde la «explosión primitiva» hasta la «muerte térmica —por frío o por calor—» del universo.

Quien habla del cielo se refiere a un dominio que supera a esta → creación visible y experimentable, se refiere asimismo al tiempo del señorío de Dios. Es cierto que el hombre con mucha frecuencia no puede reconocer o mostrar el gobierno de Dios sobre el mundo o su vida personal. Pero la fe en Dios creador incluye en sí también la fe en el Dios que conserva y rige a su mundo. Entonces el hombre no necesita sentirse perdido como una partícula en la inconmensurabilidad del universo, sino que puede saberse cuidado y llevado por aquel que en Jesucristo es su Padre, y adoptar una postura como la que se describe p. ej. en Rom 8, 35-39, en contra de toda apariencia externa en contrario. Más allá de sí misma y de la situación actual del mundo, esta fe sabe al mismo tiempo apuntar hacia la consumación del reino de Dios (→ meta, fin). Hablando así del cielo y del señorío de Dios que desde él se opera sobre la creación, se combate toda independización y, consecuentemente, toda divinización del mundo.

En Flp 3, 20 habla Pablo de que la ciudadanía del cristiano está en el cielo: los cristianos por su propia condición no pertenecen a este mundo visible, pasajero; pertenecen al mundo de Dios en el que ya existen los bienes imperecederos de la salvación y desde donde aparecerán, al irrumpir la consumación. También de otros bienes salvíficos se dice que están en el cielo: el cuerpo de la resurrección, la Jerusalén de arriba, el bien que se espera, la herencia eterna (cf. Col 1, 4; 1 Pe 1, 4). Consecuentemente se exhorta en Col 3, 1-4 a buscar lo de arriba, donde se halla Cristo: el bien escatológico de salvación se encuentra ya en el mundo de Dios, pero no está a disposición del cristiano, no es habitual. Si la esencia del hombre es en general misteriosa e insondable, con más razón lo es la esencia de lo que se cree: se basa en la trascendencia del mundo divino; ahora está oculto y sólo alguna vez llegará a revelarse. Sería un malentendido querer equiparar la firmeza del que cree con la interioridad de la fe, pues entonces la existencia cristiana sería ciertamente algo que se podría mostrar y de lo que se podría disponer. De una interioridad así entendida no partiría camino alguno hacia el mundo y el prójimo.

Al hablar hoy del cielo, la gran pregunta es: ¿cómo trasponer al moderno concepto de mundo las expresiones estáticas de la Biblia, tales como «Dios gobierna desde el cielo»? ¿Cómo conciliar lo que se dice sobre la trascendencia de Dios con su omnipresencia? ¿Cómo mantener los contenidos teológicos formulados en categorías espaciales, propias de la imagen antigua del mundo, y cómo traducirlas a nuestra imagen actual? Una cosa es cierta: con decir que la idea antigua del mundo está superada y que es mítica, no se ha ganado mucho; más bien se hace más urgente la tarea. Quizás pueda decirse lo siguiente: del cielo hay que hablar dondequiera que aflore una realidad que responda ya aquí y ahora a la voluntad de Dios, hay que hablar siempre que en este tiempo y en este mundo se den «enclaves de naturaleza extraterritorial» en los que se hace la voluntad de Dios. Por supuesto que enseguida habría que añadir que esto sólo puede afirmarse en la fe y que carece de la fuerza probativa que posee lo que puede verse y palpase.

Bibl HSchlier, Christus und die Kirche im Epheserbrief, BHTh 6, 1930 – JSchneider, Art βασις, ThWb I, 1933, 516 ss – HOdeberg, The View of the Universe in the Epistle to the Ephesians, Lunds Universitets Årsskrift NF, Avd 1, vol 29, Nr 6, 1934 – TFlugge, Die Vorstellung über den Himmel im AT, 1937 – HBietenhard, Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum, WUNT 2, 1951 – GvRad/HTraub, Art οὐρανος, ThWb V, 1954 496 ss – ELohmeyer, Das Evangelium des Matthäus, KEK Sonderband, 1962³, 75 ss – RBultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK II, 1962¹⁷, 102 ss – HGrass, Ostergeschehen und Osterberichte, 1962², 43 ss 292 – GLohfink, Der historische Ansatz der Himmelfahrt Christi, Catholica 17, 1963, 44 ss – WEichrodt, Theologie des AT II, 1964², § 18, I – GSchiller, Die Himmelfahrt, ZNW 57, 1966, 183 ss

Trad o c WEichrodt, Teologia del AT II, 1975, cap XVIII, I – KRahner, Art Escatologia, SM 2, 1976², col 653-663 (espec 657-661), id, Art Novissimos, SM 4, 1973, col 917-922 – GvRad, Teologia del AT I, 1978⁴, 202 s

Circuncisión

Dado que la circuncisión y la llamada castración —prescindiendo de los casos en que ésta constituye un defecto congénito— tienen en común una intervención en los órganos genitales, se trata aquí conjuntamente de περιτέμνω [peritēmnō] y εὐνοῦχος [eunoûchos]. No obstante, quedará claro (cf. *infra* espec. «Para la praxis pastoral») que en realidad se trata más bien de dos conceptos opuestos.

εὐνοῦχος [eunoûchos] eunuco; εὐνοῦχιζῶ [eunouchizō] castrar

I *Eunoûchos* fue entendido ya por los griegos como un término compuesto de εὐνή [eunē] = *lecho* y ἔχω [échō] = *guardar* y significaba, por consiguiente, *guardián del lecho*. Sin embargo, existe también la opinión de que la palabra es un semitismo. En todo caso, *eunoûchos* designa primariamente el *guardián del harén*, y puesto que, por regla general, esta función era desempeñada por hombres castrados, la palabra adquirió el significado de *castrado*, *eunuco*. Ciertamente, cuando un *eunoûchos* desempeña un alto cargo estatal (cf. Hech 8, 26 ss), a menudo no resulta fácil distinguir si el término alude a una castración efectiva o si se trata únicamente de un simple título. Cuando el término *eunoûchos* se usa para designar a los animales castrados o a las plantas estériles tiene un sentido figurado. El verbo *eunouchizō* (usado literalmente solo en 2 ocasiones) designa exclusivamente el acto de la castración *castrar, capar, emascular*.

II En el AT (casi la mitad de los pasajes aparecen en Ester) *sāris*, cuando se emplea sin una reflexión especial, designa a un *funcionario de la corte* cuya condición de castrado no consta (Gn 39, 1 Putifar, Gn 40, 2 el coperero y el panadero, 1 Sam 8, 15 y los libros de los Reyes funcionarios de la corte en general). Se trata, por consiguiente, de un uso puramente honorífico del vocablo, pues el eunuco no podía pertenecer a la asamblea de Israel (cf. Dt 23, 1). Por esta disposición Israel se separa claramente del culto a la fertilidad existente en su entorno, que encontró su punto culminante no solo en el coito cultural, sino también en la autoemasculación en honor del dios (como nos consta respecto al culto de Cibele en Asia menor, al de Atis, y al de Artemisa en Efeso). En la era escatológica, el *eunuco* (Is 56, 3 ss), que hasta entonces estaba excluido de la comunidad, participará de la salvación de Dios.

El judaísmo rabínico mantiene la condena veterotestamentaria de la castración. Por otra parte, distingue entre aquellos que son estériles a consecuencia de una malformación corporal y aquellos que han sido castrados por una intervención humana. Esto se basa en la obligación de contraer matrimonio, que se deriva de Gn 1, 28. Es cierto que, en la época neotestamentaria y bajo la influencia helenística, empieza a imponerse una praxis más laxa: así Josefo nos narra que Herodes tenía eunucos en su palacio.

III En el NT, el tesorero de la reina Candaces es designado como *eunoûchos* (Hech 8, 27). Es probable que esto no haya que interpretarlo literalmente. El vocablo podría indicar simplemente un alto cargo de la corte. Pero si el tesorero era realmente eunuco, en su conversión podríamos ver el cumplimiento de la profecía de Is 56, 3-5: desde el día de pascua, la era salvífica y mesiánica ha hecho irrupción y por eso tales gentes pueden ser admitidas en la comunidad de la salvación; el tesorero sería entonces un prosélito a

medias, ya que en cuanto eunuco no podía serlo plenamente. Así, las barreras hasta ahora existentes quedarían rotas en un doble sentido: el evangelio se anuncia a los que son prosélitos a medias y a aquellos que hasta ahora estaban excluidos de la comunidad de la salvación.

El verbo *eunouchízō* se encuentra tres veces, unido al sustantivo *eunouchos*, en Mt 19, 12, donde se describen los diferentes tipos de eunucos: 1) los que lo son por una malformación congénita; 2) los que fueron hechos eunucos por los hombres (sobre este punto véase el art. «Entmannung» en el *Bibl.-Hist. Handwörterbuch*, col. 413 s); y 3) los que a sí mismos se han hecho tales por amor del reino de los cielos.

Esta división muestra que Jesús no habla simplemente del celibato, sino de la incapacidad para el matrimonio. Sólo se enumeran los casos de eunuquismo, mientras que otros motivos que impiden contraer matrimonio no se consideran. En los dos primeros miembros de su enumeración, Jesús recoge la clasificación corriente en el judaísmo. Es el tercer punto, el de los que a sí mismos se hacen eunucos por amor del reino de los cielos, el que supone una novedad. Con ello aparece claro que lo que intenta subrayar este pasaje es justamente este tercer punto. Mientras que en los dos anteriores hay que pensar en una castración en sentido literal, esto resulta inverosímil con respecto al tercer punto. En la primitiva cristiandad estuvo representada la interpretación literal de este pasaje y hubo casos aislados de autoemasculación, p. ej. el de Orígenes. No obstante, el mismo Orígenes más tarde se expresó claramente contra la interpretación literal de Mt 19, 12.

Quizá lo que ocurre en este pasaje es que Jesús reacciona contra una difamación que iba dirigida contra él y sus discípulos. Se le reprochaba que vivía célibe por ser *eunouchos* (cf. el reproche de Mt 11, 19: comilón y bebedor). Jesús responde con la referencia al reino de Dios. La alegría por el reino de Dios puede ser tan grande que uno puede estar dispuesto a renunciar a todo los demás en favor del reino de Dios, a veces incluso al matrimonio.

Otra base para la comprensión de este pasaje nos la suministra la comparación con Mt 5, 29 s (en donde se habla de sacarse los ojos y cortarse las manos): comparadas con el reino de los cielos, todas las demás cosas de la vida son irrelevantes y debe renunciarse a ellas en caso de conflicto.

H. Baltensweiler

περιτέμνω [*peritémnō*] circuncidar; περιτομή [*peritomē*] circuncisión; ἀπερίτμητος [*aperitēmetos*] incircunciso; κατατομή [*katatomē*] mutilación; ἀκροβυστία [*akrobystia*] prepucio, no circuncisión

I De acuerdo con su sentido originario el verbo compuesto *peritémnō* quiere decir: *cortar alrededor*. En Homero se encuentra en un sentido figurado. *robar* (= «cortar, recortar para sí») Más tarde (en la literatura griega profana a partir de Herodoto II, 34 104) aparece como *terminus technicus* y designa el acto de la circuncisión en cuanto incisión (*incisio*) y extirpación (*circuncisio*) del prepucio del miembro viril (= *akrobystia*). Como existía también una circuncisión practicada con mujeres o muchachas, *peritémnō* puede referirse, en determinados casos, a la ablación de los clítoris.

El sustantivo correspondiente, *peritomē*, se encuentra sólo a partir del siglo II a. C. y parece haber sido empleado generalmente como *terminus technicus* para designar la circuncisión.

El adjetivo *aperitēmetos* significa *incircunciso*. La misma raíz tiene el verbo *ορθοτομέω* [*orthotoméō*], cuyo significado *tratar correctamente* («cortar justamente»), *asignar*, difiere ciertamente del contenido esencial de este grupo de palabras. Más próximo a éste se sitúa el sustantivo del griego tardío *katatomē*, que significa *mutilación*, *amputación*.

En el griego profano este grupo de palabras aparece con los significados arriba citados, de la circuncisión en cuanto rito religioso-cultural sólo se habla propiamente en las descripciones de las costumbres de los pueblos extranjeros (espec. de los egipcios), ya que los griegos no tenían esta costumbre, ampliamente extendida en oriente

II En el AT, este grupo de palabras reviste una gran importancia desde el punto de vista teológico, dado que el AT se sirve exclusivamente de él para designar la circuncisión como acción cultural. En los LXX, este grupo de palabras traduce tanto la raíz hebrea *ml* (que es la que aparece con más frecuencia) como a todos los demás gros (que se encuentran esporádicamente) que tienen el significado de *circuncidar* o de *circuncisión* (p. ej. *kārat*)

1 a) No se puede determinar con certeza de dónde procede propiamente el rito de la circuncisión corriente en Israel. En los relatos más antiguos en que aparece el rito en el pueblo de Israel (Ex 4, 24 ss; Jos 5, 2 ss) lleva todavía consigo los rasgos de un ceremonial ligado a las nupcias o de un rito relacionado con la entrada en la pubertad, en este contexto, la circuncisión juega también un importante papel entre los pueblos semíticos del oeste e incluso en los pueblos malayo-polinesios. La cuestión de si el acto de la circuncisión en cuanto tal formaba parte de las costumbres propias de Israel o sólo en Egipto llegaron a conocerlo, tiene escasa importancia desde el punto de vista teológico, de todos modos, el rito ha adquirido su auténtica relevancia a través de su conexión con la fe en Yahvé y de su obligatoriedad (que más tarde se ha convertido en algo característico del judaísmo) en cuanto signo de pertenencia a la alianza. Pero esta vinculación a la fe en Yahvé era relativamente débil al principio, en los pasajes arriba citados, «el antiguo rito, que se practicaba con cuchillos de piedra, es retrotraído a un mandato de Yahvé, pero no está ligado (aún) a la idea de la alianza» (Meyer, ThWb VI, 76). De un modo sorprendente, esta conexión tampoco aparece en el relato de la conclusión de la alianza sinaitica y en el código de la alianza (atribuido a la tradición elohista, Ex 20 ss), que no menciona en absoluto la circuncisión, y aparece por primera vez en el relato sacerdotal de Gn 17, 1 ss(P), según el cual la circuncisión fue prescrita por Yahvé a Abraham como sello y signo de su → alianza. La tesis de que este fragmento refleja la experiencia del judaísmo en el exilio y de que aquí es donde la circuncisión ha adquirido por vez primera su auténtica importancia, resulta evidente. GvRad razona esto del siguiente modo: «Debido a la desaparición de las grandes disposiciones culturales, de las fiestas, sacrificios, etc., que eran obligatorios para la comunidad del pueblo, el individuo y la familia se ven súbitamente ante la necesidad de tomar una decisión, fue entonces cuando cada uno se sintió ligado personalmente al ofrecimiento de Yahvé y, dado que los babilonios (al igual que los demás semitas orientales) no practicaban la circuncisión, la observancia de esta costumbre se convirtió para los exiliados en *status confessionis*, es decir, en un modo de confesar su fe en Yahvé y de dar de ella una prueba histórica» (ATD 3, 170). Así —en cuanto signo de la alianza— la circuncisión pasó a ser una característica sumamente importante del judaísmo posterior al exilio, «signo de la alianza de Israel con Dios, garantía de las bendiciones prometidas en la alianza. De aquí que ley y alianza, alianza y circuncisión formen una simbiosis muy estrecha». Cf. Omichel, KEK IV, 75.

Si bien la circuncisión se practicó originariamente entre los adultos y los adolescentes (cf. Jos 5, 2 ss), en el transcurso del tiempo se impuso progresivamente como norma general entre los judíos la circuncisión de los recién nacidos, como se refleja claramente en Gn 17, 12 (cf. también Gn 21, 4, Lv 12, 3). «Al octavo día circuncidarán al hijo, todo varón será circuncidado en vuestra descendencia». Aparte de los niños de padres judíos, debían ser circuncidados también los nacidos en casa o los esclavos que habían sido comprados (Gn 17, 12 s). Naturalmente, esta obligación se refería también a todos los extranjeros que creían en Yahvé (cf. Ex 12, 48). Solo el que se hacía circuncidar podía participar en la celebración de la comida de la *Passah* (Ex 12, 43 ss; Ez 44, 9 «Ningún extranjero, incircunciso de corazón e incircunciso de carne entrará en mi santuario, absolutamente ninguno de los extranjeros que viven con los israelitas»). Oponerse a la circuncisión equivalía a romper la alianza. El incircunciso «será apartado de su pueblo» (Gn 17, 14).

b) Además del significado propiamente dicho de *peritomē* (es decir, el de una intervención u operación), en el AT aparece también un sentido espiritual de la circuncisión. Según él, no basta con la circuncisión de la carne. Sólo el que circuncida también su corazón, esto es, el que se humilla ante Dios, reconoce su culpa (Lv 26, 41) y hace nuevamente profesión de su fe en la alianza, está válidamente circuncidado «ante el Señor» (Jer 4, 4; cf. Ez 44, 9). Partiendo del conocimiento de que la circuncisión de la carne puede llevar a veces a una falsa seguridad y siguiendo esta interpretación más profunda de *peritomē*, se encuentran en algunos pasajes ciertas exhortaciones que llaman a Israel a convertirse y hacer penitencia: «Circuncidad vuestro corazón, no endurezcáis vuestra cerviz» (Dt 10, 16; pero espec. en los profetas cf. Jer 4, 4; Ez 44, 7). Esta comprensión de la circuncisión, en el sentido de una entrega total y no sólo cívico-formalista a Dios, se aproxima en más de un punto a la concepción paulina.

2 a) En las revueltas de la época helenístico-romana, la circuncisión aparece especialmente como un signo confesional. Cuando Antioco IV (176/5-163 a. C.) —al igual que Adriano posteriormente (117-138 d. C.)— en su persecución contra la religión judía, amenazó con castigar tanto la circuncisión como la castración con la misma pena que el homicidio (1 Mac 1, 48 ss), las mujeres judías preferían dejarse matar antes que apostatar de la «sagrada ley de Dios» que mandaba circuncidar a los hijos (1 Mac 1, 60). La circuncisión estaba tan íntimamente ligada a la religión tradicional que no podía renunciarse a ella a ningún precio. A ello se debe el que la restitución del prepucio (ἐπισπασμός [*epispasmos*]) fuese considerada por los judíos como un símbolo de la apostasía y de la ruptura de la alianza. La circuncisión no sólo era obligatoria para los judíos, ellos también la exigían a aquellos paganos que caían bajo la esfera de influencia de Israel (cf. Gn 34, 13 ss, en donde el término «circuncisión» encierra claramente una alusión indirecta a la matanza que va a seguir), así p. ej. Josefo nos cuenta del asmeo Juan Hircano I que, bajo su reinado, se llevaron a cabo circuncisiones en masa entre los vencidos idumeos (cf. Ant 13, 257) como parte de una judaización forzada de la región.

b) A pesar de todas las críticas por parte de los griegos y de los romanos, para los cuales la circuncisión era una práctica bárbara, indecorosa e incluso perversa, y a pesar de que constituía un obstáculo para la actividad misionera judía, el rito no dejó de practicarse. Filón p. ej. defendió la circuncisión, de la que dijo entre otras cosas que convenía a un pueblo sacerdotal y que además era necesaria desde el punto de vista de la higiene (cf. *Spec Leg.* I, 1-11).

c) Mientras que entre los esenios se encuentra una vez más la concepción espiritual de la circuncisión corriente entre los profetas (cf. 1QS 5, 5, 1QH 18, 20), el «nomismo fariseo-rabínico» de la época postcristiana pone de relieve «exclusivamente la concepción literal de la circuncisión» (RMeyer, *ThWb VI*, 79). Según ella, la circuncisión carnal es «condición, signo y sello de la participación en la alianza que Dios ha establecido con Abrahán» (Meyer, *loc. cit.*, 80, cf. Jub 15, además p. ej. las plegarias que acompañan a la circuncisión Schab 137b, ed. Goldmann, bT 1330-1332, 449 s).

III En el NT el verbo *peritémnō* = circuncidar se encuentra 17 veces (9 en Pablo, 5 en Hech, 2 en Lc, una en Jn), y el sustantivo *peritomē* 36 veces, casi exclusivamente en el *corpus paulinum* (31 veces). El sustantivo puede tener tres significados distintos: a) la circuncisión, b) el estar-circuncidado (p. ej. Flp 3, 5) y c) los judíos (p. ej. Tit 1, 10). El adjetivo *aperítēmōs* = incircunciso (Hech 7, 51), el sustantivo *katomē* = mutilación (Flp 3, 2) y el verbo *orthotomēō* = cortar en línea recta, distribuir fielmente (2 Tim 2, 15) aparecen una vez cada uno. El concepto opuesto a *peritomē*, el sustantivo *akrobystía*, se encuentra en el NT en 20 ocasiones (a excepción de Hech 11, 3, sólo en Pablo) y, de un modo análogo a *peritomē*, puede tener un triple significado: a) el prepucio; b) el estado de incircuncisión (p. ej. Rom 4, 10) y c) —en cuanto *abstractum pro concreto*— los paganos (p. ej. Rom 3, 30).

1. En los evangelios sólo se habla de la circuncisión en sentido propio y sin un contenido teológico especial. En Lc 1, 59 y 2, 21 se nos narra simplemente la circuncisión de Juan bautista y de Jesús respectivamente, rito que iba unido a la imposición del nombre y que fue hecho, conforme a la ley judía, al octavo día del nacimiento (cf. Hech 7, 8; Flp 3, 5). También Jn 7, 22 s presupone la costumbre judía de la circuncisión y su arraigo en la ley mosaica, y por cierto para referirse con esto a la cuestionabilidad de la santificación del sábado en el judaísmo tardío. El contrasentido ha de aparecer claro y consiste en que la práctica de la circuncisión en día de sábado (en el caso en que el octavo día después del nacimiento cayese en sábado) no sólo no era considerada como una profanación del mismo, sino que estaba mandado (cf. Schab 132a); en cambio, los judíos estaban encolerizados con Jesús porque había «devuelto la salud a un hombre entero en sábado».

2. Pero, como muestran ya los datos estadísticos, este grupo de palabras alcanza su máxima relevancia en las cartas de san Pablo y en los Hechos, en donde ilustra el contraste entre Pedro y Pablo. En las comunidades cristianas primitivas se establece una contraposición entre *οἱ ἐκ περιτομῆς πιστοί* [*hoi ek peritomēs pistoi*] (= los fieles de la circuncisión, los judío-cristianos, Hech 10, 45; cf. Hech 11, 2; Rom 3, 30; Gál 2, 12; Col 4, 11; Tit 1, 10) y *οἱ λεγόμενοι ἀκροβυστία* [*hoi legómenoi akrobystía*] = los así llamados de la incircuncisión, es decir, los cristianos de la gentilidad (*τὰ ἔθνη* [*tá éthnē*] = las naciones, → pueblo; Ef 2, 11; cf. Hech 11, 3; Rom 4, 10; 1 Cor 7, 18). Ambos grupos, cuyos representantes respectivos podían ser Pedro y Pablo, estaban continuamente en polémica, ya que los cristianos procedentes del judaísmo insistían en la necesidad de la circuncisión para la salvación: «Si no se circuncidaban conforme a la ley de Moisés, no podían salvarse» (Hech 15, 1; cf. Hech 15, 5, en donde el precepto de la circuncisión va ligado a la observancia de la ley).

De un modo análogo, Santiago y los presbíteros reprenden la conducta de Pablo, el apóstol de los gentiles, porque ha llegado a sus oídos —dicen— el rumor de que él enseña

no sólo que los cristianos de la gentilidad están libres de la circuncisión, sino también los cristianos procedentes del judaísmo (Hech 21, 21). Este rumor podía surgir fácilmente y a veces era algo más que un rumor, ya que, de hecho, el centro de la predicación paulina era la liberación de la ley operada por la muerte y resurrección de Cristo, y su rechazo de la ley judía está atestiguado inequívocamente. Pablo subraya que a él le había sido confiada la evangelización de los gentiles (Gál 2, 7) (*τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας* [*τὸ euangélion tēs akrobystías*]), al igual que a Pedro le había sido encomendada la de los judíos (*tēs peritomés*: Gál 2, 7). Ahora bien, una parte decisiva de este evangelio era la liberación del precepto de la circuncisión (cf. HSchlier, KEK VII, 39), que había sido otorgada a Pablo y a sus colaboradores (p. ej. Tito: Gál 2, 3) en el concilio de Jerusalén (Hech 15; Gál 2, 6 ss).

De aquí que en ocasiones se haya puesto en duda que el relato de la circuncisión de Timoteo por Pablo (Hech 16, 3) —para hacer una supuesta concesión a los judíos (confróntese con Gál 6, 12 ss)— responda a la realidad histórica (cf. EHaenchen, KEK III, 424 ss). Un argumento en favor de la autenticidad del relato (cf. HWBeyer, NTD 5, 98 s) sería el hecho de que Timoteo, según el derecho judío, era judío, y como tal debía ser circuncidado (cf. St.-B. II, 761), de tal manera que Pablo, al circuncidarlo, se limitó a reparar una negligencia.

Si Pablo tuvo con los cristianos del judaísmo «un altercado y una seria discusión» a causa de la cuestión de la circuncisión (Hech 15, 2), no fue solamente a causa del simple acto cultural, sino porque, con motivo de la circuncisión, se planteaba en toda su crudeza la cuestión de la → ley (*νόμος* [*νόμος*]). Por eso su actitud era tan intransigente y por eso tomó tan en serio la vacilación de Pedro (Gál 2, 11 ss; véase la crítica de Pablo a aquellos que predicán la circuncisión por temor a los hombres: Gál 6, 12 s). Frente a la concepción judía de que la circuncisión otorgaba un *character indelibilis*, un carácter indeleble (cf. OMichel, KEK IV, 76, nota 4) y le convertía de una vez para siempre en miembro de la alianza, Pablo —partiendo del judaísmo— radicaliza el carácter subordinado de la circuncisión y de la ley cuando subraya que la circuncisión sólo es un signo auténtico de la alianza para aquel que no pone cortapisas a la voluntad de Dios, de tal manera que «si se traspasa la ley, la circuncisión se convierte en no circuncisión» (OMichel, sobre Rom 2, 25 ss; cf. también las sarcásticas palabras sobre la «mutilación», *katatomé*, con ocasión de la polémica contra los falsos doctores: Flp 3, 2). Ahora bien, al hombre le es imposible cumplir fielmente la ley por sus propias fuerzas; este cumplimiento sólo puede ser otorgado por Dios, es una gracia que se revela en el acontecimiento de Cristo (cf. Rom 10, 4: el fin de la ley es Cristo; cf. también Gál 3).

Si tenemos en cuenta esto, no podemos otorgar a la circuncisión la importancia que se le atribuye en el judaísmo. Si Pablo se «gloriará» una vez de su circuncisión (Flp 3, 5) es sólo para mostrar —por contraste con esta vanagloria— de qué hay que → gloriarse verdaderamente (cf. Flp 3, 3: gloriarse en Cristo Jesús; Gál 6, 13 s). Incluso cuando Pablo habla de la relativa ventaja de la circuncisión en relación con las promesas que van unidas a ella (Rom 3, 1s), sólo lo hace para subrayar que el cumplimiento de las promesas para todos los hombres sólo depende de la fe, «dado que hay un solo Dios. Pues él rehabilitará a los circuncisos en virtud de la fe y a los no circuncisos también por la fe» (Rom 3, 30).

Rom 4, 7 ss muestra también con claridad que, *sub specie aeternitatis*, lo que más importa no es si alguien está circuncidado o no. En este pasaje, Pablo apoya su concepción de la equivalencia de la fe de los cristianos del judaísmo y la de los de la gentilidad en el caso de → Abrahán, que es a la vez el «padre» de ambos grupos. «Se le dio la señal de la circuncisión, como sello de la → justicia (rehabilitación) obtenida por la fe antes de estar circuncidado; así es padre de todos los no circuncisos que creen,

valiéndoles también a ellos la rehabilitación, y al mismo tiempo de todos los circuncisos que, además de estar circuncidados, siguen las huellas de la fe que tuvo nuestro padre Abrahán antes de circuncidarse» (Rom 4, 11 s) Cuando Pablo exhorta a los cristianos de la gentilidad a que eviten toda arrogancia aludiendo a que Cristo también ha sido —incluso antes, desde el punto de vista histórico— «servidor de los judíos» en honor de la fidelidad de Dios a sus promesas (Rom 15, 8), esto hay que verlo, ante todo, en conexión con Rom 11, 17-24 (cf 15, 5 ss).

Fundamentalmente, se puede decir que, ante Dios, ni el hecho de circuncidarse ni el de no circuncidarse tienen un valor decisivo en sí mismos, lo decisivo es más bien la actitud del hombre frente a la exigencia de Dios que afecta a todo su ser, es decir, si él le rechaza, como hacen muchos circuncidados (lo cual apena a Pablo) o si, por el contrario, cree en el de tal manera que esta fe actúa por la caridad (cf 1 Cor 7, 19, Gál 5, 6, 6, 15, Col 3, 11) Resumiendo de acuerdo con su contenido teológico, la cuestión de la circuncisión se nos muestra como una pregunta por la existencia de aquel que está circuncidado en su corazón, en su espíritu (Rom 2, 29, cf. Hech 7, 51), es decir, no sólo del judío auténtico, sino del hombre nuevo que engendra el evangelio. Hasta qué punto quedan rebasadas con ello las fronteras de la ley mosaica lo muestra la aguda declaración confesional de Pablo «Porque los circuncisos somos nosotros, que damos culto con el espíritu de Dios y que ponemos nuestra gloria en Cristo Jesús sin confiar en lo propio nuestro» (Flp 3, 3) Jesús, de la circuncisión y de la no circuncisión, «de los dos pueblos hizo uno» (Ef 2, 14 ss), una nueva creación (*καινή κτίσις* [*kanē ktisis*], Gál 6, 15)

Pero de acuerdo con la descripción de Col (2, 11 s) nos revestimos de este hombre nuevo en el acto del → bautismo, que aquí se nos presenta como una circuncisión espiritual. Así pues, cuando nos despojamos del hombre viejo y nos revestimos del hombre nuevo, las antiguas contradicciones quedan superadas en una nueva realidad y ya no hay más griego ni judío, circunciso ni incircunciso, «lo es todo y para todos Cristo» (Col 3, 9-11, cf HSchlier, KEK VII, 208)

H -Chr Hahn

PARA LA PRAXIS PASTORAL

De lo que se trata aquí no es de la circuncisión en cuanto tal, esta práctica, que se funda en razones de orden higiénico o cúlrico-ritual, esta tan extendida que, como acto, no puede considerarse como algo típico de Israel. Lo peculiar de esta costumbre en Israel radica más bien en el modo de interpretarla y en que es signo de la → alianza de Dios con su pueblo. Este es el motivo por el cual la iglesia cristiana la consideró durante mucho tiempo y en parte hasta hoy como preludio del → bautismo cristiano, que ella veía como el signo análogo de la nueva alianza. Posiblemente, esta inserción en un molde ya establecido ha sido la causa de que el bautismo haya adquirido aquel carácter legalista y obligatorio, aquel «dar por supuesto» que se realizará, que amenaza su auténtico contenido neotestamentario y lo reduce a la esfera de lo sociológico-ritual. La importancia teológica que tiene la vinculación del individuo a la alianza fue sustituida poco a poco por un justificante externo de la pertenencia al *corpus christianum*. Pero este tipo de vinculación se convierte a la larga en algo puramente externo, legalista. A la escrupulosa fijación del ritual de la circuncisión por los rabinos corresponde la importancia que se atribuye hoy a la ejecución y a las formas externas del ritual eclesialístico. Más aún ciertos métodos de cristianización que se aproximan mucho a la circuncisión forzada, corriente entre los musulmanes, tienen su raíz en una valoración errónea y en una supervaloración

del bautismo; se tiene el convencimiento de que, obligando a alguien a recibir el signo exterior, se provoca también la conversión interior, lo cual, en todo caso, sólo favorece el oportunismo y la hipocresía. Así, al exterminio del incircunciso en Israel corresponde en la cristiandad la marginación social de los no bautizados.

Pero, desde otro punto de vista, existen diferencias entre el bautismo y la circuncisión. Una vez realizada, la circuncisión sólo podía encubrirse con muchas dificultades cuando se quería renegar de la condición de israelita. En cambio el bautismo, si bien constaba en los archivos parroquiales y se realizaba delante de testigos, no engendraba en el hombre ningún signo externo. Ahora bien, esta diferencia es significativa también a la hora de establecer la peculiaridad de cada uno de los testamentos: el AT se caracteriza por la unidad del pueblo, por la manifestación visible del signo, por el precepto obligatorio; el NT, por las fronteras cambiantes, por la importancia que se da al contenido, por la «ley del espíritu que da vida» en Cristo, difícilmente reductible a meros formalismos.

Al desarrollo espiritual del concepto de circuncisión tal como lo han llevado a cabo los profetas y, en el NT, sobre todo Pablo, se le ha dado también demasiado poca importancia; por otra parte, no se habla ya de un acto practicado en los órganos genitales, sino de algo que afecta a los oídos y a los corazones de los hombres. Nos referimos aquí a algo que probablemente podría ser aclarado no a partir de los motivos religiosos de la práctica de la circuncisión, sino únicamente de los higiénicos: la extirpación del prepucio tenía por finalidad dejar al descubierto y dar una mayor libertad de acción a lo que de otro modo estaría oculto y entorpecido. (Piénsese en la interpretación judía de Gn 1, 28 como un mandato de procrear y en el hecho de que la circuncisión es un acto que afecta a los órganos genitales). Según esto, el uso metafórico del concepto de circuncisión, ¿no podría tener un sentido análogo, es decir: el estar abierto a Dios, el estar a su servicio para obedecer fielmente su mandato? Así considerado, el concepto de circuncisión se aproximaría mucho a la acción que se nos narra en Is 6, al concepto de → llamada y santificación (→ santo), mientras que su interpretación cáltico-ritual quedaría en segundo plano. Ahora bien, esto es lo que propiamente constituye la novedad del NT. Se trata de la «circuncisión no realizada por mano de hombre»; por consiguiente, no se trata del signo externo en cuanto tal, ni siquiera bajo la forma del bautismo que ha venido a reemplazarlo, sino de la acción por la cual nuestros corazones son abiertos y sellados por el espíritu de Dios. Toda concepción puramente externa y legalista sólo puede situar a la comunidad cristiana en el mismo plano religioso que el Islam.

En el edicto de Adriano, la circuncisión fue considerada en sí misma como una herejía, al igual que el eunuquismo; las prácticas orientales, incomprensibles para la mentalidad europea, fueron castigadas con la muerte, al igual que el homicidio. Pero de hecho, la circuncisión y la castración, o incluso la esterilización, son diametralmente opuestas entre sí. La primera se funda en la voluntad de cumplir el mandato de procrear, las otras prácticas llevan consigo la incapacidad de procrear, ya sea congénita o provocada, ya proceda de una actitud de renuncia libremente adoptada. La posición vétero- y neotestamentaria frente al eunuquismo, como queda indicado más arriba, es, por lo general, negativa, a excepción del texto de Mt 19; dejando aparte la cuestión de si el concepto se emplea aquí en sentido material o metafórico, lo cierto en todo caso es que el vocablo nos recuerda que puede existir una renuncia consciente a la procreación (incluso en sentido literal, es decir, como un acto que pone fin a la capacidad de procreación) por amor al reino de Dios, que consiste, por consiguiente, en un liberarse-para-servir. Es cierto que para una consideración más a fondo de esta cuestión habría que revisar la identificación, que se da como supuesta, entre capacidad generadora y virilidad (como lo muestra el término «emasculación»). El problema no puede resolverse simplemente con el celibato como estado (Roma). Siempre queda abierta la cuestión de si

esta renuncia incluye también la renuncia a la unión sexual matrimonial; este punto sólo puede resolverse partiendo de la esencia del → matrimonio.

Cualquiera que sea la respuesta, no puede ser meramente formalista ni basarse en una supervaloración de la capacidad generadora en cuanto tal (argumento que hoy ha perdido toda su validez en una tierra ya superpoblada), sino que ha de encontrarse realmente partiendo del amor al reino de Dios y ha de venir determinada por él.

L. Coenen

Bibl Bauer, Mt 19, 12 und die alten Christen, Henrica-Festschrift, 1914, 235 ss – Schneider, Art εὐνοῦχος, ThWb II, 1935 763 ss – Schlier, Der Brief an die Galater, KEK VII, 1951¹¹ – Haenchen, Die Apostelgeschichte, KEK III, 1956¹⁰, 424 ss – Blinzler, Εἰσω εὐνοῦχοι, ZNW 48, 1957, 254 ss – Lehmann/Galling, Art Beschneidung, RGG I, 1957³, 1090 s – Michel, Der Brief an die Römer, KEK IV, 1957¹¹ – Beyer, Die Apostelgeschichte, NTD 5, 1959⁸, 98 s – Meyer, Art, περιτεμνω, ThWb VI, 1959, 72 ss – vRad, 1 Buch Mose, ATD 3, 1962⁴, 170 ss

Trad o c HSchlier, La carta a los Galatas, 1975 En cast Arts gens RSchulte, MystS III, T II, 1971, 53 59 – GvRad, Teologia del AT I, 1978⁴, 114 ss – WEichrodt, Teologia del AT I, 1975, 125 s, II, 1975, 460 s

Ciudad → Pueblo

Comida → Hambre

Compasión → Misericordia

Complacencia

El encuentro del hombre con su entorno viene siempre determinado por una actitud correspondiente. Esta actitud puede ser neutra, y de signo positivo o negativo. Característica común a las dos familias de palabras ἀρέσκω [aréskō] y εὐδοκέω [eudokēō] es que ambas reflejan una actitud positiva. Mientras que ἀρέσκω [aréskō], que en su origen fue un término jurídico, describe más la acción sobre el objeto (*complacer, ser agradable a otro*), en εὐδοκέω [eudokēō] el acento originariamente carga más fuertemente sobre el sujeto (*tener por bueno, sentir benevolencia para con algo*)

ἀρέσκω [aréskō] agradar, complacer; ἀρεστός [arestós] placentero, agradable; ἀρεσκεία [areskeía] complacencia; εὐάρεστος [euarestos] placentero, agradable; εὐαρεστέω [eua-resteō] agradar, complacer a alguien; ἀνθρωπάρεσκος [anthrōpáreskos] el que agrada a los hombres (= para quedar bien; por respeto humano)

I *Aréskō* (de la raíz *ar-*, *adaptar*, de ella procede también ἀρετή [*aretē*], *virtud*, de la misma familia semántica son las voces latinas *arma*, *-orum*, *material belico* y *ars*, *arte*) es verbo atestiguado desde Homero, y significa el agrado que encuentra un hombre, un dios (o unos dioses) o una cosa. Derivados del verbo son los adjetivos *aréstos*, *agradable* y *euárestos*, *complacido*, *contento* (atestiguado con frecuencia en inscripciones). El sustantivo *areskeia* *complacencia*, *encanto*, esta atestiguado desde Aristoteles. Formaciones propias de los LXX son *euarestein*, *complacerse en*, *estar contento de*, y *anthrōpareškos*, *uno que busca agradar a los hombres* (sólo en LXX Sal 52 [53], 6 como traducción errónea de *honak*, *tus tropas sitiadoras* ¿No se habrá confundido con *hen*, *gracia*?)

II 1 En los LXX el verbo sale unas 60 veces, el adjetivo *aréstos* 33 veces como traducción de *bueno*, *ser bueno*, *justo*, *ser justo*, con frecuencia con el añadido «a los ojos de», cuando subyace un texto hebreo. En Dn (p. ej. 3, 22) es traducción de שׁפּהר, *ser hermoso*, *agradar*. Nm 23, 27: «a Dios le parece bien», Mal 3, 4 «La ofrenda de Juda y Jerusalén agrada al Señor». Una palabra agrada a alguien, es decir, experimenta su aprobación, p. ej. por parte del rey y de la comunidad (2 Cr 30, 4), por parte del rey y de los jefes (1 Mac 6, 60).

Areskeia se encuentra sólo en Prov 31, 30 como traducción del hebreo *hen*, *gracia*, *euarestos* sólo se encuentra en Sab 4, 10, 9, 10. En cambio el verbo *euaresteo*, *agradar*, *complacerse en*, sale 14 veces, casi siempre como traducción del hebreo *huthalék*, *andar* (con Dios). Digno de notarse es el pasaje de Gn 5, 24 («Henoc agrado a Dios»), porque mientras el texto hebreo dirige su mirada a la acción humana, lo cual viene expresado por un *verbum actionis* (= trató con Dios), los LXX destacan el juicio de Dios y señalan un estado.

2 En Josefo se encuentra *aréskō*, referido tanto a Dios (ha agradado —le ha parecido bien— a Dios hacer rey a David, Ant 6, 164) como al hombre (el rey Hircano hará todo lo que agrada a Dios, Ant 13, 289). El hombre debe esforzarse afanosamente por agradar a Dios y así Dios le considerará digno (cf. Ant 11, 39).

III 1. *Aréskō* se encuentra 17 veces en el NT, de las cuales 14 corresponden a Pablo. Por lo común este concepto señala una actitud determinada.

Es digna de notarse su acumulación en Rom 15, 1-3. Pablo advierte al cristiano maduro (al «fuerte») que no busque lo que a él le agrada, es decir, que no se constituya él mismo en el objetivo de su propia vida (v. 1). En el giro *ἐαυτῷ ἀρέσκειν* [*heautō aréskēin*] «se trata de la inversión de la existencia humana y de un sustraerse a la mirada de Dios» (Michel, Römerbrief, 354, nota 4). A esta actitud de una confianza ilimitada en sí mismo le sale al paso Pablo con la indicación de que cada uno ha de procurar dar satisfacción al prójimo para su bien, mirando a lo constructivo (v. 2). Pero ello no implica ninguna satisfacción propia, es decir, se excluye una actitud que busque el reconocimiento y la aprobación de los hombres (cf. Ef 6, 6); lo que se busca es realizar la voluntad de Dios en su forma de amor al prójimo, y realizarla en el → hermano débil. La dirección básica de la conducta cristiana a la que Pablo se refiere con el verbo *aréskō* se fundamenta en la actitud de Cristo mismo (v. 3), que no vivió para su propia satisfacción, o sea, confiado en sí mismo (*οὐχ ἑαυτῷ ἠρέσεν* [*ouch heautō éresen*]), sino que con la actitud de la figura veterotestamentaria del siervo de Dios (Sal 69, 10) hizo suya propia la obediencia a Dios. O sea que, en Pablo, *aréskō* es un concepto que señala si el hombre adopta una actitud de vida auténtica o inauténtica. El apóstol lo sabe por experiencia propia. La conversión le libró de su preocupación por alcanzar el favor de los hombres, porque él se sabe sometido al mandato del Señor; por esto Pablo quiere vivir de una manera grata a Dios y a Cristo. Predica no para contentar a los hombres, sino a Dios (1 Tes 2, 4). Esta orientación hacia Cristo y hacia el objetivo marcado por él, que es la salvación de los hombres, hace que el apóstol viva de tal suerte que da satisfacción a judíos y a griegos, es decir, vive para el bien de muchos, para que se salven (1 Cor 10, 33). También la comunidad debe preocuparse de cómo puede agradar a Dios (1 Tes 4, 1). En 2 Tim 2, 4 se usa una imagen muy extendida en las predicaciones helenísticas sobre las virtudes: el soldado que sale a campaña no se dedica a su actividad profesional, sino que quiere tener contentos a sus jefes. Con esto se inculca al lector que no debe permitir que las preocupaciones del bienestar personal le desvien de su actividad por Cristo. De una manera análoga, el que vive en celibato, sin sentirse ligado por consideraciones conyugales, puede dedicar todas

sus energías a complacer al Señor y a lograr su reconocimiento (1 Cor 7, 32 s). Por el contrario, el que vive su vida según las normas «de la carne» (*ἐν σαρκὶ ὄντες* [*en sarkí óntes*]), o sea, el que está dentro de la esfera de poder de los hombres, elude la voluntad de Dios, no puede agradarle, no es reconocido por él (Rom 8, 8). Es lo que ocurre con los judíos que mataron a Jesús y a los profetas (1 Tes 2, 15).

2. *Arestós* (4 veces en el NT) a excepción de Hech 12, 3 (donde se dice que la ejecución de Santiago agradó al pueblo, es decir, que el pueblo la aprobó) se construye siempre con Dios como sujeto. En el griego de los LXX la expresión *ouk arestón estin* significa «no está bien hecho» —se entiende— a los ojos de Dios (cf. Hech 6, 2). Según Jn 8, 29 Jesús hace siempre lo que agrada a Dios, es decir, lo que corresponde a la voluntad de Dios. *Arestós* subraya además la unidad entre el que envía y el enviado. Los cristianos observan los mandamientos de Dios, lo que significa que hacen lo agradable a él y por ello reciben siempre lo que piden en la oración (1 Jn 3, 22).

3. También *euarestéō* (sólo 3 veces y todas en Heb) y *euárestos* (90 veces: en Pablo y en Heb) tienen, con una sola excepción (Tit 2, 9), a Dios o a Cristo como sujeto de la acción, e incluso Tit 2, 9, aunque indirectamente, no se aparta de esta línea: se exhorta a los esclavos a que sean *euárestoi* para con sus dueños: deben vivir para contentarles; así, miembros de la comunidad como son, su conducta dará gloria a Dios y será de su agrado (cf. Ef 6, 6). Se exhorta a los hijos a que sean obedientes a sus padres porque esto agrada al Señor (Col 3, 20). Pablo agradece a los filipenses sus dádivas, que son una → ofrenda agradable a Dios (Flp 4, 18). Se exhorta a los fieles de Roma a que ofrezcan sus cuerpos «como sacrificio vivo, agradable a Dios» (Rom 12, 1 s; cf. Ef 5, 10): la vida entera del cristiano es ofrecida a Dios (cf. 2 Cor 5, 9). Todo el que en justicia y paz y en la alegría del → Espíritu santo sirve a Cristo (→ servir; cf. esclavo, art. *δουλεύω* [*douleuō*]), agrada a Cristo, quien le reconoce como suyo (Rom 14, 18). Pero precisamente por ello debemos orar para que Dios por medio de Cristo cree en nosotros lo que le es agradable (Heb 13, 21).

Heb 11, 5 s recoge Gn 5, 24: de la realidad de que Henoc agradaba a Dios (*euarestéin*) se saca la consecuencia de que fue un creyente, pues sin → fe no se puede agradar a Dios. La beneficencia y la práctica del amor al prójimo son «ofrendas» que agradan a Dios (Heb 13, 16).

4. *Areskeía* sale una sola vez, en Col 1, 10. Pablo ruega para que el conocimiento de la voluntad de Dios llene a los colosenses para que vivan como el Señor se merece, agradándole en todo.

5. *Anthrōpáreskos* se encuentra sólo cuando se dan normas a los esclavos (Ef 16, 6; Col 3, 22): los → esclavos deben obedecer a sus amos no servilmente para agradar a los hombres, sino en el temor del Señor.

6. Las palabras de este grupo se usan primordialmente en el NT para designar algo que agrada a Dios o a Cristo porque procede de una actitud determinada. Incluso en los pasajes en que este reconocimiento se da por parte de los hombres la mayor parte de las veces mira hacia a Dios a través de ellos, porque es preciso alcanzar la complacencia de Dios.

εὐδοκῶ [*eudokēō*] tener por (o como) bueno, complacerse en; εὐδοκία [*eudokía*] buena voluntad, complacencia, deseo

I El verbo *eudokēō* es un término del lenguaje coloquial de la época helenística (atestiguado desde el s III a. C.). Derivaría de un adjetivo hipotético εὐδοκος [*eudokos*] (compuesto de εὖ [*eu-*], bueno, y δέχομαι [*déchomai*], aceptar) y significa *querer, tener buena voluntad hacia algo, tener por bueno, estar de acuerdo, aprobar, coincidir, entenderse, contentarse o ser feliz con algo, hacer algo de buen grado, alegrarse de algo*. A partir de este verbo los LXX han formado el sustantivo *eudokía*. La meta de la filosofía epicúrea de la vida es la εὐδοκουμενὴ ζωὴ [*eudokouménē zōē*], aquella vida que satisface, con la que uno está contento

II 1 a) *Eudokēō* sale en los LXX unas 60 veces, cuando el texto es versión del hebreo, las más de las veces es traducción de *rāsāh*, *complacerse, gustar, alegrarse de, decidirse por, elegir*, que expresa un querer positivo y afectuoso uno se alegra del santuario (1 Cr 29, 3, Sal 101 [102], 15), por las obras de la verdad (1 Esd 4, 39) Uno se decide a favor de Alejandro Balas (1 Mac 10, 47), elige a Simón como caudillo (1 Mac 14, 41). Uno está de acuerdo o aprueba algo (2 Cr 10, 7, Eclo 18, 31). Con negación significa *rechazar* (Hab 2, 4)

Yahve se complace en su pueblo (Sal 43 [44], 4, 149, 4), en un hombre piadoso (2 Sam 22, 20), en quienes le temen (Sal 146 [147], 11); se pide que se complaceza en salvar al suplicante (Sal 39 [40], 13) Por el contrario, Yahve no se complace en la fuerza (literalmente «en las pantorrillas») del hombre (Sal 146 [147], 10) ni tampoco en el hombre que hace el mal (Mal 2, 17) Yahve gusta más de un corazón dispuesto a la penitencia que de los sacrificios de animales (Sal 50 [51], 18 s; Jer 14, 12)

b) El sustantivo *eudokía* se encuentra 25 veces (solo en Sal, Cant, 1 Cr, y Eclo), en 8 pasajes es traducción del hebreo *rāsōn* (en el TM 56 veces), *complacencia, gracia, voluntad de Dios*. *Eudokía*, puede designar la *preferencia del hombre* (Sal 140 [141], 5, Eclo 8, 14, 9, 12 etc.), pero también la *complacencia divina, la gracia y la bendición de Dios* (Sal 5, 13, 50 [51], 20, 88 [89], 18, SalS1 8, 33) Es en Eclo donde se muestra más la tendencia a usar *eudokía* para traducir el hebreo *rāsōn* y señalar con ello la complacencia de Dios, la benignidad de su voluntad, de su acción y de su elección (Eclo 1, 27, 11, 17, 15, 15 y *passim*). En Eclo 33, 13, 36, 13, 39, 18 y *passim*, *eudokía* señala una decisión o una determinación de Dios

2 El uso lingüístico del *judaísmo tardío* corresponde al del AT. El término hebreo *rāsōn* significa *hacer la voluntad de Dios* en la fórmula, muy frecuente en los rabinos, «hacer lo que agrada a Dios». También es frecuente la expresión, procedente del lenguaje cortesano, «ser agradable a Dios». En la oración se usa muchas veces la fórmula «que sea agradable ante ti», es decir «que sea tu voluntad». Esto se corresponde exactamente con la expresión empleada por Jesús *εὐδοκία ἐμπροσθέν σου* [*eudokía émprosthén sou*] en Mt 11, 26. Pero así también se puede expresar una complacencia humana

3. Los escritos de *Qumrán* hablan de «todos los hijos de su (o “de tu”, referido a Dios) complacencia» (1QH 4, 33, 11, 9), o de «los elegidos de la complacencia (divina)» (1QS 8, 6). *Rāsōn* significando *voluntad* sale también aquí con más frecuencia (1QH 10, 2 6 9; 14, 13, 16, 10, 4QpPs 37, 2 5). Expresiones paralelas son «elegidos del cielo» (1QM 12, 5), «elegidos de la justicia» (1QH 2, 13). «Complacencia es un concepto propio del pensamiento de elección y de predestinación» (JMaier, *Die Texte vom Toten Meer* II, 105). O sea que no se trata de la buena voluntad de los hombres, sino de los hombres elegidos por Dios, concretamente de los hombres que pertenecían a la comunidad de *Qumrán*

III 1. *Eudokēō* aparece 21 veces en el NT, de las cuales 11 están en Pablo, 3 en Mt y 3 en Heb. En Jn no sale ni una sola vez. *Eudokía* se encuentra 9 veces, de ellas 6 en Pablo y 2 en Lc. En 7 pasajes el verbo se usa referido a hombres, y el sustantivo en 2 pasajes.

2. Las comunidades de Macedonia *han decidido* hacer una colecta destinada a la comunidad madre de Jerusalén (Rom 15, 26 ss). Pablo *considera que es mejor*, a él le gustaría salirse del cuerpo (→ carne, cf. → cuerpo, art. *σῶμα* [*sōma*]) para estar con Cristo. Por Cristo *se complace* en sus debilidades (2 Cor 12, 10); *estaba dispuesto* a hacer partícipe a la comunidad no sólo del evangelio (1 Tes 2, 8); *determinó* quedarse solo en Atenas (1 Tes 3, 1). Los que *han encontrado complacencia* en la injusticia serán juzgados (2 Tes 2, 12). En Rom 10, 1 Pablo afirma que su plegaria y el deseo de su corazón es que los judíos se salven, es decir, que lleguen a creer en Jesús. Mientras Pablo permanece en prisión hay quien predica a Jesucristo por envidia o por espíritu pendenciero, pero hay también quien lo predica por afecto hacia Pablo (Flp 1, 15).

3. a) En todos los pasajes restantes se habla del designio, de la decisión, de la elección por parte de Dios. Dios rechaza (*οὐκ εὐδόκησας* [*ouk eudokēsas*]) los sacrificios (Heb 10, 6.8.38; cf. Hab 2, 4). Cristo mismo ejecuta la voluntad de Dios como el que se entrega como víctima y alcanza así la complacencia divina. Es decisión de Dios dar el reino al pequeño rebaño (Lc 12, 32). Dios decidió revelar Jesucristo al apóstol (Gál 1, 15), salvar a los creyentes por la necesidad que es predicar la cruz (1 Cor 1, 21; → redención, art. *σώζω* [*sōzō*]). Dios no tuvo ninguna complacencia en la mayoría de los israelitas en la época del desierto, y los rechazó (1 Cor 10, 5). Dios ha dispuesto que habite en Cristo la plenitud de la divinidad (Col 1, 19).

b) En el bautismo de Jesús la voz de Dios resuena desde el cielo: «Este es mi Hijo, a quien yo quiero, mi predilecto» (Mt 3, 17 par; cf. Sal 2, 7, Is 42, 1; Gn 22, 2; 2 Pe 1, 17). Según Mt 17, 5 esta voz suena otra vez, con las mismas palabras, en la transfiguración de Jesús (cf. Mt 12, 18). También aquí se trata de la elección y determinación por parte de Dios, por las cuales él ha hecho de Cristo el mesías. En Mt 11, 26 par *eudokia* sirve para describir el designio de Dios que supera la sabiduría humana.

c) El pasaje neotestamentario más conocido en el que sale *eudokia* es Lc 2, 14. Podría ser que aquí tuviéramos que atenernos a la lectura más antigua *ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας* [*en anthrōpois eudokias*]. La expresión se corresponde exactamente con los giros de Qumrán aducidos más arriba (II, 3), «*hombres que Dios ha elegido*» para darles la salvación que es Cristo. El canto de los ángeles proclama obras y hechos divinos: Dios ha enviado a Cristo a la tierra. Por eso es glorificado en el cielo; el efecto en la tierra es la paz. El nacimiento de Cristo inicia en la tierra la paz, es decir, la plenitud escatológica, el reino de Dios. O sea que no se trata de la buena voluntad de los hombres, o de algunos hombres que aprobaran o que necesariamente intervinieran en este hecho. Y esto por mucho que los interesados, los receptores, sean los hombres en su calidad de tales; la salvación de Dios se dirige a ellos (¡«los hombres de buena voluntad» deberían desaparecer de las traducciones de la Biblia y de las meditaciones navideñas!). Se trata de la soberana voluntad de Dios que quiere dar la gracia; Dios se ha elegido un pueblo para otorgarle la salvación y la plenitud.

d) En el pasaje parenético de Flp 2, 13 s Pablo intima a la comunidad a obrar su salvación con temor y temblor, porque Dios es quien obra en nosotros el querer y el obrar, *hypér tēs eudokias*; quizás la mejor traducción de dicha expresión sea: *por la decisión de Dios que os escogió*; Dios ha elegido a los creyentes y continúa obrando en ellos de manera que su elección alcanza el término. En Ef 1, 5.9.11 *eudokia* es sinónimo de *θέλημα* [*thélēma*] o de *βουλή* [*boulē*] → *voluntad*, y *πρόθεσις* [*próthesis*], *propósito* (→ *providencia*). Se trata de la voluntad y de la elección por parte de Dios que apuntan a la salvación; la gracia libre de Dios está en el núcleo de estas aseveraciones. Quizás también 2 Tes 1, 11 significa, en una concisa formulación, la acción electiva de Dios que se dirige a la actividad de los cristianos; el apóstol pide al mismo tiempo que la voluntad de Dios alcance su meta. Pero también es posible entender este pasaje: «que dé Dios realidad a todo buen propósito».

H. Bietenhard

Comportamiento → Camino

Comunidad → Iglesia → Solidaridad

Comunión → Solidaridad

Conciencia

συνείδησις [*syneidēsis*] conciencia, *σύννοια* [*synnoia*] ser consciente, saber

I Desde Esquilo y Herodoto se encuentra en el griego clásico la forma verbal *synnoia* con los significados siguientes a) *ser sabedor* (p. ej. como testigo de cargo o de descargo) y b) bajo la forma reflexiva *συννοια εαυτῶ* [*synnoia heauto*] *ser consciente de sí, saber* (cf. el celebre axioma de Sócrates «Solo se [soy consciente] que no se nada», Platon, Ap. 21b).

El sustantivo *syneidēsis* (sinónimo del neutro sustantivado del participio *συνειδως* [*syneidos*] = memoria, empleado desde Demostenes) se encuentra por primera vez en Democrito (Frag. 297). Designa, según los casos, el conocimiento, la conciencia, o también, la escrupulosidad.

1 Originariamente, *syneidēsis* parece haber tenido un contenido noético: la capacidad de relacionarse consigo mismo, y espec. de considerar retrospectivamente el propio pasado. Dado que tal visión retrospectiva no se limita a simples apreciaciones, sino que lleva a valoraciones, a juicios de carácter moral, la palabra fue adquiriendo gradualmente el significado moral habitual de *conciencia*. Esta evolución comienza con los «siete sabios» (Periandros, Bias transmitido por Stobaeus) y el término menudea con este significado a partir del s. I a. C., sobre todo en los historiadores (Dion, Estrabón, Plutarco). Según que el hombre pueda o no justificar su obrar ante esta instancia crítica que lleva en sí mismo, se habla de buena o recta (*ἀγαθη* [*agathe*] o *ορθη* [*orthē*]) y mala (*δαινη* [*daīne*] y *νοσηρα* [*ponēra*]) conciencia. Además la buena conciencia es considerada, por regla general, como la que lleva a la paz, como la conciencia tranquila, mientras que la mala conciencia se hace notablemente desagradable, por el hecho de que intranquiliza al que la posee (cf. Eurípides, Or. 396, donde el matricida Orestes aduce como enfermedad que le aniquila *ἡ συνεισις, οτι συννοια δειν' εἰργασμενος* [*hē synesis, hoti synnoia dein' eirgasmēnos*], es decir, la conciencia en cuanto conocimiento de las malas acciones). En la literatura griega las Erinias son la personificación mitológica de esa mala conciencia que acusa al hombre.

2 Llama la atención el hecho de que en el helenismo precristiano se hable casi exclusivamente de una mala conciencia, mientras que los romanos llegan a hablar también con frecuencia de una *conscientia bona* o incluso *praeclara* y *optima* (sobre todo Cicerón). La *conscientia*, como un saber retrospectivo de las faltas y vicios, tiene también aquí frecuentemente un carácter acusador e intranquilizador, así p. ej. en César aparece «la robusta estructura ética del oficial y del jurisperito romano, que ha de habérselas con misiones claramente delimitadas, que hay que cumplir y también la conciencia del deber cumplido» (Maurer, 906).

Sobre todo en la más reciente Stoa (Seneca) y bajo el influjo de los pitagóricos, la función retrospectiva de la conciencia queda disminuida por el hecho de ver en la conciencia a un vigilante (*επιτροπος* [*epitropos*], *testis*) que Dios ha dado al individuo para que este la siga y viva conforme a la naturaleza y prosiga su progreso moral: «El tiene en su conciencia el guía infalible de su conducta» (MPohlenz, Die Stoa I, 1948, 320). Su misión es todavía, ante todo la de una instancia existente en el hombre que examina críticamente, que enjuicia lo acontecido o, a lo sumo, lo que acontece, «pero con ello se prepara un giro hacia la conciencia entendida como instancia de conducta» (Maurer, 906).

II 1 El AT no conoce ningún vocablo hebreo que designe propiamente el fenómeno de la conciencia (En la versión de los LXX, *syneidēsis* aparece únicamente en 3 pasajes tardíos: Ecl. 10, 20, Sab. 17, 11, Ecl. 42, 18). El motivo de esto podría estar en que nos encontramos aquí con uno de los aspectos de la concepción del hombre en

el que la mentalidad griega se diferencia de la bíblica. Para el israelita de la antigua alianza, el problema de relacionarse consigo mismo queda en segundo término ante la cuestión de la relación con Dios. En vez de la iluminación de la propia conciencia, se trata de un rendir cuentas a Dios, a quien se reconoce y a cuya ley se presta obediencia. «La conciencia se convierte en actitud de escucha que, a fin de cuentas, se resuelve en la voluntaria aceptación de una pertenencia» (Maurer, 907).

Esto no quiere decir que el AT no conociese en absoluto algo parecido a una mala conciencia que atormenta. Pero la voz de la conciencia no posee un valor propio. Es la voz del juez divino, que pide cuentas al hombre de su conducta. Esta voz incita al pecador David, consciente de su culpa, a darse golpes de pecho, en el → corazón (en hebreo, *leb*, en el AT este órgano asume las funciones de la conciencia; por esto en los pasajes en cuestión hay quien traduce dicho término por *conciencia*) (1 Sam 24, 6, 2 Sam 24, 10). Esa misma voz le llama a la penitencia y al arrepentimiento y le impulsa a orar con el Sal 51, 12 «Crea en mí, ¡oh Dios!, un corazón puro, renuévame por dentro con espíritu firme». La idea del corazón puro —más frecuente aún en los LXX que en el TM— apunta a la expresión «buena conciencia» del NT.

2 Cuando en la versión de los LXX nos encontramos con *syneidēsis*, puede constatar una orientación hacia el concepto griego de conciencia. Esto es claro en Sab 17, 11, en donde se habla de una mala conciencia entendida en sentido moral, que abarca a la vez «las funciones de acusador y de juez» (Maurer, 908).

3 En Filón es aun más claro el encuentro entre la idea veterotestamentaria del corazón y el concepto helenístico de conciencia. El «crea por primera vez una teoría de la conciencia considerada desde el punto de vista teológico» (Maurer, 910), «cuya voz percibió de un modo tan claro como el romano Séneca» (Pohlenz, *loc. cit.*, 377). Ciertamente para él la conciencia no es una instancia autónoma, sino una dimensión regulada por la ley de Dios, y cuya misión es el *ἐλέγχων* [*elénchemi*], es decir, lo que lleva al hombre a la conciencia de su pecado y al arrepentimiento. Ella «aparece como acusador, recrimina, inculpa y confunde, en cuanto juez, instruye, corrige, exhorta al arrepentimiento, y si ha logrado la persuasión, se alegra y se reconcilia», de lo contrario, continúa inquietando al hombre (Decal 87). Todo esto lo hace la conciencia para llevar de nuevo al pecador a los brazos de Dios misericordioso. Esta referencia a Dios es el elemento veterotestamentario fundamental de la teoría de la conciencia en Filón.

III En el NT, el verbo *synoida* aparece únicamente en 2 pasajes, en uno de los cuales es reflexivo y significa *ser-consciente-de-sí* (1 Cor 4, 4) y en el otro designa el *conocimiento*, el *consentimiento* (Hech 5, 2). En cambio, el sustantivo *syneidēsis* se encuentra 30 veces en la edición crítica de Nestlé (además en algunos manuscritos en el texto de Jn 8, 9). En los evangelios y en Jn no aparece; prescindiendo de 2 casos en Hech, los ejemplos se los reparten entre Pablo y las cartas postpaulinas.

1. En Rom 2, 15 sale *syneidēsis* junto con *καρδία* [*kardia*] (→ corazón) y *λογισμοί* [*logismoi*] (→ pensar, art. *λογίζομαι* [*logizomai*]; cf. Rom 14, 1: *διαλογισμοί* [*dialogismoi*]) como órganos críticos que también pueden hacer posible al pagano una vida conforme a la ley, al igual que la del judío. Además corresponde a la conciencia la función de activar el conocimiento de la ley escrita en el corazón mediante el *συμμαρτυρεῖν* [*symmartyrein*] (= dar testimonio; cf. Rom 9, 1, en donde Pablo invoca a su conciencia como testigo de su veracidad). En lenguaje de imágenes, la conciencia es presentada como una instancia que ninguna ley fundamental puede postergar (ha sido dada previamente por Dios), pero que está por encima de las determinaciones concretas de su realización.

Esto queda claro en aquellos pasajes en los que Pablo trata de la cuestión planteada por los corintios sobre si se pueden o no comer las carnes sacrificadas a los ídolos (1 Cor 8, 7 ss; 10, 25 ss). Dos cosas pone de relieve Pablo en este contexto. Ante todo, proclama que el cristiano está libre de la tutela de una conciencia ajena. Para él se trata de «la conciencia liberada por la palabra de Dios» (K Barth, KD I, 2, 788). Pero también invita a tener consideración con la conciencia más sensible de los otros.

De la misma manera que Pablo se alegra de la aprobación de su propia conciencia regulada por Dios (2 Cor 1, 12), también espera que la conciencia de los otros reconozca la integridad, manifiesta ante Dios, de su existencia misionera (cf. 2 Cor 4, 2; 5, 11). Hay que aspirar, pues, no sólo a evitar una conciencia mala, que acusa (como dice p. ej. Jn 8,

9), sino también a poseer una buena conciencia, que corrobore la armonía entre fe y vida. Pablo puede también exigir obediencia a la autoridad (Rom 13, 5), apelando a una conciencia que asiente a la voluntad de Dios (cf. 1 Pe 2, 19).

A partir de aquí, el texto de Hech 24, 16 adquiere directamente una significación programática: yo (= Pablo) «me esfuerzo por conservar siempre una conciencia irrepachable (ἀπρόσκοπον [*aproskoton*]) ante Dios y ante los hombres» (cf. Hech 23, 1).

2. En las cartas pastorales se exige insistentemente una buena conciencia. A diferencia de los «impuros e infieles», cuya mente (νοῦς [*noús*]) y conciencia están contaminadas (Tit 1, 15; cf. también 1 Tim 4, 2: la conciencia cauterizada de los embaucadores), los cristianos deben tener una buena (*agathén*) conciencia (1 Tim 1, 19; cf. 1 Pe 3, 16) y deben servir a Dios con una conciencia limpia (ἐν καθαρῇ συνείδησει [*en katharâ syneidêsei*]) (cf. 2 Tim 1, 3). De este modo, la conciencia buena o limpia se convierte en un signo distintivo del cristiano, «pues, para el cristiano, el criterio de la conciencia coincide con el criterio de la fe» (Schrage, 152). Junto a un corazón limpio (*katharâ kardía*) y a una fe sincera (πίστις ἀνυπόκριτος [*pistis anypókritos*]), en 1 Tim 1, 5 se aduce la conciencia como la fuente fundamental para la actividad del amor. Resumiendo, la conciencia limpia puede concebirse como el lugar en el que ha de guardarse el «misterio de la fe» (1 Tim 3, 9). Por eso es tan importante «pedir a Dios una buena conciencia», que, según 1 Pe 3, 21, constituye la esencia del bautismo. Esto está, evidentemente, trabado con la fe en la resurrección (→ resurrección; → fe).

3. La carta a los Hebreos subraya también este fundamento cristológico de la concepción neotestamentaria de la fe, cuando habla de que la sangre de Cristo purifica nuestra conciencia de las → obras muertas (9, 14; cf. 10, 22). En el judaísmo tardío, no obstante las acciones culturales legales, no era posible una liberación total de la conciencia de pecado (cf. Heb 9, 9; 10, 2). El consuelo de «tener una conciencia limpia» (Heb 13, 18) sólo existe desde el sacrificio de Cristo como sumo sacerdote y por medio de él.

4. Así, mediante la fe, la comprensión de la conciencia se transforma en la fuerza perdonadora de Cristo: desde la dimensión de la mala conciencia, entendida en un sentido moral y fuertemente retrospectiva, del helenismo, se llega a la limpia conciencia de la fe, cuya limpieza consiste en que su poseedor es consciente de su fundamento cristológico y toma en serio la regulación fundamental de la conciencia por la palabra de Dios, para servir a Dios en el amor.

H.-Chr. Hahn

PARA LA PRAXIS PASTORAL

Al igual que la naturaleza mortal, también la facultad de distinguir entre el bien y el mal pertenece a la esencia del hombre (cf. Gn 2, 17). Su relación con la comunidad, ya desde antiguo, hizo indispensable la existencia de unas normas que debían ser observadas con vistas a una regulación de la vida. El que, como Caín, las infringía se enfrentaba *ipso facto* a la comunidad. Al hacerlo, se decidía por algo que era socialmente malo.

A la instancia que existe en el hombre, y cuyo influjo es determinante en orden a una decisión en favor o en contra de la observancia de estas normas dadas de antemano, la llamamos conciencia. Aparece como la ayuda orientadora decisiva que posee el hombre para la totalidad de su obrar. En cuanto tal, no sólo surge tras algunas acciones, en el

sentido de un «juez interior» (Kant), que echa en cara al acusado su culpa, sino que puede hacerse notar ya antes de una acción, disuadiendo o alentando. Si el hombre escucha la voz de la conciencia y omite la acción que se proponía y que contravenía las normas vigentes, la conciencia queda de nuevo tranquila. Entonces posee él una buena conciencia, de la que dice el lenguaje popular que es como un almohadón blando.

Sin embargo, a la libertad relativa del hombre pertenece el que a veces él no preste el menor oído a la conciencia que le aconseja la observancia de las normas, sino que intente acallarla y dejarla fuera de juego. Pero que no es tan fácil acallar la conciencia lo muestra p. ej. el remordimiento de conciencia que sigue a una mala acción. La conciencia se convierte en acusador implacable y por esto no raramente, echando mano de un lenguaje impropio, se le achaca la perversidad y la maldad que justamente ella pone al descubierto, cuando p. ej. se habla de una conciencia «perversa» o «mala». La conciencia acusadora y condenadora acosa continuamente al autor de una mala acción y le reprende su error, le acompaña como una «sombra», de la que no puede liberarse. Le persigue hasta en los sueños como al Beckmann que retorna al hogar en *Draussen vor der Tür* de Borchert (cf. ThGvHippel: «Una mala conciencia... es acusador, juez, verdugo en una pieza. El ruiseñor te canta: eres un ladrón, y la alondra: tú has robado»).

La literatura universal está llena de ejemplos que ilustran el proverbio: «la mala conciencia es como un mal huésped, no da tregua ni reposo». Así p. ej. en Shakespeare el agobio de la «mala conciencia» es descrito de un modo conmovedor en un monólogo de Ricardo III: «¡Oh conciencia cobarde, cómo me acosas!...¿Hay aquí un asesinato? No. — Sí, yo estoy aquí.../Soy un miserable, —pero miento, ¡no lo soy! ¡Necio, habla bien de ti!, —¡Necio, no halagues! Pero mi conciencia tiene muchos millares de lenguas, y cada lengua da un testimonio diferente, y cada testimonio me señala como un miserable».

El desasosiego causado por una conciencia cargada de malas acciones conduce a veces a los hombres, no sólo a acallar su conciencia, sino a intentar destruirla. Por otra parte, el que, a través de tales esfuerzos, pueda llegarse realmente a una mala fe total, es menos importante que el hecho de que los hombres intentan constantemente dominar sus conflictos de conciencia renegando de su conciencia y de sus exigencias, para afirmar p. ej. con Ricardo III: «La conciencia es una palabra que sólo vale para los cobardes, ha sido inventada sólo como una barrera para los fuertes».

La historia de la humanidad demuestra suficientemente que existieron y existen hombres sin escrúpulos, que reprimen las exigencias de la conciencia. Stanislaw J. Lec pudo decir con agudeza: «Su conciencia estaba limpia. No la utilizó jamás». El egoísta aparecerá como un hombre que no hace el menor uso de su conciencia, que sigue sus deseos e inclinaciones sin ninguna consideración para con los demás. No necesita estar de mala fe, en el estricto sentido de la palabra; en él se plantea la cuestión del carácter normativo de su conciencia. He ahí el auténtico problema clave de este concepto central de la ética. Pues «la conciencia es, no tanto una instancia normativa, que engendra el contenido de la exigencia y lo establece, como una instancia verificadora que, en cuanto conciencia normativa, enjuicia y controla lo que se ha de hacer o lo que se ha hecho» (WSchrage).

Por consiguiente, lo decisivo aquí es *quién* determina la conciencia y *cómo* se calibra esta norma crítica. Esta pregunta no puede responderla fácilmente el hombre egoísta. Dicho con todas sus letras, son su propia utilidad y ventaja los únicos que valen para él como principio normativo. La responsabilidad ante la comunidad o incluso ante un poder trascendente, no desempeñan, por tanto, ningún papel digno de mención. El es para sí mismo la medida de todas las cosas y, por tanto, también de su conciencia.

Sin embargo, pesa probablemente mucho más en la balanza la manipulación de la conciencia por la sociedad que atenaza al individuo, manipulación que va en aumento

precisamente en nuestra época. El sociólogo americano David Riesmann designa este fenómeno, que induce al hombre moderno a un «comportamiento conformista», como «teledirección», y HSchelsky lo interpreta sin más «como una nueva forma de conciencia». Sin embargo, ¿acaso esta conciencia gobernada desde el exterior es algo tan nuevo? ¿No ha sido siempre la regla general, al menos fuera del ámbito delimitado por el cristianismo, y no lo fue luego también —en otra escala— en la llamada «sociedad cristiana»? En todo caso, el hombre cuya buena conciencia consiste en la conformidad de su obrar con el de la masa apenas puede sentirse impulsado a adoptar el papel del inconformista que, si fuese necesario, estaría dispuesto a protestar con coraje cívico contra la represión de la conciencia practicada por la sociedad.

En todo caso, sólo sería capaz de semejante «rebelión de la conciencia» un hombre cuya norma de conciencia fuese p. ej. el imperativo categórico de Kant, o el que se sintiese comprometido con un *ethos* humanitario, sea en el sentido de Camus (el no creyente dice a los cristianos: «...yo continúo luchando contra aquel mundo en el que los niños sufren y mueren...») o en el de Jaspers (*Über Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus: Sobre las condiciones y posibilidades de un nuevo humanismo*). Pero, ¿durante cuánto tiempo será capaz de perseverar? Uno se pregunta si no llegará casi inevitablemente a aquella situación que Bonhoeffer ha descrito con tanta claridad, y en la que fracasan, tanto la comprensión idealista de la conciencia como la humanística: «El hombre de conciencia se defiende en solitario contra el tremendo poder de las coacciones externas que amenazan su libertad. Pero la envergadura de los conflictos en los que ha de tomar una decisión —aconsejado y sostenido únicamente por su propia conciencia— le lleva a un desgarramiento. Los innumerables disfraces, honorables y seductores, bajo los cuales se le aparece el mal, llevan la angustia y la inseguridad a su conciencia, hasta tal punto que termina por contentarse con una conciencia a salvo en lugar de buscar una buena conciencia y, para no desesperarse, engaña a su propia conciencia...» (*Widerstand und Ergebung*, 1955, 11 s). Lo que distingue al cristiano del humanista es su relación con Dios. El no está solo en el mundo, sino que, en todas las situaciones, se sabe referido a Dios. Dios es el que afina su conciencia; y ante él debe rendir cuentas el cristiano si es que se entiende a sí mismo como «el responsable cuya vida no quiere ser otra cosa que una respuesta a la pregunta y al llamamiento de Dios» (Bonhoeffer). Así pues, ni el egoísmo, ni la «moral del buen término medio» (ESpranger), ni la «dictadura del hombre» (Heidegger), ni tampoco el ideal humanista, comprometen la conciencia de un cristiano, sino «sola y únicamente el mandamiento de Dios» (Lutero).

En la medida en que la conciencia del creyente se deja determinar por Dios, quedan relativizadas para él las exigencias de absolutéz de los poderes de este mundo. Precisamente la vinculación a la voluntad de Dios que le sale al encuentro en el evangelio, da el hombre la libertad. Naturalmente, semejante libertad de conciencia fundada en el evangelio tampoco dispensa al cristiano de todos los conflictos que resultan p. ej. de «exigencias éticas» que se excluyen recíprocamente (Løgstrup). El cristiano ha de intentar constantemente conocer la voluntad de Dios válida personalmente para él en cada caso. Para esto, por muy útiles que puedan ser la práctica y la experiencia del pasado, sólo le sirven, a lo sumo, de orientación. Pues «la conciencia es algo en cada caso exclusivamente mío para una situación dada» (HvOyen, 39). Además en situaciones extremas, la obediencia de la fe puede incluso llegar a exigir la «suspensión teleológica de lo ético», esto es, el saltar por encima de normas universalmente válidas. Kierkegaard ilustra de un modo penetrante esta problemática y, con ello, la acritud del posible conflicto de conciencia que lleva consigo, con la historia del sacrificio de Isaac (Temor y temblor). Cuando Tillich habla de una «conciencia transmoral que no juzga obedeciendo a una ley moral, sino conforme a la participación en una realidad que rebasa la esfera de los

preceptos morales», se refiere sin duda a esta visión de la autonomía relativa de la conciencia cristiana que viene dada en la fe.

Tal participación de la conciencia en el nuevo ser ha sido posibilitada de un modo plenamente válido por la autorrevelación de Dios en Jesucristo. Desde la encarnación la conciencia del cristiano sólo puede reconocer una instancia normativa absoluta: Cristo mismo. Dado que Cristo encuentra en la palabra de la predicación a los hombres que han vivido o viven después de la primera pascua, para ellos esto se concreta así: una conciencia cristiana ha de orientarse a partir de la palabra. «La buena conciencia es la conciencia que se encuentra a sí misma en el estar-en la palabra (Cristo)» (GJacob, *Der Gewissensbegriff in der Theologie Luthers*, 1929, 49).

A partir de la palabra que se ha realizado cristocéntricamente, acontecen para la conciencia humana dos cosas, que reflejan, entre otras, las experiencias de Pablo y Lutero:

1. Que la «conciencia atemorizada» ante la ira de Dios (Lutero), es liberada de la opresión de la ley, que en determinadas circunstancias le impulsa a la desesperación, en cuanto que Cristo le es anunciado como el «fin de la ley».

2. A la conciencia liberada le resulta diáfano que ella sólo es libre cuando reconoce como vinculante la reivindicación de soberanía de Cristo. De ese modo, «en lugar de la autonomía idealista» —o de la heteronomía social— «de la conciencia», aparece «...la obediencia de la fe, que, en la responsabilidad para con el prójimo delante de Dios, es también libre para asumir la culpa ligada a la acción, en el ámbito de solidaridad humana» (EWolf, *RGG II*, 1958³, 1556).

Evidentemente, queda abierta también aquí la posibilidad de la conciencia errónea, que tiene su fundamento en una mala inteligencia de la exigencia concreta de Cristo, o en un juicio y aplicación falsos de supuestos conocimientos basados en la fe. Contra un error semejante se muestra con frecuencia útil el «apoyo de una comunidad protectora» (FDelekat), que, mediante el consejo y la oración, puede ayudar a asumir las responsabilidades.

De lo dicho, podemos concluir lo siguiente en orden a la praxis pastoral: se trata de «si somos hoy capaces de comunicar el evangelio, o sea, la fe (de la que cabe afirmar que es *bona conscientia*), de un modo convincente, que toque la conciencia, es decir, que la libere y la vivifique (lo cual incluye también una muerte salvífica)» (GEbeling, 446).

H.-Chr. Hahn

Bibl MPohlenz, *Die Stoa I*, 1948, 320-377 — DBonhoeffer, *Ethik*, 1949, 186 ss — FDelekat, *Der gegenwärtige Christus*, 1949, 104 ss — Cvon Monakow, *Gehirn und Gewissen*, 1950 — PTeilich, *Der Protestantismus*, 1950, 181 ss — GWehring, *Welt und Reich*, 1952, 315 ss — EWolf, *Vom Problem des Gewissens in reformatorischer Sicht*, en *Peregrinatio I*, 1954, 81 ss — CHPierce, *Conscience in the New Testaments*, 1955 — BReicke, *Syneidesis in Rom 2, 15, ThZ*, 12, 1956, 157 ss — PAlthaus, *Paulus und Luther über den Menschen*, 1958 — RBultmann, *Theologie des NT*, 1958³, 211 ss — *Das Gewissen*, Studien a d CGJung-Institut VII, 1958 — KBarth, *KD I*, 2, 1960³, 788 ss — Hvan Oyen, *Über des Gewissen*, en *Spannungsfelder der ev. Soziallehre*, ed por FKarrenberg, 1960, 39 ss — ChMaurer, *Glaubensbindung und Gewissensfreiheit im NT*, *ThZ* 17, 1961, 107 ss — WSchrage, *Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese*, 1961, 152 ss — JStelzberger, *Syneidesis im NT*, 1961 — HThelicke/HHSchrey (ed.), *Glaube und Handeln*, Samml, Dieterich 130, 1961², 260 ss — HGDrescher, *Das Gewissen Das Gespräch* 32, 1961 — LEckstein, *Stufen der Gewissensbildung*, *Calwer vol* 42, 1961 — WLoch, *Biologische und gesellschaftliche Faktoren der Gewissensbildung*, en *Wege zum Menschen*, 1962, 346 ss — WRoss, *Der Fluch des guten Gewissens*, en *Wege zum Menschen*, 1962, 138 ss — JStelzberger, *Syneidesis, Conscientia, Gewissen*, Studie z Bedeutungswandel eines moral-theol Begriffes, 1963 — ThThun, *Die religiöse Entscheidung der Jugend*, 1963, 239 ss — ChMaurer, Art *συνείδησις*, *ThWb VII*, 1964, 897 ss — HHSchrey, Art *Gewissen*, en *Theol f Nichttheologen II*, 1964, 33 ss — GEbeling, *Theologische Erwägungen über das Gewissen*, en *Wort u Glaube*, 1965³, 429 ss — HThelicke, *Theologische Ethik I*, 1965³, 481 ss — EWolf, *Gewissen zwischen Gesetz und Evangelium*, en *Peregrinatio II*, 1965, 104 ss — WKorff, *Ehre, Prestige, Gewissen*, 1966

Trad o c DBonhoeffer, *Ethica*, 1968, 168 ss En cast Arts gens JStelzberger, Art *Conciencia*, CFT I, 1966, 234-245 — JSplett, Art *Conciencia*, SM I, 1976², col 850-854 — RHofmann, Art *Conciencia moral*, SM I, 1976², col 856-864

Condenar → Juicio

Confesar la fe

ὁμολογέω [*homologēō*] confesar, declarar, ensalzar, ἐξομολογέω [*exomologēō*] confesar, declarar, ensalzar, ὁμολογία [*homología*] profesión de fe

I *Homologēō* y *homología*, atestiguados a partir de Sófocles y Herodoto, son vocablos compuestos de ὁμος [*homos*], igual, semejante, y λεγω [*legō*], decir, o λογος [*logos*], palabra, discurso. Según eso, *homologēō* significa «decir lo mismo», es decir, estar de acuerdo, y *homología*, asentimiento, acuerdo.

El aspecto jurídico se sitúa en primer plano, se asiente a la afirmación de una persona, se admite algo (p. ej. la propia culpa en un juicio), se declara uno conforme con algo (p. ej. con el deseo de alguien, es decir, se promete algo). Esta conformidad se manifiesta en el acto de aceptar una obligación, de hacer una promesa, de declarar ante un tribunal o en la conclusión de un acuerdo.

Mientras que la masa acepta cualquier opinión sin examinarla a fondo, en el diálogo (Platón) se llega a un acuerdo que, partiendo de un verdadero asentimiento, llega a la comprensión de aquello de lo que uno se ha convencido. El asunto se ha convertido en algo de interés común, de aquí surge a su vez la disposición a comprometerse voluntariamente con respecto a él.

Lo más probable es que la acepción religiosa del vocablo haya que derivarla de su empleo en el lenguaje jurídico y contractual el que se compromete con voto (*homologēō*) crea una relación contractual entre el y la divinidad. Así, el concepto ha pasado también desde la confesión solemne de la culpa en el juicio a la confesión de los pecados ante la divinidad. Fueron sobre todo ciertos usos culturales vigentes en Oriente los que hicieron suya esta manera de ver las cosas. Esto lo muestran también las inscripciones en piedras votivas de Lidia y Frigia. Finalmente, en el griego moderno *homologēō* designa el acto de la confesión ante el sacerdote (*ἐξομολογεῖται* [*exomologeomai*], yo me confieso, *exomologēō*, yo confieso, yo escucho la confesión).

II 1 En los LXX *homologēō* traduce una vez cada uno de los siguientes verbos hebreos *yādāh* = alabar (Job 40, 9), *nādar* = prometer, hacer voto (Jer 44 [51], 25) y *šāba'* = jurar (Ez 16, 8). *Homología* reemplaza algunas veces al hebreo *n'dābāh* = ofrenda voluntaria (Dt 12, 17, Ez 46, 12 Am 4, 5), *nedēr* = voto (Jer 44 [51], 25, Lv 22, 17) y *tōdāh* = alabanza, gloria (1 Esd 9, 8). «En la versión de los LXX el grupo de *homología* va quedando en segundo término, ya que, a causa de su significado jurídico y social, suena a profano» (Michel, 204).

Mucho más frecuente es el compuesto *exomologēō* (ca. 120 veces), que aparece casi siempre como traducción del hebreo *yādāh* = alabar, confesar, repetidas veces junto con ψαλλῶ [*psallō*] = cantar las alabanzas (p. ej. 2 Sam 22, 50; Sal 7, 18, 18, 50 30, 5) o αἰνεῶ [*aineō*] = alabar (p. ej. 1 Cr 16, 4, 29 13, 2 Cr 31 2, Sal 106, 47). Significa, pues, alabar, confesar alabando (entre los pueblos Sal 18 50) cantar en honor de (cf. 2 Cr 31 2, Sal 100 4, también aparece el sustantivo ἐξομολογητικὴ [*exomologestis*], p. ej. 1 Cr 25 3 2 Cr 20 22 Neh 12 27, Sal 147 7). Son objeto de alabanza la majestad y el poder de Dios (1 Cr 29, 12 s), sus grandes intervenciones en la historia del pueblo (Sal 105, 1 ss), su bondad (Sal 118, 1 ss), su acción liberadora en la angustia (Sal 107, 1 8 15 21 31), la liberación de los enemigos (Sal 9, 2). La palabra adquiere aquí a menudo el significado de dar gracias, espec. allí donde se menciona expresamente que Dios ha escuchado la oración del hombre (Sal 28, 6 s, 118, 21, cf. 106, 47).

Este uso lingüístico supone un cambio importante con respecto al significado que la palabra tiene en el griego profano. Sin embargo, el significado originario del término en el griego profano, es decir, confesar públicamente una culpa, no se ha perdido totalmente, el hebreo *yādāh* (en huf y hup) quiere decir tanto alabar, ensalzar como declarar, confesar la culpa (con mayor claridad en Jos 7, 19, 1 Re 8 33 ss 2 Cr 6 24 ss en donde se exige la «confesión» del nombre de Yahve, en vista de lo que se ha pecado contra él, también pueden compararse los siguientes versículos del Sal 107 el v 15 con el 11 y el v 21 con el 17 aquí la confesión de los pecados va unida a la acción de gracias por la salvación).

Esta conexión entre la confesión de los pecados y la alabanza a Dios, sorprendente para nosotros, proviene de que en Israel la alabanza a Dios se refiere siempre a una acción de Dios previa y determinada, a una manifestación histórica de la acción salvífica o del juicio de Dios. En este último caso «el hombre confiesa su culpa, reconociendo que ha merecido el castigo de Dios y expresa este reconocimiento bajo la forma de una confesión de alabanza a Dios» (GvRad I, 439). En la medida en que el hombre con su alabanza da la razón a Dios y reconoce así su propia culpa y la legitimidad del castigo a que ha dado lugar, queda cancelado el juicio iniciado contra él (cf. GvRad I,

439). A partir de aquí resultan comprensibles ciertos pasajes, tales como Jos 7, 19 (Acán es exhortado a «glorificar a Dios») y Esl 10, 11 (en 1 Esl 9, 8 LXX: confesión de la culpa de la comunidad).

La expresión «invocar el nombre del Señor, confesar» se traduce también a menudo en los LXX por ἐπικαλέω [epikaléō] (→ llamada).

2. En el judaísmo tardío *homologéō*, *exomologéō*, etc., se refieren a la *confesión* (cf. SalSI 9, 6). Penitencia y confesión forman una estrecha simbiosis; la plegaria penitencial da lugar a un nuevo tipo de oración. Así, p. ej. Daniel (Dn 9, 1-19), los judíos en el desierto (Bar 1-3), Tobías (Tob 3, 1-6) *confiesan* los pecados de su pueblo, se inclinan ante el juicio de Dios, se muestran conformes con él y ruegan a Dios que les muestre su misericordia, ya que invocan su nombre. Josefo alude a que la confesión de los pecados preserva del juicio de Dios (Ant. 8, 129.256 s.362; Bell. 5, 415). Además de la confesión, este grupo de palabras puede designar, al igual que en los Salmos, la *alabanza*, la *acción de gracias* (Ecl 51, 1-12). En Josefo encontramos la expresión Καίσαρα δεσπότην ὁμολογεῖν [Kaisara despôtēn homologeîn], «reconocer como señor al César», análoga a la de 2 Mac 7, 37: «confesarlo como único Dios». Los escritos apocalípticos utilizan este grupo de palabras para designar la *alabanza* a Dios, en la que los elegidos se unirán a los ángeles en la venida del juez del mundo (cf. OMichel, ThWb V, 204 ss).

Especial importancia ha adquirido el hebreo *yādāh* en Qumrán. La mayoría de los salmos encontrados en Qumrán (1QH) comienzan con la fórmula: «Yo te alabo, Señor, porque...» (1QH 2, 30.31 y *passim*); esta fórmula coincide exactamente con Mt 11, 25. También se habla muy a menudo de la confesión de la culpa (1QS 1, 24; cf. 1, 9 ss).

III *Homologéō* aparece en el NT 26 veces (de las cuales 10 en Jn) y es un concepto muy amplio, cuya gama de matices va desde el significado fundamental que adopta en el griego profano hasta la acepción judeo-tardía, pasando por el concepto de propio cuño típico de los LXX. Esto vale también, en parte, del compuesto *exomologéō*, que aparece más raramente (10 veces). No ocurre lo mismo con el sustantivo *homología* (6 veces), que designa exclusivamente la confesión de fe cristiana (2 Cor 9, 13; 1 Tim 6, 12.13) y ocupa un lugar bien definido en la liturgia (cf. Heb 3, 1; 4, 14; 10, 23).

1. En Mt 14, 7 y Lc 22, 6 es donde se ha conservado más claramente el uso helenístico profano del concepto. Cuando Herodes *promete* con juramento dar a su hijastra lo que le pida (Mt 14, 7), o cuando Judas se *compromete*, igualmente con juramento, a entregar a Jesús (Lc 22, 6), este «estar de acuerdo» con las exigencias del otro se aproxima mucho al acto de *prometer* o de *jurar*. Una acepción semejante de *homologéō* la encontramos en Hech 7, 17, en donde se habla de la *promesa* hecha por Dios a Abrahán.

El texto de Heb 11, 13 hay que entenderlo probablemente a partir del significado de declarar, *confesar*, propio del griego profano. En el umbral de la tierra prometida, los israelitas, dada su condición mortal, hablan de declararse peregrinos y huéspedes sobre la tierra. Pero es posible también que este pasaje haya de entenderse como una «proclamación pública de la fe» (Michel, Heb, *ad locum*). Tal vez el autor ha escogido a sabiendas esta palabra para recordarnos ambas cosas.

2. El uso de *homologéō* en Heb 13, 15 y de *exomologéō* en Mt 11, 25 par y Rom 15, 9 (cita del Sal 18, 50) enlaza con el significado de *alabar*, *ensalzar*, propio de los LXX. Jesús *ensalza* las obras de Dios al celebrar, lleno de júbilo, el plan de Dios (Mt 11, 25 par). La *alabanza* de la gloria de Dios realizada en Cristo (la cita del Sal 18, 50 se refiere probablemente a Cristo) ha de encontrar eco entre los gentiles (Rom 15, 9). La carta a los Hebreos (13, 15) invita a la comunidad a *alabar* el nombre de Dios por medio de Cristo, es decir, a través de su mediación y en su presencia.

3. Pero este grupo de conceptos se emplea sobre todo en el sentido de *declarar*, *reconocer*, *confesar públicamente*.

a) Así, en Hech 24, 14 Pablo se niega a *confesar* en el juicio; esto equivale en realidad a confesar a Jesús y al Dios de sus padres; Juan bautista *confiesa abiertamente* que él no es el mesías esperado (Jn 1, 20).

b) Es a partir de esta acepción jurídica como *homologéō* significa en 1 Jn 1, 9 el *reconocimiento, la confesión de los pecados*: el que confiesa sus pecados reconoce un estado de cosas sin tratar de encubrirlo o siquiera de discutirlo. Dios manifiesta su fidelidad y justicia para con aquel que reconoce y confiesa su culpa perdonándole sus pecados. Las declaraciones sobre la confesión de los pecados (→ pecado) (a excepción de 1 Jn 1, 9, aparece siempre el verbo *exomologéō*), que es la señal del arrepentimiento y, con ello, el signo distintivo de la nueva vida en la fe, continúan la tradición de los salmos penitenciales. Esto queda especialmente patente en Mc 1, 5 par, en donde, como en los Salmos, la confesión pública de los pecados es a la vez una liberación de ellos, y en Hech 19, 18, en donde los nuevos conversos reconocen delante de la comunidad sus antiguas prácticas mágicas; también en la exhortación de Santiago a confesarse mutuamente los pecados, espec. en los casos de enfermedad (Sant 5, 16).

c) La *profesión pública de la fe* (cf. 1 Tim 6, 12: aquí con ocasión del bautismo), es la respuesta de la comunidad o del creyente al perdón de los pecados, es decir, a la acción salvífica de Dios en Jesucristo. En esta profesión de fe, Jesucristo es confesado y conocido como el Señor a quien Dios ha resucitado de entre los muertos para salvar a su comunidad. En la profesión de fe «el creyente se aparta de sí mismo y reconoce que todo lo que él es y tiene, lo es y lo tiene a través de la acción de Dios» (Bultmann, Theol. NT, 319). Aquí aparece, pues, la profesión de fe —expresada también en un artículo de fe— como un acto de fe que se refiere claramente a la obra salvífica de Dios en Cristo, mientras que la profesión de fe p. ej. de los fariseos se refiere a un dogma que, si bien es correcto desde el punto de vista formal, no excluye el rechazo de Jesús (Hech 23, 8 ss). Es evidente que la justicia y la liberación, es decir, la salvación eterna (Rom 10, 8-10; el v. 9 se basa sin duda en una profesión de fe corriente en el cristianismo primitivo), sólo se prometen a aquel cuya vida esté de acuerdo con su fe (o viva de corazón lo que confiesan sus labios). La confesión sumisa de la fe (ὕποταξη) ὁμολογίας [*hypotagḗ homologías*], 2 Cor 9, 13) se demuestra en la puesta en práctica de la caridad (2 Cor 9, 6-13).

Precisamente esta confesión pública del Hijo de Dios hecho hombre (cf. Jn 1, 14; 1 Jn 4, 2), a la que va unida la comunión con Dios (1 Jn 2, 23; 4, 15), es parte sustancial de la verdadera fe y se convierte en un signo de la cristología auténtica, en contraposición a las corrientes heréticas, p. ej. las falsas doctrinas (probablemente gnósticas) (1 Jn 2, 23; 4, 2.3.15) que niegan la identidad entre Cristo y Jesús. En Juan el contenido de la profesión de fe no lo constituyen nunca meras opiniones individuales, sino la verdad total, de la que depende la comunión con Dios; y esta verdad tampoco es simplemente una proposición, sino que radica en la persona de Jesús. Y, puesto que la confesión expresa el hecho de que el hombre se sitúa ante la acción de Cristo y le somete su vida, aquella se convierte en piedra de toque, en distintivo ante el que se dividen los espíritus. Así, en el evangelio de Juan se nos muestra cómo todo aquel que confiesa públicamente a Jesús como el mesías es expulsado de la sinagoga (Jn 9, 22; 12, 42). La comunidad es exhortada a distinguir en sus propias asambleas entre la profesión de fe falsa y la verdadera (cf. 1 Jn 4, 1 s).

En Tit 1, 16 se trata también de una declaración contra los herejes: en la medida en que la profesión de fe (que corresponde aquí al conocimiento más elevado de los gnósticos) está en desacuerdo con las obras, se muestra falsa.

Un matiz especial adquiere *homologéō* cuando se le contrapone su negación, expresada por el término ἀρνέομαι [*arnéomai*] (→ renegar) (Jn 1, 20; Tit 1, 16; 1 Jn 2, 23; también Mt 10, 32 s par). Puesto que la negación es siempre sinónima de una apostasía de Jesús, esta contraposición subraya de un modo particular el compromiso escatológico que lleva

conigo la profesión de fe: en la medida en que el hombre, frente a su entorno, confiesa a Jesús o se aparta de él, lleva a cabo en cada caso una decisión a la que se remitirá Dios en el juicio (Mt 10, 32 s; Ap 3, 5; cf. Mc 8, 38). El creyente está unido a Cristo de un modo tan profundo que el confesar a Cristo delante de los hombres (p. ej. ante un tribunal en tiempo de persecución) equivale a confesarle delante de Dios. Ahora bien, la «confesión» no sólo incluye aquí las palabras pronunciadas delante de los hombres, sino la obediencia que se hace visible en la existencia entera. Cuando no se llega a esta obediencia total, sino que el hombre se apoya en su conocimiento, en su saber, sobre la salvación, ello equivale a una negación de Cristo, que él pondrá de manifiesto en el día del juicio «confesando»: «Nunca os he conocido» (Mt 7, 23). Al fin de los tiempos, todas las potencias confesarán a Jesús como el Cristo, es decir, le reconocerán, y le rendirán acatamiento (Flp 2, 11).

D. Furst

Bibl Bornkamm, *Homologia*, *Hermes* 71, 1938, 377 ss — id., *Das Bekenntnis im Hebraeerbref*, *ThBl* 21, 1942, 56 ss — Michel, *Art ὁμολογῶ*, *ThWb* V, 1954, 199 ss — Westermann/Kamlah, *Art Bekenntnis*, *RGG* I, 1957³, 988 ss — von Rad, *Theologie des AT*, I-II, 1958 — Ott, *Glaube und Bekennen*, 1963

Trad o c GvRad, *Teología del AT* I, 1978⁴ y II, 1976⁵ — NBrox/WSeibel, *Art Confesion*, *CFT* I, 1966, 265-276 — KRahner/KLehmann, *Myst* I, T II, 1969, 704-791 (espec 747-750) — PTHCamelot, *Art Símbolos de la fe*, *SM* 6, 1976, col 359-366 — GvRad, *Teología del AT* I, 1978⁴, 167-175, 230-234

Confianza, valentía

παρρησία [*parrēsia*] libertad de espíritu o expresión, confianza, sinceridad, valentía; παρρησιάζομαι [*parrēsiazomai*] hablar con franqueza, abiertamente; tener confianza

1 1 De acuerdo con su sentido originario, el término *parrēsia* (πᾶν [pân] y ῥῆσις [rhēsis], de ἐρῶ [erō], de la raíz *wer-*, de donde deriva también el lat *verbum*, el cast *verbo*, y quizá el alemán *Wort* y el inglés *word*, palabra), expresa la *libertad para decirlo todo*. Como la realización de esa libertad tropieza a veces con dificultades, surgen como significados ulteriores de *parrēsia* la *intrepidez* y la *valentía*. Es igualmente comprensible el sentido negativo de la palabra —*osadía* o *insolencia* en el hablar—, que expresa el abuso de la libertad de hablar. En sentido figurado *parrēsia* puede expresar la *confianza* y la *espontaneidad*. De un modo análogo, el verbo correspondiente *parrēsiazomai* significa *hablar abiertamente* o *con franqueza* y *tener confianza*.

2 Este grupo de palabras, que en el griego profano aparece sólo a partir de Eurípides y Aristofanes, pertenece, ante todo, a la esfera política. Designa el derecho democrático de un ciudadano, que lo sea plenamente (no el del esclavo o el del extranjero) de la *polis* griega el de expresar libremente su opinión en la asamblea del pueblo (ἐκκλησία [ekklēsia]) (cf p. ej. Polibio, 2, 38, 6). Este derecho es algo característico de la democracia, y, evidentemente, existe el peligro de que se abuse de él, como indica Platón (Resp 8, 557b). *Parrēsia* desempeña también un importante papel en la esfera privada, p. ej. cuando en el marco de la doctrina de la *φιλία* [*philia*], se alude a la confianza con la que se trata al amigo (cf p. ej. Aristoteles, *Eth Nic* 9, 2). A lo largo de la evolución histórica, se convierte finalmente de un concepto originariamente político, en uno más moral, que, en cuanto correlato de *ελευθερία* [*eleutheria*] = → libertad, tiene una importancia central, especialmente en el sistema moral de los cínicos aquí *parrēsia* ya no es un derecho de ciudadanía, sino un signo distintivo del que posee la libertad desde el punto de vista moral y no teme confesarla públicamente.

II 1 En la versión de los LXX este grupo de palabras solo aparece raramente (sust 12 veces, verbo 6 veces) Frente al uso que se hace de ellos en el griego profano, aquí se aplican los conceptos a Dios y al hombre que se encara con Dios De la *parrësía* de Dios se habla en Sal 94, 1, en donde *parrësiazomai*, que traduce al hebreo *yâpha'* (hif = destellar, aparecer en todo su esplendor un verbo utilizado especialmente en relación con las epifanías de Yahvé, cf ThWb V, 874 s), sirve para significar Dios debe *manifestarse abiertamente* como vengador y hacer pagar al impío sus crímenes Que tal actuación de Dios (cf LXX Sal 11, 6) tiene que ver con el poder de su palabra, lo muestra también Prov 1, 20 s, en donde, a propósito de la → sabiduría divina (*σοφία* [*sophia*]), se dice «pregona por las calles, en las plazas se expresa abiertamente (*παρρησιαν ἀγει* [*parrësiân agei*])» En Job 27, 9 s y 22, 26, *parrësía* se utiliza para ilustrar la actitud del hombre ante Dios Ambas veces *parrësía*, además de referirse a la libertad del orante, lleva consigo un matiz de alegría (*parrësía* traduce aquí el hebreo *'ânag hitp = alegrarse por*), que forma parte del trato franco del hombre con Dios y que tendrá el justo incluso en el juicio (Sab 5, 1)

2. En la literatura judeo-helenística es aceptada ampliamente la comprensión griega de *parrësía*, pero ligada a elementos veterotestamentarios, p ej cuando se cita como presupuesto de *parrësía* la buena → conciencia, que ningún impío puede poseer *Parrësía* describe también aquí la actitud de oración (p ej Filon, *Rer Div Her* 5-29) y la confianza del justo, que tiene una dimensión escatológica (p ej 4 *Esd* 7, 98 ss)

III En el NT, *parrësía* aparece 31 veces (13 veces en los escritos de Juan, 8 en Pablo, 5 en Hechos, 4 en Hebreos). El verbo *parrësiazomai* se halla 9 veces, y únicamente en Hechos (7 veces) y en Pablo (2 veces) Los matices de significación de estas palabras oscilan entre *ελευθερία* [*eleuthería*] = → libertad y *ἐλπίς* [*elpis*] = → esperanza.

1. En primer lugar, y de un modo especial en Jn, Jesús dice que él actúa con *parrësía*, es decir, que su predicación acontece «públicamente» (Jn 7, 26, 11, 14 54, 18, 20, cf Mc 8, 32), lo cual no tiene el sentido que piensan los familiares de Jesús (Jn 7, 3 ss) La *parrësía* de Jesús no es, por consiguiente, «un llamar ostentosamente la atención, sino un hacer las cosas a la vista de todos, en el sentido de hacerlas simple y llanamente, como lo que hacemos cada día» (Bultmann, *KEK* II, 219)

Que Jesús habla con *parrësía* puede significar también que habla *sin tapujos, abiertamente*, es decir, no solamente con alusiones (Jn 11, 14, cf 10, 24 s) o en parábolas (cf Jn 16, 29). Pero Jesús sólo habla claramente para los que creen (Jn 16, 25 29); para el «mundo» habla en parábolas (→ parábola, art *παροιμία* [*paroumia*]), que no pueden ser entendidas sin la fe Así pues, entre *parrësía* y *paroumia* existe una tensión, que responde al dualismo joánico en relación con la decisión (vida-muerte, verdad-mentira, etc) y sólo se resuelve en la fe

2. La *parrësía* de Jesús encuentra un equivalente en el testimonio plenamente abierto de los apóstoles Los Hechos nos narran continuamente que Pedro, Pablo y otros se presentaban y anunciaban sin temor alguno ante los judíos y ante los paganos las obras de Dios (p ej Hech 2, 29, 4, 13, 9, 27 y *passim*) Esa franqueza que provoca el asombro (Hech 4, 13), la división (Hech 14, 3 s) y la persecución (cf 9, 27) no es, evidentemente, una fuerza de la que pueda disponer el hombre, sino un fruto del Espíritu santo (Hech 4, 31), que ha de pedirse a Dios continuamente (Hech 4, 29)

3. Lo mismo puede decirse de la *parrësía* del testigo en Pablo y Juan Ella caracteriza la auténtica predicación de los misterios de Dios (Ef 6, 19), la glorificación de Cristo en cuerpo y alma (Flp 1, 20). Cuando es necesario sufrir una prueba, p ej la cárcel (cf Ef 6, 20), entonces *parrësía* adquiere directamente el significado de *audacia, valentía* (1 Tes 2, 2) Sin embargo, esta valentía no la tiene el hombre por sí mismo, sino únicamente en Dios (1 Tes 2, 2), o en Cristo (Flm 8)

Para que el futuro del hombre no esté bajo el signo de la angustia ante el juicio, sino bajo el signo de la confianza sincera, de la franqueza para con Dios, de la esperanza en la plenitud de la gloria de Dios (cf 2 Cor 3, 11 s), basta permanecer en Cristo (1 Jn 2, 28, Heb

3, 6; 10, 35), que ya ha triunfado públicamente (*en parrēsía*) de las potestades (Col 2, 15) y ha hecho posible el acceso al santuario (Heb 10, 19; cf. 4, 16). El que permanece con Cristo en la fe, lo cual quiere decir que, al mismo tiempo, permanece en el amor vivido (cf. 1 Jn 4, 17; cf. también el énfasis que se da a la *parrēsía* sobre la base del exacto cumplimiento del ministerio en 1 Tim 3, 13), el que no se siente condenado por su propia conciencia (1 Jn 3, 21), tendrá la confianza de los que piden (1 Jn 5, 14) y no se sienten «fracasados lejos de él, el día de su venida» (1 Jn 2, 28). Así pues, la *parrēsía* incluye juntamente «la confianza en Dios, la certidumbre de la salvación, la superación de la conciencia culpable, la posibilidad real de la plegaria, la esperanza en el futuro» (OMichel, KEK XIII, 98).

H.-Chr. Hahn

Bibl HSchlier, Art *παρρησία*, ThWb V, 1954, 869 ss (ibid mas Bibl) — RBultmann, Theologie des NT, 1961⁴, 440 ss — id., Das Evangelium des Johannes, KEK II, 1, 1962¹, 219 ss — WCvUnnik, De semitische achtergrond van *παρρησία* in het Nieuwe Testament, 1962

En cast Arts gens KBerger, Art Libertad, SM 4, 1973, col 284-291 (esp 290-291) — WPost, Art Opinon publica, SM 4, 1973, col 979-986

Conocimiento, experiencia

Pertenece a las características esenciales del hombre en cuanto ser racional el intentar esclarecer el mundo que le rodea, con sus manifestaciones, formas y acontecimientos, así como las normas de su propio comportamiento respecto a él. La experiencia sensible junto con los actos intelectuales de la reflexión y la ponderación son los medios que conducen al conocimiento, a la profundización, al saber. Originariamente, tanto *αἰσθάνομαι* [*aisthánomai*] como *γινώσκω* [*ginōskō*], designan la percepción de un objeto de conocimiento por los órganos de los sentidos. Pero, mientras que el grupo de términos relacionados con *αἴσθησις* [*aisthēsis*] expresaba una percepción somático-sensible, prescindiendo del acto intelectual correspondiente a ella, los vocablos del grupo de *ginōskō* desde el principio entrañaban una alusión a la comprensión y ordenación de los objetos de conocimiento en la propia conciencia. Mediante el uso lingüístico de los LXX (aunque no sólo por él), *aisthánomai* quedó luego reducido a la capacidad de juicio que proviene de la experiencia, o sea, a la sabiduría de la vida; en cambio, los vocablos del grupo de *ginōskō* abarcan todo el abanico de matices de los diferentes procesos del conocimiento, desde la percepción totalmente aislada hasta aquel conocimiento que sólo es posible a través de una relación plenamente personal. Allí donde este proceso se ha concluido y su resultado, hecho sustancia propia, se convierte en plataforma para seguir pensando y actuando, paralelamente al perfecto de *ginōskō*, surge también *οἶδα* [*oída*] (inf. *eidénai* [*eidénai*]) = saber, cuyo sentido, en cierto modo, oscila entre *conocer* y *estar convencido*; el verbo *oída* no posee ningún artículo propio, pero de él se estudian algunos ejemplos típicos en el artículo *ginōskō*.

Dado que en nuestro contexto se trata esencialmente de determinar exactamente el concepto de conocimiento en cuanto acto, no es posible exponer aquí el complejo movimiento de la llamada gnosis. En aquellos puntos en los que —en parte incluso hasta

hoy— aparecen resabios de ella en el pensamiento y en el comportamiento teológicos y eclesiásticos, hay que remitir más bien a las correspondientes voces o entradas (p. ej. → eucaristía; → cielo; → cuerpo; → alma). Hasta qué punto están ligados entre sí en el testimonio bíblico conocimiento y obediencia, saber y obrar, aparece también con claridad en los pasajes en los que se habla de lo contrario del conocimiento, o sea, en el art. ἀγνοέω [agnoeō]. Cf. también → misterio; → revelación; → razón; → verdad; → sabiduría.

αἰσθησις [aisthēsis] experiencia; αἰσθητήριον [aisthētērion] sentido

I *Aisthēsis* designa la *percepción* (sensible) (a diferencia p. ej. del conocimiento intelectual), la *experiencia*, la *sensibilidad*, en el sentido de conocimiento moral, el *juicio* (p. ej. sobre la inutilidad del deseo; así, Epicteto), también el *sentido del tacto*. *Aisthētērion* es el instrumento de la sensación, el órgano anímico

II En los LXX, *aisthēsis* se halla predominantemente en la literatura sapiencial (por regla general, como equivalente de *dā'at* (conocimiento, sabiduría), y significa una *comprensión* justa, que a menudo implica un discernimiento y una decisión moral (*aisthētērion* designa además, por decirlo así, el órgano, el lugar en el que se lleva a cabo el discernimiento moral, cf. Jer 4, 19). Esta comprensión se subraya p. ej. frente a la inexperience (Prov 1, 4), la indisciplina (12, 1) y la necedad (15, 7). Así, el padre exhorta continuamente a su hijo a seguir la *aisthēsis* (2, 1 ss), pues la comprensión, la sabiduría, lleva al verdadero temor y conocimiento de Dios (2, 5 ss) Ambos van tan unidos, que, a la inversa, puede decirse. «el temor de Dios es el principio del saber» (1, 7) La experiencia de Dios y la experiencia del mundo están mutua y necesariamente implicados.

III En el NT, *aisthēsis* y *aisthētērion* aparecen una sola vez.

1. En Flp 1, 9 Pablo hace ir a la par el discernimiento (*aisthēsis*) y el conocimiento (→ γνώσις [gnōsis]), en cuanto que son dos manifestaciones o dos funciones diferentes del amor. Mientras que el conocimiento se dirige preferentemente a Dios, el recto discernimiento es necesario en el terreno de las relaciones interhumanas, en donde está llamado a distinguir entre el bien y el mal y a formar un juicio válido sobre ambos (cf. espec. v. 10).

2. En Heb 5, 14, se dice de los perfectos que «con la práctica tienen una sensibilidad (*aisthētērion*) entrenada en distinguir lo bueno de lo malo». El «instrumento sensible» o los «órganos anímicos», de cosa concreta, casi se han convertido en este pasaje en una capacidad habitual —que, evidentemente, hay que adquirir— de discernir sagazmente entre los espíritus. Se trata de un «don» espiritual, que puede desarrollarse con la práctica.

E. Schütz

γινώσκω [ginōskō] ver, conocer, entender, saber; γνώσις [gnōsis] conocimiento, saber; ἐπιγινώσκω [epiginōskō] ver, conocer, reconocer, entender; ἐπίγνωσις [epignōsis] conocimiento

I El verbo *ginōskō* (forma abreviada, que se encuentra a partir de Aristóteles, de γινώσκω [gignōskō], atestiguado desde Homero) viene de la raíz *gno-* (*gno-*), de la que se derivan, tanto el latín (*g*)*noscere, ignorare*, como el castellano *noto, noción, ignoto, ignorante* y toda una serie de otros derivados y compuestos (al igual que en otras lenguas románicas y sajonas) De la misma raíz se derivan también los términos capitales *gnōsis* y *γνώμη* [*gnómē*], que expresan la acción y el resultado de la misma respectivamente

1 Como forma incoativa, el verbo designa en el griego profano

a) En primer lugar, la acción de *advertir, conocer, reconocer*, por medio de los sentidos, espec. mediante el sentido de la vista (sobre la conexión entre «ver» y *ginoskō* cf. Homero, *Od.* 15, 532, 24, 217), a una persona o un estado de cosas, por la que se llega a una ordenación inteligible de lo que ha sido conocido de este modo, en el mundo de la experiencia (*experimentar, aprender, conocer por experiencia*), es decir lo conocido es (nuevamente) confiado al sujeto cognoscente. Con ello viene dada, en lo que respecta al uso lingüístico tardío, una diferencia de significado en comparación con *αἰσθανομαι* [*aisthanomai*] = *percibir* que de por sí no ha de llevar incondicionalmente a la comprensión. Al igual que el verbo el sustantivo *gnosis* (atestiguado desde Heráclito) expresa, ante todo, el acto de *conocer*.

b) Cuando se trata del (re-)conocimiento de un determinado objeto entre otros semejantes o que pueden ser confundidos con el, *ginoskō* toma, en ocasiones, el sentido de *distinguir* (Homero *Il.* 5, 128, 182).

c) Cuando al proceso de familiarización con un objeto sigue un conocimiento a fondo de él, *ginoskō* puede significar también *conocer* (Heráclito, *Frg.* 97), *entender* (Homero *Od.* 16 136), *saber* (Demócrito, *Frg.* 198 paralela mente a *oida*), *ser sabedor* (*γινώσκω* [*gnōstos*] = un conocedor de las cosas, Platon, *Resp.* I, 347d) y *juzgar* (Demócrito, 658, 23). Análogamente, se encuentra el sustantivo *gnosis* con su significado habitual de *conocimiento, comprensión* (Platon, Sofocles) y el sustantivo *gnomē, comprensión* (Herodoto, Tucídides), *reflexión* (Jenofonte, *Cyrop.* 1, 3, 10), *espíritu* y, finalmente *sentencia* (Aristoteles, *Animal.* 6, 22).

d) *Ginoskō* puede describir la relación de familiaridad con personas *reconocer como amigo, querer amigablemente* (Jenofonte, *Cyrop.* 1, 4, 27, cf. *gnōstos* = *intimo*, atestiguado desde Esquilo, *Choep.* 691). Es cuestionable si, a partir de aquí, puede entenderse el empleo de *ginoskō* con el sentido de *cohabitar, tener experiencia sexual*, del que poseemos testimonios solo de la época helenística, posiblemente nos encontramos aquí con la aceptación de un giro lingüístico extraño al griego. Es cierto que Leisegang (*Gnosis*, 32) indica que existe un parentesco semántico entre *ginoskō* y *gignere* = engendrar (cf. *γίνομαι* [*ginomai*] → *nacer*).

e) Al conocimiento del estado de las cosas se llega también por la *reflexión, la meditación y la investigación* en una palabra por el raciocinio. Así, la inscripción delílica *γνώθι σαυτον* [*gnothi sauton*] es una llamada a la reflexión, al autoconocimiento.

f) Así, el fallo de un tribunal arbitral o de una causa criminal, que resulta de la consideración de las circunstancias del delito puede expresarse con *ginoskō* (pasivo) (En cast. también se habla de «conocer una causa»).

g) A menudo carece de importancia si el objeto del conocimiento existe realmente bajo un punto de vista cualquiera, o si solo existe en la mente del cognoscente. Tal conocimiento especulativo desempeña un importante papel, espec. en el campo filosófico. Sin embargo, hasta que punto el conocer dimana, también aquí, del ver de la «vista del alma» (*ομμα τῆς ψυχῆς* [*omma tes psyches*], Platon, *Resp.* 533 y *passim*), lo muestran, tanto los términos con los que se expresa esa acción de especular (*θεωρεῖν* [*theorein*], *σκοπεῖν* [*skopein*]), como el hecho de llamar *εἶδος* [*eidos*], *ἰδέα* [*idea*] (Demócrito, Platon, cf. → *imagen*) a lo que ha sido conocido de este modo. El fin del conocimiento filosófico continúa siendo «una «contemplación», no una contemplación —claro está— de las manifestaciones perecederas y cambiantes de las cosas terrenas, sino de lo permanente y de lo real, que justamente solo puede contemplarse con los ojos del espíritu» (Snell, 214). Por consiguiente, *ginoskem* se traduce de un modo adecuado por adquirir conocimiento *llegar a una contemplación*, en donde puede tratarse asimismo de conocimientos que pertenecen propiamente a la esfera religiosa (Heráclito *Frg.* 5, Diels).

Ginoskō apunta siempre a una comprensión de la realidad plena y de la esencia del objeto hacia el que se dirige en contraposición con la mera opinión (*δοκεῖν* [*dokeō*] → *pensar*), que puede comprender la cosa a la que se refiere de un modo equivocado, a medias, o deficientemente (pensamiento que mas tarde quedo acuñado en la frase *γνώσις θεῶν, οὐ δοξα* [*gnosis theon, ou doxa*], atribuida [problemáticamente] a Apolonio de Tiana, ep. 52).

2 En el lenguaje del helenismo sigue constatándose el uso ya citado de *ginosko* y sus derivados. No obstante, enlazada mas o menos libremente con el uso lingüístico de la filosofía griega clásica, se va formando una aplicación peculiar del concepto en una serie de líneas de pensamiento sincretistas, caracterizadas en particular por sistemas y concepciones muy diferentes, que, en conjunto y desde antiguo, se presentan con el complejo concepto de «gnosis» (solo determinados grupos de esta corriente reivindicaban, desde dentro, la autodenominación de gnosis y gnosticos, cf. Ireneo I, 11 1, 26, 3, Pauly-Wissowa VII, 2 col. 1504 ss, Jonas I, 5 ss). En este contexto, en el que se trata ciertamente de la investigación del proceso del conocimiento y de su concepto, no podemos exponer, ni siquiera de un modo aproximativo, las características del pensamiento gnóstico, no obstante, es preciso que señalemos algunos de sus momentos típicos.

a) En el helenismo, a partir de una nueva relación con el mundo, se llega, entre otras cosas, a una duda de principio sobre la posibilidad de un dominio «racional» del mundo y de la realidad. En mayor o menor grado experimenta el hombre el mundo y la historia como una fatalidad impenetrable, como un destino inexorable, al que el esta sujeto de un modo impotente, como un esclavo, sin que se le haya pedido su consentimiento. Mas cautiverio que patria, su existencia histórico-mundana significa para él un estar-enajenado, un estar en la «miseria». Por eso busca la salida y la liberación de su situación opresiva en un → mundo extraño a él. Esta salida la descubre, entre otras cosas, en la gnosis. Esta no significa aquí la penetración en las cosas mediante la razón como ocurría en la filosofía griega, en la que la respuesta del cosmos a las preguntas de la razón era el silencio o la

mentira, la respuesta del gnostico no viene de este mundo, sino de una dimension cosmica, de la esfera de una divinidad diametralmente opuesta al cosmos, a traves de una revelacion gratuita (cf OdSI 7, 3 6) hecha al hombre Por consiguiente, el presupuesto fundamental de la gnosis es un dualismo que separa rigurosamente a Dios del mundo Los medios y vias utilizadas para conseguir esta gnosis ultramundana son de diferentes clases, p ej el sacramentalismo, la magia, la mística, las especulaciones casi-filosoficas, etc

b) En realidad, la gnosis es, primariamente, el autoconocimiento del hombre, de su propia esencia, sobre cuya base el puede «comprender» su quebrantada relacion con la existencia historico-terrena y, de ese modo, conocer y emprender el retorno hacia la → redencion Se trata de un «conocimiento» que abarca el pasado, el presente y el futuro, «de lo que somos y de lo que hemos sido, de donde venimos y adonde vamos, hacia donde corremos y de que somos liberados, que llevan consigo nuestro nacimiento y nuestro renacimiento» (Clemente Alejandrino, Excerpta ex Theodoto 78, 2, segun Leisegang, Gnosis, 1) El concepto de gnosis puede implicar un conocimiento cosmologico, cosmogonico y, en un sentido mas estricto, teologico, en la medida en que todo ello es util y necesario para el autoconocimiento «el centro de interes de los gnosticos es el hombre» (Quispel, Gnosis, 29)

c) La respuesta a la pregunta que se hace el gnostico sobre si mismo la da el mito gnostico de la «historia tragica» (ThWb I, 694) del «alma» (tambien aparecen otros terminos), que encontramos bajo multiples formas Este mito habla del origen divino del → alma, que, como consecuencia de una «caida» anterior a la historia, ha sido desterrada en la materia antidivina (en el → cuerpo) y aprisionada en ella «Asi pues, el hombre no pertenece propiamente a este mundo su patria de origen es el otro mundo que existe mas alla de las esferas del universo visible» (Quispel, Gnosis, 29) Por eso el hombre no puede sentirse en el cosmos como en su patria, pues, para el alma, nada hay en comun entre Dios y el cosmos Por eso obsesiona al hombre un vago anhelo desesperanzado de escapar del mundo, que cuanto mas fuerte es tanto menos perdido se halla el en el cosmos Si se halla totalmente sometido al cosmos, ya no hay para el ninguna posibilidad de redencion, cuando ya no es portador de ninguna «sustancia espiritual» que, a fin de cuentas, es la unica que puede salvarse, perece con la materia El proceso de la redencion comienza cuando el vago anhelo desesperanzado es sustituido por una informacion completa sobre el Dios desconocido ultramundano (ἄγνωστος [προ-] πατήρ [agnōstos (pro-)pater] p ej Epifanio, Haer I, 23, 1, ἀγνωστος θεός [agnōstos theos] Ireneo IV, 20, 2) y el caracter originariamente divino del alma, sobre la «caida» del alma, el cosmos y su materia antidivina, asi como sobre el camino del retorno del alma consciente de si misma a la patria divina una iluminacion que toca al hombre como una «llamada» desde el exterior, como una → revelacion divina Si la llamada halla eco en los «suyos», nada se opone ya esencialmente al retorno del alma divina a la divinidad, a su dedicacion (Corp Herm I, 26a, XIII, 4) La salvacion esta ya presente El retorno puede ser vivido anticipadamente en el extasis (Ireneo III, 15, 2) Puede decirse «el que ha alcanzado la gnosis, es bueno y religioso, es ya divino» (Corp Herm X, 9) La gnosis, que aparentemente es un camino hacia la salvacion a traves de la liberacion de lo extraño y sobreañadido, es, en realidad, una tentativa grandiosa de autorredencion, pues no hay duda de que solo es redimida y dedicada el alma que ya es sustancialmente divina El gnostico es un *φύσει σωζόμενος* [*phusei sōzomenos*], un *salvado por naturaleza* (Clemente Alejandrino, Strom II, 3 10, 2, IV, 13 89, 4)

d) Es asi como se llega a la actitud vital caracteristica de los gnosticos, que ellos llaman gnosis (Ireneo I, 31, 3) Esta se expresa en un sentimiento de superioridad para con todos los no-gnosticos y, en la gnosis cristiana, para con los que «solo» son creyentes Caracteristica de ella es, no solamente la reivindicacion de absoluta de los gnosticos (θεὸν ἐγνωκεναι μόνον [theon egnōkenai monoi], solo ellos conocen a Dios, Clemente Alejandrino, Strom III, 4, 31), sino tambien su etica (asctica o libertina) negativa, cuya motivacion interna se basa en la certidumbre que posee el gnostico de que su autentico yo no forma parte del cosmos Consiguientemente no existe para el motivo alguno para obedecer a exigencias supuestamente cosmicas Al contrario a traves tanto de la ascesis como de una vida libertina, el gnostico desdeña las reglas morales —axiomas establecidos por poderes meramente cosmicos para esclavizar al hombre (Ireneo I, 23, 3) o valoraciones puramente humanas (Ireneo I, 25, 4)— y asi precisamente demuestra su libertad esencial frente a todo tipo de ataduras mundanas

Resumiendo la gnosis se define como una concepcion que entraña una actitud vital resultante de un no a la existencia cosmico-historica, se expresa a traves de un mito y se manifiesta en una etica negativa

II Al igual que en toda la cultura griega, en el AT el *conocimiento* implica la percepcion de los sentidos, en cuanto que el objeto que se puede conocer se manifiesta y se da a conocer el mismo a los sentidos Es por eso por lo que, paralelamente a *conocer*, se encuentran los verbos → oír y → ver Ex 16, 6, Dt 33, 9, 1 Sam 14, 38, Is 41, 20, y es comprensible que la version de los LXX, siendo asi que el original hebreo usa en Jue 2, 7 *rā'āh* = *ver*, en Is 26, 11 *hazāh* = *ver, divisar*, y en Neh 4, 9 (LXX 2 Esd 14, 9) *sāma* = *oir*, traduzca siempre por *ginoskō* Los campos de significacion de los conceptos griego y hebreo de conocimiento presentan, pues, numerosas coincidencias ambos estan montados sobre la base de la experiencia sensible

1 Sin embargo, en los LXX el grupo de palabras de *ginoskō* sale las mas de las veces como traduccion de la raíz hebrea *yāda'* y cubre los sentidos mas diferentes (a) Partiendo de la significacion fundamental de *advertir, experimentar, percibir* (Gn 3, 7, 41, 31, Jue 16, 20, Is 47, 8, Ecl 8, 5, Os 5, 3), la percepcion de objetos tales como lo bueno y lo malo (2 Sam 19, 36), la derecha y la izquierda (Jon 4, 11), lleva a su distincion, *ginoskō* pasa entonces a significar (b) *distinguir entre* El conocimiento comunicado por un tercero se convierte (c) en *saber aprendido* (Prov 30, 4, LXX, TM difiere el texto) (d) Esta experiencia se lleva a cabo y se realiza en un comportamiento adecuado

frente a lo conocido, que procede de la familiaridad con el objeto del conocimiento. A esto responde p. ej. el uso de *yāda'* en la literatura sapiencial veterotestamentaria. En ella se trata de un *conocimiento* empírico y vital, adquirido a través de la observación del mundo y de la vida recta «delante de Dios» (Prov 2, 6, Ecl 8, 17). También puede expresarse el conocimiento (la familiaridad con un objeto o una situación) (e) en la posesión de una habilidad técnica *entender de algo* (1 Re 7, 14 [LXX 7, 2], cf. Gn 25, 27, 1 Sam 16, 16-18, Is 47, 11 y *passim*). Cuando el objeto del conocimiento lo requiere, la percepción y la acción que de ella resulta o, negativamente, la omisión de una acción, coinciden en un mismo acto, conocer significa entonces, entre otras cosas, (f) *interesarse por y desentenderse de, preocuparse y no preocuparse por* (p. ej. Prov 27, 23, Sal 1, 6, 37 [36], 18, Sal 119 [118], 79), *querer tratar y no querer nada con* (p. ej. Dt 33, 9), reiteradas veces se habla, en sentido teológico, de un conocimiento erróneo por parte del hombre, que no le lleva precisamente a preocuparse por ello (Jer 8, 7, Sal 95 [94], 10, Is 2, 3). Conocer puede significar *des-cubrirse a sí mismos el hombre y la mujer* (p. ej. Gn 4, 1, 19, 8) en su diferenciación sexual, también aquí coinciden una percepción primitiva, vital, de los sentidos (cf. Gn 2, 23 s) con el comportamiento recíproco que de ello resulta, conocer adquiere entonces el sentido de (g) *cohabitar, relacionarse sexualmente*. Cuando el conocimiento de las personas «cara a cara» no subraya el aspecto sexual, se refiere a la íntima *relación personal de familiaridad* (p. ej. Dt 34, 10). Cuando Dios conoce a un hombre (Jer 1, 5) o a un pueblo (Am 3, 2), (h) lo *escoge* (cf. también Nm 16, 5 LXX). Este conocer calificado de escoger (→ elección) es un conocer gratuito, amoroso, solícito (cf. *supra* f), y es también ciertamente un conocer que espera una respuesta por parte del hombre. La peculiaridad del concepto veterotestamentario de conocimiento aflora de un modo manifiesto y ejemplar allí donde en el AT se habla del conocimiento humano de Dios, es decir, (i) del *reconocimiento* agradecido y obediente (cf. 2).

«Si nos preguntamos por el significado central, a partir del cual resultan comprensibles las diferentes acepciones de una raíz verbal, hemos de aducir el concepto de “conocimiento” (= Erkenntnis). Las acciones mencionadas son, para el pensamiento hebreo, técnicas de “conocimiento”» (HWWolff, EvTh 15, 426 s).

2 El conocimiento de Dios está siempre ligado a su acción reveladora. Esto lo muestra claramente la fórmula que sale sobre todo en Ez (54 veces), pero también en el resto del AT «y sabrás (sabreis, sabrán) que yo soy el Señor». Dicha fórmula se halla siempre en conexión con el anuncio de una acción concreta de Yahve (Ez 6, 7-13, 14, 7, 4-27, 11, 10-11 s, 12, 14 s, 16 y *passim*, después de una intumación de juicio contra Israel, Ez 25, 3-5, tras un anuncio de juicio contra los amonitas, Ez 28, 26, 37, 6, después del anuncio de la salvación, cf. también Ex 6, 7, 7, 5-17, 14, 4-17 s, 16, 6-12, 29, 45, 1 Re 20, 13-28, Is 45, 3-6 s, 49, 23-26). En 2 Re 5, 15 el sirio Naaman llega al conocimiento del Dios de Israel después de sanar de su lepra. En Eclo 36, 4 se pide por la revelación de Dios a los pueblos extranjeros, para que también ellos conozcan que no hay otro Dios más que Yahve (cf. la cuarta bendición en la plegaria 18 de la liturgia judía).

Pero al conocimiento de Dios no solo conducen las acciones de Yahve en su irrepitibilidad pasada o futura. También el relato, el testimonio del obrar de Dios ya acaecido, en el que el pasado es hecho presente y actualizado continuamente (Ex 10, 1 s, 18, 8-11), o los signos que se basan en la historia de la salvación (p. ej. el sábado), pueden despertar el conocimiento de Yahve (Ex 31, 13, Ez 20, 12-20). De aquí se deduce, por tanto, que el conocimiento de Dios surge únicamente a partir de la acción de Dios revelada y testimoniada. Por eso el conocimiento de Dios y el conocimiento de sus acciones coinciden objetivamente (Mt 6, 5). Pero de aquí se sigue también que el conocimiento veterotestamentario de Dios no está interesado por llegar a la esencia de Dios «en sí y por sí», sino que se interesa por el Dios que se ha vuelto y se vuelve hacia el hombre actuando a través de la gracia y del juicio. Conocerle quiere decir entrar en la relación personal establecida por él.

De la familiaridad con Dios resulta para Israel la exigencia de obrar de un modo adecuado a la acción de Dios. Así, el imperativo que se encuentra en el interior de un oráculo de la salvación, «reconoced que yo Yahve (así originariamente) soy» (Sal 45 [46], 11), no se refiere primariamente en su contexto a los pueblos que guerrean contra la ciudad de Yahve debiendo convertirse a Yahve de un modo auténticamente religioso, sino a que ellos deben renunciar a su rebelión, reconociendo el dominio de Yahve sobre la historia (cf. Kraus, Pss 1, 346). En Jer 22, 15 s, en forma de una pregunta retórica, se interpreta explícitamente el conocimiento de Dios como la práctica del derecho y la justicia —también y sobre todo con los pobres y los desdichados—, y en Jue 2, 10 s, de un no conocimiento de Yahve y de sus acciones, se sigue para Israel un comportamiento humano que desagrade a Yahve. Hasta que punto el conocimiento de Yahve se exterioriza en un comportamiento concreto ante Dios, lo muestra espec. el texto de Os 4, 1 s, en donde, en una invectiva, tras haber dicho que no hay fidelidad ni lealtad a la alianza, se añade que también falla el conocimiento de Dios (v. 1) y que todo ello lleva a la negación del prójimo (v. 2). Que el conocimiento de Dios significa también en Os un conocimiento de la acción salvífica de Yahve en Israel lo atestiguan Os 13, 4 (cf. también 4, 6, 5, 4, 6, 8, 2, sobre Os cf. HWWolff, EvTh 12, 533 ss, 15, 426 ss, BKAT XIV, 1). En la literatura sapiencial el → temor de Yahve y el conocimiento de Dios son conceptos intercambiables (Prov 2, 5, Ecl 3, 14).

3 *Recapitulación* para el AT no se trata, como para los griegos, de un conocimiento ya hecho y cortado y que establece distancias, ni de una contemplación, cuyo interés primario se orienta hacia una sistematización de lo conocido, el conocimiento veterotestamentario procede, de una forma siempre nueva, de un contacto familiar y constante con su interlocutor, o sea, con aquel o aquello que en un reiterado cara a cara se sitúa frente a él. Cuando

en el AT se hacen afirmaciones sobre Dios y sobre la creación, no debemos valorarlas como constataciones de una situación esencial, sino como asertos confesionales que responden a la revelación de Dios. En efecto, el conocimiento de Dios no puede prescindir de la revelación de Dios, acontecida o anunciada en el ámbito vital histórico-mundano de la criatura. A través de un continuo seguir la pista de la revelación de Dios en el pasado, el presente y el futuro, adquiere Israel el conocimiento de como comportarse con su Dios y de lo que Dios le exige en concreto, tanto desde un punto de vista cultural como ético.

4 a) En la controversia con el politeísmo, el *judaísmo* helenístico desarrolla por primera vez un concepto cuasi dogmático del conocimiento de Dios: el conocimiento de Dios significa, ante todo, el saber de un Dios único y la impugnación de la divinidad de los dioses paganos (p. ej. Jdt 8, 20, y *passim* en EpJer [= Bar 6], cf. también Sib 3, 429 s). En este contexto se aborda también el problema de la posibilidad del conocimiento de Dios, que, de una manera semejante a como lo hace la Stoa, se resuelve remitiendo a la cognoscibilidad de Dios a partir de las obras de la creación: así p. ej. en Sab 13, 1-9, Filon, Virt 215 s, ApBar(sir) 54, 17 s. Naturalmente el *judaísmo* tuvo que enfrentarse también con las ideas gnósticas, así se nos previene contra las especulaciones gnósticas sobre lo que existía antes y lo que existía después de este eón (cf. Jonas, Gnosis II, I, 206, Bietenhard, *Himmliche Welt*, 53 s, además St-B I 191 y III, 33-378). Pero esto no excluye que a la pregunta por la cognoscibilidad de Dios, pueda darse también aquí una respuesta gnóstica, como puede deducirse p. ej. de la expresión *φύσις γνωστέως* [*phos gnoseōs*], que aparece reiteradas veces en TestXII y que es reconocible con claridad en Hen (eslav) (TestLev 4, 3, 18, 3, cf. también Filon De Migr Abr 34 s, Som II, 226).

b) En el AT se presentan aparentes puntos de contacto con el concepto gnóstico-helenístico del conocimiento, en cuanto que, tanto aquí como allí, el conocimiento de Dios procede de la revelación, pero de tal manera que, a consecuencia de ello, el conocimiento gnóstico-helenístico no deja lugar a la historia, mientras que el concepto veterotestamentario del conocimiento depende estrechamente de la revelación de Dios en el espacio y en el tiempo.

c) Dentro del *judaísmo* tardío, los textos de Qumran muestran un notable desarrollo ulterior del concepto veterotestamentario del conocimiento, en estos textos los conceptos centrales son los de *yāda'* y *da'at*. En muchos pasajes el concepto de *conocimiento* es utilizado incluso en un sentido absoluto es uno de los bienes salvíficos esenciales, comunicados a los devotos de la secta de Qumran, así en IQpHab 11, 1, IQS 10, 9-12, 11, 6-15, IQH 2, 18, 11, 28, CD 2, 4 y *passim*. Dios mismo es el «Dios del conocimiento» (IQS 3, 15 y *passim*), es decir, el Dios que posee todo el conocimiento y el único que puede comunicarlo al hombre. En el conocimiento de Dios se lleva a cabo, al mismo tiempo, un acto de predestinación (IQS 4, 25, IQH 1, 7 y *passim* → providencia), por consiguiente, no se trata únicamente de un acto noético. El conocimiento humano tiene muchos objetos. De un modo especialmente frecuente aparecen como objeto de conocimiento «los misterios» o «las cosas ocultas» (IQH 12, 13, IQS 5, 11), entre las que se encuentran los misterios de la creación, de la historia y del fin del mundo, revelados a la secta. Aquí se manifiesta la afinidad de los esenios con la apocalíptica judía tardía. La fidelidad de Dios es igualmente objeto de conocimiento (1 QH 9, 9 y *passim*), así como la bondad de Dios (IQH 14, 17), la sabiduría de Dios (IQH 15, 12), la gloria de Dios (IQH 15, 20) o Dios mismo (IQH 1, 31). De aquí que la comunidad pueda designarse a sí misma con el título de «los conocedores» (IQH 11, 14, 14, 15). El conocimiento de la voluntad de Dios en la Tora desempeña juntamente un importante papel y, tanto en la admisión en la comunidad como en la jerarquía dentro de ella, era decisivo el conocimiento de la Tora (IQS 2, 22, cf. IQS 5, 21 ss). El mismo uso se adaptó a los conceptos paralelos *sākal* (la raíz significa *ser inteligente*) y *bin* (en hif = *entender*), juntamente con los correspondientes sustantivos. Aunque hayamos indicado que, al subrayar el concepto de conocimiento, los textos de Qumran demuestran la influencia del pensamiento gnóstico en el *judaísmo* palestino, no obstante no deben olvidarse las diferencias fundamentales existentes entre ambas corrientes de pensamiento en la cosmología, la antropología, la soteriología y la ética.

III 1 Resumen de los significados y de los textos donde aparecen

En el NT, *ginōskō* se encuentra 221 veces (con la máxima frecuencia en la literatura joánica: 82 veces; en las cartas paulinas, sin las pastorales: 46 veces) y *epiginōskō* 44 veces (en los escritos de Lucas: 20 veces, en las cartas de Pablo, sin las pastorales: 11 veces). Los sustantivos *gnōsis* y *epignōsis* aparecen en el NT 29 y 20 veces respectivamente (33 veces únicamente en las cartas paulinas, la literatura joánica evita, en cambio, los sustantivos, ¿intencionalmente?). El adjetivo verbal *gnōstós* (casi únicamente en Jn y Lc) se halla 15 veces, *gnōmē* (predominantemente en Pablo y en Ap) 9 veces.

Reiteradas veces se presenta en el NT el uso general y corriente, sin que, en la amplia concordancia entre las escalas de significación griega y veterotestamentaria, se pueda dilucidar de qué ámbito lingüístico procede el concepto. Citemos, a modo de ejemplo, los significados siguientes: *experimentar* (Mc 5, 43, Jn 4, 1, Flp 1, 12 y *passim*), *advertir* (Mt 16, 8, Mc 6, 33, *epiginōskō*, 13, 28 s y *passim*), *barruntar* (Mc 5, 29 s), *reconocer* (Mt 7, 16,

epiginōskō; Lc 24, 16; Sant 2, 20 = *aprender y passim*); *conocer* (p. ej. Lc 12, 46-48; Jn 1, 48); *saber* (p. ej. Mt 7, 39; Jn 21, 17, junto con *eidénai*; Lc 18, 34, junto con *syniēnai*; Jn 13, 7, junto con *eidénai y passim*); *constatar* (Jn 13, 35; 15, 18; 19, 4; 1 Jn 2, 3, 5 y *passim*); *distinguir* (1 Cor 14, 7); *entender de algo* (Mt 16, 3; Hech 21, 31).

El sustantivo *gnōmē* aparece casi exclusivamente en su significación habitual de *punto de vista, opinión, juicio*: p. ej. en 1 Cor 7, 25 (la *opinión* del apóstol, claramente delimitada con respecto al «mandamiento del Señor» y, sin embargo, comprometedora; cf. también 7, 40); Ap 17, 13 (*μίαν γνώμην ἔχειν [mían gnōmēn échein]* = *tener un mismo criterio = de común acuerdo*, cf. 1 Cor 1, 10); Ap 17, 17b (*ποιεῖν μίαν γνώμην [poieîn mían gnōmēn]* = *obrar de común acuerdo*, que significa tanto como *perseguir un objetivo común [= el criterio de Dios]*); de un modo semejante se expresa también Hech 20, 3 (*ginomai gnōmēs* = *ser de la opinión, esto es, resolver*).

2. La formación del concepto a través del uso veterotestamentario

A través del empleo general de la versión de los LXX, tanto en el cristianismo primitivo como en el judaísmo (de la diáspora), se establece sin duda una continuidad lingüística entre el AT y los testigos neotestamentarios o la tradición neotestamentaria de la predicación transmitida a ellos y asumida por ellos. Sin embargo, la diferente situación de los testigos neotestamentarios —ellos mismos son, en parte, cristianos procedentes de la *gentilidad* y se dirigen también a *hombres del mundo pagano*— y el *contenido del testimonio*, a saber, la revelación de Dios en Jesucristo, han acentuado y modificado en ocasiones de un modo nuevo el concepto veterotestamentario de conocimiento. El concepto neotestamentario de conocimiento se deriva absolutamente del AT cuando designa una relación personal entre el conocedor y lo conocido. Esto es válido de la experiencia sexual (Mt 1, 25; Lc 1, 34), pero también de los textos donde *ginōskō* tiene el significado de *tener que ver con alguien*, p. ej. en la «fórmula de anatema del juez del mundo» (Käsemann) en Mt 7, 23: «Nunca os he conocido», es decir, nunca he tenido nada que ver con vosotros (cf. Mc 14, 71, en donde Pedro, con palabras semejantes, reniega de haber conocido a Jesús, por más que aquí se emplee *oída*). En 2 Cor 5, 21, Pablo no quiere decir que Jesucristo no haya conocido el pecado de un modo noético; más bien quiere decir que Jesucristo, en su persona, no ha tenido nada que ver con el pecado; sólo dándole este sentido a *ginōskō*, aparece con claridad la enormidad de la afirmación: Dios le ha hecho pecado por nosotros. De un modo similar, el texto de Rom 7, 7 ha de traducirse del siguiente modo: el yo humano no hubiese tenido nada que ver íntimamente con el poder del pecado, de no ser por la ley (cf. Rom 3, 20: *διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας [diá gár nómou epígnōsis hamartías]*). Finalmente, para 2 Cor 5, 16 hay que admitir también el mismo significado de *ginōskō*.

En este versículo 2 Cor 5, 16, cuyo sentido se discute, *ginōskō* aparece 2 veces en la segunda parte (16b). En 2 Cor 5, 11-21 Pablo se enfrenta con adversarios que atacan a su persona y a su apostolado, aduciendo que en Pablo se echan de menos cualidades espirituales visibles, que lo legitimen como apóstol (p. ej. fenómenos extáticos v 13). Ellos han tratado al apóstol de «fanfarrón», que se recomienda a sí mismo (a lo que alude Pablo en el v 11 «trato de sincerarme con los hombres») y en el v 12 «no me estoy recomendando otra vez ante vosotros»). Pablo responde a los reproches, entre otras cosas, con la alusión a la muerte de Cristo, realizada «por todos» y en la que «todos y cada uno han muerto» (v 14s), y, por consiguiente, también el hombre con sus cualidades y talentos visibles y supuestamente espirituales. «Por consiguiente», prosigue Pablo en el v 16a, «ya ahora» —esto es, desde el acontecimiento de Cristo, que significa una «desvalorización de todos los valores» y marca un viraje cósmico— «ya no apreciamos a nadie por la apariencia», según una manifestación externa del espíritu y del poder, esta afirmación ha de ser entendida como una consecuencia de la muerte de todos en Cristo, mencionada en el v 14. Para aclarar la evidencia de esta consecuencia, Pablo añade en el v 16b, por así decirlo, una «perogrullada», que lo esclarece todo: «y aunque una vez valoramos a Cristo por la apariencia —es decir, en el supuesto de que conocimos al Cristo visible en su condición terrena—, ahora ya no lo conocemos así», es decir, *no tenemos que ver con él* —se entiende— en dicha condición (notese el cambio en el modo de la acción [en el supuesto de que le conocimos —ya

no le conocemos—], con respecto a la traducción, cf Lietzmann, Komm, 125 Georgi, 257), sino únicamente con el Cristo invisible, resucitado, a cuyo servicio estamos. Por consiguiente, ya que Cristo, en cuanto que «ha muerto por todos» y ha resucitado, es el invisible y, por tanto es, en su soberanía, el Señor que no puede legitimarse de un modo exterior, tampoco el apóstol y la legitimidad de su ministerio pueden ser juzgados según normas externas visibles para todos, como todo y todos los que han muerto con Cristo. «En Cristo» radica el valor de la nueva criatura, «lo viejo» —incluso el enjuiciamiento ἐν προσώπῳ [en prosōpō] = según las apariencias (v. 12)— «ha pasado, existe algo nuevo» (v. 17). Si se considera esta argumentación de Pablo, es claro que en 2 Cor 5, 16 ni se afirma ni se niega que Pablo haya podido conocer personalmente al Jesús histórico. El versículo nos da también pocas referencias acerca de «la pregunta sobre el significado del Jesús histórico para Pablo» (Kummel, citado en Lietzmann, Komm., 205).

a) La orientación veterotestamentaria del concepto de conocimiento que aparece en el NT se destaca especialmente cuando se refiere al *reconocimiento*. En el ámbito interhumano: en 1 Cor 16, 18 (*epignōskō*); en 1 Cor 4, 19, Pablo anuncia a los corintios que, en su venida, no reconocerá las palabras de «esos engraidos» (es decir, no las admitirá), sino lo que hacen. En Mt 17, 12, aludiendo a Juan bautista, afirma Jesús que los escribas no le reconocieron como Elías redivivo; esto viene a significar lo que añade a continuación: «lo trataron a su antojo». En la carta a la iglesia de Filadelfia (Ap 3, 9), «invirtiendo una esperanza judeo-escatológica» (Lohmeyer, Komm., 36), Jesucristo promete que vendrán judíos a la comunidad (¿étnico?)-cristiana y reconocerán que el resucitado la ha amado (=elegido; Lohse, Komm., 30); cf. Ap 2, 23.

A nivel estrictamente teológico, expresiones tales como «conocer la voluntad de Dios» (Rom 2, 18; Hech 22, 14), «conocer la ley» (Rom 7, 1); «conocer el veredicto de Dios» (Rom 1, 32), no afirman un conocimiento o un saber teórico, sino el *reconocimiento* obediente, que afecta a la persona, de la voluntad de Dios (cuando en Rom 2, 20, en una exposición de la conducta del judío, se designa a la ley como la personificación del conocimiento y de la verdad, se distingue también claramente entre el conocimiento existencial y la verdad «teórica»). Esto se deduce también de Jn 7, 49, en donde parece imposible admitir que «esa plebe que no entiende de la ley» no esté, en realidad, informada sobre ella; más bien hay que decir que el pueblo es culpable de desobediencia a la ley. De un modo totalmente análogo, en 2 Cor 10, 5 interpreta Pablo el «conocimiento de Dios» como obediencia a Cristo. Incluso allí donde Pablo a todas luces toma prestado el concepto de conocimiento que tiene la filosofía popular judeo-helenística, lo modela desde un punto de vista veterotestamentario: en Rom 1, 28 (*epignōsis*) no se trata precisamente para Pablo «del conocimiento de Dios en cuanto pregunta y posibilidad que puede explorarse...», sino de la pregunta sobre si este conocimiento es auténtico (*δοκιμάζεν [dokimázein]*)» (Bornkamm, Ende, 21). Cuando no se muestra la autenticidad del conocimiento de Dios a través de una obediencia viva, la consecuencia culpable es el juicio de Dios (*παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεός [parédōken autois ho theós]*). Lo que se afirma en Rom 1, 21 de aquellos que, conociendo a Dios, se entontecieron en sus razonamientos, ha de experimentarlo el pensamiento helenístico como algo en sí mismo contradictorio. Dentro de aquel contexto helenístico, la vaciedad sería un atributo de la *theou agnōsia*, o sea, del desconocimiento de Dios (Sab 13, 1; → *αγνοέω [agnoeō]*). Pero, dado que para Pablo el conocimiento de Dios, va acompañado necesariamente de su reconocimiento y del respeto debido a él, si el hombre pagano queda privado de ellos, su conocimiento de Dios se reduce a un simple acto mental y su supuesta sabiduría se convierte en necedad (Rom 1, 23). El hecho de que el gentil conozca a Dios, pero sin reconocerle de un modo conveniente, se convierte en algo inexcusable delante de Dios (Rom 1, 19.20). (Sobre todo esto, cf. Bornkamm, *loc. cit.*, 21 s; sobre esta cuestión, cf. también Jn 1, 10; 1 Cor 1, 21; Gál 4, 8 s). Tal reconocimiento de Dios, cuando acontece, es don, regalo de Dios, y no un *habitus*. Se funda en su revelación y, por tanto, tampoco puede prescindir de ella (1 Cor 12, 8, 14, 6 [cf. 2 Cor 8, 7; 2 Pe 1, 5]; también Flp 1, 9; Col

1, 9 s, en donde se pide que crezca el amor en el conocimiento y el conocimiento del designio de Dios; cf. también Ef 1, 17; 2 Pe 1, 2 en el deseo de bendición del prólogo; 1 Cor 1, 5; Col 3, 10: nótese la forma pasiva del verbo; 1 Cor 2, 11.14). Consiguientemente, el reconocimiento, es decir, la aceptación de la salvación, que consiste en el perdón de los pecados, sólo puede ser asimismo un don originariamente propio de Dios (Lc 1, 77). Sin embargo, el *conocimiento* neotestamentario —en contradicción sólo aparente con el carácter carismático del conocimiento— se dirige también a la voluntad del hombre a quien ha sido dado; pues él puede desaprovechar de un modo ingrato y desobediente el conocimiento que le ha sido otorgado, es decir, no llevarlo a la práctica. Así p. ej. los imperativos —como todas las parénesis neotestamentarias— son una llamada a comprender el don como una tarea a través de una situación y de una concreción siempre renovadas: 1 Cor 14, 37; Ef 5, 5; Sant 1, 3; 5, 20 (cf. Lc 10, 11; Hech 2, 36, en donde, sobre la base del acontecimiento de pentecostés, se invita a la «casa de Israel» a reconocer al crucificado como el Cristo; pero cf. también el imperativo en la parábola de Mt 24, 43). 2 Cor 8, 9 ss se refiere asimismo al reconocimiento a través del comportamiento práctico, pues aquí el conocimiento de «lo generoso que fue nuestro Señor Jesucristo que, siendo rico, se hizo pobre por vosotros, para enriqueceros con su pobreza» surte efecto en la colecta en favor de Jerusalén, que Pablo recomienda tan encarecidamente (en este contexto no se debería exponer «el modelo de Cristo... como ejemplo de generosidad»; así Lietzmann, Komm., 134). Es dudoso también que en 1 Pe 3, 7, en la exhortación a los maridos a tratar a sus mujeres *katá gnôsin* = *con discreción*, se apele a su inteligencia o comprensión humana (así la mayoría de los comentaristas y traductores); se trata también aquí probablemente de la concreción práctica del conocimiento (de Dios o de Cristo) en el comportamiento matrimonial del marido para con la mujer (cf. ThWb I, 708).

El conocimiento en el sentido de *reconocimiento* es aplicado, pues, a un determinado comportamiento práctico del conocedor, a su transformación (Col 1, 9 s), que se ajusta a lo conocido.

b) Aparece también un uso lingüístico típicamente veterotestamentario cuando el acto de conocer parte de Dios. Significa entonces la *elección* de Dios, su obrar amoroso, su acción selectiva en favor del hombre: 2 Tim 2, 19 (= cita de Nm 16, 5); forma pasiva en 1 Cor 8, 3 (cf. *infra*): 13, 12; Gál 4, 9. A este contexto pertenece también Rom 11, 33. El conocimiento de Dios es aquí el compendio de la acción definitiva de Dios en favor de sus criaturas humanas, que abarca tanto al judío como al pagano, que triunfa sobre la culpa y la desobediencia. A ello corresponde Rom 10, 2; en este texto Pablo reconoce que los judíos tienen celo por Dios, pero un celo que no es *katá epignôsin*, no va al unísono con el conocimiento. «Ello no quiere decir que al judío le falte una comprensión más profunda de la esencia de Dios. El conocimiento que le falta es el conocimiento y el reconocimiento de los caminos de Dios» (Gaugler, Komm. II, 91).

c) Sin embargo, en algunos pasajes se encuentra *ginôskein* más bien en el sentido de un conocimiento teológico-teórico, que no puede ser deducido inmediatamente del sentido veterotestamentario del concepto (cf. también III, 4). Un ejemplo de ello son los textos de Mt 13, 11 y Lc 8, 10, en donde se habla de un conocimiento que sólo se otorga a los discípulos —por consiguiente, esotérico— sobre los misterios apocalípticos del reino de Dios, conocimiento que convierte a los discípulos en intérpretes autorizados de las parábolas, que no son accesibles a la comprensión humana (cf. Marxsen, ZThK 52, 255 ss). Y en Col 2, 2 el giro *ἐπίγνωσις τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ (Χριστοῦ) [epignôsis tou mystêriou tou theou (Christou)]* = *conocimiento del misterio de Dios* (o sea, de Cristo) posee también, cuando menos, un matiz teórico; de acuerdo con su contenido, apenas difiere de *epignôsis theou* = *conocimiento de Dios*, pero el conocimiento al que se

alude aquí se orienta hacia un misterio que no es cognoscible para todo el mundo, sino que permanece reservado a los «consagrados», a quienes Dios ha dado a conocer sus misterios (Col 1, 26).

Sin embargo, el conocimiento de un estado de cosas cuasi-dogmático, p. ej. de una determinada doctrina sobre el bautismo, apunta también hacia la praxis de la obediencia vivida (Rom 6, 6): el objetivo del citado conocimiento consiste en que «no seamos más esclavos del pecado».

3. El uso de este grupo de palabras en la controversia del NT con la gnosis

Extensos fragmentos del NT reflejan la controversia con la gnosis. El evangelio de Jesucristo era mal entendido gnósticamente de muy diversas maneras o bien se le daba una interpretación gnóstica por parte de predicadores ambulantes (que proseguían la predicación apostólica). Así, p. ej. a Timoteo se le advierte expresamente contra «las charlatanerías irreverentes y las objeciones de esa mal llamada ciencia» (1 Tim 6, 20). Ap 2, 24 cita a adversarios que afirman conocer «las profundidades de Satán» o —caso de que el autor apocalíptico haya invertido el contenido de la gnosis de ellos, juzgándolo críticamente y expresándolo sarcásticamente— «las profundidades de Dios» (cf. Lohmeyer, Komm., 29; Lohse, Komm., 29). Muchos puntos de las cartas paulinas (espec. 1 y 2 Cor; Flp 3, 1 ss; Col, espec. 2, 4-23; ocasionalmente también Gál), la totalidad de la literatura joana y Jds, hay que entenderlas sobre el trasfondo de una polémica contra los gnósticos. En este contexto, investigaremos si y hasta qué punto el concepto de conocimiento de los testigos neotestamentarios ha sido influido en cada caso por el gnóstico que tiene enfrente.

a) *Pablo*: en 1 Cor 8, 1, en la controversia sobre el consumo de las carnes sacrificadas a los ídolos, Pablo recoge literalmente una afirmación gnóstica: «Sabemos que todos tenemos conocimiento». *Gnósis* es utilizado aquí, de modo típicamente gnóstico sin artículo; por esta razón no puede tratarse p. ej. de un conocimiento que se refiera únicamente al sacrificio de carne a los ídolos; más bien, «tener conocimiento» es la premisa a partir de la cual puede derivarse, entre otras cosas, el comer sin escrúpulos las carnes sacrificadas a los ídolos. El que tiene la gnosis, es decir, el que está «informado» sobre el verdadero ser de Dios y sobre su propio ser originariamente divino (cf. 2 Cor 13, 5, donde Pablo, de un modo irónico, apunta al autoconocimiento del gnóstico) y, con ello, el cosmos, juntamente con todo lo relativo a la vida y al orden histórico-terreno, lo considera sin valor, aquel para quien la cuestión referente a la carne sacrificada a los ídolos está ya resuelta (cf. también Flp 3, 19a y Ap 2, 20), para quien la incontinencia no representa tampoco ningún problema (1 Cor 6, 12 ss; Flp 3, 19b; cf. Ap 2, 20), puede considerar superada la cuestión de la resurrección de los muertos (1 Cor 15, 12; cf. también la aguda exposición de Flp 3, 10 ss); en última instancia, ni siquiera el Jesús histórico-terreno tiene para él la menor relevancia (1 Cor 12, 3: ἀνάθεμα Ἰησοῦς [*anáthema Iēsoús*]; Flp 3, 18: ἐχθροὶ τοῦ σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ [*echthroi tou staurou tou Christou*]); la contraposición entre espíritu y materia es aplicada por la gnosis cristiana también a la cristología, que queda, por tanto, contaminada de docetismo). Pablo compara este concepto gnóstico de conocimiento con el amor: «el conocimiento engríe, lo constructivo es el amor» (1 Cor 8, 2b). El gnóstico, en su gnosis, se interesa exclusivamente por sí mismo, por la demostración de su propia libertad superior frente a todas las ataduras cósmicas. En cambio, el → amor se preocupa por la edificación de la iglesia, es decir, por la salvación del otro en la comunidad de Jesucristo, p. ej. por la salvación del «débil» o «inseguro» (1 Cor 8, 9), que no posee el conocimiento (1 Cor 8, 7), pero también por la salvación del *ιδιώτης και ἄπιστος* [*idiôtēs kai ápistos*], de la persona no creyente (1 Cor 14, 23). Dado que, para Pablo, el conocimiento reivindicado por los

corintios es inadmisibile (ellos aún no saben «conocer como es debido» 1 Cor 8, 2, cf 1 Cor 15, 34 alguna gente tiene *agnōsia theou*, ignorancia de Dios), se ve obligado, por su parte, a explicar lo que él entiende por conocimiento Pablo puede dar a la gnosis únicamente un sentido propiamente pasivo, es decir, la considera no como un conocer sino como un ser conocido (cf también el *μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπο θεοῦ [mállon dé gnōsthéntes hypó theou]* de Gál 4, 9, que corrige al conocimiento humano activo), al cual no corresponde, por parte del hombre, ningún conocimiento activo previo, sino —como p ej en 1 Cor 8, 3— un «amar a Dios» El verdadero y pleno conocimiento de Dios es más bien objeto de la esperanza y de la → promesa escatológica (1 Cor 13, 12) La anticipación místico-gnóstica del fin, en el que coinciden el ser conocido por la divinidad (Ap) y el conocimiento perfecto de Dios por el hombre (redención, p ej 2 Tim 2, 18b, deificación), es rechazada por Pablo de un modo radical, en cuanto que niega simplemente la existencia corpóreo-terrena Para Pablo radica «todo en la prioridad del ser-conocido», es decir, *gnōsthēnai* tiene para él el sentido de elección» (Bornkamm, I, 106) Si, en absoluto, existe el conocimiento humano de Dios, éste sólo puede ser un conocimiento mediato del Dios revelado en Cristo, «el conocimiento de la gloria de Dios en el rostro de Cristo» operado por el espíritu (2 Cor 4, 6) O sea que el conocimiento de Dios anterior a la consumación de los tiempos solo se da bajo la forma del conocimiento de Jesucristo (Flp 3, 10, cf igualmente Col 2, 2 s) Pero a Cristo ha de conocerse, no tanto a través de caminos teórico-dogmáticos, sino más bien en el hecho de que el hombre, profundamente atónito, le reconoce a él como Señor (Flp 3, 8) En tal reconocimiento radica el correlato del ser-conocido por Dios, si este falta, no puede hablarse de conocimiento. *εἰ δὲ τις ἀγνοεῖ, ἀγνοεῖται [ei dé tis agnoei, agnoeitai]*, si no lo conoce, tampoco él es conocido (1 Cor 14, 38) Por esto el → amor a Dios corresponde al ser-conocido por él (1 Cor 8, 3), pero el amor a Dios adquiere forma en una nueva obediencia bajo el Señor Jesucristo, en la liberación del poder del pecado (cf *συμμορφίζομενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ [symmorphizomenos tō thanatō autoû]* Flp 3, 10 y Rom 6, 3 ss), en la participación en la pasión de Cristo, en el servicio lleno de brío que proviene de la fuerza que da la resurrección de Cristo, en el empeño constante por alcanzar la resurrección de los muertos que ha sido prometida (Flp 3, 10) El recto conocimiento, que Dios revela en todo lugar por medio del testimonio del apóstol (2 Cor 2, 14), no es, por consiguiente, la plenitud definitiva, un conocimiento provisional (1 Cor 13, 12), pero está orientado hacia la plenitud, es *epignōsis pantós agathou* (que significa casi lo mismo que «la práctica de todo el bien»), *eis Christón*, es decir, «hasta que él venga» (Flm 6) Dado que la soberbia de los gnósticos de Corinto no quiere saber nada de esta gnosis, Pablo les da irónicamente el consejo de «reconocer», sólo por una vez, que lo que él escribe es ordenanza del Señor (1 Cor 14, 37) Así pues, Pablo, en su polémica antignóstica, se mantiene también fundamentalmente dentro del concepto veterotestamentario de conocimiento, completándolo y actualizándolo a su vez desde el punto de vista cristológico

b) Juan Las afirmaciones joaneas sobre el conocimiento se basan terminológicamente sobre el concepto gnóstico de conocimiento y, de la misma manera, en general su lenguaje y su mundo de ideas son de claro cuño gnóstico (se discutirá más adelante lo que esto significa para sus aseveraciones teológicas), con respecto al concepto de conocimiento, el influjo gnóstico puede probarse fácilmente, si las afirmaciones joaneas en las que se presenta *gnōskō* se las considera en sí mismas separadas de su contexto aunque *gnōskō* pueda expresar una íntima comunión recíproca, tanto entre Jesús y los suyos, como también entre Jesús (el Hijo) y Dios (el Padre) (Jn 10, 14 s), y remita a un origen gnóstico (JJeremias presume aquí la existencia de un semitismo, ThWb VI, 495, nota 106), sin embargo, la identidad sustancial entre el «conocedor», el enviado de Dios que comunica la gnosis, y aquel a quien se conoce, el Dios totalmente ultramundano, es la única que

fundamentalmente hace posible describir el conocimiento como comunión (→ participar). La contraposición gnóstico-dualista entre Dios y el mundo está también en el trasfondo, cuando se habla p. ej. de que el mundo no puede recibir el «espíritu de verdad», porque no le ve ni le conoce (Jn 14, 17); y el odio que el mundo tiene a Jesús y a sus discípulos (Jn 15, 18; cf. 16, 3) se entiende a partir de la irreductible oposición entre lo divino y lo humano. En esta misma línea el llamamiento de la revelación no puede ser reconocido como tal por aquellos que no tienen como padre a Dios, sino al diablo (Jn 8, 42 ss), mientras que, a la inversa, el conocimiento de Dios incluye el de su enviado y coincide con la redención y la vida eterna, tal como sucede en la gnosis (Jn 17, 3). Sin embargo, este conocimiento redentor sólo se lleva a efecto a través de una «llamada» reveladora «de fuera», a través de la venida del Hijo de Dios, que ha proporcionado el entendimiento (*diánoia*) para conocer al verdadero (Dios) (1 Jn 5, 20).

Que el lenguaje joaneo, así como su concepto de conocimiento dependa de la terminología del mito gnóstico no debe evidentemente asombrar a quien haya comprendido que el destinatario del mensaje cristiano —por más que sea su adversario— codetermina la forma lingüística del mensaje. Ahora bien, Jn quiere dirigirse a los gnósticos y, por tanto, lo hace en su lenguaje; él se enfrenta con la gnosis en su propio campo y con sus propias armas. No por eso se convierte el evangelio en un mito ni Juan en un gnóstico. Pero examinemos lo que esto significa con respecto al concepto de conocimiento.

Se podría hablar de un «cambio de polarización» del mito gnóstico realizado por Jn. Mientras que la gnosis, propiamente hablando, sólo puede concebir el conocimiento como un autoconocimiento a través del cual el hombre se hace consciente de su extrañamiento en el cosmos, así como de su propia divinidad y de este modo experimenta la liberación del mundo y de la historia, el conocimiento joaneo está siempre referido a lo real. En Jn, el que está frente a frente posibilitando el conocimiento es Dios, que se manifiesta a través de su revelación. «A Dios nadie lo ha visto jamás» (Jn 1, 18); por eso no existe tampoco ningún conocimiento inmediato de Dios, ninguna comunión directa con Dios. Pero Dios es cognoscible en su enviado, en el Hijo (cf. sobre esto el texto, por lo demás discutido, de Mt 11, 27 par); éste no es, como el salvador gnóstico, una figura mitológica, sino que lleva el nombre histórico de Jesús, que le hace único e inconfundible en el espacio y en el tiempo: el Hijo es el Logos hecho carne (Jn 1, 14; 1 Jn 1, 1-4). El que ve a Jesús, ve al Padre (Jn 14, 9; 12, 45). El que le ha conocido, conocerá también al Padre, pues desde ahora le conoce y le ha visto (Jn 14, 7). Es por eso por lo que sólo existe comunión con Dios en la comunión con Cristo; pues, esta comunión es análoga a la comunión de Jesús con Dios (Jn 10, 14 s), comunión que en ambos planos se expresa con *ginóskō*.

La comunión efectiva en el mutuo conocimiento que existe entre Jesús y los suyos no se identifica, como ocurre en la gnosis, con la deificación del hombre, con su radical emigración del mundo y de la historia. En Jn, el conocimiento adquiere forma a través de un comportamiento histórico adecuado a Dios y a su revelación histórica. Dado que Dios, mediante la misión del Hijo, revela su amor a los suyos (Jn 17, 23; 1 Jn 4, 9 s) y al mundo (Jn 3, 16) y dado que el Hijo ha amado a los suyos con el mismo amor con que el Padre le ama a él (Jn 15, 9; 17, 26), el conocimiento se realiza, en todo caso, históricamente, por parte del hombre amado por Dios o por Jesús, es decir, en el amor: «El que no ama, no conoce a Dios» (1 Jn 4, 8). Al igual que el Hijo expresa su amor al Padre en la obediencia al mandato de Dios (Jn 14, 31), el conocedor ha de manifestar su conocimiento a través de la observancia de los mandamientos (1 Jn 2, 3-5), sobre todo, del mandamiento del amor a los hermanos (1 Jn 4, 7 s; cf. 2, 7 ss), a través de una conducta no pecaminosa (1 Jn 3, 6). Así pues, *ginóskō* posee una doble dirección: se refiere al

conocimiento del amor de Dios en la misión del Hijo (Jn 17, 8, 1 Jn 3, 16) y a la obediencia del amor que se funda en el y que también puede describirse como obediencia a la → predicación (1 Jn 4, 6) Semejante conocimiento es ya → vida eterna (Jn 17, 3), ya que es una vida histórica vivida a partir de la revelación histórica de Dios. Así pues, por todas estas razones, el concepto joaneico de conocimiento se opone de un modo diametral y consciente al gnóstico

Asimismo, la sorprendente equiparación de → fe y conocimiento (naturalmente sólo en la relación del hombre con Dios) se dirige de un modo polemico contra la gnosis, que, cuando menos, desvaloriza la fe frente al conocimiento Si en Jn 17, 3 se atribuye la vida eterna al conocimiento, en Jn 3, 36 se atribuye a la fe En la formulación de la confesión de Pedro (Jn 6, 69) podría intentarse aún considerar la fe como un primer paso, subordinado al conocimiento, sin embargo, en 1 Jn 4, 16 la secuencia fe-conocimiento aparece en orden inverso

Finalmente, Juan se defiende de la autosatisfacción gnóstica, que se complace en la propia salvación, por el hecho de que el ser y la existencia de la comunidad en el amor al prójimo (Jn 13, 35) y en la unidad (Jn 17, 21 ss) encuentran su sentido final en la fe del mundo en la misión del Hijo, en el conocimiento de la revelación por medio del cosmos Pero esta afirmación sólo es posible porque Jn no participa del dualismo gnóstico, que ve una oposición irreductible entre el cosmos (creación) y la redención, oposición que estaría fundada en una caída fatal Según la concepción gnóstica del mundo, el cosmos es absoluta y fatalmente incapaz de alcanzar el conocimiento de Dios, y, por tanto, incapaz de redención, en Juan el cosmos es creación de Dios (Jn 1, 1 ss, cf 1 Jn 2, 14) La falta de reconocimiento, que se exterioriza en el odio contra Jesús y sus discípulos, es consecuencia de una opción negativa frente a la revelación (Jn 8, 42 s) y supone, por consiguiente, una → culpa (cf Kasemann, *Forschung*, 192 s) No poder escuchar la palabra de Cristo significa, pues, «no poder conseguir el auténtico escuchar, un escuchar que no se limita siempre a percibir lo ya sabido, a ampliarlo y a profundizar en ello, sino que está dispuesto a percibir lo nuevo y a abandonar, por tanto, todo lo ya sabido y, con ello, su presupuesto, la propia autocomprensión El que aquí preguntase por el porque del poder, demostraría no entender que, en esta esfera, poder y querer son una misma cosa» (Bultmann, *Komm*, 240) Pero la llamada al conocimiento y a la fe sigue resonando también para el cosmos el amor de Dios al mundo a través de la misión del Hijo, que es ofrecido como una posibilidad válida, ha abierto una nueva realidad

Así pues, si bien es cierto que la gnosis suministra el material lingüístico al concepto joaneico de conocimiento, no lo es menos que este, en la plenitud de su contenido, está mucho más cerca del conocimiento tradicional bíblico-veterotestamentario que de la gnosis especulativo-mítica

4 a) Desarrollo ulterior

En la controversia con la gnosis, y distanciándose del uso veterotestamentario, ha adquirido *epignōsis* una impronta especial en las cartas pastorales y, en parte en 2 Pe. Mientras que en Pablo y en Jn la doctrina eclesial se desarrolla aún en la controversia antignóstica, las cartas pastorales presuponen ya una tradición doctrinal establecida y prohíben toda discusión con la gnosis Por esto la terminología gnóstica es ampliamente eliminada y se la reemplaza por otros conceptos Así *gnōsis*, cuando tiene antecedentes como *terminus technicus* de la falsa doctrina gnóstica (cf 1 Tim 6, 20), ya no es empleado positivamente como concepto que expresa el conocimiento cristiano En su lugar aparece *epignōsis* (1 Tim 2, 4, 2 Tim 2, 25, 3, 7, Tit 1, 1), pero ahora con un acento claramente teórico, cuasi-dogmático: el conocimiento «dogmático» de la unicidad de Dios adquiere el mismo rango que el reconocimiento existencial del Señor, para relegar, finalmente, a

éste a un segundo plano. Es por eso por lo que la conversión a la fe cristiana se describe de un modo casi técnico con la expresión «llegar al conocimiento de la verdad» (εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν [eis epignōsīn alētheias elthein]: 1 Tim 2, 4; 2 Tim 3, 7; cf. Heb 10, 26; 1 Tim 4, 3; 2 Tim 2, 25; Tit 1, 1; cf. 2 Pe 2, 21; sobre el antedicho concepto de verdad cf., entre otros, Hen[et] 105, 2; Sib Frg. 1, 20).

En un sentido teórico-técnico análogo se emplea *epignōsis* en 2 Pe con respecto a la vocación. El conocimiento se refiere aquí a la tradición doctrinal ortodoxa, a la doctrina «católica» sobre la fe (1, 2.3.8; 2, 20), que —al igual que en las cartas pastorales— ha de manifestarse en un correspondiente cambio de vida. Es interesante el hecho de que, en 2 Pe, *gnōsis* puede utilizarse aún como un concepto positivo de conocimiento, al lado de *epignōsis*, pero no en el cap. 2, en el cual se recoge un escrito antignóstico Jds y donde sólo encontramos el término *epignōsis* (2, 20; cf. 2, 21: *epignōskō*).

b) La confrontación de la cristiandad primitiva con la gnosis ha marcado en muchos aspectos decisivamente la doctrina y el modo de concebir eclesiásticos.

A partir de ella hay que entender, en parte, p. ej. la evolución hacia el magisterio eclesiástico (→ obispo), mediante el cual debía quedar garantizada la recta interpretación de la Escritura, o también el origen del canon bíblico, que representaba una delimitación de fronteras en contra de los escritos heréticos. La acuñación de las diferentes fórmulas confesionales se remonta igualmente a esta controversia. Sin embargo, las influencias gnósticas han permanecido activas más tarde durante largo tiempo en la teología eclesiástica (p. ej. en Clemente, Orígenes, Lactancio, entre otros).

E. D. Schmitz

ἀγνοέω [agnoēō] ignorar, no saber; ἀγνόημα [agnōēma] error; ἀγνοία [agnoia] ignorancia; ἀγνοσία [agnōsia] desconocimiento; ἄγνωστος [agnōstos] desconocido

I/II *Agnoēō* quiere decir *ignorar, no saber*, y es empleado en toda la gama de significados del concepto griego de saber (→ γνώσκω [gīnskō]), pero el verbo no sólo describe algo desconocido desde el punto de vista racional, sino que se emplea también en el sentido de *errar, equivocarse* (Dn 9, 15, junto a ἁμαρτάνω [hamartáno], pecar, → pecado) De un modo análogo se utiliza *agnoēma* (en el NT sólo en Heb 9, 7), que significa, no solamente *error*, sino también *falta inadvertida*. El sustantivo *agnoia*, *ignorancia, desconocimiento*, no sólo se refiere a determinados contenidos de conocimiento, sino que puede designar asimismo el *no saber total* en el sentido de *ignorancia o de incultura*. *Gnōsis* y *sophía* (→ sabiduría) designan la realidad opuesta. El lenguaje de la Stoa da a entender que la ignorancia es el origen de toda maldad, y en ocasiones llega a identificar a la una con la otra. En la terminología gnóstico-dualista del helenismo, *agnōsia* es, en cambio, «la falta del conocimiento necesario para la salvación, y, por tanto, del conocimiento sobre Dios, sobre el destino del alma y sobre la conducta recta» (Bultmann, 119) Cuando el hombre vive en la ignorancia, o no ha recibido aún o no ha aceptado la revelación que le libere de la situación de olvido en que está con respecto a su origen

En un sentido jurídico y como *desconocimiento del derecho*, aparece espec. *agnoia* en la forma adverbial *kat' agnoian* (p. ej. Lv 22, 14) = *inadvertidamente*. Sin embargo, la versión de los LXX utiliza asimismo *agnoia* (la mayoría de las veces traduciendo el hebreo *āšām*) en el sentido concreto de *agnōēma* = → *culpa, falta, equivocación* (no intencionadas) (p. ej. Lv 5, 18) *Agnōstos*, que puede tener el sentido de *incognoscible* y de *desconocido*, se encuentra en la versión de los LXX (sin equivalente hebreo) y en Hech 17, 23 (el único pasaje en el NT) con el significado de *desconocido*

III *Agnoēō* se presenta en el NT 21 veces (15 de ellas en Pablo); *agnoia*, en cambio, sólo 4 veces; *agnōsia* 2 veces; finalmente los términos *agnōēma* y *agnōstos*, una vez cada uno.

1. *Agnoēō* significa:

a) *no entender*, en el sentido de *no poder comprender*: Mc 9, 32; Lc 9, 45, los dos textos en relación con el anuncio hecho por Jesús de su propia pasión;

b) *ignorar, no estar orientado, no saber*: 2 Pe 2, 12 (los malvados blasfeman de lo que no conocen, de aquello sobre lo que no están orientados). Con este significado se usa, sobre todo, en la fórmula *οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν* [*ou thélo hymás agnoeîn*] = no quiero que ignoréis (= quiero que sepáis), que aparece: en Rom 1, 13 con respecto a un proyecto de viaje; en Rom 11, 25; 1 Cor 10, 1; 12, 1; 2 Cor 1, 8; 1 Tes 4, 13 (unida siempre al tratamiento de «hermanos»), como anuncio anticipado de importantes conocimientos sobre la fe que Pablo ha de comunicar a los lectores. Mediante la forma de la doble negación, subraya él expresamente que quiere suprimir la ignorancia de los destinatarios de las cartas comunicándoles su propio conocimiento. Asimismo, en la fórmula *ἢ ἀγνοεῖτε* [*é agnoeíte*] (Rom 6, 3; 7, 1), *agnoeō* es utilizado en el sentido de *no saber*, habiendo sabido antes, o bien *desconocer*: «¿Habéis olvidado (desconocéis) que a todos nosotros, al bautizarnos vinculándonos a Cristo Jesús, nos bautizaron vinculándonos a su muerte?» (6, 3). En ambos pasajes se presupone ya un saber que incluye el recto conocimiento del hoy de la historia de la salvación en cuanto que es la hora de la conversión. Casi en todos los pasajes citados hasta ahora se trata de un conocimiento participado de la fe en Cristo como objeto del *agnoeîn*. Además el verbo nunca se refiere simplemente a una falta de conocimiento intelectual, que sería suprimida de un modo automático a través de una comunicación neutral de conocimientos, sino que aquí se utiliza en el sentido veterotestamentario: esta ignorancia sólo puede ser alejada mediante un conocimiento que va indisolublemente ligado a un reconocimiento existencial (cf. *γινώσκω* [*ginōskō*] I y III);

c) *ignorancia equivocada*: 1 Tim 1, 13, en donde el autor, considerando su pasado, confiesa: «como lo hacía con la ignorancia del que no cree, Dios tuvo misericordia de mí». La ignorancia es aquí, por consiguiente, el signo de su vida equivocada antes de su → conversión a la fe cristiana, que siempre incluye un conocimiento. Igualmente en el sentido de *faltar por equivocación* es empleado en Heb 5, 2 el binomio de *αγνοοῦντες* [*agnooúntes*] y *πλανώμενοι* [*planómenoi*]. Se acepta la terminología veterotestamentaria, que consigna el pecado inadvertido, hecho sin intención, en contraposición al intencionado. Pero en el contexto de la carta a los Hebreos, *agnoeō* amplía su significado más allá del sentido originario de *inadvertido* —o sea, *involuntario*—, de suerte que llega a designar de una forma más general la culpa expiable en contraposición con la no expiable;

d) *no reconocer*, en el sentido de *cerrarse de un modo desobediente* a la palabra revelada de Dios: Hech 13, 27 y Rom 10, 3. No se trata de un mero no saber, sino de un «entender falso, de un camino extraviado en el conocimiento y en el pensamiento» (Michel, Komm., *ad locum*, Rom 10, 3). El desconocimiento y la desobediencia son utilizados aquí de un modo paralelo; la ignorancia es el apartamiento culpable de la revelación de Dios en Jesucristo. La ignorancia culpable de los judíos no puede ser superada por medio del autoconocimiento humano, esto es, a partir de cualquier posibilidad humana, sino que necesita de la dádiva misericordiosa y reveladora de Dios en la predicación. Aquí aparece con más fuerza todavía que en la ignorancia equivocada (cf. *supra* c), la vinculación veterotestamentaria entre el conocimiento (o el desconocimiento) y la existencia (o existencia equivocada). A esto se refiere también probablemente 1 Cor 14, 38a: «El que no lo reconoce, ...». En el versículo 38b se trata, en cambio, del conocimiento considerado desde Dios. La traducción de Lutero, «si alguien ignora, que sea él ignorado», privilegia de un modo injustificado la forma imperativa, que presenta una atenuación del texto primitivo, el cual resultaba incomprensible, frente a la pasiva, que únicamente puede traducirse como «él no será conocido o reconocido», en donde no cabe pensar sino en Dios como sujeto del conocimiento o del reconocimiento. Ahora bien, no ser conocido o reconocido por Dios significa ser rechazado por él;

e) ser *desconocido* según 2 Cor 6, 9, Pablo es desconocido, oscuro, ante el mundo, y no cuenta para él, en cambio, es bien conocido para Dios y para la comunidad cristiana, Gál 1, 22.

2. a) En Hech 3, 17, el término *agnoia* es empleado en el sentido jurídico de los LXX. La culpa de los judíos es —subjetivamente considerada— un pecado de desconocimiento. En cambio, en los otros pasajes, se emplea en el sentido judeo-estoico, en el que hay que registrar asimismo influencias gnosticas (→ γινωσκω [ginōskō]), en Hech 17, 30 *ágnōia* se refiere al paganismo pasado. Desde el punto de vista de la historia de la salvación toda la historia de la humanidad está dividida en dos periodos: antes de Cristo y después de él. El tiempo anterior a la revelación decisiva y fundamental de Dios en Cristo se caracteriza por la *agnoia* que en él impera. «Dios, pasando por alto aquellos tiempos de ignorancia, manda ahora a todos los hombres en todas partes que se enmienden» (Hech 17, 30).

b) En Hech 17, 23, *ágnōstos* significa simplemente *desconocido*. Pablo se dirige a los atenienses, que hasta ahora, sin embargo, veneraban al Dios desconocido, y les anuncia a este Dios en cuanto que se ha revelado. El Dios desconocido es precisamente el único y el verdadero Dios, es el Dios del AT y de la historia de la salvación. Sin embargo, la alusión al desconocimiento no pretende justificar y excusar al hombre, sino que más bien debe despertar la inteligencia para comprender la economía salvífica de Dios y suscitar la alegría de la conversión.

E. Schutz

PARA LA PRAXIS PASTORAL

Es característico del concepto veterotestamentario de conocimiento el que, no obstante los acentos y matices diferentes que aparecen en los distintos escritos, en su conjunto haga converger en la recta subordinación del hombre a Dios, tanto el conocimiento de Dios como el autoconocimiento. Puede decirse paradójicamente que, por un lado, el conocimiento de Dios solo es posible a través de la comunión con Dios y, por tanto, bajo el supuesto de la fe, y por otro la fe sólo queda a salvo sobre la base del conocimiento. ¿Cómo ordenar recíprocamente la fe y el conocimiento que, evidentemente, están ligados entre sí de modo indisoluble? El libro de Emil Brunner, *La verdad como encuentro*, insinúa con justeza la solución del problema cuando dice que el conocimiento de la verdad ha de adquirirse, no a través de un distanciamiento, sino únicamente mediante un estar-implicado, mediante la aceptación de los supuestos determinados por Dios. Precisando, esto significa que no existe absolutamente ningún conocimiento sin una realización, en el lenguaje de la Biblia, sin fe, sin respuesta. En efecto, Dios no es aquí precisamente un objeto de la investigación humana con el que el hombre pueda enfrentarse de un modo soberano y que deba luego abrirse de par en par a su intelecto observador y reflexivo. El que convierte a Dios en objeto de demostración aspira a disponer de él. Sólo que entonces justamente no se las habría con un Dios personal, sino con un concepto, con una construcción hecha según analogías humanas, con una idea de Dios, y, en todo caso, su actitud no tendría nada que ver con lo que la Biblia llama fe, sino, más bien, con la religión racional, práctica, de la Ilustración. Por incómodo que pueda resultar, el conocimiento de Dios se caracteriza por el hecho de que Dios actúa frente a nosotros de un modo soberano y, por consiguiente, sólo es conocido en la medida en que el hombre se siente concernido por él. Este conocimiento nunca se refiere

unicamente al intelecto. Si la teología y la predicación se limitasen a entenderlo como un proceso puramente intelectual, se pasaría totalmente por alto aquella perspectiva que se muestra como válida, p. ej. cuando, a partir de su acepción veterotestamentaria, se emplea el término «conocimiento» para designar la comunión humana más íntima. Ahora bien, es claro que la comunión es la forma práctica del estar-implicado. En la medida en que el hombre, activa o pasivamente, establece una relación personal y la consume, su conocimiento crece a través de la experiencia. Se podría preguntar incluso si este conocimiento no depende en gran parte de una experiencia constantemente renovada. Dicho de otro modo, ¿conserva realmente su valor cualitativo todo aquello que yo «sabía» ayer, o queda reducido a ser un mero «conocimiento» en un lapso de tiempo relativamente corto? Si esto ocurriese así, el recuerdo de lo conocido anteriormente por uno mismo, ¿sería absolutamente distinto de aquello que sabemos por experiencia ajena? Siempre podemos remitirnos al conocimiento que está a nuestra disposición. Pero ¿hasta qué punto puedo disponer del conocimiento de Dios que poseía ayer?, o, expresado en términos más precisos, ¿en qué medida puede serme útil para la opción que hoy debo realizar?

Lo que decimos aquí a propósito de la opción vital es válido también, aunque de forma distinta, con respecto a la vertiente intelectual del conocimiento. Todo conocimiento humano aspira a construir un sistema cerrado de pensamiento, p. ej. una imagen del mundo, o, al menos, a proporcionar una seguridad a los pensamientos y decisiones de cada día, procurando que queden bien establecidas las estructuras y determinados los límites de lo real y de lo posible. Pero, ¿cómo puede llevarse esto a cabo si tales límites solo pueden ser definidos de un modo provisional y si las posibilidades del futuro están todavía tan indefinidamente abiertas? ¿No habría más bien que aplicar en mayor escala al conocimiento de Dios lo que parece evidente con respecto a la investigación científico-natural, es decir, la provisionalidad y relatividad de todo lo que conocemos en la actualidad? Cristo, que queda aquí reducido al papel de objeto, de ningún modo es un *factum* históricamente cerrado. ¿Cómo podría serlo, si, incluso de cara al futuro, sus posibilidades rebasan las nuestras? ¿Cómo podríamos concebirlo así, si ni siquiera el evangelio es algo ya acabado? ¿No debe ser entonces para nosotros motivo de preocupación el que toda sistematización definitiva del testimonio de Cristo, es decir, prácticamente toda dogmática, pueda muy pronto ser como un banco de coral que, surgido de en medio de la vida como forma de ella, acaba por quedar petrificado y resulta a la postre más peligroso que provechoso? Y sin embargo, dado que la predicación de Cristo es, ante todo, un acontecimiento espiritual, no podemos renunciar sin más a tales reflexiones sistemáticas. Pero hay que velar escrupulosamente para que ningún sistema de pensamiento y ninguna escuela puedan considerarse como definitivos o como decididamente normativos. En otras palabras, hay que atender a que la relación vital con la persona del Señor no quede eliminada y sea reemplazada por una relación con los dogmas y conocimientos. Pues, en realidad, lo que sabemos y conocemos es únicamente un fragmento insignificante de aquella totalidad que solo es conocida plenamente por el creador y que resulta cognoscible para los hombres únicamente a condición de que ellos se encuentren totalmente en comunión con él. Ahora bien, ¿esto realmente tiene solo un valor escatológico de cara al futuro?

Partiendo del supuesto de que el mundo es una creación de Dios y de que el hombre, la naturaleza y la historia han sido puestos por él y están bajo su dirección, de tal manera que él vela por el camino de cada momento y determina la meta y el futuro, al que conociese la voluntad y el talante de este Dios, ¿no debería juntamente también corresponderle, a modo de producto derivado, una clave para el conocimiento del mundo y del hombre? Pero esto significaría que, en la medida en que al hombre, situado

en la posición justa ante Dios, se le facilitan puntos de referencia y anclajes para su actividad intelectual iría adoptando su auténtica forma para él la realidad que él observa, que quizás teme, pero en la que, en todo caso, ha de vivir y tomar decisiones. En la medida en que él intentase paso a paso poner sus observaciones y experiencias a la luz de lo que conoce a partir de Dios, derribaría prejuicios, limpiaría las ideologías de su hojarasca y limaría asperezas en sí mismo y en los demás. De ese modo, introduciría juntamente la sobriedad y la confianza en este mundo y lo acercaría así un poco más a la verdad y la veracidad.

Ahora bien, el que es consciente de la provisionalidad de todo este conocer ha de estar atento al peligro que supone el cientifismo, aquella religión moderna que otorga una confianza ilimitada a la llamada investigación científica y deja de lado todo aquello que no puede ser verificado. Pero, ¿quién nos garantiza que la realidad o la verdad totales pueden descubrirse a través de la investigación puramente intelectual, científica, y que no existen también otras cosas que pertenecen a una realidad totalmente distinta y que quizá nos conciernen de un modo mucho más profundo?

Lo que obstaculiza al hombre en el conocimiento de la verdad no es tanto una orientación intelectual falsa cuanto un perjuicio ideológico, cuasi-religioso, que se halla más profundamente enraizado a nivel psíquico que p. ej. en el intelectual. Los pensamientos perversos —así se expresa esta realidad en el NT— radican en el corazón, no p. ej. en la mente. Allí tienen también su origen, de un modo inconsciente, los procesos intelectuales; allí se sitúan las opciones previas fundamentales que prevalecen en la valoración y sistematización de todos los demás conocimientos. ¿Cómo podría de otro modo explicarse el hecho de que personas distintas, utilizando el mismo instrumental e idénticos métodos y aplicándolos a idénticas observaciones y experiencias, lleguen a conclusiones tan diferentes, que lo que para uno permanece totalmente ignorado, para otro resulta una verdad incontrovertible? Es aquí donde habría que buscar la causa más profunda de que la salvación del hombre (→ redención) no sea simplemente un acto de la razón y del conocimiento intelectual. Así considerada, nunca alcanzaría su objetivo. Así como para redimirnos se necesitó la entera vida de Jesús, el sacrificio de toda su existencia humana, así también está él presente y llega con su influjo hasta las raíces mismas de toda nuestra existencia. En efecto, nuestro mal no radica fundamentalmente en aquello que conocemos y sobre lo que reflexionamos, sino en nuestra relación con Dios, en un fallo de nuestra orientación existencial. Que subsanar ese fallo y reorientar así nuestra vida, o lo que es lo mismo, lanzarnos a la aventura de la → fe, no es el resultado del esfuerzo humano o de la correspondiente evolución, sino únicamente obra de Dios, es lo que se oculta tras la afirmación del → Espíritu santo. Pero en cuanto que la fe surge exclusivamente de la → palabra y está orientada hacia el mensaje de Dios (→ oír), necesita del intelecto, tanto para su nacimiento como para su crecimiento y desarrollo. Es aquí donde se abre amplio campo a la reflexión, y Dios ni nos exige en absoluto que renunciemos a pensar, ni prohíbe las preguntas que surgen del esfuerzo por una honradez intelectual. Dios quiere que pongamos a contribución nuestra razón. Hay aquí, evidentemente, límites más allá de los cuales no se promete ninguna respuesta. Pero estos límites no se traspasan cuando superan las formulaciones de los dogmas eclesíásticos que provienen de un conocimiento sujeto a la época, sino únicamente cuando se abandona el puesto que, en cuanto criaturas, nos ha sido asignado ante el creador.

Bibl EBaumann, *Jāda'* und seine Derivate, ZAW 28, 1908, 22 ss 110 ss – WBousset Art Gnosis, Pauly-Wissowa VII, 1912², 1502 ss – id., Art Gnostiker, Pauly-Wissowa VII, 1912², 1534 ss – JKrull, Die Lehren des Hermes Trismegistos, Beitr 2 Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 12, vol 2-4, 1914 – BSnell, Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie, Philolog Unters 29, 1924 – RReitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, 1927 – RBultmann, Art *ἀγνοω*, ThWb I, 1933, 116 ss – id., Art *γινωσκω*, ThWb I, 1933, 688 ss – GDelling, Art *αἰσθάνομαι*, ThWb I, 1933, 186 ss – EKasemann, Verkündigung und Forschung, 1942/46 – GJBotterweck, «Gott erkennen» im Sprachgebrauch des AT, Bonner Bibl Beitr., ed FNotscher u KTSchafer, 2, 1951 – GQuispel, Gnosis als Weltreligion, 1951 – HWWolff, «Wissen um Gott» bei Hosea als Urform von Theologie, EvTh 12, 1952/53, 533 ss – HJonas, Gnosis und spatantiker Geist, T 1, 1954², T 2, 1954 – WZimmerli, Erkenntnis Gottes nach dem Buch Ezechiel, Abh z Theol des Alten u Neuen Testaments 27, 1954 – EBaumann, «Wissen um Gott» bei Hosea als Urform der Theologie?, EvTh 15, 1955, 416 ss – FHesse, Das Verstockungsproblem im AT, BZAW 74, 1955 – HLeisegang, Die Gnosis, 1955⁴ – ESchweizer, Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern, Abh z Theol des Alten u Neuen Testaments 28, 1955 – BSnell, Platon, Mit den Augen des Geistes, 1955 – HWWolff, Erkenntnis Gottes im AT, EvTh 15, 1955, 426 ss – ENorden, Agnostos Theos, 1956⁴ – HJKraus, Psalmen I, BKAT XV, 1960 – EBrunner, Offenbarung und Vernunft, 1961² – HMSchenke, Der Gott «Mensch» in der Gnosis, 1962 – HSchlter, Art Gnosis, Handb Theol Grundbegriffe I, 1962, 562 ss – GBornkamm, Die Offenbarung des Zornes Gottes, en Das Ende des Gesetzes, 1963⁴ – RBultmann, Das Urchristentum im Rahmen der Antiken Religionen, 1963² – id., Das Evangelium des Johannes, KEK II, 1964¹⁸ – DGeorgi, Die Gegner des Paulus im 2 Korintherbrief, 1964 – EKasemann, Die Anfänge christlicher Theologie, en Exegetische Versuche und Besinnungen II, 1964 – WSchmithals, Die Gnosis in Korinth, FRLANT NF 48 (1956) 1964² – id., Paulus und die Gnostiker, Theol Forschung 35, 1965 – KNiederwimmer, Der Begriff der Freiheit im NT, 1966

En cast Arts gens JMoller, Art Conocimiento de Dios, CFT I, 1966, 283-296 – HSchlter, Art Gnosis, CFT II, 1966, 173-185 – HUvBalthasar, El camino de acceso a la realidad de Dios, MystS II, T I, 1969, 41-72 (espec 52-65) – AHalder, Art Metafisica del conocimiento, SM 1, 1976², col 925-950 – LScheffczyk, Art Dios Dios en el hombre y en si mismo, SM 2, 1976², col 298-318 – ESimons, Art Dios Posibilidad de conocer a Dios, SM 2, 1976², col 318-327 – KRahner, Art Dios La comunicacion de Dios mismo al hombre, SM 2, 1976², col 343-348 – JMouroux, Art Experiencia religiosa, SM 3, 1976², col 79-82 – RHaardt, Art Gnosis, SM 3, 1976², col 291-301 – RHaardt, Art Gnosticismo SM 3, 1976², col 301-306 – GvRad, Teologia del AT I, 1978⁴ 508 514, 540s. II, 1976³, 180 ss y 462 ss – WEichrodt, Teologia del AT II, 1975, 294 ss – KHSchellek, Teologia del NT I, 1975, 111 s, II, 1977, 266, 270 s, 326-333, 344 s, 399 425

Constancia → Paciencia

Constituir, designar

La relación que el hombre tiene con un puesto o una tarea pasa por diversos estadios, a lo largo de los cuales se le designa o nombra, se le constituye o se le pone al frente de algo, se le considera en un rango determinado. Todo esto se hace por voluntad de otro (en el NT, por lo común, Dios) sin que el propio sujeto tome la iniciativa. *Προχειρίζω* [*procheirizō*] alude a la designación como una decisión para la cual todo está dispuesto, mientras que *ὀρίζω* [*horizō*] considera más bien el acto de constituir o de dar posesión (que no sólo se refiere a hombres) desde el punto de vista de la delimitación y asignación de tareas o funciones, y *ἀποδείκνυμι* [*apodeiknymi*] (en este sentido sólo en 1 Cor 4, 9), desde el punto de vista de la asignación del rango. *Καθίστημι* [*kathistēmi*] designa también el acto de investir o de constituir, pero en su sentido fundamental no se refiere al oficio o cargo de un individuo, sino al puesto o valoración de un grupo (de la comunidad); éste es, aún más claramente, el caso de *παρίστημι* [*paristēmi*]. En Lc 2, 34; Flp 1, 16; 1 Tes 3, 3, «estar puesto» se expresa con el verbo *κείμεναι* [*keimai*].

sobre la comida y antepone las antiguas disposiciones de la ley al cuerpo único de Cristo, que forman tanto judíos como gentiles.

En algunos pasajes el significado de *poner aparte, separar*, se aproxima mucho al de *designar, constituir*: Pablo se sabe elegido por Dios mismo para predicar el evangelio (Rom 1, 1; Gál 1, 15). No es él mismo el que se ha constituido en el apostolado, sino que es Dios el que le ha designado apóstol (Hech 13, 2).

G. Dulong

παρίστημι [parístēmi] colocar, poner a disposición

I *Parístēmi* (desde el s II a C también *παριστάνω* [paristánō]) es un compuesto de ἵστημι [hístēmi], que viene de la misma raíz que el latín *sistere*. El significado fundamental, *colocar al lado* (transitivo), *estar presente* (intransitivo), *poner, colocar ante sí* (voz media), se desarrolla en el griego profano ampliamente, pero sin ningún contenido específico. Son dignos de mención los significados siguientes: a) en sentido transitivo, *colocar, poner a disposición, ofrecer* (espec. como término técnico del lenguaje sacrificial helenístico), *presentar* (ante el emperador o ante el juez), b) en sentido intransitivo, *acercarse, llegarse* (al emperador, al enemigo), *auxiliar, socorrer* (ya en Homero), *servir* (referido a la sirvienta, Od 1 335), *asistir, hallarse*, referido también al momento de la muerte, de la siega, etc.

II En los LXX, *parístēmi* traduce al hebreo *ʾamad* y *yāsab* en la tercera parte de los 100 pasajes en que aparecen. El justo *está ya preparado* para la venida de Dios (Sal 5, 4), los gentiles *están a su servicio* (Is 60, 10). Cuando se le junta una preposición, tiene *parístēmi* un significado más amplio que en el griego profano: el acto de *presentarse el siervo ante el Señor* (1 Sam 16, 21, 2 Re 5, 25), el cual lleva siempre consigo una actitud de especial respeto. Así, se aplica a la acción de presentarse ante Dios los ángeles (Job 1, 6) y los mártires (4 Mac 17, 18). Los profetas (1 Re 17, 1) y sacerdotes (Dt 10, 8, 18, 57, en donde *parístēmi* aparece en paralelismo con *λειτούργεω* [leitourgéō] = *servir* [→ servicio]) son elegidos para *estar ante Dios, para servirle*. El verbo se emplea también para expresar que Dios *se pone al lado del hombre*, manifestándose a él (Ex 34, 5) o ayudándole (Sal 109, 31), o le *pone delante* sus pecados (Sal 50, 21).

III 1. En el NT *parístēmi* (y en las formas de presente sólo *paristánō*), como intransitivo, designa la acción de *comparecer* ante el emperador (Hech 27, 24), ante el juicio de Dios (Rom 14, 10), pero también la *asistencia* de Dios (2 Tim 4, 17) y de la comunidad (Rom 16, 2) y la *aparición* de un ángel (Hech 27, 23). Gabriel está de pie ante Dios (Lc 1, 19), pues, según la concepción del judaísmo tardío, en el cielo no hay asientos. Sólo Dios está sentado, como signo de su unicidad y majestad; todas las criaturas han de estar de pie ante él.

2. Más significativo es el uso transitivo del verbo (que encontramos casi exclusivamente en Hech y en Pablo). En Lc 2, 22 *parístēmi* designa la «presentación» de Jesús en el templo y está en relación con → *ἀγιάζω* [hagiázō] a través de Ex 13, 2 (cf. también *parístēmi* en relación con la institución de sacerdotes en 1 Re 12, 32 LXX).

Revisten una importancia teológica especial aquellos pasajes en donde *parístēmi* es utilizado aproximadamente en el sentido de *hacer, crear, presentar*. Así, de una humanidad hasta entonces alejada de Dios, se ha hecho una comunidad santa, creada por la muerte de Jesucristo (Col 1, 22). Cristo es perfecto; por eso también la comunidad, como perfecta, puede ser presentada ante Dios (Col 1, 28). Al igual que Jesús, después de la pascua, se apareció a sus discípulos como el viviente con muchas pruebas evidentes (Hech 1, 3), Dios llevará ante su presencia a los creyentes que han despertado con Jesús a una nueva vida (2 Cor 4, 14; aquí el concepto resume y desarrolla la idea veterotestamentaria de → elección, cf. *supra* II). Con su propia entrega amorosa ha preparado Cristo la comunidad con todo el esplendor (de una novia) (Ef 5, 27; cf. Col 1, 22). Así pues,

conforme a esta acción de Dios, conviene «presentarse» ante él como irreprochable (2 Tim 2, 15). Dado que esta comunidad ha surgido bajo la acción evangelizadora y pastoral de los enviados, Pablo puede expresar esta acción mediante la imagen del que presenta la novia al esposo (*παρῆσθαι* [*parastēsai*], 2 Cor 11, 2).

Ni la pretendida libertad de los presuntos fuertes o maduros en la fe ni la precaución angustiosa de los débiles o inmaduros les acerca a Dios (1 Cor 8, 8), sino que los miembros que antes «estaban al servicio» de la impureza han sido «puestos» ahora «al servicio» de la justicia, una vez que el pecado ya no tiene ningún dominio sobre ellos (Rom 6, 13-19), y los justificados por la gracia de Dios «se ofrecen a Dios como sacrificio vivo» (Rom 12, 1; esta acepción del verbo *parístēmi* era conocida de los destinatarios de la carta por el lenguaje sacrificial helenístico, cf. *supra* I). Así pues, *parístēmi* es un término característico que designa una transformación existencial producida por un «cambio de soberanía». Los justificados reconocen a Jesús como el *κύριος* [*kýrios*] (*Señor*) y se ejercitan en *ὑπακούειν* [*hypakouéin*] (*obedecer*), más aún: ellos viven santamente en su presencia y esperan la consumación futura. «El que está muerto (por el pecado) apenas puede decir que está a disposición del pecado; en cambio, el que vive puede ponerse a disposición de Dios» (Bengel, a propósito de Rom 6, 13).

K. Munzer

προχειρίζω [*procheirizō*] designar, constituir

I *Procheirizō* deriva del adjetivo *πρόχειρος* [*procheiros*] (compuesto de la preposición *πρό* [*pró*], *ante* y el sustantivo *χῆρ* [*chēr*], *mano*). Este puede referirse a cosas, a *mano*, *dispuesto*, *preparado para el uso*, a personas *decidido*, *preparado*, o *listo* para una acción. Según eso, *procheirizō* significa *preparar* o *disponer* una cosa o una persona para un determinado fin. Se utiliza, en activa raramente y en pasiva sobre todo en formas participiales, p. ej. refiriendo a los beneficios que procuraría a los atenienses un tratado de paz y de los que se habla como si *estuviesen ya preparados*, *dispuestos* (*προκεχειρισμένα καὶ ἔτοιμα* [*prokecheirisména kai hētoima*], Demóstenes 7, 33).

La que se emplea más a menudo es la voz media. a) en el sentido de *tener listo para sí*, *tener a su disposición* (p. ej. dinero Aristófanes, *Ecll.* 729, potencia militar Demóstenes 4, 19). b) En el terreno de la administración política y militar, en donde aparece a menudo, *procheirizō* significa *designar*, *nombrar*, *elegir* y, con acusativo de persona, señala la elección de dirigentes del pueblo (Isócrates 8, 122) o el nombramiento de un fiscal (Demóstenes 25, 13) por la asamblea del pueblo, con doble acusativo, la elección de un estratega (Diodoro Sicilo 12, 27, 1) o de un dictador (Dión Casio 54, 1, 3), se emplea también para la asignación de un terreno (P. Cair. Zen. 132, 3), la asignación de legiones a un general (Polibio 3, 40, 14) y la deliberación de una corporación legislativa o ejecutiva, la decisión de ésta puede expresarse como un infinitivo (Polibio 3, 40, 2) o con un acusativo acompañado de infinitivo (SIG³, 457, 15-20, Thespieae). Así pues, el concepto pertenece en un principio al lenguaje de la Atenas clásica, pero luego empieza a hacerse corriente entre los autores helenísticos y en el lenguaje jurídico de las inscripciones y papiros.

II El judaísmo de habla griega conoce ambas palabras, no obstante, en los LXX el adjetivo *prócheiros* sólo se encuentra en Prov 11, 3 y el verbo *procheirizō* en 6 pasajes; en Jos 3, 12 traduce a *lāqah* = *tomar* (en el pasaje paralelo de Jos 4, 2 aparece *παρалаμβάνω* [*paralambánō*]), en Ex 4, 13 va unido a *šalah* = *enviar*. En Dn 3, 22 es introducido en el texto sin que el original hebreo lo requiera expresamente. *Procheirizō* designa la elección y el encargo hecho a una persona por Dios (Ex 4, 13) o por hombres (Jos 3, 12, Dn 3, 22) para desempeñar una determinada misión o tarea, sobre todo una acción de carácter político-militar (2 Mac 3, 7, 8, 9; 14, 12). El pasaje de Prov 8, 23, en donde las palabras de la sabiduría *mēōlām nussaktī* (= en un tiempo remotísimo fui formada) han sido objeto de distintas versiones por los traductores griegos, es de difícil comprensión. Simaco y quizá también Teodoción tienen la expresión *ἀπ' αἰῶνος προκεχειρισμαί* [*ap' aiōnos prokecheirismai*] y posiblemente pensaban que la sabiduría estuvo desde el principio a disposición de Dios como un «interlocutor» o que fue designada por Dios para una tarea especial.

III En el NT el adjetivo está ausente y el verbo aparece únicamente en 3 pasajes en algunos discursos de los Hech y ha de entenderse sin duda a partir de su uso en el griego

profano En Hech 26, 16 se encuentra (unido al doble acusativo) en la intervención de Jesús resucitado Pablo es *constituido* ministro y testigo por las visiones que el resucitado le ha otorgado (cf Hech 16, 9 s, 22, 17 s; 23, 11) Esta designación, que le constituye apóstol de los gentiles, se lleva a cabo a través de las palabras del resucitado En Hech 22, 14 el *προχειρίσαστο* [*procheirísato*] que aparece en el discurso de Ananías es entendido generalmente de un modo semejante el Dios de Israel ha *elegido* a Pablo para conocer su voluntad y ver al justo y oír la voz de su boca En este ver y oír comprometedor se basa el testimonio de Pablo La designación es algo que se supone ya acontecido, sin que se den indicaciones temporales más precisas Ciertamente, la unión de *procheirizō* con un acusativo de persona y un infinitivo final (que presupone la interpretación anterior) no parece encontrarse hasta ahora en ningún otro lugar, de tal manera que, por analogía con el uso lingüístico de la inscripción de Thespieae (perteneciente al s III a C, cf *supra* I), la construcción hay que entenderla probablemente como de acusativo con infinitivo, en ese caso, no se hablaría en este pasaje de una designación de Pablo por Dios, sino de un decreto de Dios según el cual Pablo ha de conocer la voluntad divina, etc

En Hech 3, 20 *προχειρισμένον* [*procheirismenon*] apenas puede referirse a la predestinación temporal del acontecimiento salvífico y del portador de la salvación (cf p ej Hech 2, 23, Prov 8, 23, cf *supra*), a no ser que se admita que Lucas, en contra de la etimología, pero a semejanza de otros verbos compuestos de *προ*=*pre-* en sentido temporal (como *προκαταγγέλλω* [*prokatangéllō*], Hech 3, 18, *προόρίζω* [*prohorizō*], 4, 28), le haya dado el sentido de *preelegir* (cf Haenchen, Apg., *ad locum*). Peco el momento temporal (como *προκαταγγέλλω* [*prokatangello*], Hech 3, 18, *προόρίζω* [*prohorizo*] 4, está en perfecto Lo que se quiere subrayar aquí en concreto es que el ungido de Israel, es decir, Jesús, ha sido *constituido* y *entronizado* después de su resurrección para desempeñar su misión en este pueblo, tan pronto como se convierta

P Schmidt

PARA LA PRAXIS PASTORAL

Los enunciados teológicos de Pablo sobre el hombre en cuanto situado bajo el juicio de Dios han surgido de la mentalidad veterotestamentaria y judeo-tardía y a través de la controversia con ella. La → ley juega aquí un papel especial Y, sobre todo, aquí queda en primer plano el momento forense (judicial) Dios es el juez y su juicio viene cualificado por la obediencia de Jesús y su sacrificio

Para el hombre moderno, la idea de un Dios personal que decide en último extremo lo que ha de ser su vida e incluso lo que está más allá de su muerte no es ya comprensible, para él, este Dios es tan abstracto, lejano y poco comprometedor como la providencia o el destino Pablo ha interpretado teológicamente este juicio de Dios a través de la oposición desobediencia (Adán)-obediencia (Cristo) El hombre sólo puede justificarse ante Dios, encontrarle como algo muy suyo, cuando descubre la necesidad absoluta que tiene de él Y esto sólo puede descubrirlo a través de la vida de Jesucristo, que ha sido sellada por su muerte Puesto que Jesucristo ha anunciado la aceptación incondicional que Dios hace del hombre «sin-Dios» (p ej en la parábola del hijo pródigo, Lc 15, 11-32), el hombre que basa su vida en esta promesa no se encuentra ya en el extrañamiento de Adán, sino en la certidumbre de Cristo, como hombre de Dios Esto equivale a decir que Dios le toma a él y a su vida en serio La seguridad de que, abandonándose a este Dios, no será defraudado, la experimenta a través de la confianza en la palabra de Jesús, que ha sido corroborada por su muerte Para el creyente, esta muerte es el signo concreto de que el ha sido «justificado»

Pero tener acceso a esa seguridad, alcanzar ese «estado», no es una posibilidad que esté en definitiva a disposición de la libre decisión del hombre; el uso de *paristēmi* lo evidencia. Si bien es cierto que el «comparecer», el «estar presente», el «ofrecerse» sólo pueden llevarse a efecto a través de la acción humana, también lo es que Pablo ve aquí a Dios, como quien dice, manos a la obra, y lo ve no sólo como algo concomitante sino como el hecho originario. La → elección de Dios, su → llamada, su → perdón, su justificación (→ justicia) y santificación (→ santo) y la respuesta a ella por parte del hombre forman aquí un todo armónico.

S. Wibbing

Bibl Sobre καθίστημι: Oepke, Art καθίστημι, ThWb III, 1938, 447 ss – Bultmann, Theologie des NT, 1949, 249 – Lohse, Die Ordination im Spätjudentum und im NT, 1951 – Nygren, Der Römerbrief, 1951, 161 ss – Michel, Der Brief an die Römer, KEK 1957¹¹ 124 ss

Sobre ορίζω Schmidt, Art ορίζω, ThWb V, 1954, 453 ss – Michel, Der Brief an die Römer, KEK IV, 1957¹¹

Sobre παριστήμι Reicke/Bertram, Art παριστήμι, ThWb V, 1954, 835 s

Sobre προχειρίζω Bauerneind, Die Apostelgeschichte 1939, 65 ss – Michaels, Art προχειρίζω, ThWb VI, 1959, 363 ss – Haenchen Die Apostelgeschichte, KEK III, 1961¹³, 168 – Wülicens, Die Missionsreden der Apostelgeschichte, 1961, 152 ss – Conzelmann, Die Mitte der Zeit, 1962⁴, 139 ss

Trad o c HConzelmann, El centro del tiempo, 1974, 214 ss

Construir → Casa

Consuelo

El concepto de consuelo presupone una relación de confianza mutua entre dos personas: la que es consolada y la que consuela. El consuelo implica, por un lado, inspirar confianza, y por otro, ganar la confianza. En ambos casos la función del consuelo es producir un fortalecimiento espiritual en una situación de des-consuelo. A esta duplicidad de vertientes que el término consuelo implica corresponden en griego dos grupos de palabras: παραμυθέομαι [*paramythéomai*] designa las expresiones de ánimo, los esfuerzos del que consuela, mientras que θαρσέω [*tharséō*] o bien θαρρέω [*tharréō*] expresa el optimismo propio del que ha sido consolado. En conexión cercana con *paramythéomai* se halla παρακαλέω [*parakaléō*], exhortar, consolar, rogar (→ exhortar); y está también en conexión, más lejana, παράκλητος [*paráklētos*] → intercesor.

θαρσέω [*tharséō*]; θαρρέω [*tharréō*] animarse, ser consolado

I Tharséō (desde Homero), igual que el atico tharréō (desde el s IV/V a. C.) significa *animarse, ser consolado, tener confianza*. En el griego tardío ambas formas se encuentran juntamente. En el uso del griego profano no es rara la forma imperativa *tharsei tharseite, consuelate, consolaois!* Es famosa la exhortación transmitida por Firmicus Maternus (s IV d. C.) y tomada de una celebración pagana de los misterios *θαρσείτε μύσται [tharsteite mystai] consolaois, vosotros los iniciados!*

II En los LXX se encuentra de modo predominante *tharsēō*, más raramente *tharrēō* (p. e). Prov 1, 21, Dn 6, 17). La base hebrea la forma solamente Prov 31, 11, donde sale *batah*, *confiar* (no en sentido específicamente religioso; confiar en su mujer), fuera de eso, en hebreo corresponde siempre el verbo *yārē* usado en la forma negativa del imperativo = *no temas* (*temáis*). Ya se trate de la exhortación de Moisés al pueblo caído en la desconfianza (Ex 14, 13; 20, 20), ya de las palabras de consolación dirigidas por Elías a la viuda amenazada de morir de hambre (1 Re 17, 13), o de las exhortaciones proféticas al pueblo o a Jerusalén (Sof 3, 16, Ag 2, 5, Zac 8, 13 15), el ánimo producido por el consuelo surge de la superación del → temor y está basado en la → esperanza confiada en las promesas y la asistencia divinas

III En el NT leemos la forma *tharsēō* en Mt y Mc 3 y 2 veces respectivamente, así como una vez en Jn y otra en Hech; *tharrēō* se encuentra 5 veces en 2 Cor y en Heb 13, 6.

1. En Mc 10, 49 los acompañantes del ciego Bartimeo le exhortan: *tharsei*, ¡*consuelate!* (¡*ánimate!*). Puede consolarse porque Jesús le llama y le presta su ayuda. Fuera de eso, ese imperativo sólo se encuentra en boca de Jesús: el parálitico al que Jesús perdona sus pecados debe tener confianza (Mt 9, 2), y la hemorroisa curada por él, también (Mt 9, 22; cf. Lc 8, 48 v. l.) Cuando esta exhortación se dirige a los discípulos, que tuvieron miedo ante la aparición de Jesús en el mar, va reforzada con estas palabras: *μη φοβείσθι* [*mē phobeisthe*], ¡*no temáis!* (Mt 14, 27; → temor, art. *φόβος* [*phóbos*]). En los discursos joaneos de despedida Jesús da a los discípulos que deja tras de sí en un mundo lleno de dificultades la siguiente consigna: «¡ánimo! que yo he vencido al mundo» (Jn 16, 33). En Hech 23, 11 el Señor glorificado infunde el mismo ánimo al apóstol que ha sido detenido.

2. En 2 Cor 7, 16 expresa Pablo con *tharrō* tanto la confianza que tiene en la comunidad de Corinto, como (en 10, 1.2) el ánimo firme con el que piensa enfrentarse a sus contradictores de Corinto (cf. también → confianza). En 2 Cor 5, 6.8 expresa él con *tharroúntes* o *tharroúmen* la esperanza llena de optimismo que le embarga: su vida plagada de sufrimientos se hace soportable por la certeza de que tiene su hogar eterno cabe el Señor (cf. también → fe, art. *πίθωμα* [*peithomai*]). Heb invita a sus lectores a la misma esperanza, pues han de tener paciencia en un mundo circundante pagano y hostil (13, 6).

W. Mundle

παρὰμυθεῖν [*paramythéomai*] consolar, animar; *παρὰμυθία* [*paramythía*] consuelo, palabra de consuelo; *παρὰμυθιον* [*paramythion*] palabra de consuelo, lo que sirve de consuelo

I El significado básico de *paramythéomai* (atestiguado desde Homero) es *hablar a alguien, dirigir la palabra a alguien*, y esto en sentido amistoso (Platón, Phaed 83a «reconocer, que la filosofía habla a sus almas e intenta desligarlas»), de ahí se llega al significado de *aconsejar amistosamente* (Homero, II 9, 417 «me gustaría también aconsejar amigablemente a los demás a que navegaran hacia sus casas») y *consolar, tranquilizar, animar* (Platón, Phaed 70b «pero esto necesita de un consuelo nada pequeño, de una *palabra de consuelo* [*paramythias*] y de fe [*πίστεως*] (*písteōs*)) que sea convincente, cómo el alma del ser humano que ha muerto seguirá existiendo») *Paramythion*, consuelo, lo que sirve de consuelo, está atestiguado desde Sófocles A propósito de Flp 2, 1 cita ELohmeyer (KEK IX 1, 83, nota 2) estas palabras tomadas de P. Flor III 339, 19 «escribeme sobre vuestra salud, para que yo tenga consuelo (*paramythion*)», y de una inscripción funeraria (del tiempo de Adriano) las palabras «consuelo (*paramythion*) del padre y de la madre».

II En hebreo no hay ningún equivalente de la palabra griega *paramytheomai*. Los LXX emplean la palabra predominantemente en el sentido de *consolar* 2 Mac 15, 8 s «y exhortaba (*parekaletai*) a los suyos, a no tener», y los *animaba* (*paramythoúmenos*) con textos de la ley y los profetas» Sab 3, 18 «si fallecen pronto, no tendrán esperanza, ni quien los consuele (*paramythion*) el día de la sentencia» En el AT se habla del *consuelo* (*paraklesis*) y de *consolar* (*parakalēō* → exhortar) desde muy diversos puntos de vista, pero sin el tono sentimental que la palabra tiene en nuestro idioma Is 57, 17 s habla en primer lugar de la cólera y el castigo de Dios, mas luego

añade que Dios cambió sus planes, pues trajo salvación y consuelo, de ese modo realizó Dios su obra. La palabra de Dios tiene fuerza vivificante, pues consuela en la miseria (Sal 119 [118], 50). Al amigo fiel se le llama medicina (= remedio salutar) de la vida (Eclo 6, 15; LXX v. 16).

En el judaísmo la locución «consuelo de Israel» expresa sintéticamente el cumplimiento de la esperanza mesiánica (St.-B II, 124), consolar a los que sufren es una de las obras de amor más meritorias (*ibid* II, 544; IV, 1, 592 ss).

III En 1 Tes 2, 12 por primera vez en la primitiva literatura cristiana se habla de *paramythēisthai*, y por cierto en conexión (cf. 5, 14) con *parakaleîn* (cf. también v. 3). Pablo está presuponiendo («como ya sabéis», v. 11) que en su venida a Tesalónica (v. 1), por tanto durante su actividad misional allí, exhortó y habló amistosamente. También indica el apóstol el contenido de su charla, y esto lo hace con una terminología que pertenece a la forma de hablar más antigua del cristianismo primitivo (cf. en v. 12 la mención, por lo demás rara en Pablo, del término βασιλεία [*basileia*]): del llamamiento de Dios a (*eis* [*eis*]) su → reino y a su gloria, saca el apóstol la consecuencia de que hay que llevar una vida de responsabilidad delante de Dios; Pablo ha emprendido esta charla amistosa con el corazón en la mano (como un padre ante sus hijos, v. 11) y de persona a persona («a cada uno de vosotros», v. 11). En 1 Tes 5, 14 se dirige el apóstol a los hermanos, o sea, a los cristianos (no a los responsables de la comunidad) que están en Tesalónica, y les dice que animen a los apocados. El consuelo, pues, ha de estar puesto al servicio de los débiles.

Animar a otros es expresión del amor y, junto con la participación en el espíritu y en una misericordia entrañable, pertenece a los fundamentos de la vida comunitaria, que se realiza en el ámbito de Cristo (Flp 2, 1). Esto se aplica también a las circunstancias especiales de Corinto, ya que allí son los «profetas» los que edifican a los hombres, es decir, a la comunidad (1 Cor 14, 4), los exhortan y animan (v. 3). Indiquemos que tales → profetas no tenían un oficio jurídico, que fuera obligatorio para otras comunidades (cf. 1 Tes 5, 14; en lugar de «profetas», se habla de «hermanos», cf. *supra*). De este modo la imagen se completa: el hablar a los otros con amabilidad pertenece a la actividad misional del apóstol y a la vida de las nuevas comunidades; se dirige de modo personal tanto a los individuos como a las comunidades, que edifica y afianza; da fuerza a los apocados y es expresión del amor en el ámbito de Cristo.

En Jn 11, 19.31 se usa *paramythéomai* como *terminus technicus* con el significado de *dar el pésame*.

G. Braumann

Bibl WGrundmann, Art. *παρηγοῖν*, ThWb III, 1938, 25 ss – GStahlin, Art. *παρηγορομαι*, ThWb V, 1954, 815 ss

Continencia, incontinencia

Continencia es un concepto que desempeña un papel importante en la ética filosófica de la greidad clásica y también del helenismo. Resulta sorprendente que los grupos de palabras tratados aquí quedan relativamente poco documentados en el NT. La vida del

hombre bíblico se determina menos por el autodomínio, en el sentido de una ética autónoma, que por los mandamientos de Dios; ἐγκράτεια [enkrátēia] señala más la fuerza y el dominio que uno tiene sobre sí mismo, mientras que σωφροσύνη [sōphrosynē] (en la greidad clásica es una de las cuatro virtudes cardinales) describe más bien la medida correcta que no traspasa los límites impuestos. El grupo de palabras πορνείω [porneúō] es tratado aquí como un concepto antagónico, porque precisamente en la πορνεία [porneia] se dejan a ras de suelo los límites impuestos y queridos por Dios (en este caso en el ámbito sexual). → Matrimonio, art. μοιχεύω [moicheuō] educar, art. παιδεύω [paideuō].

ἐγκράτεια [enkrátēia] autodomínio, moderación, continencia; ἐγκρατής [enkratēs] el que se domina a sí mismo, continente; ἐγκρατεύμαι [enkrateúomai] dominarse a sí mismo, abstenerse de algo; ἀκρασία [akrasía] libertinaje, incontinencia; ἀκρατής [akratēs] intemperante, libertino; ἀσκέω [askēō] ejercitarse en algo

I 1. En *enkrátēia* y *enkratēs* se encuentra la raíz *krat-*, que significa *fuerza* o *dominio*. Según esto *enkrates* designa un hombre que tiene poder en sentido corporal o espiritual (lo contrario: *akrates*). *Enkrátēia* se usa también en sentido absoluto como *tener poder sobre sí mismo*, en este caso significa *autodomínio*, y concretamente en el sentido de *tenacidad, constancia*, o, en relación con la esfera sexual, *continencia* (lo contrario *akrasia*, *incontinencia*). De *enkratēs* deriva el verbo *enkrateúomai*, *abstenerse de algo*.

2. El concepto de *enkrátēia* es introducido por primera vez en la ética por Sócrates como una de las virtudes capitales (cf. Jenofonte, Mem. I, 5, 4). Platón y Aristóteles la recogen. Para Platón *enkrátēia*, como dominio de los impulsos sexuales, es además básicamente una expresión popular equivalente a *sōphrosynē* (cf. Phaedr. 256b, Resp. 430e). Según Aristóteles, el *enkratēs* tiene ciertamente impulsos fuertes, pero es capaz de vencerlos, mientras que el *σώφρων* [sōphrōn] está por encima de cualquier impulso violento (Eth. Magna II 6, 1203b, 13 ss). Entre los estoicos la *enkrátēia* es concebida como signo de la libertad humana, al auténtico ser del hombre pertenece el dominio de los impulsos, principalmente de los sexuales y de los placeres de la comida y de la bebida. El neopitagorismo desarrolla un sistema dualista: el cuerpo debe ser dominado mediante la ascesis para que el alma pueda elevarse hasta Dios. En la antigüedad la ascesis tuvo un papel importante también en orden a la aptitud para el culto (→ limpio, art. ἁγνός [hagnós]).

Filón alaba la *enkrátēia* como superioridad por encima de impulsos y pasiones.

De los esemos contemporáneos de Jesús se sabe que recomendaban el celibato y que también en otros aspectos (propiedad, alimentos, vigilia), practicaban una vida ascética.

3. El verbo *askēō* está emparentado con el grupo de palabras *enkrátēia* por razón de su contenido. Originalmente significa *esforzarse, ejercitarse*, y esto en el sentido de la elaboración técnica y del acabado de un objeto (Homero). En Jenofonte se usa para los ejercicios corporales (gimnásticos), de manera que un atleta puede ser llamado directamente *ἀσκητής* [askētēs]. Posteriormente Epicteto conoce una ascesis espiritual planeada: el ejercicio del bien. Aquí empieza a abrirse paso el sentido ulterior del concepto: dominear por principio (acaso para toda la vida) las pasiones, espec. los impulsos sexuales.

II En los LXX *enkrátēia* aparece solo 3 veces, y solo en la literatura sapiencial (Eclo 18, 15.30, 4 Mac 5, 34) y significa la *continencia* como contrapuesta al libertinaje. *Enkratēs* (11 veces sólo en escritos propios de los LXX) y *enkrateúomai* (3 veces) no son tanto conceptos ascéticos especiales, sino que, por lo común, dan a entender que uno domina algo (cf. Gn 43, 31, 1 Sam 13, 12, Eclo 6, 27 entre otros). *Askeō* se encuentra en los LXX solo en 2 Mac 15, 4).

El AT no conoce una ascética sistemática, a excepción del → ayuno (en hebreo *ʾinnā nepheš*, *humillar el alma*).

III En el NT el grupo de palabras *enkrátēia* (incluyendo *akrasia*, Mt 23, 25; 1 Cor 7, 5, y *akratēs*, 2 Tim 3, 3) está atestiguado sólo 10 veces, de las cuales 4 veces se encuentran en Pablo (1 Cor 7, 5.9; 9, 25; Gál 5, 23). *Askēō* aparece sólo una vez en Hech 24, 16 (*me esfuerzo* → por conservar siempre una conciencia irreprochable). En los evangelios estos términos faltan, con la sola excepción de Mt 23, 25, donde *akrasia*, *incontinencia* (L: Gier = *avidez*) sale en una comparación.

1 Esta ojeada estadística no basta, sin embargo, para afirmar sin más que en el evangelio no se encuentran planteamientos referentes a la vida ascética. En Lc sorprende el hecho de que el «mediante pequeños retoques y añadiduras a su evangelio» (HvCampenhausen, *Die Askese im Urchristentum*, 124 ss) introduce un rasgo ascético ante todo respecto a la propiedad (comparese Mt 5, 3 ss con Lc 6, 20 ss, Mt 25, 34 ss con Lc 14, 14, cf también 14, 33 y *passim*), y esto sin echar mano de nuestro grupo de palabras. Sin embargo, en líneas generales, la ascesis como exigencia, en el sentido de una renuncia a la propiedad, al placer sexual y a una limitación en el comer y en el beber no se encuentra en el evangelio. Esto no significa que se excluya la renuncia por parte de un hombre determinado en una situación concreta (cf p. ej. la historia del joven rico en Mt 19, 21 par). Pero de estos pasajes no cabe derivar la fundamentación de una actitud ascética por parte de Jesús (cf Mt 11, 19, Mc 2, 18 s par, entre otros), ni tampoco una ética de la conducta de tipo ascético exigida por Jesús y válida para todos. Solo se exige renuncia allí donde hay algo que se opone al seguimiento de Jesús.

2 En Hech 24, 25 sale *enkrateia* al lado de la justicia y del juicio como tema de la proclamación de Jesús. «Continencia» puede ser aquí una alusión al matrimonio del procurador Félix, que se logró mediante adulterio, pero puede también ser simplemente expresión de una tendencia ascética, que Lc prosigue en Hech (cf 2, 44 s, 4, 32 ss, etc.).

3 1 Cor 7 muestra muy claramente que la ascesis sexual Pablo la reafirma para su propia persona y la considera deseable para los miembros de la comunidad (v 1). Pero con ello Pablo no convierte el matrimonio y la relación sexual en pecado (v 28). «No os priveis el uno del otro, si acaso de común acuerdo y por cierto tiempo, para dedicaros a la oración, y luego os juntéis otra vez, no sea que el diablo os tente si no podéis conteneros (*akrasia*)» (v 5). O sea que es mejor vivir en matrimonio que aumentar con una continencia forzada la fuerza del instinto reprimido (v 9 si no pueden contenerse [*enkrateuontai*]). Para Pablo, pues, la ascética no tiene ninguna significación salvífica. Y, sin embargo, para él el matrimonio no es, en último término, otra cosa que una concesión inevitable al condicionamiento del impulso humano. Para él es preferible el celibato o la continencia (7, 7). En la expectativa de un fin inmediato del mundo, para Pablo el matrimonio ha perdido su valor como ordenación de la creación. Él desearía ahorrar a los corintios las penalidades que el estar casado comportara en la catástrofe final (7, 26). Los corintios han de permanecer libres al servicio del Señor «cada contendiente se impone en todo una disciplina» (9, 25 *enkrateuetai*).

También encontramos *enkrateia* en Gal 5, 23, en un catálogo de los frutos realizados por el espíritu. El dominio que uno ejerce sobre sí mismo, es decir, la castidad, se contrapone aquí claramente, como conducta positiva, a la incontinencia (→ *πορνεία* [*porneia*]) a la impureza, al libertinaje y al culto idolátrico (v 19 s). *Enkrateia* como posibilidad de una configuración querida por Dios de nuestra vida no es nunca algo de lo que podamos disponer con seguridad, sino que debe ser recibida siempre de nuevo como don del espíritu por nuestra entrega al evangelio. Es cuestión discutida si en Gal 5, 23 *enkrateia* se refiere solo a lo sexual o debe ser entendida de una manera más general.

Sin embargo, debe quedar bien asentado que la ascesis sexual, por mucho que Pablo la valore, no ha sido nunca cimentada en un principio dualístico (cf *supra* I) y no ha recibido jamás en Pablo, un valor por sí misma.

4 Los pasajes de 2 Tim 3, 3 (*akrates* en un catálogo de vicios) y Tit 1, 8 (*enkratēs* en un catálogo de virtudes) no delatan una postura ascética en las cartas pastorales. Mas bien justamente lo que hacen las pastorales, y lo hacen —advértase bien— bajo la

postura negativa de los gnósticos, es presentar el matrimonio como un estado de vida sano y querido por Dios (cf. 5, 10.14 s; Tit 1, 6 y *passim*). El catálogo de vicios de 2 Tim 3, 1 ss, a partir de esta afirmación en pro del matrimonio pretende, entre otras cosas, dar un toque de atención ante su disolución y ante un falso gozar de la vida en la época escatológica. Asimismo el presbítero de una comunidad ha de ser *enkratēs, casto* (Tit 1, 8), o sea, no ha de comportarse deshonestamente, sino que ha de estar casado con una sola mujer (1, 6), lo cual quizás no era del todo evidente.

5. Para entender el término *enkráteia* en 2 Pe 1, 6 (sale 2 veces), hay que tener en cuenta que en este escrito, el más tardío del canon neotestamentario, se intenta todavía, con un vocabulario claramente helenístico, «hacer inteligible la fe y su dinamismo en una situación nueva y distinta respecto a los orígenes, de manera que se mantenga la tensión entre el perfecto y el futuro escatológico» (HFMüller-Schwefe, GPM 20, 368). El autor intenta caracterizar mediante una cadena de virtudes (fe-virtud-conocimiento-dominio de sí mismo [*enkráteia*]-paciencia-temor de Dios-amor al prójimo) la actitud del cristiano en el tiempo que va desde la predicación apostólica hasta la *parusía* (peligro de que entre el cansancio). Esta cadena de virtudes tiene por objeto mostrar el dinamismo por el cual la fe se torna viva y fructuosa en el amor. Es muy poco probable que aquí *enkráteia* deba entenderse en sentido ascético. El concepto habrá sido más bien usado en su significación originaria de «tener dominio de sí mismo» (I, 1), pero no sobre la base de cualquier realización hecha de sí mismo por el sujeto, sino sobre la base del conocimiento que viene de la → fe (vv. 5 y 6), y que es presupuesto para la paciencia que el creyente necesita para no caer en la fatiga.

H. Baltensweiler

πορνεῖω [*porneúō*] fornicar, prostituir; *πόρνη* [*pornē*] prostituta, mujer pública; *πόρνος* [*pornos*] fornicario, deshonesto; *πορνεία* [*porneía*] fornicación, prostitución

I *Porneúō*, de la raíz de *πέρνημι* [*pernēmi*], vender (desde Herodoto), como transitivo significa *prostituir*, normalmente se usa en voz pasiva referido a mujeres *entregarse, convertirse en prostituta*, pero también se aplica al hombre en sentido de *fornicar, tener trato carnal con una prostituta*. De aquí se deriva a) *pornē* (desde Aristófanes), *mujer que se da por dinero, prostituta, cortesana*, b) *pornos* (también desde Aristófanes), *fornicario, el que tiene trato carnal con prostitutas, pero después también deshonesto, es decir, el que por dinero deja que se abuse de él de forma inmoral, el manco, y c) porneia* (desde Demóstenes, palabra infrecuente en griego clásico), *fornicación, prostitución* (también de tipo homosexual)

1 Este grupo de palabras puede describir las distintas conductas sexuales extramatrimoniales en cuanto se desvían de las normas oficiales, religiosas o sociales, vigentes en cada sitio (p. ej. homosexualidad, promiscuidad, pederastia, etc.), pero describe ante todo la prostitución en sentido estricto.

a) En el instinto sexual y en el de alimentarse radican con toda seguridad las raíces esenciales de «la potencia del hombre, que él aplica al mundo que lo rodea y a sus fuerzas, comer y beber por un lado y la unión sexual por el otro son por ello no solo los dos grandes símbolos de nuestra unión con Dios, sino también los medios por los que se actúa la potencia humana» (GvdLeeuw, *loc cit.*, 254). Para ello se necesita de las más distintas «acciones» religiosas, es decir, de ritos. Una acción religiosa de este tipo, mediante la cual se actúa la potencia humana, es la prostitución cultural en los antiguos ritos orientales de fertilización, en los que se creía que mediante la realización de la unión sexual en el santuario se aseguraba la fertilidad de todos los seres vivos en el país y se obstaculizaba la pérdida de la capacidad de engendrar y de dar a luz. El primer sitio del que se demuestra que ha tenido prostitución ritual es Babilonia, Herodoto explica que toda mujer babilonia debía «sacrificar» una vez en su vida a la diosa Milta entregándose a un desconocido dentro del recinto del santuario (I, 199). Han llegado hasta nosotros testimonios de usos semejantes, procedentes de otras regiones, p. ej. de Chipre.

En el ámbito griego la prostitución sagrada se introdujo espec. en los grandes santuarios de Corinto, Eryx y Atenas. Según el historiador Estrabón solo en Corinto había más de mil cortesanas consagradas a Venus. Para Israel desempeñó un papel especial la prostitución religiosa en el culto de Baal.

b) Para poder entender la prostitución profana en Grecia se debe tener en cuenta lo siguiente α) según la ley de ciudadanía promulgada el 451 a. C. los habitantes de Atenas cuyos padres no hubieran sido atenienses perdían sus derechos ciudadanos. Para muchos esto significó desventajas materiales, hasta el punto de que, a partir de entonces, un número cada vez mayor de mujeres que dejaron de ser legalmente atenienses se pusieron a «trabajar» como prostitutas. Aquí empieza la prostitución profesional; β) en su gran mayoría las mujeres casadas no tenían formación de ninguna clase y eran tenidas como *οικουρέμα* [*oikourema*], como cosas que servían para el cuidado de la casa (así Eurípides) y para tener hijos, γ) la esclavitud permitía al hombre tomar esclavas como concubinas (cf. Homero, Il 8, 284). Interesante y significativo es el siguiente juicio: «Poseemos las hetairas para el placer, las concubinas para la atención diaria del cuerpo y las esposas para tener hijos legítimos y para que sean custodias fieles del hogar» (Demóstenes 59, 122). Estas condiciones por un lado condujeron a una prostitución muy extendida y por otro favorecieron entre las esposas de los ciudadanos atenienses las relaciones sexuales con los esclavos y el amor lesbiano. Entre los dorios (Esparta) las circunstancias fueron distintas. Condiciones arcaicas en los matrimonios, que incluso muestran rasgos de una endogamia anterior, dieron poco espacio a la posibilidad de practicar la prostitución. Sin embargo, entre ellos se desarrolló la pederastia, que luego se extendió por toda Grecia.

2. Los estoicos se esforzaron por crear una ética sexual nueva. Esta no rechazó el goce sexual, pero condenó resueltamente el adulterio y toda relación sexual extramatrimonial. El estoico Musón condenó explícitamente el trato del señor con la esclava y con hetairas.

II 1. El grupo de palabras *pornē* reemplaza por lo común en los LXX el hebreo *zānāh*, fornicar, mientras que *μοιχεύω* [*moicheō*], cometer adulterio (→ matrimonio) está por lo regular en lugar de *nā'āph*. O sea que se debe establecer una distinción clara entre ambos grupos.

2. La prostitución tampoco fue en Israel desconocida. Pero es indudable que al principio no fue considerada como un problema moral importante (cf. Gn 38, 15; Jue 15, 1, 1 Re 3, 16, etc.). Tanto la prostitución (se tolera siempre la de la mujer y nunca la del hombre) como las relaciones extramatrimoniales del hombre (p. ej. con la criada, Gn 16, 15, 30 1 ss), en determinadas circunstancias fueron incluso aprobadas, debido a que, siendo en oriente la mortalidad infantil elevada, con frecuencia se temía seriamente por la supervivencia de la estirpe (sobre las relaciones extramatrimoniales de la mujer → matrimonio, art. *μοιχεύω* [*moicheō*]).

La prostitución se convirtió en problema sólo por razón de la controversia con los cultos de fertilidad, principalmente con el culto a Baal. «Baal tenía con la tierra una relación de *εἰσὸς γάμος* [*hieros gamos*] (matrimonio sagrado, celeste). Baal es la potencia míticamente engendradora, que fertiliza la tierra con el esperma de la lluvia. Los hombres participan de su poder de bendición si se unen en este misterio y lo realizan imitativamente» (GvRad, Teología del AT I, 47). Esta imitación acontecía por la unión con una prostituta en el santuario. Con ello se encontraba el hombre inmerso en la armonía cósmica. En esta religión no se trataba simplemente, como se ha supuesto falsamente muchas veces, de una sensualidad grosera, sino de una sensualidad en forma espiritual, estructurada. Por esto ejerció un poderoso atractivo incluso sobre los israelitas formados. Las mujeres que se prostituían en el santuario eran respetables. La furiosa lucha, p. ej., de Oseas se dirige primariamente contra el hecho de que Israel creyó deber las bendiciones de que gozaba el país a los ritos del culto de Baal —al espíritu de la prostitución— que habían logrado penetrar incluso en el culto yahvista. Israel «no comprendía que era yo quien le daba el trigo, y el vino, y el aceite, y oro, y plata en abundancia» (Os 2, 10). «Israel ha desconocido tanto al dador como sus dones; no ha visto que es por estos dones que fue puesto ante Yahve en un *status confessionis*, ha caído mas bien en una defecación mítica de la cultura del país y de sus orígenes cónicos idólatricos» (GvRad, Teología del AT II, 181). O sea que no es primariamente el acostarse juntos lo que les produce a los profetas un trauma, sino la carencia absoluta de fidelidad personal. Los sacerdotes han descuidado la tradición de la palabra de Yahvé y con ello han perdido la orientación (cf. Os 4, 4-19). La prostitución cultural, que según las descripciones de Jeremías, (cf. 4, 1-9; 5, 7 ss y *passim*) y de Ezequiel (principalmente en los capítulos 16 y 23) había adquirido formas repugnantes, se convirtió, como prostitución que era, en imagen de la deslealtad de Israel para con Yahvé, porque al propio tiempo con ella se tornó palmaria toda la falsía de Israel ante Yahve y para con Yahvé. De esta lucha contra la baalización del culto de Yahvé deriva el rechazo radical de cualquier tipo de prostitución en Israel (Según HSeebass). «Pasajes que originariamente rechazaban por la ley divina la prostitución cultural se convirtieron en la tradición posterior en prohibición general de cualquier tipo de prostitución en Israel. Según Lv 19, 29 la tolerancia, y aún más el fomento, de la incontinencia sexual (p. ej. de una hija del pueblo) profana todo el pueblo y lo amenaza con el juicio de Dios (Hauck-Schulz, *loc. cit.*, 585). Pero no se considera un atentado contra la moral sexual la llamada ley del levirato, es decir, el matrimonio obligatorio de una viuda sin hijos con su cuñado para que el nombre del difunto no desaparezca de Israel (Gn 38, 6-30, Dt 25, 5-10, Rut 1-4).

3. En el uso lingüístico rabínico del judaísmo tardío *z'nut* (= *porneia*) incluye no sólo la prostitución y cualquier clase de relación extramatrimonial (Prqz Aboth 2, 8), sino también todos los matrimonios entre parientes ilícitos según el derecho rabínico (cf. St-B II, 729 s). El incesto (TestRub 1, 6; TestJud 13, 6; cf. Lv 18, 6-18) y todo

tipo de relación sexual *contra naturam* (p. ej. TestBen 9, 1) fueron considerados como incontinencia (*porneia*). El que se entrega a ella demuestra que, en último término, ha roto con Dios (cf. Sab 14, 27 s). Job llega a considerar la *porneia* como pecado imperdonable (33, 13.18). Para evitar la incontinencia se recomendó el matrimonio precoz. En el llamado catálogo de vicios del judaísmo helenístico de la diáspora junto a la idolatría, la magia, el asesinato, etc., se encuentran también el adulterio y la prostitución. Aunque la relación carnal con una esclava o con una hetaira es condenado como pecado grave (cf. Dt 23, 17 s), e Israel «se ha gloriado repetidas veces de la pureza de sus matrimonios... frente al mundo pagano que le rodeaba», este gloriarse por parte de Israel tiene ciertamente fuertes limitaciones (St.-B. III, 66, con muchas citas). No sin motivo podía el rabino Hillel hacer esta crítica: «muchas esclavas, mucha incontinencia». De igual modo los escritos de Qumrán dan reiteradamente un toque de alerta ante la incontinencia. IQS 1, 6, 4, 10; CD 2, 16, 4, 17.20 etc.

III En el NT el peso de este grupo de palabras recae claramente en Pablo (en conjunto salen 55 veces, de ellas 25 veces *porneia*; más en especial, en Pablo —incluidas las deuteropaulinas— 21 veces, de ellas 15 veces en las dos cartas a los Corintios) y en Ap (19 veces). Estos datos nos permiten sacar la conclusión que la cuestión de la *porneia* se discute espec. en la confrontación con el mundo griego y referida al juicio final (aquí unida a su vez a las relaciones con Dios).

1. En Israel también en tiempos de Jesús había prostitución. No obstante, mientras la ley judía excluía a las prostitutas, igual que a los publicanos, del pueblo de Dios y con ello de la salvación, Jesús, sobre la base de su fe de ellos, les anuncia el perdón de Dios y les abre con ello el camino de la salvación (Mt 21, 31 s; así también Heb 11, 31; cf. además Sant 2, 25: «Rajab, la prostituta: ¿no se la rehabilitó por sus obras?»). La fe de éstos es proclamada modélica ante los sacerdotes y los ancianos del pueblo, seguros de sí mismos. Con ello no mitiga Jesús el rechazo de la prostitución (Mc 7, 21 par), sino que, colocándola a nivel de igualdad con los otros pecados, no la excluye ya del perdón.

No está claro si en la cláusula del divorcio de Mt 5, 32; 19, 9 *porneia* debe entenderse simplemente como relación sexual extramatrimonial en el sentido de *μοιχεία* [*moicheia*] (→ matrimonio) o como prostitución. Según algunos exegetas, de aceptar este segundo sentido, sería base para el divorcio el hecho de que durante el matrimonio, y no antes, se descubriera una actividad anterior de la mujer como prostituta: esto sería causa suficiente de divorcio. Pero la mayoría de comentaristas sostiene que *porneia* es sinónimo de *moicheia* y, por consiguiente, debe entenderse como *adulterio*. En la interpretación es cuestión discutida si, frente a Mc (3, 4; 10, 2-12) y Lc (16,18), en Mt se trata de una limitación secundaria que mitiga algo la prohibición del divorcio o si la redacción de Mt remonta directamente a Jesús. Pero parece más probable que, en el debate entre las distintas escuelas rabínicas sobre un motivo suficiente para el divorcio, con esa cláusula secundaria referente al adulterio, representa Mt el punto de vista de los schammaítas, que es el más estricto. «La prohibición radical de Jesús, a la que incluso en Mt apunta toda la argumentación de 19, 4 ss (Mc 10, 6 ss), pierde con esto indudablemente sus aristas» (GBornkamm, *loc. cit.*, 23).

2. En los escritos *paulinos* este grupo de palabras designa todas las clases de relación sexual ilegítima. El hecho de que Pablo use estos términos principalmente en 1 Cor (14 veces) demuestra que en esta comunidad el problema fue especialmente grave. Corinto era una ciudad donde la prostitución sagrada en los templos constituía una tradición (cf. *supra* I, 1). Era una importante ciudad portuaria, lo cual la hacía particularmente accesible al antiguo sincretismo y apta para el libertinaje sexual en los barrios que rodeaban el puerto y en los santuarios. Muchos miembros de la comunidad cristiana de Corinto procedían de los círculos de este proletariado portuario (cf. 2 Cor 12, 21). A esto debe añadirse la irrupción de la gnosis (→ conocimiento) en la comunidad de Corinto. El pneumático, que se gloria de su libertad («todo está permitido»), cree que en su

sublimación mística ha dejado tras de sí los límites de la temporalidad y que en el ámbito de este mundo puede entregarse al placer sin cortapisa alguna. Sobre este trasfondo ha de verse el problema del incesto (concretamente aquí: relación sexual entre un yerno y su suegra) que trata Pablo en 1 Cor 5, 1 ss. Si la comunidad no se aparta de semejantes libertinos se pone toda ella en peligro (5, 9 ss), porque está bajo el juicio de Dios. Puesto que el dualismo veía en la corporeidad algo que desaparece con la corrupción, podía darse rienda suelta a los impulsos sexuales propios de la condición corporal del hombre. Pablo reacciona vigorosamente contra esto (1 Cor 6, 9-20): el estómago, ciertamente, está destinado a la comida, pero el cuerpo humano no está destinado a la lujuria (6, 13). La existencia humana no se puede escindir en dos realidades, una carnal y otra pneumática (15 ss). Para la *porneía* vale lo mismo que para la *eidōlolatría*, la idolatría: hay que huir de ella (6, 18; 10, 14), porque, en opinión de Pablo, la *porneía* no hace que uno se vuelva profano, tal como lo entienden los corintios; lo que ocurre en la *porneía* es que con ella se libera, por así decir, un poder religioso demoníaco. «Es claramente otro espíritu distinto, un *πνεῦμα ἀκάθαρτον* [*pneûma akátharton*] (Mt 10, 1), irreconciliable con Cristo, el que por medio de la *porneía* se apodera del hombre» (HJWand, *loc. cit.*, 515). Puesto que el hombre no tiene un *sôma* sino que es un *sôma*, es decir, es concebido como una totalidad indivisible, o bien es con toda su realidad miembro del cuerpo de Cristo o bien, de manera también total, es una sola cosa con la *pornē*, con la prostituta (1 Cor 6, 15-19; cf. Heb 12, 16). De manera que Pablo se ve obligado a llamar la atención una y otra vez apremiantemente a esta comunidad (1 Cor 7, 2; 10, 8), y también a otras (Gál 5, 19; Ef 5, 3; 1 Tes 4, 3 etc.), precisamente contra la *porneía*, porque ésta concierne a la persona íntegra y total.

3. En el *Apocalipsis* se cita entre los pecados capitales de los paganos el placer sexual desenfrenado (9, 21), y de manera semejante se menciona también a los lujuriosos entre los pecadores públicos a los que amenaza una muerte segunda y definitiva. Como compendio y personificación de la hostilidad contra Dios, a Babilonia (caps. 17-19) se la llama en sentido figurado la gran prostituta, la madre de la prostitución y de todo el horror del mundo.

Con ello se designa a Roma y a su imperio, que se oponen hostilmente a Dios y a su pueblo. *Prostituir* ha de tomarse aquí literalmente, pero también puede indicar un solicitar con zalamerías y arrumacos su favor político y económico.

H. Reisser

σωφροσύνη [*sōphrosýnē*] equilibrio, sensatez, autodominio; *σωφρονεῖα* [*sōphronēō*] ser razonable, sensato; *σώφρων* [*sōphrōn*] sensato, comprensivo; *σωφρόνως* [*sōphrōnōs*] moderadamente, mesuradamente

I 1 El sustantivo *sōphrosýnē*, equilibrio, sensatez, pertenece al grupo de palabras *sōphronēō*, ser razonable, sensato, *sōphrōn*, comprensivo, razonable, sensato. *Sōphrosýnē* deriva del adjetivo *sōphrōn* (*σοφρων* [*sao-phrōn*], compuesto de *σῶς* [*sōs*], incolume, intacto, a salvo, y *φρήν* [*phrēn*], en plural *φρένες* [*phrenes*], diafragma [membrana que envuelve un órgano, y de ahí órgano, espec el corazón y el cerebro o mente], como sede de las actividades anímicas), y es la única palabra de este grupo que aparece ya en la *Iliada*. Después en la *Odisea* se encuentra también *sōphrosýnē*, y desde los trágicos el verbo *sōphronēō* (=ser *sōphrōn*, sensato). El significado proviene del pasaje homérico Od 23, 10-14, donde *sōphrosýnē*, sensatez, autodominio se opone a la insensatez y a la ligereza, y corresponde al sentido que se le ha adjudicado. El eudemonismo del que estos planteamientos éticos están transidos —el máximo bien consiste en la felicidad— se reafirma en Platon (Polit.), en su doctrina de las cuatro virtudes cardinales. → *sabiduría* (*σοφία* [*sophía*]), *valentía* (*ἀνδρεία* [*andreia*]), *sensatez*, *prudencia*

(*sōphrosyne*), → *justicia* (δικαιοσύνη [*dikaosýnē*]) Platón no se ha detenido en una definición de *sōphrosýnē*. Por lo que al sentido de este término se refiere, el centro de gravedad radica en su teoría del estado, que esta determinada antropológicamente en la relación mutua entre los tres estamentos sociales, los inferiores deben practicar la «moderación». Esta concepción vale también para los instintos. Todas las → virtudes forman una unidad, pero cada una ocupa su propio lugar conforme a la subordinación y diferenciación que existen entre ellas (cf. Überweg, ThWb I, 337).

2 En la tradición de escuela de los estoicos y en la filosofía popular la prudencia (*sōphrosýnē*) se encuentra en el esquema coherente de las virtudes cardinales, y viene completada por una serie de virtudes subordinadas (disciplina, obediencia, decencia, habilidad, pudor, continencia, autodomnio). La desmembración tiene por cometido concretar y precisar.

Ya en Eurípides (Med 635, Iph Aul 544 1159) *sōphrosýnē* ve reducido su significado al de *moderación* y *dominio* de los instintos sexuales y *castidad* (cf. también ULuck, ThWb VII, 1097).

II Por los LXX se demuestra que no hay equivalente hebreo para *sōphrosýnē*, *sensatez*. El sustantivo se da casi únicamente en 4 Mac. Sin embargo este concepto ocupa en el judaísmo helenístico un lugar importante y especial, en cuanto que es una de las cuatro virtudes cardinales. Según Filón, mediante la prudencia debe ante todo el hombre reprimir sus instintos. A partir de la tradición veterotestamentaria esta virtud se relaciona con el creador divino y trascendente del mundo: es un don divino que se concreta en la obediencia. En Sab 8, 7 se encuentra *sōphrosýnē* como una de las cuatro virtudes cardinales entendidas como sabiduría que tiene su fundamento en Dios.

III En el NT el sustantivo *sōphrosýnē*, *sensatez*, *dominio de sí mismo*, se encuentra sólo en Hech 26, 25 y en 1 Tim 2, 9.15; *sōphronéō*, *ser razonable*, *sensato*, y *sōphrōn*, *razonable*, *sensato*, salen en Mc 5, 15; Lc 8, 35; también en Pablo (2 Cor 5, 13, cf. Rom 12, 3), 1 Pe 4, y en las cartas pastorales (Tit 2, 6.12; 1 Tim 3, 2 y *passim*). No es pura casualidad el hecho de que en el NT no haya doctrina alguna acerca de esta virtud y de que juntamente no se encuentra en él el esquema de las cuatro virtudes cardinales, y esto a pesar de que los fragmentos parenéticos han tomado bastante del mundo que los rodea y se sirven de su lengua y de sus formas de expresión. El ideal griego de la virtud, que apunta a una obediencia ligada a una situación, es algo ajeno al NT. Pero el autor de las cartas pastorales está en la tradición de su entorno helenístico por lo que a catálogos de virtudes se refiere, y así recoge la exhortación a ser prudente en una fórmula moral que corresponde al sentido general (1 Tim 3, 2; Tit 1, 8; 2, 2; *sōphrōn* tiene de nuevo el sentido de *casto*, *continente*, en 1 Tim 2, 9 y Tit 2, 5, pasajes que se refieren directamente a las mujeres). Se debe ciertamente tener en cuenta la confrontación con pensamientos gnósticos y con el intento, condicionado por la época, de rechazar «cualquier malentendido pneumático-entusiástico referente a la fe» (ULuck, ThWb VII, 1100), pero ya no es posible rastrear nada que se parezca a la dinámica de una confrontación inmediata. El «ser prudente» se nos antoja ya aquí más bien como una virtud cristiana que deja traslucir ya determinadas formas de solidificación e incluso de petrificación, de tradiciones cristianas primitivas.

La esencia y el motivo de una actuación prudente y juiciosa no se pueden fundamentar ni en una ética de actitudes ni en la aportación de la moral. Esto resulta claro por Rom 12, 3: el ser capaz de aspirar al punto medio en la propia estima (*φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν* [*phroneîn eis tō sōphroneîn*]) lo ve Pablo basado en la fe. Así con este *equilibrio* se reivindica una actitud fundamental que intenta conocer dónde acaba uno y dónde comienza el otro en su propia dignidad de hombre, y que determina, según este criterio, su actuación con respecto a él. La prudencia no es un dato «estoico», no es por principio una virtud, sino que es el elemento necesario de un amor que mantiene la tensión existente entre entrega y distancia.

Bibl. W. Gabriel, Was ist Porneia im Sprachgebrauch Jesu?, Ethik 7, 1931, 106 ss. – GvdLeeuw, Phänomenologie der Religion 1933 (1956²), 254 ss. – H. Windisch, Art. *ἀσκησις*, ThWb I, 1933, 492 ss. – W. Grundmann, Art. *ἐγκρατεία* etc., ThWb II, 1935, 338 ss. – H. v. Campenhausen, Die Askese im Urchristentum, 1949. – H. Strathmann, Art. Askese, RAC I, 1950, 749 ss. – F. Überweg/K. Praechter, Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des Altertums, 1953¹³. – W. Zeller, Art. Askese, EKL I, 1956 (1962²), 228 ss. – G. Mensching/H. Bardtke/K. G. Kuhn/Flau, Art. Askese, RGG I, 1957², 639 ss. – A. Adam, Art. Enkratiten, RGG II, 1958³, 494. – F. Hauck/S. Schulz, Art. *πορνεία*, ThWb VI, 1959, 579 ss. – S. Wibbing, Die Tugend- und Lasterkataloge im NT 1959. – M. Thurian, Ehe und Ehelosigkeit, 1959. – G. Bornkamm/G. Barth/H. J. Held, Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium, WMANT 1, 1960 (1968²), 23. – H. Chadwick, Art. *ἐγκρατεία*, RAC V, 1962, 343 ss. – H. J. Wand, Predigt-Meditationen, 1963 (1964²), 614 ss. – U. Luck, Art. *σῶφρων* etc., ThWb VII, 1964, 1094 ss.

Trad. o. c. M. Thurian, Matrimonio y celibato. En cast. Arts. gens. F. Wulf, Art. Ascetica, CFT I, 1966, 165 ss. – J. Grundel, Art. Sexualidad moral sexual, SM 6, 1976, col. 332-348 (espec. 341-348). – K. H. Schekkle, Teología del NT III, 1975, 233-250, 381-383.

Conversión, penitencia, arrepentimiento

Arrepentimiento, penitencia y conversión forman entre sí una simbiosis estrecha. Cuando un hombre da una nueva orientación a su pensamiento y a su vida, ello va siempre ligado a un juicio sobre sus ideas o su comportamiento anterior. Tres grupos de palabras caracterizan en el NT los diferentes aspectos de este proceso: *ἐπιστρέφω* [*epistréphō*], *μεταμέλομαι* [*metamelomai*] y *μετανοέω* [*metanoëō*]. Mientras que *epistréphō* y *metanoëō* (que significan los dos *convertirse*) aluden a la conversión del hombre, que presupone e incluye una transformación total de la existencia humana bajo la acción del Espíritu santo, *metamelomai* designa más bien la experiencia del arrepentimiento por el desliz, la culpa, la falta o el pecado; tiene, pues, una orientación retrospectiva y no lleva necesariamente consigo una conversión del hombre a Dios. Por otra parte, el concepto más amplio es *epistréphō*, ya que incluye siempre la fe, mientras que el verbo *metanoëō* aparece a menudo junto a *πιστεύω* [*pisteuō*] = *creer*, que completa la idea expresada por él (cf. L. Berkhof, Systematic Theology, 482).

ἐπιστρέφω [*epistréphō*] convertirse, cambiar; *στρέφω* [*stréphō*] cambiar, volver; *ἀποστρέφω* [*apostéphō*] apartarse; *ἐπιστροφή* [*epistrophē*] conversión

I. *Stréphō*, *apostéphō* y *epistréphō* son utilizados a partir de Homero como verbos de movimiento y tanto en sentido transitivo como intransitivo por los autores griegos, p. ej. Jenofonte, Aristófanes, Polibio y otros, e igualmente aparecen en inscripciones y papiros mágicos. El significado de *volver*, *cambiar*, *volverse*, dar la vuelta es común a los tres verbos, describen un movimiento corporal de retorno orientado por lo general hacia un objetivo o también el movimiento espiritual del pensamiento humano dirigido hacia una persona o hacia un objeto. Por otra parte, *stréphō* es utilizado más bien en el sentido de *cambiar de dirección*, *convertir*, *invertir*, *mudar* y más tarde también en el de *adherirse*. *epistréphō* significa *invertir*, *transformar*, *convertir*, *volverse*, y, por tanto, en sentido intransitivo, *volverse*, *retornar*, en un sentido genérico, y, a partir de aquí, *convertirse*, en el sentido especial de *cambiar de comportamiento* y de modo de pensar. Así, en la literatura filosófica antigua, *epistréphō*, así como el sustantivo *epistrophē*, significan, entre otras cosas, la orientación genérica del alma hacia la religiosidad o hacia lo divino. Del uso lingüístico del griego profano y a través de los LXX, el concepto ha pasado a formar parte del léxico neotestamentario. Sobre el compuesto *ἀναστρέφω* [*anastrophō*] → camino, comportamiento

II. 1. Al griego *epistrophō* corresponde en el texto hebreo del AT el verbo *šub*. Se encuentra unas 1050 veces en el AT y significa generalmente *invertir*, *volverse* (qal), *volver a traer*, *restablecer* (hif y pi). Con el significado teológico especial de *convertirse*, *volverse*, *retornar*, en el sentido de un cambio de vida, de una conversión al Dios

vivo, el verbo aparece unas 120 veces. La versión de los LXX emplea para traducir estos pasajes los verbos *epistréphō*, *apostréphō*, *anastréphō*, pero no (como hace más tarde el NT) *metanoéō*. El significado teológico de *stréphō* tiene una influencia directa en el NT.

En el AT, la conversión es descrita como un apartarse del mal (Jer 18, 8) para volverse hacia el Señor (Mal 3, 7). Pero el hombre puede estar poseído del mal hasta tal punto (Os 5, 4) que le sea imposible convertirse (2 Cr 36, 13). El impulso hacia la conversión procede de Dios, que es quien primero mueve al hombre (Jer 31, 18; Lam 5, 21), pero el hombre acoge también este impulso (Jer 24, 7). Los sujetos de la conversión son los individuos (2 Re 23, 25) y los pueblos (Jon 3, 10). Dios utiliza a los profetas como instrumentos para mover a los hombres a convertirse (Neb 9, 26; Zac 1, 4). El que rehúsa convertirse a Dios provoca su ira y sufre castigos tales como la sequía (Am 4, 6-12), la cautividad (Os 11, 5), la destrucción (1 Re 9, 6-9) y la muerte (Ez 33, 9-11). El que se convierte al Señor recibe el perdón (Is 55, 7), la liberación del castigo (Jon 3, 9 s), la fecundidad y la prosperidad (Os 14, 4-8) y la vida (Ez 33, 14 s). Mientras que en los libros históricos del AT se exige continuamente la conversión del pueblo de Israel en su totalidad, son especialmente los profetas Jeremías y Ezequiel los que insisten sobre la conversión del individuo a Dios, que tendrá lugar cuando Dios le otorgue un corazón y un espíritu nuevos. La conversión de la gran muchedumbre de los pueblos tendrá lugar en la época del advenimiento del mesías (Dt 4, 30; Os 3, 5; Mal 4, 5 s).

2 El judaísmo tardío ha recogido y continuado la tradición veterotestamentaria. La conversión, entendida como apartamiento de toda obra perversa y retorno a la ley de Moisés, es condición indispensable para pertenecer a la comunidad de Qumrán. Con una expresión inspirada en Is 59, 20 los miembros de la comunidad se denominan a sí mismos «los que se han apartado de la impiedad» o también «los convertidos de Israel». También la literatura del judaísmo helenístico tardío conoce el concepto de conversión religiosa ya en la época anterior al cristianismo: el que se convierte a Yabvé recibe el perdón de los pecados, ya no continúa viviendo conscientemente en el pecado, sino que guarda los mandamientos de Dios «Aquí, la conversión es siempre un problema individual y práctico, nunca una cuestión teológica puramente teórica» (Rengstorf, RGG³). El grupo de palabras relacionadas con *stréphō* y sus compuestos lo encontramos en Test XII, en Hen, en Bar, en Sib, en Josefo y en Filón (cf. St-B IV, 2, 799 ss).

III 1. En los escritos del NT *epistréphō* se encuentra 36 veces (aparte de Lc 10, 6D; Hech 15, 16D; 2Pe 2, 21 v. l., Bauer, 1958⁵, s. v.); en 18 ocasiones es utilizado en sentido profano como verbo que indica movimiento dirigido hacia un objeto, *cambiar*, *volverse*, *apartarse*, etc. (p. ej. Mt 10, 13; 2 Pe 2, 22); en las otras 18 tiene el significado teológico especial de *convertirse* (p. ej. Mc 4, 12 par; Lc 1, 16 s; 22, 32; Hech 15, 19; 2 Cor 3, 16; Sant 5, 19 s) y aparece sobre todo en Hech y en las cartas. A diferencia de los LXX, aquí es frecuentemente sinónimo de → *metanoéō*. *Stréphō* es empleado en el sentido de *convertirse* únicamente en Mt 18, 3 y Jn 12, 40, *apostréphō* sólo es utilizado en idéntico sentido en Hech 3, 26. El sustantivo *epistrophé*, *conversión*, lo encontramos únicamente en Hech 15, 3.

2. a) Cuando en el NT se exhorta a la conversión, se alude a una reorientación fundamental de la voluntad humana hacia Dios, a un apartamiento de la obcecación y el error y a un retorno a aquel que es el salvador de todos los hombres (Hech 26, 18; 1 Pe 2, 25). Por otra parte, el verbo *epistréphō* expresa claramente que no se trata primariamente de un apartamiento de la vida anterior, sino que todo está en convertirse a Cristo y, a través de él, a Dios (cf. Jn 14, 1.6) y, con ello, a una nueva vida. A través de la conversión, el hombre cambia de señor: si hasta entonces estaba bajo el poder de Satán (cf. Ef 2, 1 s), ahora se somete a la soberanía de Dios, es decir, pasa de las tinieblas a la luz (Hech 26, 18; cf. Ef 5, 8). La conversión y entrega de la propia vida a Dios tiene lugar en la fe; la conversión incluye en sí misma la fe en Jesucristo (Hech 11, 21). Esta conversión lleva a una transformación fundamental de la vida en su totalidad (Hech 26, 20); ésta adquiere un nuevo contenido y una nueva orientación: el primitivo propósito de Dios al crear al hombre se hace realidad en esta nueva vida; el hombre convertido, aceptando espontáneamente su dependencia de Dios, debe servirle únicamente a él con pureza de conciencia (1 Tes 1, 9; Hech 14, 15; cf. Heb 9, 14). El fruto de la conversión es el perdón de todos los pecados (Hech 3, 19; 26, 18).

Los Hech nos hablan reiteradas veces de los frutos de la predicación misionera de los primeros cristianos; la conversión de los hombres a Jesucristo es presentada siempre como un acontecimiento acabado en sí mismo e irrepetible (Hech 9, 35; 11, 21). También del relato de Hech 15, 3 podemos inferir que la palabra «conversión» se convirtió muy pronto en la primitiva cristiandad en un concepto bien definido (un término técnico de la misión) que no necesitaba de ulteriores explicaciones.

b) Mientras que *epistréphō* se refiere a la conversión del hombre, en el que tiene lugar una transformación total de la existencia bajo la acción del Espíritu santo. → *metamelomai* designa más bien la experiencia del arrepentimiento del pecado, que no lleva necesariamente consigo una conversión auténtica del hombre a Dios. En cambio, el verbo *metanoéō* guarda, en lo esencial, una relación más estrecha con *epistréphō* (cf. Hech 3, 19; 26, 20); → *μετάνοια* [*metánoia*]. Significa el apartamiento consciente del pecado, el cambio de la mentalidad (→ razón, art. *voûs* [*noûs*]) y de todo el enfoque vital interior, sin el cual no es posible la auténtica conversión. *Epistréphō* tiene un significado más amplio que *metanoéō* e incluye siempre la fe; en cambio, *metanoéō* y *πιστεύω* [*pisteúō*] pueden aparecer juntos y completarse mutuamente (cf. LBerkhof, *Systematic Theology*, 482).

F. Laubach

μεταμέλομαι [*metamelomai*] arrepentirse de; *ἀμεταμέλητος* [*ametamelētos*] sin arrepentimiento, irrevocable

I *Metamelomai* está en conexión con la forma verbal impersonal *μέλει* [*mélei*] = *me preocupa, me importa algo*. En el griego clásico, *metamelomai* expresa el cambio de sentimiento o de mentalidad frente a una cosa, pero no siempre es posible distinguirlo claramente de → *μετανοέω* [*metanoéō*], que indica que es posteriormente cuando se piensa distintamente de una cosa (cf. *voûs* [*noûs*] → razón). En el lenguaje profano, *metamelomai* se encuentra en Tucídides, Diodoro y en ciertas inscripciones, y significa *sentir arrepentimiento, arrepentirse de*.

II La versión de los LXX traduce el hebreo *nāhan* (en mf.) unas 35 veces por *metanoco* o *metamelomai*, es decir, al igual que ocurre en el lenguaje griego profano, en los LXX tampoco se puede establecer una delimitación clara entre ambos conceptos

El arrepentimiento humano es mencionado en Ex 13, 17 y Jue 21, 6; también en Job 42, 6 y Jer 31, 19, donde significa la aceptación humilde del recto juicio de Dios, tanto en lo bueno como en lo malo. Cuando se dice de Dios que él «se arrepiente», con esto se pueden significar dos cosas: Dios puede rechazar a los hombres a pesar de la elección de que les ha hecho objeto anteriormente (1 Sam 15, 11 35), si ellos se han vuelto desobedientes, pero Dios puede también apiadarse del hombre y otorgarle de nuevo su gracia no obstante el juicio que ha pronunciado sobre el (Jue 2, 18, 1 Cr 21, 15; Sal 106, 45, Jon 3, 9 s). Cuando se subraya expresamente que Dios no se arrepiente (Sal 110, 4, Jer 4, 28), se quiere poner de relieve la seguridad de que Dios no se apartará del plan que se había trazado en un principio.

También el judaísmo tardío conoce la tensión entre el juicio de Dios y su gracia. En cuanto todopoderoso, Dios es al mismo tiempo el que juzga y el que tiene misericordia

III En contraposición con el frecuente uso neotestamentario del grupo de *metanoéō*, *metamelomai* sólo se encuentra en Mt 21, 30.32; 27, 3; 2 Cor 7, 8a b; Heb 7, 21 (cita del Sal 110, 4), y el adjetivo *ametamelētos* = *sin arrepentimiento*, sólo en Rom 11, 29 y 2 Cor 7, 10. Se refiere a algo de lo que Dios (Rom 11, 29) o el hombre (2 Cor 7, 10) no pueden arrepentirse, y es sinónimo de *irrevocable*.

En la parábola de Jesús que conserva Mt 21, 28-32, el padre ruega a sus dos hijos que vayan a la viña. El uno promete ir, pero no va. El otro se niega en un principio a ir, pero luego se arrepiente y va. En este contexto, el concepto puede traducirse por *cambiar de decisión*. Jesús aplica esta parábola a los príncipes de los sacerdotes y a los ancianos de Israel. El segundo de los hijos ha modificado su comportamiento primitivo frente al

padre. De la misma manera, los publicanos y las prostitutas han creído en el mensaje de Juan bautista y han hecho penitencia. En cambio, las autoridades de Israel han mantenido siempre una actitud de rechazo (*οὐδέ μετεμελήθητε [oudé metemeléthēte], ni siquiera así habéis recapacitado*). En el ejemplo de Judas aparece bien claro que, en el NT, los verbos *metamelomai* y *metanoëō* no son sinónimos (cf. en cambio I y II). Judas reconoció que Jesús fue condenado injustamente. Se arrepintió de haberlo entregado (Mt 27, 3), pero no encontró el camino de la auténtica penitencia. La misma distinción entre ambos conceptos aparece también en Pablo (2 Cor 7, 8-10). Pablo no se arrepiente de haber escrito a los corintios una dura carta, pues la tristeza que han provocado sus palabras en los destinatarios les ha llevado a una verdadera penitencia, a una conversión interior a Dios. De esta penitencia no hay por qué arrepentirse, pues sólo conduce a nuestra salvación.

El juramento de Dios, del que él nunca se arrepentirá (Heb 7, 21), no sólo sirve para corroborar la superioridad del sumo sacerdocio de Jesús sobre el del AT, sino que es, al mismo tiempo, expresión de la fidelidad inquebrantable de Dios. Esta fidelidad de Dios se manifiesta asimismo en que los dones de Dios y su llamada son *ametamelēta* = *irrevocables*, es decir, que Dios, a pesar de la desobediencia y obstinación de los hombres, hará prevalecer su voluntad salvífica en su pueblo, Israel (Rom 11, 29).

F. Laubach

μετάνοια [metánoia] penitencia, conversión; *μετανοέω [metanoëō]* convertirse, hacer penitencia; *ἀμετανόητος [ametanoiētos]* impenitente

I Este grupo de palabras es relativamente raro en la literatura griega clásica, el verbo está atestiguado desde el sofista Antifon, el sustantivo desde Tucídides. En cambio empiezan a utilizarse con frecuencia en la *koinē*. De acuerdo con el sentido de la preposición, que, cuando actúa de prefijo delante de verbos de movimientos y verbos de contenido espiritual, indica un cambio en el contenido del verbo, *metanoëō* (cf. *voeō [noeō]* → entendimiento) significa *cambiar de modo de pensar, cambiar de idea* o de *opinión*. De aquí que, cuando el cambio de modo de pensar incluye el acontecimiento de que la opinión que se tenía hasta ahora era equivocada o perversa, el verbo adquiere el sentido de *sentir arrepentimiento, lamentar*. El sustantivo adopta significados análogos *cambio de opinión, conversión, arrepentimiento, pesar*. En el griego prebíblico, este grupo de palabras *no tiene un significado tan preciso como el que adquieren en el NT los conceptos de metanoëō y metanoia*. En el ámbito griego, este grupo no llega a designar una transformación radical del comportamiento total del hombre, un «arrepentimiento» o una «conversión» en sentido estricto, si bien aparecen ciertos componentes típicos de la conversión. Esto nos muestra que esta idea no ha nacido en Grecia, sino que hay que buscarla en otra parte.

II 1 En principio, el empleo del verbo (el sustantivo no aparece, Prov 14, 15 no traduce el texto hebreo) no prospera en la versión griega del AT. Los LXX traducen por *metanoëō* el hebreo *nāham* (nif) = *arrepentirse*, tanto referido a Dios (1 Sam 15, 29; Jer 18, 8; J1 2, 13 s; Am 7, 3 6 y *passim*), como a los hombres (Jer 8, 6, 31, 19), mientras que la idea de conversión tal como es formulada sobre todo por los profetas y que corresponde al hebreo *šūb*, es expresada en griego con el verbo → *epistrephō* (Am 4, 6; Os 5, 4, 6, 1). El llamamiento de los profetas a la conversión presupone que la relación del pueblo y del individuo con Dios es entendido como una relación personal. El pecado y la apostasía son una ruptura y una perturbación de esta relación personal. La conversión significa entonces una reorientación completa del hombre en su totalidad y un retorno a Dios, que incluye el apartamiento del mal.

2 La comunidad de Qumrán recoge este llamamiento de los profetas a la penitencia en la medida en que exige a sus miembros que se aparten del mal (1QS 5, 1) y vuelvan a la ley de Moisés (1QS 5, 8). Por eso los miembros de la comunidad se denominan a sí mismos «los convertidos de Israel» (Dam = CD 4, 2 y *passim*) que «se han apartado de la impiedad» (1QS 10, 20, 1QH 2, 9 y *passim*) y llaman a su alianza la «alianza de la penitencia» (Dam = CD 19, 16).

III 1. El NT no sigue la praxis de los LXX, sino que usa el verbo *metanoëō* para traducir la idea expresada por *šūb* = *volverse, convertirse, enmendarse*. Este cambio de significado se anuncia en otras versiones griegas del AT y en el judaísmo helenístico (cf.

Behm, art. *μετανοέω*, ThWb IV, 986 ss). En cambio en la elección de los términos (*metanoëō* en lugar de *epistréphō*) muestra que, en el NT, el centro de gravedad se sitúa, más que en los modos concretos y externos de expresar el *šūb* en el AT, en el pensar y en el querer, a nivel, pues, de νοῦς [noús], de tal manera que aquí aparece un significado nuevo, es decir, el de *hacer penitencia, convertirse* para el verbo, y *penitencia, conversión, arrepentimiento* para el sustantivo. De un modo análogo, *ametanoōtos* (que sale únicamente en Rom 2, 5) significa *impenitente*. Sin embargo, el cambio de palabras no supone simplemente una intelectualización del concepto *šūb*, sino que la comprensión predominante intelectualista del vocablo *metánoia* = *cambio de mentalidad*, va perdiendo terreno a pasos agigantados en el NT. Aquí se alude más bien a una conversión decidida por el hombre en su totalidad; con ello aparece bien claro que, ni se trata de un conversión meramente externa, ni de un cambio de modo de pensar puramente interno.

2. No hay duda de que existe una relación muy estrecha entre el llamamiento de los profetas a la penitencia y la predicación de Juan bautista, que exhorta al pueblo a arrepentirse y a «dar el fruto que corresponde al arrepentimiento» (Mt 3, 2; 3, 8 par). El hecho de que el destinatario de la predicación penitencial sea el pueblo en su totalidad (cf. Hech 13, 24; 19, 4), incluso los piadosos, que se glorian de no tener necesidad de penitencia (Mt 3, 7 ss), responde perfectamente al modelo veterotestamentario. Pero en Juan, al igual que en el NT en general, el carácter apremiante del llamamiento a la penitencia no tiene el mismo fundamento que en los profetas. Si en el AT, la necesidad de volver al verdadero camino de la justicia divina se argumenta más bien a partir del pasado (p. ej. la injusticia social, la idolatría), ahora se dice: «que ya llega el reinado de Dios» (Mt 3, 2). Por eso, el que quiera escapar al juicio sólo puede hacerlo de una forma: a través de la penitencia, que pone de nuevo al hombre en relación con Dios y transforma completamente su vida (Mt 3, 10). En Juan bautista, la exhortación a la penitencia va unida al sacramento escatológico del bautismo penitencial (→ bautismo), que otorga el perdón de los pecados (Mc 1, 4 par) y tiene como fin la penitencia (Mt 3, 11: *εἰς μετάνοιαν* [eis metánoian]; cf. Hech 13, 24; 19, 4). Aquí aparece con toda claridad que la penitencia es entendida a la vez como una posibilidad otorgada y como una tarea: como posibilidad dispensada por Dios al hombre como un don escatológico y como tarea que se le plantea al mismo hombre.

3. De acuerdo con el testimonio de los sinópticos, la predicación de Jesús se asemeja a la de Juan bautista: «Enmendaos que ya llega al reino de Dios» (los textos de Mt 3, 2 y 4, 17 tienen el mismo tenor; → reino). Pero la diferencia entre ambos es clara, ya que Jesús no remite a otro que vendrá después que él, como hace el bautista (Mt 3, 11), sino que él mismo considera que con su venida hace irrupción la manifestación decisiva de Dios (Lc 11, 20; 17, 21; Mt 11, 6). Por eso se lamenta sobre las ciudades que no han hecho penitencia (Mt 11, 20 s par). Por eso los habitantes de Nínive se levantarán en el juicio contra los contemporáneos de Jesús, pues ellos hicieron penitencia ante la predicación de Jonás «y hay más que Jonás aquí» (Mt 12, 41 par). Por eso la penitencia ya no consiste en la obediencia a una ley, sino a una persona: la exhortación a la penitencia se convierte en una llamada al → seguimiento. Por eso, penitencia, fe y seguimiento son diferentes aspectos de una misma realidad (Mc 1, 15: «enmendaos y creed...»).

Hasta qué punto la exhortación a la penitencia basada en el reinado de Dios que se acerca en la persona de Jesús determina su mensaje, se nos muestra en muchos pasajes, cuya proximidad de contenido al llamamiento penitencial es evidente, incluso aunque no aparezca el término *metanoëō*. «Si no cambiáis (*στραφήτε* [straphēte]) y os hacéis como estos chiquillos, no entraréis en el reino de Dios» (Mt 18, 3). «Todo aquel de vosotros que

no renuncia a todo lo que tiene, no puede ser discípulo mío» (Lc 14, 33). Es a los pobres de espíritu, a los pequeños y a los que están necesitados de auxilio, a quienes se promete el reino de Dios (Mt 5, 3; 18, 10.14). Es a los pecadores a quienes Jesús ha venido a llamar a penitencia, no a los justos (Lc 5, 32). Ahora bien, en toda esta radicalidad del llamamiento a la penitencia, la buena nueva consiste precisamente en que existe la posibilidad del arrepentimiento. Puesto que Dios se ha vuelto hacia el hombre (Lc 5, 32, ἐλήλυθα [elēlytha] = he venido), el hombre puede y debe volverse hacia Dios. Por eso el arrepentimiento, la penitencia, llevan consigo un sentimiento de alegría, ya que suponen para el que se convierte la posibilidad de una nueva vida. Las parábolas de Lc 15 atestiguan la alegría de Dios por los pecadores que se convierten e invitan a los hombres a participar en ella. Pues lo que se otorga al hombre en la conversión es la vida: al igual que en la parábola del hijo pródigo el arrepentimiento es entendido como un retorno al hogar paterno, de tal manera que puede decirse: «Este... se había muerto y ha vuelto a vivir» (Lc 15, 24.32).

4. La predicación cristiana primitiva reanuda el llamamiento a la penitencia, como lo muestra Mc 6, 12 y especialmente los ejemplos de predicación que nos narran Hech. Por otra parte, esta predicación misionera en conexión con la llamada a la penitencia encierra todos los elementos que ya conocemos: el llamamiento a la fe (Hech 20, 21; cf. Hech 26, 18; 19, 4), la exhortación al bautismo (Hech 2, 38), la promesa del perdón de los pecados (Lc 24, 47; Hech 3, 19; 5, 31), de la vida eterna y de la salvación (Hech 11, 18; 2 Cor 7, 9 s). La penitencia es un apartamiento del mal (Hech 8, 22; 2 Cor 12, 21; Ap 2, 21 s) y una conversión a Dios (Hech 20, 21; 26, 20; Ap 16, 9). En Hech 3, 19 y 26, 20 aparecen juntos los vocablos *metanoō* y *epistréphō*; esto muestra el parentesco existente entre ambos conceptos. Por otra parte, *metanoō* designa más bien el apartamiento del mal y *epistréphō* la conversión a Dios.

5. La escasez con que aparece este grupo de palabras en la literatura paulina (sólo 6 veces) y su ausencia total en Jn (a excepción del Ap) no demuestran sin más que la idea de arrepentimiento no esté presente aquí, sino únicamente que se ha formado entretanto una conceptualidad más especial. Tanto para Pablo como para Jn, la conversión viene dada con la → fe. Pablo habla de la fe como de un «ser en Cristo», de un «morir y resucitar con Cristo», de una «nueva creación», de un «vestirse del hombre nuevo». La literatura joánica nos presenta la nueva → vida en Cristo como una «regeneración», como un paso de la muerte a la vida y de las → tinieblas a la → luz, o como una victoria de la → verdad sobre la mentira, del → amor sobre el odio.

6. En el cristianismo primitivo se ha planteado pronto la cuestión de si la conversión del hombre a Dios es un fenómeno repetible. Sin duda, esta cuestión ha sido motivada por ciertas experiencias misioneras, pero también por determinados elementos de la tradición; así p. ej. a Pedro, después que ha seguido a Jesús durante mucho tiempo, se le dice: «Cuando te arrepientas...» (Lc 22, 32; aquí aparece *epistréphō*). La carta a los Hebreos, al rechazar la posibilidad de una segunda conversión, mantiene una postura extrema (Heb 6, 4-8). Esto se ha hecho para que, de un modo análogo a como hacen los restantes escritos neotestamentarios, quedase bien subrayada la radicalidad de la conversión del hombre a Dios frente a una cristiandad que se estaba volviendo indiferente. También se ha hecho para dejar bien sentado que la conversión no es simplemente obra del hombre, sino que Dios ha de dar «ocasión de penitencia» (Heb 12, 17). El que, después de convertirse, peca voluntariamente, incurre en el juicio de Dios (Heb 6, 8; 10, 26 s). Esta severa insistencia sobre el carácter definitivo de la conversión no excluye la voluntad

salvífica de Dios, que todo lo abarca «porque no quiere que nadie perezca, quiere que todos tengan tiempo para enmendarse» (2 Pe 3, 9). Más bien quiere poner de relieve el carácter totalizador de su misericordia: Dios salva de un modo total y definitivo y, por tanto, la conversión del hombre a Dios ha de ser total y definitiva.

J. Goetzmann

PARA LA PRAXIS PASTORAL

El problema de la conversión, que casi siempre va unido al de la regeneración, es una de las cuestiones centrales del pietismo. De acuerdo con su origen, es ciertamente una cuestión claramente bíblica: se trata del acontecimiento a través del cual el hombre, apartado de Dios, renuncia a sí mismo y a su propia orientación en el mundo y se sitúa o se ve situado bajo la dirección y la providencia de Dios. Por eso la Biblia no considera —y con razón— la conversión en sí misma como un valor; por lo que hace a su contenido, ella se nos presenta aquí exactamente como un acceso o como un retorno a la fe, como un tránsito o como un cambio de vida, pero no como un punto de referencia conforme al cual hay que orientarse. La Escritura sitúa en el centro, no el salto en el vacío, sino la meta última, que es la vida con Cristo. El que se plantea sin cesar la cuestión del acceso a la fe no saldrá jamás de los primeros balbuceos de la fe, permanecerá siempre espiritualmente infantil.

En el fondo, la conversión no es primariamente expresión de la decisión humana, sino un acto de obediencia: no puede ser sino una respuesta del hombre a Dios que le interpela, una aceptación del ofrecimiento divino de la gracia; juntamente con esto, el hombre deja aquellas cosas a las que hasta ahora se aferraba.

En cuanto respuesta a una llamada, la conversión es además y ante todo un volverse-hacia, no un apartarse-de. Ciertamente en ella queda incluido el deshacerse de lo anterior, pero no hay que perder nunca de vista qué es lo principal y qué lo secundario.

En todo caso, para el NT es importante subrayar que la nueva vida con Jesucristo tiene más valor que la vida anterior en tinieblas; en otras palabras: lo que impulsa al hombre hacia la fe no es el temor al juicio de Dios —por necesario que éste sea—, sino el conocimiento del amor de Cristo que sobrepuja toda medida y que atrae irresistiblemente al hombre y lo arrebató. Es así como la penitencia y el arrepentimiento se sitúan bajo la clara luz de la alegría.

El ejemplo de Judas, cuando se lo compara con la experiencia simultánea de Pedro, nos muestra con toda claridad que el mero arrepentimiento, es decir, el conocimiento de la injusticia cometida, sólo puede llevar a la desesperación. La penitencia y la conversión (que en el fondo son lo mismo) sólo cobran sentido a partir del ofrecimiento del perdón y de la gracia, es decir, si se las considera, no desde su punto de partida, sino desde su objetivo; por otra parte, se trata de un viraje y de una reorientación del pensamiento y de la acción y, por consiguiente, de la armonización de los contenidos de *metanoëō* y de *epistréphō*.

Además, no se puede establecer metódicamente ninguna secuencia entre los diferentes conceptos, p. ej., arrepentimiento-penitencia-conversión-fe-santificación (como aparece en el índice de bastantes libros de cantos); no se trata de una sucesión de procesos separados, en todo caso no fundamentalmente separados, sino más bien de diferentes aspectos de un mismo proceso: la vuelta o el retorno del hombre a Dios. Y, puesto que este proceso es obra del Espíritu santo, no se pueden establecer reglas, ni con respecto a su duración, ni en relación con el momento en que tiene lugar. La conversión súbita, de la

que se puede indicar el lugar y la hora, como en el caso de Calvino o de Wicleff, no lleva consigo una fe de rango superior a la que acontece a través de un proceso paulatino; en última instancia se trata, no tanto de las circunstancias que rodean el comienzo de este proceso (que pueden ir desde el enojo hasta el entusiasmo), cuanto de un permanecer firme en la fe y de un crecimiento en el conocimiento, el amor y la obediencia.

En la conversión no puede uno invocar ante Dios ni la → circuncisión, ni la pertenencia a la alianza; sin duda la fe está segura de las promesas de Dios, pero esto no equivale nunca a una seguridad en algo cuya posesión está garantizada. Pues también el convertido —y no sólo en el AT— puede apartarse de nuevo de la fe; además, Dios no abre por principio sus puertas al pecador una sola vez y, por consiguiente, puede haber una nueva conversión o retorno a Dios (además de la primera, que tiene un carácter fundamental y orientador); evidentemente, el «dar ocasión de arrepentirse» es algo que está únicamente en las manos de Dios.

En nuestro lenguaje corriente la palabra «arrepentimiento» queda dentro del sentido bíblico que ha sido expuesto más arriba, aunque subraya la vertiente negativa de apartarse de la vida anterior de pecado; en cambio el término «penitencia» tiene, además de su sentido peculiar en la teología sacramental, un sentido más amplio que se refiere a todas las acciones de carácter más o menos punitivo, o sea, a los «castigos» que la propia persona se inflige, con el fin de expiar la propia culpa. En un punto de intersección entre la psicología y la teología, cabría distinguir entre unos mecanismos expiatorios que pretenderían defender al individuo —de un modo casi mágico— de una culpa que no se asumiría responsablemente, de una actitud madura, que podríamos denominar «reparadora», que acepta la responsabilidad de las propias acciones y que quiere elaborar una decisión consciente y responsable en orden a recuperar lo que se ha echado a perder, a reparar lo que se ha destruido. Además de esto hay que tener en cuenta que, tanto en la tradición protestante como en la católica, el término «penitencia», como el de «conversión», en determinadas épocas y en la mentalidad de ciertos grupos o corrientes, ha quedado cargado de un lastre de fanatismo que ha llevado a batirse por el evangelio a toque de tambor y a interpretar literalísticamente aquel *compelle intrare* de la parábola evangélica (Lc 14, 23). Una profundización en el sentido bíblico y evangélico de la penitencia y la conversión puede contribuir decisivamente al enfoque cristiano de los problemas de la renovación de la persona y la sociedad, como un cambio en la relación de las comunidades cristianas entre sí y con otros grupos, y en la concepción de la misión cristiana respecto al mundo, al que hay que llamar a la plenitud de la verdad y de la vida, que es el evangelio encarnado en la propia vida.

Incluso en la comprensión secularizada de la «conversión» resuena todavía la idea del comienzo de una nueva vida: el apartamiento de aquello que es reprobable y el retorno a una realidad mejor.

L. Coenen

Bibl Dietrich, Die Umkehr an AT und Judentum, 1936 – Michel, Die Umkehr nach der Verkündigung Jesu, Ev Theol 5, 1938, 403 ss – Pohlmann, Die Metanoia als Zentralbegriff der christlichen Frömmigkeit, 1938 – Behm, Art μετανοια, ThWb IV, 1942, 972 ss – Michel, Art μετανοια, ThWb IV, 1942, 630 ss – Hofer, Metanoia, Bekehrung und Busse im NT, 1947 – Schniewind, Das biblische Wort von der Bekehrung, 1948 – Wolff, Das Thema «Umkehr» in der at Prophetie, ZThK 48, 1951, 129 ss – Laubach, Bekehrung und Wiedergeburt in biblischer Sicht, 1954 – Fohrer, Umkehr und Erlösung beim Propheten Jeremia, ThZ 11, 1955, 161 ss – Kietzig, Bekehrung zum Glauben an Jesus Christus, ThLZ 1957, 891 ss – Rengstorf, Art Bekehrung, RGG I, 1957³, 976 ss – Schmalenbach, Bekehrung, der Lebensnerv des Christentums, 1957 – Schniewind, Die Freude der Busse, 1960 – Sorg, Das biblische Zeugnis von der Bekehrung und unsere Verkündigung, 1962 – Bertram, Art στροφή ThWb VII, 1964, 714 ss

En cast Arts gens KRahner, Art Arrepentimiento, SM I, 1976², col 413-420, id. Art Conversion, col 976-985 – AFeullet, Art Metanoia, SM 4, 1973, col 578-589 – Weichrodt, Teología del AT II, 1975, 460-469 – JJeremias, Teología del NT I, 1977², 181-188 – KHSchelkle, Teología del NT III, 1975, 111-124

Corazón

καρδιά [*kardía*] corazón, interior, *καρδιογνώστης* [*kardiognóstēs*] versado, conocedor del corazón; *σκληροκαρδιά* [*sklērokardía*] dureza de corazón

I *Kardia* se usa en el griego profano tanto en sentido directo como en el figurado. Designa, por una parte, el corazón como órgano del cuerpo y centro de la vida física (ante todo en Aristoteles) y, por otra, como sede de mociones psíquicas e incluso como fuente de la vida anímica en cuanto tal. En casos aislados se aplica a la naturaleza en los significados de *interior* de la madera, *meollo* de las plantas. *Kardia* siempre significa, pues, el centro, lo más íntimo (de hombres, animales y plantas).

Concretamente en Homero y en los trágicos tiene *kardia*, sin embargo, un significado notablemente más amplio: indica ya no solo el centro corporal, sino también el anímico y espiritual del hombre en cuanto tal.

a) *Kardia* designa la sede de las emociones y sentimientos, de los impulsos y pasiones. Y el griego incluye aquí movimientos de alegría y tristeza, valor y cobardía, fuerza y miedo, amor, odio e ira (Homero, II 21, 547).

b) Es ante todo Homero el que atribuye al corazón la facultad de pensar, pero no se distingue aun con claridad entre pensar y sentir, sino que están aun muy próximos (II 21, 441). No hay más que un pequeño paso hasta llegar a considerar el corazón como centro también del querer y como lugar en que se fraguan las decisiones del hombre (II 10, 244).

II En el AT al término *corazón* le corresponden en hebreo *lēb* y *lēbāb*, siendo *lēb* el que aparece en los estratos más antiguos, mientras que *lēbāb* se encuentra por primera vez en Isaías. También en el AT se emplea *corazón* en un doble sentido: directo y figurado. Los LXX utilizan por *lēb* preponderantemente *kardia*, más raramente *διανοια* [*dianoia*], *pensamiento*, y *ψυχη* [*psyche*], *alma*. Los matices del concepto se perciben aquí con la misma claridad que en el AT. *Kardia* aparece casi siempre, en sentido amplio, aplicado a todo el hombre.

1 El corazón como órgano del cuerpo es sede de la fuerza y la vida corporal (Sal 38, 11, Is 1, 5). Si se fortalece el corazón con comida, es todo el hombre el que con ello se revitaliza (Gn 18, 5, Jue 19, 5, 1 Re 21, 7).

2 En sentido figurado *lēb* es el centro de la vida espiritual y anímica, el interior del hombre. Ya entonces se percibe la íntima relación entre los fenómenos espirituales-anímicos y las reacciones funcionales de la actividad cardíaca. La disposición física y los afectos psíquicos están claramente correlacionados. Ello explica los numerosos contactos entre los términos *lēb* y *nepheš* (= alma) que llegan incluso a intercambiarse (cf. Jos 22, 5, 1 Sam 2, 35, Dt 6, 5). Es cierto igualmente que el *lēb* veterotestamentario es el lugar del sentir, pensar y querer humanos.

a) El corazón es el lugar de los sentimientos y emociones, sean de alegría (Dt 28, 47) o dolor (Jer 4, 19), tranquilidad (Prov 14, 30) o excitación (Dt 19, 6) etc.

b) El corazón es sede de la inteligencia y el conocimiento, de las mociones y fuerzas intelectivas (1 Re 3, 12, 5, 9), así como de las fantasías y visiones (Jer 14, 14). Pero en el corazón se fraguan igualmente la necedad (Prov 10, 20 s) y los malos pensamientos.

c) Del corazón sale la voluntad, la intención resuelta (1 Re 8, 17) y la decisión dispuesta a la acción (Ex 36, 2). Pero *lēb* no designa tanto una función aislada cuanto más bien al hombre con todas sus energías, o sea a la persona en su totalidad (Sal 22, 27, 73, 26, 84, 3). «Se utiliza de forma compleja para designar la persona entera: su vida interior, su carácter, la actividad espiritual voluntaria y consciente de un yo humano considerado como completo» (Weichrodt, Teología del AT II, 149 s). Con esto se contraponen el uso veterotestamentario al del griego profano, pues en este el corazón, a pesar de toda su diferenciación, no tiene sino una función dentro de un sistema de fenómenos espirituales y anímicos.

3 Puesto que con el corazón se asocia en especial el aspecto de la responsabilidad, «lo que sale del corazón es verdaderamente característico de todo el hombre, y de ello es el responsable en cuanto que es un yo que actúa conscientemente» (Weichrodt, 150). Dado que esta responsabilidad del hombre en el AT tiene su correlativo únicamente en Yahvé, el corazón es al mismo tiempo el órgano con el que el hombre, como piadoso o como obstinado, se encuentra con la palabra y la actuación de Dios. En el corazón es donde se asienta el temor y la veneración de Dios (1 Sam 12, 24, Jer 32, 40), el corazón del piadoso está inclinado fielmente a la ley de Dios (Is 51, 7), mientras que el del impío se halla endurecido, alejado de Dios (Is 29, 13). En el corazón se opera la conversión a Dios (Sal 51, 12-19, Jos 2, 12).

4 En íntima unión con el corazón se mencionan con frecuencia los riñones (*k'layót*, en griego νεφρός [*nephros*], usado solo en plural, en el NT únicamente en Ap 2, 23 citando a Jer 11, 20) En sentido figurado representan el lugar de las más recónditas mociones anímicas (Sal 7, 10, 26, 2, Jer 17, 10, 20, 12, cf. 1 Sam 24, 6, 25, 31 *lēb* = conciencia), tan ocultas que son mescurtables para el hombre. Sólo Dios puede verlas y examinarlas

5 a) Filón y Josefo ven en el corazón simplemente uno de los órganos corporales, el sitio central de la vida corporal, sin que quede juntamente establecido con precisión y claridad como sede de la vida interior. Filón deja abierta la cuestión de si es en el corazón o en el cerebro donde está el *ἡγεμονικόν* [*hēgemonikón*], la función directiva. Es cierto que se encuentran frecuentemente resabios de la terminología veterotestamentaria (Spec. Leg. I, 304) El sentido figurado, dominante en el AT, es insignificante sobre todo en Josefo.

b) El judaísmo palestinese tardío, por el contrario —lo mismo que el AT—, habla del corazón como centro de la vida, también de la que se desarrolla ante Dios, de los buenos y malos pensamientos que habitan en el corazón, y habla asimismo de la religiosidad que se da cita en el (la oración, cf. p. ej. SDt 41)

III El uso de *kardía* en el NT coincide con la interpretación del AT tanto como se distingue del que hallamos en la literatura griega. La importancia del *corazón* como *vida interior* y *meollo de la persona*, como lugar donde Dios se manifiesta al hombre, se percibe en el NT aún con mayor claridad que en el AT. Es cierto que el NT utiliza con frecuencia el pronombre personal en lugares donde el AT emplearía *corazón* en el sentido de *persona* (así Mt 9, 3; 16, 7; 21, 25.38; 2 Cor 2, 1). Con todo, en el NT aparece *kardía* 148 veces (Pablo 52, sinópticos 47, Hech 17, cartas católicas 13, Jn 6 y Ap 3 veces).

1. a) *Kardía* como centro de la vida corporal y espiritual. Es relativamente raro el empleo de *kardía* como órgano corporal, como sede de la fuerza vital natural (Lc 21, 34; Hech 14, 17; Sant 5, 5). Con una frecuencia sin comparación mayor, designa el lugar donde se asienta la vida anímico-espiritual, la vida interior (por contraposición a su manifestación externa 2 Cor 5, 12; 1 Tes 2, 17; cf. 1 Sam 16, 7). Las fuerzas del → espíritu, el → entendimiento, la → voluntad tienen su origen en el corazón lo mismo que las corrientes del → alma, los sentimientos, pasiones e impulsos. El corazón representa el yo del hombre. Es en definitiva la persona («la personalidad escondida dentro», 1 Pe 3, 4).

b) *Kardía* como centro de la vida espiritual. Su importancia cumbre la adquiere en el NT, donde aparece tratándose de la actitud del hombre ante Dios. *Kardía* es el lugar del hombre a donde Dios se dirige. Es la sede de la duda y la obstinación así como de la fe y de la obediencia.

Es notable en el NT la afinidad real entre *kardía* y νοῦς [*noús*] = mente. También *noús* puede significar «la persona, el yo del hombre». Corazón e inteligencia (*νοήματα* [*noémata*]) pueden aparecer como paralelos (2 Cor 3, 14 s) o sinónimos (Flp 4, 7). En *noús* se recalca más el aspecto del saber que en *kardía*, término que se centra espec. en lo emocional y volitivo (Bultmann, 222). Es, pues, la persona, el yo pensante, sensitivo y volitivo, el que en el NT «se designa con *kardía* en orden a su responsabilidad ante Dios» (Gutbrod, 75).

2. El pecado marca, domina y corrompe no sólo la corporeidad del hombre natural, no sólo su pensar y querer, su sentir y tender como mociones únicas, sino también lo más íntimo del hombre que es su origen: su corazón. Si éste se halla prisionero del pecado, es todo el hombre el que está afectado. Del corazón vienen los malos pensamientos (Mc 7, 21 par), en el corazón moran deseos vergonzosos (Rom 1, 24), el corazón está obstinado y es impenitente (Rom 2, 5; 2 Cor 3, 14 s), malo e incrédulo (Heb 3, 12), insensato y entenebrecido (Rom 1, 21; Ef 4, 18). Con vistas a sus adversarios Jesús cita al profeta Isaías: su corazón está lejos de mí (Mc 7, 6 par), pero reprende igualmente la incredulidad y la dureza de corazón de sus discípulos (Mc 16, 14). Tampoco los gentiles tienen excusa ante Dios, pues para eso llevan en su corazón el conocimiento acerca de lo que ante Dios es bueno y recto (Rom 2, 15).

«Nada más falso y enconado que el corazón: ¿quién lo entenderá?». Esta queja de Jer 17, 9 vale igualmente para el NT. Nadie puede sondear su propio corazón y mucho menos cambiarlo. El hombre sin Dios vive bajo el poderío del pecado que anida en su corazón y partiendo de ahí esclaviza a todo el hombre.

3. Sólo Dios puede revelar lo oculto en el corazón del hombre (1 Cor 4, 5), escruta (Rom 8, 27) y examinarlo (1 Tes 2, 4). Puesto que del corazón sale la perdición, empieza su obra salvadora también por el corazón. *Kardía* es «el lugar donde Dios trata con el hombre, ...la parte... en que se decide el “pro” o “contra” Dios» (Gutbrod, 72). Así como el corazón es el lugar de la incredulidad, también lo es de la fe (Rom 10, 6-10). Rom 2, 5 llama al corazón humano *ἀμετανόητος* [*ametanóētos*], impenitente. En ello «se muestra que *metanoēin* sería tarea del corazón (*kardía*)» (Bultmann, 221). La conversión se opera en el corazón y es, por tanto, cosa de todo el hombre. La palabra de Dios afecta no sólo a la inteligencia o al sentimiento, sino que penetra el corazón (Hech 2, 37; 5, 33; 7, 54).

A esta conversión del corazón, esto es, a la → fe, no se llega por la voluntad o el deseo del corazón humano (1 Cor 2, 9), sino únicamente porque Dios abre el corazón del hombre (Hech 16, 14), porque Dios hace que su luz lo ilumine (2 Cor 4, 6). Dios se manifiesta al hombre, enviando a su corazón el espíritu de su Hijo (2 Cor 1, 22). Si este espíritu habita en el corazón, el hombre ya no es esclavo del pecado, sino hijo y heredero de Dios (Gál 4, 6 s). Dios derrama su amor en el corazón (Rom 5, 5). Por la fe puede Cristo morar en el corazón (Ef 3, 17).

4. Pero el corazón del hombre no es únicamente el lugar en que Dios despierta y causa la fe. Aquí la fe se prueba por la obediencia y la paciencia (Rom 6, 17; 2 Tes 3, 5), aquí se guarda la palabra de Dios (Lc 8, 15), aquí ejerce su papel de guía la palabra de Cristo (Col 3, 15 s). La gracia de Dios refuerza y fortalece el corazón (Heb 13, 9). Un corazón vuelto a Dios sin cortapisas es para el NT un «corazón limpio» (Mt 5, 8; 1 Tim 1, 5). Esta «pureza» del corazón tiene naturalmente su única base en que lo purifica la sangre de Cristo (Heb 10, 22; cf. 1 Jn 1, 7) y Cristo habita por la fe en el corazón (Ef 3, 17).

5. Tenemos que mencionar aún dos compuestos, ambos específicos del NT:

a) *Kardiognóstēs* es desconocido en el griego profano y en los LXX, y en el NT aparece sólo en Hech 1, 24 y 15, 8, y luego ya en la antigua literatura cristiana. El término designa a Dios como *versado* y *conocedor de los corazones*. El hecho de que Dios vea, examine y escrute las profundidades escondidas del corazón humano, es corriente en el AT y NT (1 Sam 16, 7; Jer 11, 20; 17, 9 s; Lc 16, 15; Rom 8, 27; 1 Tes 2, 4; Ap 2, 23; cf. II, 3). Esta fe en el Dios omnisapiente se ha resumido con brevedad en el predicado *kardiognóstēs*.

b) *Sklērokardia* se desconoce en el griego profano; sale en los LXX: Dt 10, 16; Eclo 16, 10; Jer 4, 4 (el equivalente hebreo es: *ʾōrlat lēbāb*), y fuera de esto sólo en el NT (Mc 10, 5 par; 16, 14; análogamente: Rom 2, 5) y en escritores de la antigüedad cristiana. *Dureza* del corazón es la cerrazón del hombre centrado en sí mismo frente a Dios, su ofrecimiento y sus exigencias, y lo mismo cara al prójimo. El hombre posee por naturaleza un corazón duro como la piedra, separado de Dios y del prójimo, hasta que se le dé un corazón nuevo, obediente (cf. Ez 36, 26 s).

Th. Sorg

Trad o c GvRad, Teología del AT I, 1978⁴, 204 ss. En cast Arts gens PHoffmann/KRahner, Art Corazon, CFT I, 1966, 303-317 — WEichrodt, Teología del AT II, 1975 148 ss — KHSchekkle, Teología del NT I, 1975, 189 ss

Cordero → Oveja

Costumbre → Ley

Creación

El concepto de *creación* se percibe en el lenguaje de hoy de diversas maneras; generalmente, sin embargo, significa un acto por el cual surge algo que antes no existía de esa forma. En griego, en este ámbito conceptual, se encuentran dos grupos de palabras, cuyos vocablos, según el uso, reflejan múltiples facetas de significados: *καταβολή* [*katabolē*] significa ante todo el hecho fundamental y en esta línea también el *comienzo* o principio que da a una cosa su dirección o determinación: *κτίσις* [*ktisis*], originariamente *fundación, establecimiento*, designa, en un sentido más amplio, el *proceso* de un hacerse o de un surgir originado por un acto de voluntad, y luego también —abarcando más que *katabolē*— el resultado de tal acto, lo *creado* como fenómeno de conjunto. Aunque en el NT se encuentran ambos grupos de palabras, el grupo de *κτίζω* [*ktízō*] es, con mucho, el que se convirtió en el portador de las afirmaciones bíblicas acerca de la actividad iniciadora de Dios en lo que se refiere a la existencia en general y a la fe en particular.

καταβολή [*katabolē*] fundación; *καταβάλλω* [*katabállō*] echar los cimientos, fundar, cimentar

I El verbo *katabállō*, desde Homero (siglo VIII a. C.), partiendo de su significado fundamental derivado de sus dos raíces *κατά* [*katá*], *abajo* y *βάλλειν*, [*bálllein*], *echar*, significa *poner horizontal lo que estaba vertical* (p. ej. *arrojar hacia abajo, extender por el suelo, matar, echar* o en sentido figurado. *rebajar, menospreciar, rechazar, apartar de sí*). El significado más importante en nuestro contexto de *colocar un fundamento, cimentar, ser causante*, no supone por tanto ninguna excepción. Procede de la antiquísima técnica de la construcción y refleja el acto de echar o apilar piedras en los cimientos o bien, tratándose de solares rocosos la acomodación, rodamiento o ajuste de la piedra angular decisiva para el edificio, es decir, una colocación de la primera piedra que, a diferencia de lo que sucede actualmente, nada tenía de simbólico. El sustantivo raro y tardío *katabolē* (desde Hipócrates, s. V-VI a. C.), literalmente *acción de poner debajo*, adopta preferentemente el sentido figurado, y puede designar el *recuento* de una determinada suma de dinero o la *fijación* del término establecido para la misma, pero también puede significar el *comienzo* de una edificación, e incluso, en medicina, un *acceso* de fiebre (*πυρετού* [*pyretou*]) o, biológicamente, la *emisión de la semilla o semen* (*τοῦ σπέρματος* [*toú spérmatos*]) en la tierra o en una mujer, por tanto, la *sementera* (Aristóteles, Probl 20, 12) o la *fecundación*.

Pero *katabolē* designa asimismo una fecha histórica de comienzo, p. ej. en la expresión *καταβολῆς τῆς στάσεως ποιῆν* [*katabolēn tēs staseōs poiein*], *iniciar la contienda*. Desde Polibio, s. II a. C., aparece la indicación de tiempo *ἀπό* [*apó*] *ἐκ καταβολῆς κόσμου* [*ek katabolēs kósmou*], *desde el comienzo del mundo, desde la fundación del mundo*. La carta de Aristéas (antes del año 100 a. C., V 129) utiliza ya *katabolē* en forma absoluta para designar la *creación, el conjunto de la creación*.

II 1. Los equivalentes hebreos del verbo *katabállō* —14 de los 42 pasajes se hallan, con todo, en los LXX sin tal equivalente— carecen de importancia para el concepto de creación. Se utilizan preferentemente en el lenguaje

militar (*caer* por la espada, *derribar* los muros de la ciudad, etc.), así ocurre también con el significado de la palabra en los pasajes propios de los LXX. Solo en 2 Mac 2, 13 se dice de Nehemias que, habiendo recogido los antiguos escritos de Israel, *estableció* una biblioteca, es decir, realizó un acto de fundación

2 El sustantivo *katabole* se encuentra en los LXX solo en 2 Mac 2, 29 en un empleo de *pars pro toto* (la parte por el todo) *αρχιτεκτονι της ολης καταβολης φροντιστεον* [*architektoni tēs holēs katabolēs phrontisteon*], es decir, *el arquitecto debe preocuparse de toda la construcción (del edificio)*

3 Entre los escritos judíos, en Aristeas, 129 (cf *supra* 1) se halla el uso absoluto mencionado, y Filon (Op Mund 132) habla de la *procreación de los individuos* como *τῆ πρώτῃ καταβολῇ τῶν ἀνθρώπων* [*te prôtē katabole ton anthropōn*] Josefo utiliza el sustantivo para expresar una fecha histórica (cf *supra*) el *principio* de la rebelión (Bell 2, 260)

III 1 En el NT se encuentra sólo el sustantivo en Mt (2 veces); en Heb y en los escritos joaneos (3 veces cada uno), en Lc, Ef y 1 Pe (una vez cada uno) *Fundación* o *constitución del mundo*, *katabolē kosmou* (sin artículo) o *fundación*, sin más (así Mt 13, 35 t r; en la cita del Sal 78, 2 *katabolē* en vez de *αρχή* [*archē*]) son expresiones o modismos fijados para designar la fecha desde la cual empieza la historia (cf la cronología judaica); cuando se data la acción libre de Dios como anterior a este punto en el tiempo (*pró katabolēs kósmou*) (Jn 17, 24, objeto Jesús, Ef 1, 4, objeto nosotros), esto se hace para testimoniar así la independencia previsoría de Dios con respecto al principio absoluto establecido por él mismo y con respecto a la historia. Esa independencia sirve para su actuación amorosa dentro de la historia y para la realización amorosa del desenvolvimiento de la historia (así también la literatura rabínica, art *κτίσις* [*ktisis*] II, 7)

2 En las menciones que se hace de este dato fundamental llama la atención, por una parte, la conexión con una afirmación determinante acerca del hombre, y por otra, la unidad que ahí se expresa entre la → providencia y la predestinación de Dios. En particular, Mt 25, 34 («desde») y Ef 1, 4 («antes de») hablan de la → elección, Ap 13, 8 y 17, 8 de la condenación, Lc 11, 50 (una amenaza de Jesús), así como Heb 4, 3a con miras a Heb 4, 3b, del rechazo histórico, del que se pide cuentas y finalmente en Mt 13, 35 (prueba escriturística de los evangelistas) así como en Heb 9, 26 y 1 Pe 1, 20 (cf. Jn 17, 24) de la postura salvadora central y única de Jesucristo, la cual revela lo oculto desde la constitución del mundo en medio del tiempo, y con ello apunta al final de los tiempos. Probablemente en Ef 1, 4, 1 Pe 1, 20, Jn 17, 24 la expresión «antes de crear el mundo» es una tentativa, extraña al pensamiento veterotestamentario, de expresar la libertad del creador ante su creación y, mediante ello, asegurar para él sólo sus propias obras salvíficas

3 En el pasaje textualmente inseguro de Heb 11, 11, se utiliza *katabolē* en el sentido del uso de la palabra que se advierte en Filón (cf *supra* II, 2) En unión con *spérmatos* significa *emisión de la semilla* *generación*. Con OMichel (Der Brief an die Hebraer, KEK XIII, 10, *ad locum*) el v 11 debe traducirse «. recibió él con Sara fuerza para la *generación*» (cf asimismo ThWb III, 623)

H.-H Esser

κτίζω [*ktizō*] fundar, crear o producir (por primera vez), hacer, *κτίσις* [*ktisis*] creación, creatura, *κτίσμα* [*ktisma*] lo creado, creatura; *κτίστης* [*ktistēs*] fundador, creador

I La raíz *kti* (según Hofmann *kpei* cf latín *situs* castellano *sito*) se halla atestiguada ya en el griego micénico y tiene el significado de *edificar, fundar*. El verbo *ktizō* (desde Homero) tiene originariamente el sentido de la raíz, y

luego el figurado de *producir por primera vez, poner en obra, colonizar* (de ahí el participio sustantivado *οι κτισάντες* [*hoi ktisantes*], el pueblo primitivo, los fundadores). De los sustantivos derivados, *he ktisis* (desde Píndaro) designa tanto a) el acto de creación como b) lo creado como efecto del acto de una autoridad, la mayor parte de las veces una institución o fundación. Este mismo significado de *h* tiene *ktisma* (desde Polibio). Con este carácter de resultado se encuentra *ktisma* solo a partir de los LXX y la mayor parte de las veces como sinónimo de *ktisis*. Asimismo se halla en plural para designar cada una de las partes constitutivas de la creación. *Ho ktistes* (desde Aristoteles) designa ante todo al señor en su actividad de fundador, en particular como restaurador del orden antiguo (Plutarco, Cim 10, 22), refiriéndose a la divinidad, significa creador. En la literatura bíblica, todo el grupo de palabras se reserva casi exclusivamente a la singular acción creadora de Dios y al resultado de la misma.

II 1 De los dos conceptos que los LXX utilizan para crear —δημιουργεῖν [*demiourgein*] trabajar en y con una materia, elaborar, fabricar, y κτίζειν, que designa el acto decisivo y fundamental de erigir, fundar o establecer— ellos dieron preferencia conscientemente al último (y a la palabra correspondiente) para significar la creación por parte de Dios (cf WFoerster, ThWb III, 1022 ss). Sin embargo, en la traducción que hicieron los LXX del pentateuco y también del DTIs quedó oculto para ellos el significado de exclusividad del verbo hebreo *bara* (cf *infra*) y utilizaron el verbo corriente ποιεῖν [*poiein*], hacer, en vez de κτίζειν (hecho este que permite deducir lo prolongado de la elaboración de los LXX y la conciencia teológica del traductor que se iba profundizando cf WFoerster, loc. cit., 1026).

En los LXX κτίζειν se encuentra 66 veces, de ellas 39 veces sin equivalente.

El siguiente resumen muestra los equivalentes hebreos en gradación numérica de más a menos.

a) *bārā* (traducido 16 veces por *ktizō*) es un término teológico, cuyo sujeto exclusivo es Dios. Y se convierte en un concepto que comporta la fe explícita en la creación acuñada en tiempos del DTIs y de la formación del código sacerdotal que ha llegado hasta nosotros. Por medio de *bārā* se expresa el acto sin parangón de la creación por parte de Dios, en la cual palabra creadora y acción creadora son una misma cosa (cf Gn 1, Sal 148, 5 y *passim*). Con *bārā* se apunta tanto a la acción de Dios que llama a la existencia al mundo y a cada una de las creaturas, como a su intervención histórica, a la que hay que atribuir la elección, la determinación temporal y las vicisitudes humanas y, por supuesto, a la justificación. En este resumen puramente estadístico se muestra ya la relación estrecha que existe entre la fe histórica e histórico-salvífica y la fe en la creación (como probaron RRendtorff, loc. cit. para el DTIs y GvRad, Die Priesterschrift im Hexateuch, para el código sacerdotal, allí la fe explícita en la creación viene a ser como un hijo tardío de la fe histórico-salvífica y se desarrolla en la época de mayores peligros para Israel, o sea durante el destierro babilónico, es proclamada como resistencia y como ataque y desde entonces se mantiene como una conciencia de fe a la que no se puede renunciar. Cf asimismo la correspondiente relación entre los artículos segundo y primero del credo cristiano a partir de la repulsa de Marción).

α) Protológicamente (es decir, para designar la creación primera por parte de Dios) se utiliza *bārā* (Sal 148, 5) para la creación del cielo y de las aguas del cielo (las últimas, según Gn 1, 7, no fueron creadas, sino solamente situadas dentro de sus límites), para la extensión del círculo de la tierra y de las direcciones del cielo —norte y sur— (Sal 89 [88], 13, paralelo a *yāsād*, fundar el orbe de la tierra), para la creación de los montes y del viento (Am 4, 13), de los hombres sobre la tierra (Dt 4, 32), del hombre caído y perecedero (Sal 89 [88], 48).

β) *bārā* expresa asimismo la nueva creación de Dios que interviene en la continuación histórica de su obra de creación. Así en Sal 104 [103], 30, en consecuencia con Gn 2 «Envías tu aliento, y los creas» Eccl 12, 1 («piensa en aquel que te ha creado»), así literalmente el sustantivo «creador» es ajeno del TM) se refiere a la creación del individuo (cf la creación del rey de Tiro Ez 28, 13-15). Un pueblo nuevamente creado por Dios alabara a Dios (Sal 102, 19 [101, 18]). En el conocido pasaje «Oh Dios, crea en mi corazón puro» (Sal 51 [50], 12) se utiliza también *bārā* en este sentido. Precisamente los pasajes de salmos anteriormente mencionados tanto como las siguientes palabras proféticas, descubren la ruptura que aqueja a la creación originaria y que hace necesaria la intervención salvadora de Dios en su pueblo y en cada uno de los pecadores.

γ) La conexión entre las afirmaciones protológicas y las históricas resulta evidente en los siguientes pasajes. Yahve, que suministra la luz y las tinieblas (según Gn 1, 3-5, la luz fue creada por medio de la palabra, pero la oscuridad no fue creada), opera la paz y crea la desdicha (Is 45, 7 s). El que ha creado al herrero, el que fabrica armas terribles, ha creado asimismo al que destruya esas armas (Is 54, 16). El pueblo creado por Dios abandona no obstante, la alianza (Mal 2, 10).

δ) Las traducciones hijas de los LXX —Teodocion (s I d C), Aquila (s II d C) y Smaco (s III d C)— substituyen consecuentemente en los pasajes más importantes de Gn, Dt, Tritolis y Jer, la traducción poco precisa de *bārā* en los LXX (cf *supra* 1) por *ktizein* (Gn 1, 1 —el cielo y la tierra, 1, 27 —el hombre como imagen de Dios, Is 40, 26 —el ejército de los astros, 41, 20 —la nueva vida de las plantas en el desierto, como imagen de la fuerza salvadora-histórica de Yahve 43, 7 —los pueblos extranjeros en los confines de la tierra, 65, 17 s —el nuevo cielo, la tierra nueva, la nueva Jerusalén, el nuevo pueblo, Jer 31 [38], 22 —algo nuevo sobre la tierra).

b) *qānāh* (que se traduce 3 veces por *ktizō*) significa *producir sacar fuera*. Gn 14, 19, 22, en la bendición y en el juramento, menciona al Dios al mismo que ha creado el cielo y la tierra. La sabiduría, entendida (Prov 8, 22) sin duda como un ser celestial intermedio, existe antes de la creación del mundo por parte de Dios (Jer 32 [39], 15, en contra de los códices vaticano y sinático, debe traducirse probablemente *comprar* casas, *κτῆν* [*ktan*], en vez de *crear*).

c) *yāsār* (2 veces traducido por *ktizō*) significa *formar, modelar* (como un alfarero), *planear*, describe a veces la actuación histórica espontánea de Dios el dispone de los destinos de las cosas (Is 22, 11), su *planear* y su *realizar* (*poiein*) son simultáneos

d) *kām* (2 veces como equivalente hebreo de *ktizō*) se utiliza protológicamente e históricamente las piedras preciosas fueron preparadas (Ez 28, 13, paralelamente a *bārā* cf *supra* β) Yahve es el que ha preparado y *fundado* Israel (Dt 32, 6d)

e) *ktizō* traduce una vez cada uno de los siguientes verbos *yāsad* (nifal *ser fundado* hablando de Egipto. Ex 9, 18), *āmād, presentarse* a la voz creadora de Dios (Sal 33 [32], 9, cf *supra* 1a y el excursus de HJKraus en BKAT XV, 263 s sobre el poder creador de la palabra de Dios) y *sākan, establecerse, haber sido fabricado*, hablando del «tabernáculo» o tienda del encuentro o reunión (Lv 16, 16 participio establecido), que fue construido según el modelo revelado (cf Ex 25 9)

2 En los pasajes donde no hay un equivalente hebreo y que pertenecen preferentemente a la literatura sapiencial posterior y a la literatura *historico-legendaria*, se expresa la situación privilegiada de la fe en la creación con respecto a la fe en la redención. Sobre todo en el grupo literario últimamente mencionado, la profesión de fe, el cántico de alabanza y la oración al creador pueden ser los únicos fundamentos y el único contenido de la fe (1 Esd 6, 12, Jdt 13, 18, Bel [= Dn 14] 5, 3 Mac 2, 39). Si exceptuamos Ag 2, 9 (un aditamento de los LXX al TM) y 1 Esd 4, 53, donde *ktizein* designa acciones fundacionales humanas, el concepto se halla reservado sobre todo a la actuación divina. Los rasgos helénicos y del pensamiento de la antigüedad tardía se asocian con las concepciones israelitas sobre la creación dominantes hasta entonces. Dios todo lo creó para que subsistiera (Sab 1, 14), de materia informe había creado el mundo (11, 17) y al hombre para la inmortalidad (2, 23), al hombre, criatura modelada por Dios (10, 1) «Autor de la belleza» es denominado el a la vista de la creación de las estrellas (13 3, mientras que Gn 1, 14 ss muestra una fría distancia desmitologizadora en la narración de la creación de las lumbreras del cielo, que tampoco se mantiene en el aditamento de los LXX a Os 13, 4)

También el énfasis sobre la preexistencia de la sabiduría hipostática, creada la primera, demuestra la deshistorización de la comprensión de Dios (Dios se mueve en la absoluta trascendencia y ejerce un influjo únicamente mediato sobre la historia presente) y de la fe en la creación (Sab 10, 1, Eclo 1, 49 s, aquí, incluso después de su propia creación, la sabiduría sigue existiendo en la eternidad). A la inversa de lo que sucedió cuando surgió la fe explícita en la creación (= se llega a la creación en función de la historia de la salvación), aquí ha de conocerse la historia a partir de la creación y hay que enfocarla de un modo providencialista desde el principio, el bien se dispone para los buenos, y el viento, el fuego, el granizo, el hambre, la peste y la aflicción se crean para el castigo, la muerte, la sangre, las disputas, la espada, la desolación, la perdición, el hambre y la aflicción para los impíos (cf Eclo 23, 20, 39, 21-29 40,10). Se mantiene el límite de la criatura: la ira y la soberbia no han sido creadas para el hombre (Eclo 10, 18), el hombre ha sido creado de la tierra (Eclo 17, 1, 33, 10) y volverá a la misma tierra (Eclo 17,1). También se reconoce el posible peligro exterior del hombre debido a lo creado (p. ej. el ojo) y se dice en forma de advertencia que cuestiona (Eclo 31, 13, «nada creo peor que el ojo», cf Mt 5, 29 s). A las propiedades teológicas de la sabiduría pertenece la aplicación de la fe en la creación a la alegría por los bienes de la misma creación (cf los himnos a la creación y los cánticos a la misma de la época del barroco) el vino ha sido creado para alegría del hombre (Eclo 31, 27), la agricultura creada por el altísimo no debe ser despreciada (Eclo 7, 15), la medicina y los remedios curativos se los deben los hombres a Dios (Eclo 38, 1 4 12). Solo una vez se piensa en la creación histórica directa por parte de Dios, al cual hay que atribuir el honor de los hombres famosos (Eclo 44, 2)

3 Al sustantivo *ktisis* le corresponden en el TM los equivalentes hebreos *hōn* y *qunyān* (dos veces cada uno), que significan ambos *posesión, bienes, fortuna, hacienda*. Por razón de este significado, en 3 pasajes (Sal 105 [104], 21, Prov 1, 13, 10, 15) se ha pensado (y se ha concluido por procedimientos de crítica textual) que hay que aceptar más bien la forma griega de *ktisis, posesión*. Únicamente en el salmo de la creación se halla el segundo equivalente hebreo con el significado de *cosas creadas* (104 [103], 24)

Son significativos los 15 pasajes de los LXX a los cuales no corresponde ningún equivalente hebreo. Una serie de ellos afirma la fe en la creación y la expresa en la oración (cf *supra* 2) característica de esta época del judaísmo (Tob 8, 5 15, Jdt 9, 12, 16, 14, Sal 74 [73] 18, 3 Mac 2, 2 7, 6, 2). Y como Dios es el creador y todo se debe a su palabra, también puede ser expresado en palabras e invocado como el Señor de la creación (Jdt 16, 14b y los pasajes característicos de oración arriba mencionados). Se entiende y se afirma el dominio de Dios sobre la historia no ya como inmediato sino como gestionado a través de su creación. Con esto, el momento de su providencia y el de la elección de su actuación son una misma cosa. Dios arma a la *ktisis*, a la *creación*, para una acción de represalia contra los enemigos, y ella es estimulada para el castigo de los pecadores y orientada para hacer bien a los que son fieles (Sab 5, 17, 16, 24). El prodigio del mar Rojo se entiende, según esto, no como una intervención de Yahve en su creación y como una acción libre frente a la misma. Mas bien lo que hace Dios es crear nuevas y especiales condiciones de creación (que luego obedecen sus órdenes especiales), cuya finalidad es la salvación de los elegidos (Sab 19, 6). La conducta adecuada en la creación es la de la admiración ante sus maravillas (Eclo 43, 25) la alabanza del creador (Tob 8, 5 15) y el servicio de las criaturas (Jdt 16, 14). Aparece como despreciable el abuso de la creación para fines exclusivamente hedonísticos al que invitan los impíos (Sab 2, 6). Pero también se le prohíbe al hombre piadoso la postura nihilista con respecto a su propia pequeñez en medio de la inmensidad de la creación

(Eclo 16, 17). La cuestión del sentido la resuelve, por tanto, no ya la creatura sino el creador. Cuál de los dos significados intercambiables de *creación* y *creatura* le corresponde en cada caso a *ktísis*, hay que deducirlo del contexto.

4. Sólo en pasajes sin equivalente hebreo aparece el sustantivo tardío *ktísmá* en las significaciones apuntadas en I (6 veces, de ellas 2 en textos de oración). En Sab 9, 4 el orante pide la sabiduría, la cual, como mediadora en la creación, condiciona la entrega del dominio al hombre. En Eclo 36, 20 la oración se basa en la intervención histórica de Dios para la liberación de Israel con el permanente interés de Dios por su creación (queda abierta la cuestión de si se menciona a Israel, a los patriarcas, a la sabiduría, al mesías o a su reino, todos los cuales, según la exégesis judía, pertenecen a aquellos seres que fueron creados antes del resto de la creación). A la motivación de la creación corresponde en el mismo contexto la motivación del final de los tiempos en orden a la acción actual de Dios. Como referencia directa al texto de Rom 1, 20 ss, primero hay que entender Sab 13, 5; 14, 11 la grandeza y la belleza de las criaturas permite referirse a su creador, pero los ídolos (→ imagen; → hombre) resultan abominación en medio de la creación. Eclo 38, 34 dice un poco irónicamente entre líneas que los expertos en su oficio mantienen la vieja creación (Biblia de Jerusalén [original francés y versión alemana], «sostienen la obra del mundo»), pero no se esfuerzan lo mismo para lograr la sabiduría. Finalmente, esa minusvaloración (de la sabiduría) hace que se considere imposible el culto a Dios en la vida cotidiana como expresión de la fe en la creación y origina aquella jerarquía de valores en la piedad contra la que más tarde Jesús se debatió. También algunas partes de la creación buena, eterna, son designados por *ktísmá*, p. ej. el sueño (3 Mac 5, 11), Dios es también el señor del mismo y le hace venir o irse.

5. El uso del sustantivo *ktístēs*, *creador*, se cñe a los textos propios de los LXX. 2 Sam 22, 32, donde el TM lee «roca» y sólo los LXX traducen «creador» e Is 43, 15, donde Simaco traduce la forma participial «que yo he creado» por «creador» (cf. asimismo Ecl 12, 1), mientras que los LXX leen «que yo te he descubierto», no constituyen excepciones.

El escaso uso del sustantivo (con 2 Sam 22, 32 e Is 43, 15 según Simaco, sólo 9 veces) apunta a la situación central de la fe en la creación en los dos siglos anteriores al cristianismo: en la profesión de fe de 2 Mac 7, 23 y en la confesión ante los no judíos en situación de persecución, se invoca al creador del universo (4 Mac 11, 5). En él se pone la salvación de Israel (2 Mac 1, 24 ss) y a él se le deja la decisión en la guerra santa (2 Mac 13, 14). La sabiduría hipostática está en relación directa mediadora respecto a él (Eclo 24, 8). La vinculación histórica del creador con Israel ya no aparece en categoría de acción (→ alianza, → gracia), sino que se expresa a la manera griega, ontológicamente él es quien, «según su naturaleza, siente con nosotros» (4 Mac 5, 25).

6. La *secta de Qumrán* introduce asimismo en la doctrina de la creación un dualismo demonológico y antropológico, a los espíritus de la luz y de las tinieblas los creó Dios y sobre ellos fundamentó toda obra (1QS 3, 25), a los hombres, al mismo tiempo que se les confió el dominio sobre la tierra, se les asignaron los espíritus de la verdad y de la maldad (1QS 3, 17 s). A ello corresponde, en lo que se refiere a la creación histórica de cada uno de los hombres, la doctrina de la doble predestinación, asociada a la doctrina de la presciencia, del conocimiento previo de Dios, antes de que hubiera creado las razas de la eternidad, conocía él sus obras por toda la eternidad (1QH 1, 7 s); él creó al bueno y al impío (1QH 4, 38), a uno determinándolo para el tiempo de la dicha y al otro para el día de la matanza (1QH 15, 14 s 17). Dios creó el aliento para la lengua, conoce sus palabras y determina el fruto de los labios, antes de que aparezca (1QH 1, 27 s).

En contra de lo que ocurre en Gn 1, este pensamiento dualista hace que el mar y las aguas primeras fueran creadas directamente y no sólo delimitadas (1QH 1, 13 s). Con el código sacerdotal, 1QM 10, 12 pone de relieve que Dios creó simultáneamente con la tierra las leyes de su distribución. El fundamental y definitivo dominio del creador sobre los poderes dualísticos es objeto de cánticos de alabanza, en los cuales los justos se ponen del lado del vencedor (de ahí también la gran cantidad de afirmaciones sobre la creación en los cánticos de alabanza, 1QH), pues los justos han sido creados para alabar el nombre de Dios («colección de oraciones litúrgicas», 1Q 34, 3, 17). La idea de la nueva y eterna creación después de la ruina de la antigua pertenece, consiguientemente, al fondo escatológico de la concepción del justo (1QH 13, 11 s).

Por lo demás, en la *secta* el matrimonio monógamo se basa —en forma polémica contra la bigamia patrocinada por el pseudoprofeta Zaw— en una interpretación singularísima de Gn 1, 27c («como hombre y mujer los creó») (CD 4, 21).

7. También en la *literatura rabínica* se asocia la doctrina de la creación con la de la presciencia y providencia. Allí la providencia de Dios puede darse tanto desde el principio de su acción creadora como establecerse en sí misma desde antes del principio de la creación (p. ej. en St-B I, 982, → *καταβολή* [*katabolē*] III, 2).

8. La *historia de la fe en la creación en el AT* no se esclarece suficientemente por la simple determinación conceptual de *ktízō* o de sus derivados y equivalentes. Se halla marcada poco mas o menos por las etapas Gn 2-Sal 104-Sal 24-Is 40 ss-Gn1-Sal 33 y literatura histórica y sapiencial deuteroconocánica y apócrifa. En todas ellas se encuentra la asociación del testimonio del Dios de Israel como Señor de la creación y como Señor del mundo.

Dicha historia muestra la capacidad de Israel de apropiarse cualquier concepción del mundo y de hacerla servible para la manifestación del poder creador y del dominio del mundo por parte de su Dios. En ello se puede advertir un desarrollo, cuando, partiendo de la visión antropocéntrica de la creación en la que los límites del mundo aparecen en el horizonte (Gn 2), acrecienta luego la visión de conjunto en los salmos sobre la creación de antes del destierro y luego culmina en la fe en la creación apologética y explícita de la época del destierro (cf. *supra* 1 a), la cual más tarde únicamente experimenta un enriquecimiento material por la meditación en las relaciones existenciales.

Una línea más amplia puede observarse en la fase final y de valoración más bien negativa, según la cual, desde la unión estrecha de la fe en la alianza en la historia de la salvación y en la creación («la alianza como fundamento interno de la creación»), Gn 2, así como «la creación como fundamento externo de la alianza», Gn 1, según K Barth, KD III, 1) se llega a la literatura deuterocanónica y apócrifa a un aislamiento y dominio exclusivo de la fe en la creación, cuyo fundamento no hay que ver ya en la alianza y que representa una generalización en la visión del creador y de la creación. El Señor que se movía en la trascendencia de la historia se convierte en aquel que, en la creación, determinó el desarrollo conjunto de la historia y que luego la desarrolla; no es ya aquel que sale al quite de Israel y estará donde y cuando libremente decida (cf. Ex 3, 14 ss).

III 1. *Ktízō, crear, y sus derivados* aparecen 38 veces en el NT, de ellas el verbo 14 veces y el sustantivo *ktísis, creación*, 19 veces con los significados mencionados en I, con la particularidad de que en b) hay que establecer una diferencia entre el *conjunto de la creación y la creatura*. *Ktisma, lo creado*, aparece 4 veces; *ktistēs, el creador*, sólo en 1 Pe 4, 19. El concepto últimamente mencionado se expresa asimismo, correspondiendo a modismos verbales hebreos, 8 veces a través de una frase de relativo o un participio.

Sin embargo, la utilización de la terminología referente a la creación no queda restringida por nuestro grupo de palabras; más raras veces se encuentran *poiōō, hacer, πλάσσω [plássō], formar*, así como esporádicamente *κατασκευάζω [kataskeuazo], preparar* (Heb 3, 4), *θεμελιόω [themeliōō], fundar o poner los fundamentos y δημιουργός [dēmourgos], artesano, forjador*. También aparecen otros conceptos como el *todo*, o *todas las cosas*, *τά πάντα [ta pánta]*, → *principio, ἀρχή [archē]* (utilizado de forma absoluta en Jn 1, 1) o también la enumeración de cada uno de los espacios creados (cielo, tierra, mar, etc.) y sus habitantes señala la presencia del lenguaje de la fe en la creación, así como algunas frases que se refieren inmediatamente a procesos creativos (Rom 4, 17) o que repiten expresiones del relato de la creación (Mt 6, 26a; 2 Cor 4, 6).

El empleo del grupo de palabras *ktízō*, que se reserva exclusivamente a la acción de Dios, se reparte de la siguiente manera entre cada uno de los testigos neotestamentarios: Mt una vez; Mc 4 veces; cartas paulinas y deuteropaulinas 22 veces (de ellas: Rom 8 veces; Ef y Col 4 ó 5 veces; 1 Tim 2 veces); Sant una vez, Heb 2 veces; 1 Pe 2 veces; 2 Pe una vez; Ap 5 veces.

2. El NT supone la fe en la creación judeo-veterotestamentaria. En este sentido, la comunidad cristiana vive de las afirmaciones protológicas del AT. Pero el NT recupera nuevamente la eficiencia histórica de la fe en Dios creador bajo la proclamación del reino próximo de Dios inaugurado por Cristo (una perícopa clave es la composición del sermón de la montaña en torno al tema de la prohibición de las preocupaciones, Mt 6, 24 ss; cf. espec. v. 33). Aquí reaparece de nuevo el orden profético originario y la necesaria vinculación de la fe histórico-salvífica del individuo («... primero...») con la consecuente fe en la creación («...todo eso se os dará por añadidura»; cf. asimismo el orden de las peticiones 1-3 y 4 en el padrenuestro).

En la predicación y en la actuación del Jesús terreno —en cuanto que el testimonio sobre él aparece a la luz de la fe pascual—, los hombres son colocados en la inquebrantable y salvadora confianza en el creador: el sábado se ha hecho para el hombre (*ἐγένετο [egéneto]*, Mc 2, 27 par); los alimentos no manchan al hombre (Mt 15, 11 par), el ayuno no es adecuado a la presencia de Jesús (Mc 2, 18 ss par; Mt 11, 19), en su servicio, no faltan los medios vitales necesarios (Lc 22, 35), él parte el pan con acción de gracias y así celebra el banquete (relatos de la multiplicación de los panes y comida pascual). La unidad e indisolubilidad del matrimonio la basa Jesús expresamente en la creación, en lo que era desde el principio (Mc 10, 6 *ktísis*, el par Mt 19, 4 *ktízō*), la cual se opone al divorcio o a la

separación que procede del egoísmo y de la dureza del corazón. El no sucumbe a las tentaciones de utilizar arbitrariamente la creación en contra de la voluntad de Dios (Mt 4, 1-11 par)

En los denominados milagros sobre la naturaleza (milagro de la multiplicación de los panes, el hecho de caminar sobre el mar y el apaciguamiento de la tormenta) muestra Jesús su dominio sobre la creación. Ellos provocan la pregunta ¿Quién es éste que ? (Mc 4, 41 par) En sus expulsiones de demonios, en sus curaciones de enfermos y en sus resurrecciones de muertos, en los cuales por lo general se crea una nueva vida mediante su palabra liberadora, el poder creador de Jesús les sale al quite a los hombres de la creación caída. Así, según la conclusión (que literalmente no es auténtica) del evangelio de Mc, parece que toda la creación está necesitada del evangelio de Cristo (Mc 16, 15)

3. Así pues, es una consecuencia de lo ocurrido en la revelación de Dios en Jesús de Nazaret el hecho de que la confesión postpascual ensalce al *exaltado*, al que ahora está a la diestra de Dios, como el *mediador originario de la creación* (p. ej. 1 Cor 8, 6; Col 1, 16; Heb 1, 2.10; Jn 1, 1 ss). Toda la creación ha sido creada por él y en él (Jn 1, 3.9-12); tiene su base en él (Ap 3, 14), así como su fin (Heb 1, 11 s).

4. Las afirmaciones teológicas sobre la creación de las *cartas paulinas* se agrupan en: a) las que se refieren a la primera creación, y b) aquellas que tienen que ver con la *nueva creación, kainé ktisis*, comenzada en Cristo. Predominan las últimas y entre ambos grupos aparecen múltiples relaciones (p. ej. Rom 8, 19 ss; 2 Cor 5, 17; Gál 6, 15 y *passim*).

a) La adoración y la veneración corresponden únicamente al creador. La creatura está determinada por el hecho de ser creada. Los límites de la creatura son infranqueables a partir del hombre. Si se ofrece adoración a las creaturas, Dios entrega a los malvados a su propia perversidad (Rom 1, 25). El ser invisible de Dios se puede conocer y ver con toda claridad (cf. Sab 13, 5) a partir de la *creación (ktisis)* del mundo en sus obras. En eso todas las creaturas humanas son inexcusables (Rom 1, 20). Pero, por la desobediencia, todas dejan de hacer uso de esa posibilidad y, por ello, tienen que conformarse con la libre donación de Dios en la acción salvífica de Jesucristo (Rom 3, 21 ss). Toda *creatura (ktisma)* de Dios es buena y no es despreciable nada de lo que Dios creó, tampoco las comidas, que deben ser tomadas con acción de gracias (1 Tim 4, 3 s, cf. *supra* 1). Pero la *creación (ktisis, aquí: lo creado)*, por la soberbia y la tendencia a la rebelión del hombre, corre el peligro de convertirse en tentación para el hombre, y de separarle del amor de Dios que se realiza en Cristo (Rom 8, 39). Y puesto que el hombre es la meta de toda la creación, la existencia de la creación se decide en él. Todas las miradas de la creación no humana y, con ello, toda la esperanza nostálgica de todo *lo creado (ktisis)* se dirigen al hombre. Con él, que sujetó a sí lo creado, está lo creado sujeto a la vanidad y gime y se angustia presa del dolor (Rom 8, 19a.20.22).

En 1 Cor 11, 9 Pablo —con una llamada sólo en parte justificada a Gn 2, 18— polemiza y pretende todavía fundamentar la subordinación de la mujer al hombre en el supuesto sentido de la antigua creación, mientras que, en el pasaje central de Gál 3, 28, reconoce la igualdad de rango de los sexos en la unidad de la comunidad de Cristo

b) Así, por causa del hombre, todas las criaturas dependen de que el lugarteniente de Dios en la creación sea puesto en orden con Dios por una intervención del mismo Dios. A esto se refiere Rom 8, 19b con el tema de la esperanza en la revelación de los hijos de Dios. Y como a ellos se les ha prometido la adopción como hijos (v. 23c) pero viven todavía en el cuerpo (v. 23d), existe la esperanza en la revelación definitiva de los hijos de Dios y asimismo la esperanza en la liberación de todas las criaturas de la esclavitud de la corrupción (v. 21). La realidad definitiva de la filiación se halla ya fuera del creyente: está firmemente establecida en Cristo. Se identifica con el amor de Dios (Rom 8, 39). Por eso Pablo puede hablar aquí y en 2 Cor 5, 17 de la nueva realidad con la mayor certeza: en la

pertenencia a Cristo se realiza la nueva creación; la vieja creación, que determinaba hasta ahora al hombre, ha pasado.

En Cristo han quedado abolidos también los antiguos privilegios, con los cuales los hombres levantan barreras entre sí (la circuncisión y la incircuncisión); sólo vale la pertenencia a él: la nueva creación. El pasado ha sido borrado por la cruz de Cristo de tal manera que ni el mundo, como síntesis de la antigua creación, puede elevar ninguna pretensión respecto a Cristo, ni, por el contrario, el cristiano puede vivir de él; ambos están muertos uno para el otro (Gál 6, 15 s).

De una manera semejante entiende Ef 2, 15 la eliminación de la diferencia fundamental en la humanidad —entre pueblo de Dios y no-pueblo de Dios, entre judíos y no judíos— por medio de Cristo como *la* pacificación decisiva y como la creación de *un* hombre nuevo en Cristo, el cual se halla ahora por todos ante Dios. Es así, con ese concepto y esa expresión de *hombre nuevo*, como en las deuteropaulinas se denomina preferentemente el resultado de la nueva creación. Su ser ha de entenderse sola y exclusivamente, a partir de la acción creadora de Dios en Cristo, como suya obra (Ef 2, 10). El hombre nuevo puede revestirse como de un nuevo yo, que no tiene nada que ver con el de antes. Así como el de antes se caracterizaba por obras que destruían la comunión con Dios y con los hombres, así el nuevo se caracteriza por el nuevo conocimiento que adquiere partiendo de la voluntad de Dios, de forma que ahora de hecho puede ser imagen de su creador (aquí una perífrasis en una oración de relativo) mediante obras de amor al prójimo (Col 3, 10-12). El «ser-creado-según-Dios» (Ef 4, 24) del hombre nuevo significa, por tanto: ser creado en correspondencia con él, admitir su juicio gracioso sobre nosotros (en justicia), ser escogido para su servicio (en santidad) y vivir de aquel que es la verdad, Cristo (en la verdad). El empeño de autoafirmación del hombre por las obras, incluso por las buenas obras, pertenece a la esfera del hombre viejo; y sin embargo es ahora, justamente ahora cuando surgen por primera vez las buenas → obras: Dios no sólo creó el hombre nuevo, sino que le creó para las buenas obras, que él mismo le ha preparado, para que el hombre supiese caminar en ellas a lo largo de su vida (Ef 2, 10).

5. Las pocas afirmaciones de las *cartas católicas* sobre la concepción de la antigua y nueva creación no se diferencian en su estilo de las paulinas. Los cristianos son *primicias de sus criaturas*, puesto que ellos han nacido «por la palabra de la verdad», por consiguiente, han vuelto a nacer (Sant 1, 18; la interpretación soteriológica ha de preferirse a la cosmológica). En Heb se subraya asimismo la eterna validez del poder creador de Dios, que incluye el conocimiento ilimitado de todas las criaturas y el deber que tienen éstas de rendir cuentas ante él (Heb 4, 13; cf. Rom 1, 20b; Ap 4, 11; 5, 13); se insiste también en la infinita superioridad de la nueva alianza sobre la antigua (Heb 9, 11: el lugar de culto de la antigua alianza pertenece a ésta, es decir, a este mundo creado: ha sido hecho por manos humanas. Pero el lugar de culto del único sumo sacerdote del cielo no está sometido a tal condición). 1 Pe fundamenta la capacidad de los cristianos, o sea, de los que padecen según la voluntad de Dios, en que practiquen el bien, poniéndose así en manos del creador, que es fiel (1 Pe 4, 19).

Se discute la interpretación de *ktisis* en 1 Pe 2, 13. Para evitar la chocante subordinación con respecto «a toda *creatura* humana», lo cual equivaldría a una divinización de la creatura, se ha propuesto la traducción «a toda *instrucción* humana» o bien, en lugar de *ktisei*, se ha pretendido leer *krisis*, *juicio*. Pero esa subordinación se halla relativizada por el hecho de que no se verifica ni por razón de la criatura ni por sí misma, sino por el Señor. Así esta subordinación se entiende como un signo de libertad, que tiene sus límites en cuanto que sigue estando sometida a Dios.

2 Pe 3, 4 defiende la esperanza cristiana en la nueva venida del Señor contra algunas gentes que afirmaban que «todo sigue como desde el principio de la creación» para justificar su propia seguridad.

6. El lenguaje del *Apocalipsis* expresa, en una visible anticipación del *ésjaton*, a través de himnos y de liturgias celestes, lo que tiene ahora vigencia en la fe y luego valdrá, de una forma objetiva, final y eterna para todos: el que se sienta sobre el trono es digno de recibir la gloria, el honor y la fuerza por haber creado el universo: por designio tuyo fue creado y existe (4, 11). No sólo a él, sino también al cordero (imagen del crucificado y exaltado), se le atribuye esa adoración por parte de cada criatura (*ktisma*) (5, 13). La alabanza parte del cielo y abarca al mismo tiempo, en círculos concéntricos, a la tierra, al espacio que hay debajo de la tierra y al mar con los vivientes que hay en ellos (cf. WFoerster, ThWb III, 1030). El cielo, junto con todos los que viven en él, es aquí (lo mismo que en 10, 6) creado, pero como ámbito central de la adoración a Dios que es, se halla evidentemente elevado sobre la tierra y el mar. Es de terrible actualidad la visión de la muerte de un tercio de las *creaturas* (*ktismata*) del mar por un volcán arrojado al mar (8, 8 s). El *Apocalipsis* da testimonio de la acción re-creadora de Dios que, partiendo del individuo, se extiende por todo el mundo (la re-creación o nueva creación del cosmos en 21, 1 ss). Pero para ello no utiliza *ktízō*, sino *poiēō*, *hacer* (21, 5; → obra, art. *ποιέω* [*poiēō*]).

H.-H. Esser

PARA LA PRAXIS PASTORAL

A partir de la Ilustración el problema de la fe en la creación se plantea fundamentalmente como el problema de la vinculación y de la libertad de esta fe con respecto a la imagen del mundo. Sin embargo, en última instancia, se trata de un problema antropológico: el del reconocimiento de un condicionamiento originario del hombre.

La principal dificultad de la predicación, tanto en este ámbito de la fe en la creación como en el de la escatología, radica en que las teologías oficiales de escuela, conformes con la manera de pensar del secularismo, han cedido cada vez más la competencia en ambos campos a los especialistas en ciencias naturales y a los futurólogos respectivamente. Raramente se formulan preguntas sobre los presupuestos hermenéuticos y científico-teóricos de esos especialistas, y sin embargo se cree en los resultados de sus trabajos, apenas demostrables para los no especialistas, con tanta mayor fuerza, cuanto más fácilmente se consideran como definitivos. Ciertamente, cuanto más provisional les resulta a los más importantes científicos incluso cualquier tentativa de hacerse una imagen cosmogónica o cosmológica del mundo (en el caso de que se aventuren a ello), tanto más indispensable parece, paradójicamente, para el secularismo poder mostrar esa imagen como visión del mundo. El mundo es presentado como suficiente en sí mismo, «la realidad» como asegurada empírico-estadísticamente, y por ello explicable y manipulable bajo todos los aspectos, y asimismo cerrada herméticamente contra sorpresas de tipo contingente y con ello también contra el Dios viviente (cf. AELoen, *loc. cit.*).

En vista de tal comprensión de las cosas, hay que acometer la cuestión inicial de la vinculación y de la libertad de la fe en la creación con respecto a la imagen del mundo: 1) desde el interior de la Biblia y 2) haciendo, a partir de ahí, un esfuerzo hermenéutico con miras a la praxis pastoral.

En el primer aspecto, se habría conseguido mucho si se hubiera podido dejar claro en los textos bíblicos que la fe bíblica en Dios creador no se halla vinculada a ninguna concepción del mundo determinada, que más bien puede aceptar cualquier concepción del mundo y, de hecho, se ha apropiado de diversas concepciones del mundo (p. ej. en el intervalo de 500 años se esforzó por conseguir el mejor cientifismo contemporáneo y el mejor acoplamiento religioso [Gn 2], como, luego, en la de una región de mundaciones como Babilonia [Gn 6-9] Precisamente ese acoplamiento religioso debió de someterse a la desmitologización posterior por parte de los que escribieron el código sacerdotal [cf. p. ej. Gn 1, 14]). Asimismo merece toda nuestra atención el hecho de que las distintas concepciones del mundo incorporadas en las afirmaciones de fe en la creación, los últimos redactores no las considerasen como reñidas y excluyéndose mutuamente, sino que más bien las conservasen una junto a la otra.

De ahí se deducen dos consecuencias en primer lugar, que no hay que imponer a ninguna época como algo normativo para *hoy* el contenido material de una imagen del mundo vigente *en otro tiempo* como expresión de la fe en la creación, y, en segundo lugar, que existe la libertad y el deber de apropiarse de una imagen del mundo lo mejor probada que se pueda, que sirva para testimoniar lo que la Biblia nos dice de Dios como creador de todas las cosas. Inmutable en sí, permanece únicamente el *continuum* de la profesión de fe «Creo que Dios me ha creado juntamente con las demás criaturas conocidas y desconocidas». Expresar el cómo ocurrió esto puede cambiar en relación con la concepción del mundo (Podríamos decir que este enfoque es patrimonio común de la generación joven, tanto en el ámbito protestante como en el católico, sin que eso haya conducido a un relativismo epistemológico general)

Pasamos, pues, a enfrentarnos con el segundo aspecto de la cuestión la necesidad de poner los conocimientos actuales sobre la concepción del mundo al servicio de la fe en la creación. Para eso se requiere la colaboración de los expertos en ciencias naturales y de los teólogos, de los interesados en la concepción del mundo y de los creyentes en todos los campos de su actividad y de su vida, incluso a nivel personal. Solamente así podrá estar presente interna y externamente la comunidad de Cristo al hombre de hoy, amenazado ideológicamente y realmente «unidimensional». Aquí las teorías de la explosión originaria, de la expansión del universo o de la evolución, que aun tiene vigencia científica, no son impedimentos sino *medios* para el testimonio y la profesión de fe. La ciencia de la naturaleza no mostrará el camino de la fe y del pensamiento al que presupone la explosión primitiva, pero tampoco se lo debería impedir. La fe cristiana deberá señalar que no ha adquirido el acceso al conocimiento del creador por los medios de la ciencia de la naturaleza. Sin embargo, el común denominador capaz de dejar a ambas tranquilas no puede ser la «imposibilidad de objetivar» los niveles más elevados del conocimiento, sino que más bien ha de consistir en el intercambio y el ofrecimiento de sus conocimientos a la inteligencia y a la fe, para que la vida se entienda como condicionada y regalada y se acredite como agradecida. En esta línea, toda celebración litúrgica cristiana es «información» sobre la supremacía y la solidaridad del Padre de Jesucristo, creador de todas las cosas, pero él necesita asimismo de la información sobre todo el conocimiento que nos ha sobrevenido en el dominio del universo, así como necesita del motivo concreto de nuestra admiración reverencial y del impulso actual de nuestra misión delegada y responsable en la creación.

La confesión de Dios como creador mantiene viva, frente a todas las criaturas humanas, la cuestión sobre los últimos presupuestos de la propia acción, por lo que se refiere tanto a la propia aptitud y capacidad como al material manejable de la propia personalidad. Tal fe en la creación surge hoy, lo mismo que en otros tiempos, de la autodonación de Dios en Jesucristo a través de su palabra y de su espíritu. Sólo en esta

libre autodonación el interrogante que existe desde el origen del hombre sobre el de dónde viene y el a dónde va pierde su angustioso apremio y puede ser examinado con libertad. Así el creyente no se ve entregado a la naturaleza que obedece a sus propias leyes o a una historia sin sentido, sino que tiene la conciencia de no tropezar en su principio y en su fin sino con aquel que en medio de la historia le ama sin medida. Y así la fe en la creación es, lo mismo que la fe en el futuro de Jesucristo, expresión de una libertad mantenida y de una esperanza que se ha hecho posible.

H.-H. Esser

Bibl FGogarten, Der Glaube an Gott den Schöpfer, ZdZ 4, 1926, 451 ss – DBonhoeffer, Schöpfung und Fall, 1933 (1958⁴) – GvRad, Die Priesterschrift im Hexateuch, BWAT 65, 1934 – RBultmann, Der Glaube an Gott den Schöpfer, EvTh 1, 1934/35, 177 ss – WLink, Schöpfung und Versöhnung, EvTh 1, 1934/35, 345 ss – GvRad, Das theologische Problem des Schöpfungsglaubens, BZA W 66, 1936, 138 ss (= Ges Studien 2 AT, ThB 8, 1965³, 136 ss) – WFoerster, Art κτίσις etc., ThWb III, 1938, 999 ss – FHauck, Art καταβολή, ThWb III, 1938, 623 – WZimmerli, I Mose 1-11 Die Urgeschichte, 1943 – KBarth, Kirchliche Dogmatik III/1, 1945 (1957²) – PHumbert, Emploi et portée du verbe bâra (créer) dans l'Ancien Testament, ThZ 3, 1947, 401 ss – CFvWeizsacker, Die Geschichte der Natur, 1948 (1964⁴) – GvRad, Das erste Buch Mose, ATD 2, 1949 (1967⁶) – KGalling, Der Charakter der Chaosschilderung in Gen 1, 2, ZThK 47, 1950, 145 ss – GLundeskog, Studien zum neutestamentlichen Schöpfungsgedanken I, 1952 – RRendtorff, Die theologische Stellung des Schöpfungsglaubens bei Deuteroseaja, ZThK 51, 1954, 3 ss – VvWeizsacker, Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde, 1954 (1963⁵) – OWeber, Grundlagen der Dogmatik I, 1955, 510 ss – Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie (con la colaboración de GvRad, GBornkamm, HvCampehausen, APortmann y otros), s f – CAKeller, «Existentele» und «heils geschichtliche» Deutung der Schöpfungsgeschichte, ThZ 11, 1956, 10 ss – GJacob, Himmel ohne Gott, 1959 (1960²) – OPloger/WKasch/EKunder, Art Schöpfung, EKL III, 1959, 831 ss – HBencckert, Schöpfung und Geschichte, EvTh 20, 1960, 433 ss – KHBernhardt, Zur Bedeutung der Schöpfungsvorstellung für die Religion Israels in vorexistischer Zeit, ThLZ 85, 1960, 821 ss – PBrunner, Gott, das Nichts und der Kreatur, KuD 6, 1960, 172 ss – WKreck, Schöpfung und Gesetz, KidZ 15, 1960, 369 ss – Mensch und Kosmos (Ringvorlesung Theol Fak Zurich), 1960 – CMEdsman y otros, Art Schöpfung, RGG V, 1961³, 1469 ss – SHerrmann, Die Naturlehre des Schöpfungsbereiches, ThLZ 86, 1961, 413 ss – FMerkel, Die biblische Urgeschichte im kirchlichen Unterricht, en Studien zur Theologie der ältesten Überlieferungen, Festschr GvRad, 1961, 141 ss – GGloege, Schöpfungsglaube und Weltbild, en Vom Herrengemein der Wahrheit, Festschr HVogel, 1962, 158 ss – FLammh, Vom Chaos zum Kosmos, I/II, 1962 – FLau, Theologie der Schöpfung gleich Theologie überhaupt?, en Luther Jahrbuch 29, 1962, 44 ss – WAndersen, Jesus Christus und der Kosmos, EvTh 23, 1963, 471 ss – FBur, Gott und seine Schöpfung, ThZ 19, 1963, 273 ss – HJonas, Zwischen Nichts und Ewigkeit, 1963 – KHMiskotte, Wenn die Götter schweigen, 1963 (1966³, Stichwort «Schöpfung») – HSchwantes, Schöpfung der Endzeit. Ein Beitrag zum Verständnis der Auferweckung bei Paulus, 1963 – HJKraus, Schöpfung und Weltvollendung, EvTh 24, 1964, 462 ss – WHSchmidt, Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift, WMANT 17, 1964 (1967²) – EWurrhwein, Chaos und Schöpfung im mythischen Denken und in der biblischen Urgeschichte, en Zeit und Geschichte, Dankesgabe an RBultmann, ed por EDinkler, 1964, 317 ss – GAltner, Schöpfungsglaube und Entwicklungsgedanke in der protestantischen Theologie zwischen Ernst Haeckel und Teilhard de Chardin, 1965 – WDantne, Schöpfung und Erlösung, KuD 11, 1965, 33 ss – GWHLampe, Die neutestamentliche Lehre von der Ktisis, KuD 11, 1965, 21 ss – AELoen, Sakularisation Von der wahren Voraussetzung und angeblichen Gottlosigkeit der Wissenschaft, 1965 – HWildberger, Das Abbild Gottes, Gen 1, 26-30, ThZ 21, 1965, 245 ss, 481 ss – GAltner, Charles Darwin und Ernst Haeckel, Theol Stud 84, 1966 – CWestermann, Genesis, BKAT I, 1966 ss – SMDaecke, Teilhard de Chardin und die evangelische Theologie, 1967 – GEder/HOepen/APortmann/GvRad, Naturwissenschaften und biblische Weltkenntnis, I Serie, 1967 (Weltgespräch 3) – HRohrbach, Naturwissenschaft, Weltbild, Glaube, 1967 – PStuhlmacher, Erwägungen zum ontologischen Charakter der κτίσις bei Paulus, EvTh 27, 1967, 1 ss – CWestermann, Zum hermeneutischen Problem des Redens von Schöpfer und Schöpfung, ThLZ 92, 1967, 243 ss – KHSchelle, Theologie des NT I (Schöpfung, Welt, Zeit, Mensch), 1968 – WDMarsch, Zukunft, 1969, 57 ss, 69 ss, 139 ss – CWestermann, Neuere Arbeiten zur Schöpfung, Verkündigung u Forschung, fasc 1, 1969 – id, Schöpfung, 1970

Trad o c KHSchelle, Teología del NT I (Creación, el mundo, el tiempo, el hombre), 1975 En cast Arts gen HVoik, Art Creación, CFT I, 1966, 326-353 – HGross, Exegesis teológica de Genesis 1-3, MystS II, T I, 1969, 469-487 – WKern, La creación como presupuesto de la alianza en el AT, MystS II, T I, 1969, 490-505 – FMusser, Creación en Cristo, MystS II, T I, 1969, 505-513 – WKern, Interpretación teológica de la fe en la creación, MystS II, T I, 1969, 514-601 – GMuschalek, Creación y alianza como problema de naturaleza y gracia, MystS II, T I, 1969, 602-615 – JFeiner, El origen del hombre, MystS II, T II, 1970, 638-660 – PSmulders, Art Creación, SM 2, col 4-16 – POverhage/KRahner, Art Evolucion, evolucionismo, SM 3, 1976², col 7-25 – KRahner, Art Protología, SM 5, 1974, col 627-629 – GvRad Teología del AT I 1978⁴, 184-188, 189-204 (los relatos de la creación), 441-445, 541-546, II, 1976³, 116 s, 302 ss, 436-443 – WEichrodt, Teología del AT II, 1975, 101-123

Crecimiento

Los grupos de palabras αὐξάνω [auxánō] y πλεονάζω [pleonázō] designan un ir acrecentándose, tanto de tipo cualitativo como cuantitativo, centrándose el interés sobre todo en el proceso de desarrollo o bien de intensificación. Auxánō es un concepto tomado del mundo de las plantas y describe el crecimiento como un proceso natural, en el que viene a expresarse el hecho de la fertilidad (por eso en el NT sólo se usa positivamente). Pleonázō es un concepto cuantitativo que en sus orígenes reproducía el proceso por el que una medida se desbordaba, es decir, significaba un *llegar-a-ser-demasiado*. En el sentido figurado con que los emplea el NT las diferencias se pueden reconocer de un modo todavía más claro.

αὐξω/αὐξάνω [aúxō/auxánō] (hacer) crecer, aumentar, acrecentar, αὐξησις [aúxēsis] crecimiento, ὑπεραυξάνω [hyperauxánō] crecer exuberantemente (en demasía)

I Existen testimonios de este verbo, tanto en la forma corta de auxō como en la reforzada de auxanō, desde Píndaro, y significa *acrecentar, aumentar, hacer crecer*. Transitivamente se emplea tanto referido al crecimiento natural, p. ej. de frutos, como también referido al acrecentamiento y aumento de valor y poder. Finalmente, la forma mediopasiva puede significar también *ser elevado, enaltecido, alabado*. El sustantivo auxēsis, esta atestigüado desde los presocráticos y Herodoto y significa *crecimiento* en el giro αὐξησιν ποιεῖσθαι [auxēsin poieisthai] significa *consumar el crecimiento, crecer hyperauxanō, desde Andocides crecer exuberantemente, en demasía*.

Emparentado con estos verbos se halla el latín *augere, augustus*. Probablemente procede de la misma raíz el latín *auxilium*. Así pues, la raíz contiene la idea de *fortalecer, acrecentarse*.

El concepto que estamos estudiando se emplea espec. en lo relativo al crecimiento natural. En esta línea se mueve también el uso que se hace para referirse al crecimiento de la luna y del sol (calendario de Antioco del 25 de diciembre. ENorden, Die Geburt des Kindes, 1924, 99 ss).

En el mundo ambiental griego no destacaba ninguna significación filosófica o religiosa especial, por contraposición a προκοπή [prokopō] y προκοπή [prokope], que en la filosofía estoica y en Filón designan el progreso ético.

II En los LXX se halla 11 veces auxanō por pārāh en qal con el significado de *hacerse fructífero, numeroso*. 8 veces en hif con el sentido activo de *hacer fructífero, numeroso*. La mayoría de las veces Dios es el sujeto del proceso de crecimiento. Así en Gn 17, 20 refiriéndose a Ismael y en Gn 35, 11 a la bendición de Jacob, que ha de llegar a ser un gran pueblo (cf Jer 3, 16, 23, 3). Es frecuente la conexión con πληθύνω [plēthynō], *llenar, aumentar, ir en aumento*, y la referencia a la promesa primitiva hecha a la humanidad y al pueblo, de que creciera y aumentaría (Gn 1, 22 28, 9, 17 Noe, 17, 6 Abraham, entre otros). En la comparación metafórica de Is 61, 11 no se concibe el proceso de crecimiento como un automatismo biológico, como desarrollo. Mas bien se contemplan un principio y un fin. Lo sorprendente es que el estado inicial y el final sean dos situaciones totalmente distintas. Donde hasta ahora no había nada, actúa la voluntad creadora de Dios. Crea justicia y gloria. En Eclo 43, 8 se habla del crecimiento de la luna nueva. También en este caso Dios es el autor último de la fuerza de crecimiento.

III 1 En el NT se encuentra auxánō 22 veces, de ellas 4 en 1/2 Cor, 2 veces en Ef y 3 en Col, 7 veces en Lc. El sustantivo se presenta solamente en Ef 4, 16 y Col 2, 19 en conexión con el verbo.

2 El crecimiento natural sólo es mencionado directamente en Lc 1, 80 y 2, 40, en este último texto se habla del crecimiento del niño Jesús en edad y en espíritu.

3 a) Para la comprensión del concepto es significativa la parábola del sembrador (Mc 4, 3-9, cf v 26 ss, Mt 13, 32, también 6, 28). La imagen del crecimiento vegetal designa en la predicación de Jesús, según los sinópticos, la venida del reino de Dios por medio de la palabra y contra toda la resistencia que levanta. Dios es el que hace crecer lo

que él mismo siembra mediante Jesús o por medio de sus mensajeros (cf. también 2 Cor 9, 10; 1 Cor 3, 6 s).

b) En Pablo es significativo que *auxánō* no salga ni en Rom ni en Gál. No pertenece a la doctrina de la justificación, sino a la parénesis. Sólo Dios puede hacer crecer la comunidad (1 Cor 3, 5-11); es decir: sólo recordando el origen, que fue dado en Cristo Jesús (1 Cor 3, 11), puede acontecer un crecimiento auténtico de la comunidad (→ firme, art. *θεμέλιος* [*themélios*] III, 1). Por cierto que no se trata solamente de un aumento numérico, sino de un crecimiento cualitativo, o sea, del afianzamiento de la comunidad en Cristo, que tiene como consecuencia las buenas obras (2 Cor 9, 6-11).

c) El autor de Ef no contradice esa imagen de 1 Cor 3, 11, cuando en 2, 20 ss no menciona como fundamento a Cristo, sino al apóstol, como base del crecimiento (→ casa, art. *οἶκος* [*oikos*]; *οἰκοδομέω* [*oikodomēō*]). La iglesia de la tercera generación necesitaba de una manera especial del testimonio del apóstol y de los profetas, en el cual encuentra la predicación de Cristo. Así pues, la comunidad crece solamente en virtud de Jesucristo (también según Ef), quien al mismo tiempo sostiene la construcción (→ piedra, art. *γωνία* [*gōniá*]). «Crecer» significa que el evangelio no llama a los hombres a una existencia carente de historia, sino que los cristianos (dentro de la comunidad del pueblo de Dios) son situados en un proceso histórico determinado por la promesa del reino universal de Cristo. Supuesto que judíos y paganos se encuentran dentro del proceso de crecimiento como niños ante el Señor de la iglesia, se le abre a la comunidad una nueva dimensión en el crecimiento, que apunta a una construcción única. «El crecimiento de la iglesia hacia su propia santidad en Cristo es un proceso permanente. Así lo muestra el presente de *aúxein*. *Aúxein* es el modo de ser de la iglesia. Existe iglesia, en cuanto que crece. Sólo de este modo se ha de entender siempre su santidad: es santa y se va haciendo siempre santa; y ambas cosas *in Christus*» (HSchlier, *loc. cit.*, 144).

d) La idea de la construcción se corresponde con la del → cuerpo que crece (Ef 4, 15 s; Col 2, 19). Ambas han sido tomadas de la gnosis. En Ef 4, 15 s se muestra claramente de qué modo ha de realizarse el crecimiento. En cuanto que la verdad se prolonga en el amor y éste es eficaz, crece la comunidad hacia su cabeza, Cristo. Mas todo está fundado en la fuerza del evangelio, experimentada en el crecimiento de la comunidad (Col 1, 6). Todo aquel que se deje poner en movimiento por el evangelio, crece también en el conocimiento de Dios (Col 1, 10 s) y en la misericordia (2 Pe 3, 18).

4. En el NT se habla también del crecimiento de la fe (2 Cor 10, 15 s; 2 Tes 1, 3; 2 Pe 3, 18 v. l.). La → fe está condicionada tanto biográfica como histórico-salvíficamente. Es fundada y renovada por la palabra, por el mismo Cristo viviente, pero experimenta adaptaciones o transformaciones en la vida de los cristianos. Cada uno de los cristianos tiene su propia historia en las relaciones con su Señor. Vive entre el «ya» y el «todavía no» (cf. Flp 3, 12-15; cf. también RBultmann, *Theol. des NT*, 1953, 318 ss). Ciertamente la decisión que conduce al → bautismo es única, pero es necesario un continuo y renovado hacerse firme en la fe (cf. Rom 14, 1; 1 Tes 3, 10). La fe va creciendo a partir de la obediencia del creyente dentro de la comunión de la comunidad (2 Tes 1, 3; cf. Flp 1, 25 s) para mejor testimonio en el mundo (2 Cor 10, 15 s). El crecimiento cuantitativo y el cualitativo están estrechamente unidos entre sí. El objetivo último del crecimiento en la fe es el día de Cristo (cf. Flp 1, 6). La fe que crece actúa siempre hacia afuera, produce frutos y rinde testimonio (2 Tes 1, 3; 2 Cor 10, 15). Incluso se puede exhortar imperativamente a ese crecimiento en la fe (2 Pe 3, 18 v. l.).

5. En los Hech «crecimiento» es un concepto importante, referido al crecimiento de la comunidad (6, 7; 12, 24; 19, 20). En Hech 7, 17 se halla la alusión más clara a la historia

salvífica del AT. La comunidad se extiende. La promesa hecha a Israel (Ex 1, 7) se transfiere de un modo escatológico a la comunidad de los cristianos (Hech 12, 24. Cf. también Did 16, 3; 1 Clem 33, 6).

6. Se discute el origen de la expresión de Jn 3, 30: «A él le toca crecer, a mí menguar». ¿Se trata de una imagen astral (así p. ej. Bultmann, Johannes, *ad locum*), o se asume el antiguo uso lingüístico «perder o ganar en prestancia, importancia» (así p. ej. Dellling, ThWb VIII, 521)? Es cierto que aquí el acento recae sobre el aumentar en influjo y valoración. El profeta se refiere a su Señor, y retira su propia luz, a fin de que sea visto aquel a quien él apunta.

Auxánō se diferencia de *prokopē* y *prokóptō*, entre otras cosas, porque en el NT se presenta sólo en sentido positivo; por esto se trata probablemente del concepto teológicamente más lleno. No todo «progreso» es también «crecimiento».

W. Günther

πλεονάζω [*pleonázō*] ser (llegar a ser) mucho, ser (llegar a ser) grande, crecer; ὑπερπλεονάζω [*hyperpleonázō*] existir en gran medida, abundar

I *Pleonázō* (desde Tucídides) está compuesto de *πλέον* [*pléon*] (comparativo de *πολύς* [*polýs*], *mucho*) y el sufijo *-άζειν* [*-ázein*] y significa *ser o llegar a ser mucho (demasiado)*. La intensificación *hyperpleonázō*, *existir de una forma sobreabundante*, es rara. Como desarrollo del significado fundamental aparece *pleonázō* como intransitivo con el significado de *ser o llegar a ser, hacerse (demasiado) grande (ir más allá de la medida correcta)* y de ahí *envanecerse* (= autoelevarse a sí mismo más allá de toda medida), *engreirse* además: *desbordarse* (el mar o un río), *acrecentarse, hacerse (demasiado) numerosos* (p. ej. los judíos en Roma), *tener, existir, en gran cantidad* (p. ej.: amigos), *ser rico en algo, tener más de lo necesario, tener de sobra*, como giro comercial, *arrojar un saldo activo* (de dinero). En forma transitiva *pleonázō* significa *hacer rico, acrecentar, hacer crecer*. En contextos éticos (así en Tucídides, Demóstenes, Aristoteles y en la Stoa) *pleonázō* describe, reprobándolo, todo aquello que va contra el ideal del mantener la medida, contra la razón, contra lo que es naturalmente sano.

II En los LXX se encuentra *pleonázō* 28 veces, 18 veces como traducción de equivalentes hebreos, por lo común *‘ādaph*, *ser sobreabundante*, y *rābāh*, *ser o llegar a ser mucho*, p. ej. hablando de comidas (Ex 16, 18 23), personas (1 Cr 4, 27, 5, 23, Jer 30, 19), dinero o similares (2 Cr 24, 11, 31, 5, Eclo 35, 1), pecados (Eclo 23, 3)

III En el NT *pleonázō* se presenta nueve veces (como intransitivo: 7 veces en Pablo y en 2 Pe 1, 8; como transitivo: 2 Tes 1, 3; *hyperpleonázō* sólo en 1 Tim 1, 14). En el NT expresa siempre un proceso de crecimiento, de acrecentamiento, de superación. A diferencia de *περισεύω* [*perisseúō*], que expresa en sentido escatológico «el momento de la sobremedida, que supera en mucho a toda medida, y de la plenitud, que se desborda más allá de las fronteras existentes» (→ plenitud, art. *περισεύω* [*perisseúō*] III), *pleonázō* da a entender el desarrollo, el proceso de crecimiento de una cosa: «para que cunda la gracia» (Rom 6, 1), «vuestra fe crece vigorosamente» (2 Tes 1, 3), «estas cualidades (temor de Dios, amor, etc.) van creciendo» (2 Pe 1, 8). *Perisseúō* sobrepasa a *pleonázō* en que es, por así decirlo, una escalada en la cantidad.

Esto cobrará claridad en una serie de pasajes en los que ambos términos coinciden en el mismo contexto.

1. En Rom 5, 20, dentro de un breve pasaje doctrinal, Pablo aborda la relación entre ley e historia de salvación. A través de la → ley (art. *νόμος* [*nómos*]) se *acrecenta* el pecado hasta la plenitud de su medida (*pleonázō*), mostrándose así la desesperación

humana en la muerte, pero la gracia *sobreabundante* o *desbordante* (ὕπερπερίσσευσεν [*hypereperisseusen*]) de la nueva época del mundo actúa eficazmente. Así pues, cuanto más se hunde el hombre en el pecado creciente, sin esperanza, tanto mayor es la obra divina que libera al conceder la gracia. Esta visión de las relaciones entre el pecado y la gracia condujo en el judaísmo a un malentendido, que Pablo encara en Rom 6, 1 ss.

Es interesante el hecho de que Pablo en 6, 1, refiriéndose a la gracia, emplea *pleonázō* y no, como cabría esperar, *perisseúō*. Pero en este contexto se trata precisamente del proceso del acrecentamiento de la gracia, que no puede provocarse mediante un endurecimiento en el pecado.

2. También en 2 Cor 4, 15 se caracteriza la *χάρις* [*cháris*], la *gracia*, por medio de *pleonázō*. Mientras la gracia crece (πλεονάσασα [*pleonásasa*]) o se extiende a más y más gente, desborda (περίσσευση [*perisseúsē*]) la acción de gracias para gloria de Dios. «Se abre paso la gracia en la tierra» (GKlein).

3. En Flp 4, 17 emplea Pablo *pleonázō* en conexión con otros conceptos del lenguaje comercial (v. 15: εἰς λόγον δόσεως καὶ λήψεως [*eis lógon dóseōs kai lémpseōs*], en la liquidación del dar y recibir, en el mutuo ajuste de cuentas, así WBauer, 946; v. 17: εἰς λόγον ὑμῶν [*eis lógon hymôn*], anotado en cuenta a vuestro favor, así WBauer, *ibid.*). En esa línea y en ese contexto hay que entender también *pleonázō*. Mirando a la ayuda de los filipenses dice Pablo (v. 17): «No es que yo busque el regalo, busco que los intereses se acumulen en vuestra cuenta (πλεονάζοντα [*pleonázonta*])». El empleo de *perisseúō* en el v. 18 (tengo de sobra) muestra una vez más la acentuación de *pleonázō* que representa siempre *perisseúō*.

4. Pablo puede pedir para los tesalonicenses (1 Tes 3, 12), que el Señor les haga aumentar, crecer (*pleonásai*) y sobreabundar (*perisseúsai*) en el amor de unos a otros. Así pues, el *pleonázem* empuja hacia el *perisseúein*.

5. En el sentido de *perisseúō* se presenta claramente *pleonázō* en la cita del AT (Ex 16, 18) de 2 Cor 8, 15: «Al que recogía mucho, no le sobraba», es decir, no tenía más de lo necesario.

W. Bauder/D. Müller

Bibl GDelling, Art *πλεονάζω* etc., ThWb VI, 1959, 263 ss – GStahlin, Art *προκοπή* etc., ThWb VI, 1959, 703 ss
En cast Arts, gens FWulf, Art *Ascetica* el problema de una ascética, SM 1, 1976², col 449-453 (espec col 452-453).

Cristo → Jesucristo

Cruz

Esta palabra adquiere un significado absolutamente característico del NT en virtud de la vinculación histórica de la *cruz*, instrumento de tormento y de ejecución capital, y la muerte de Jesucristo. El NT describe este contenido con el grupo de palabras *σταυρός* [*staurós*] y la palabra *ξύλον* [*xýlon*]. En la descripción de tipo histórico de los evangelios *staurós* se refiere predominantemente al objeto en el que se realizó la ejecución, mientras que, en las reflexiones teológicas de Pablo y de las cartas deuteropaulinas, la palabra significa también los → sufrimientos de Cristo. *Xýlon* originariamente es la *madera* en general, a menudo con el sentido de madera o material de construcción y se encuentra también con este sentido varias veces en el NT. Pero como había tomado el sentido de *madero maldito* por razón del pasaje veterotestamentario de Dt 21, 23, pudo designar también en el NT la cruz de Cristo, viniendo a decir lo mismo.

ξύλον [*xýlon*] madera, árbol

I *Xylon, madera, arbol* esta abundantemente atestiguado en la literatura clásica como material para la construcción o para encender fuego, y como materia de la que se fabrican o elaboran objetos de uso o de culto (p. ej. Demóstenes 45, 33, Hesiodo, Op 808) Se les dio también el nombre de *xylon* a los palos y látigos, a los instrumentos de tortura y de castigo, usados como patibulos, cepos y yugos, con los esclavos, dementes y prisioneros (Herodoto 2, 63, 4, 180) El significado de *madera viva, arbol*, aparece raras veces y es atestiguado por primera vez en Herodoto (3, 47, 7, 65), Eurípides (Cyc 572) y Jenofonte (An 6, 4, 5)

II Los LXX mencionan la *madera* como combustible (Gn 22, 3), material de construcción (Gn 6, 14, Ex 25, 10 ss, 1 Re 6, 15) o cepo de tortura (Job 33, 11) Se destaca con mas fuerza que en la literatura griega profana el significado de *árbol*, los arboles frutales, los cipreses, los arboles de las orillas de las corrientes, se llaman *xýlon* (Gn 1, 11, Is 14, 8, Sal 1, 3) Según Gn 2, 8 s, Dios hace que crezcan árboles en el parque de Edén, entre ellos «el árbol de la vida en mitad del parque, y el arbol del conocimiento» El parque de Eden es el don previsor de Dios y el arbol en medio del parque es objeto de sus bienintencionados mandamientos (cf GvRad, ATD, Genesis, *ad locum*) Dios da y limita al mismo tiempo, hace saber (colocando el árbol del conocimiento como limite), que él es el que da, y exige por tanto obediencia El motivo del árbol de la vida, en el que la literatura apocalíptica del judaísmo tardío introdujo fuerzas vitales supraterrenas por lo que se refiere al paraíso del fin de los tiempos (Hen 25, 4 5, cf Prov 3, 18) resuena ya en la descripción del paraíso del origen de los tiempos

Lo creado se vuelve contra Dios en desobediencia, el arbol se transforma en objeto de culto, la madera tallada, en idolo Los profetas fustigan la apostasia de Israel como «adulterio con la piedra y el leño» (Jer 3, 9Z, cf Is 40, 20, espec 44, 13-15, Ez 20, 32)

En los LXX no se conoce la *madera* como instrumento de tortura, solamente los ajusticiados son colgados del leño y expuestos a las miradas públicas «y si uno sentenciado a pena capital, es ajusticiado y colgado de un arbol, su cadaver no quedará en el arbol de noche, lo enterraras aquel mismo dia, porque Dios maldice al que cuelga de un arbol» (Dt 21, 22 s, cf Jos 10, 26, Est 5, 14)

III 1. El NT menciona la *madera* como arma y como material en Mt 26, 47 par y Ap 18, 12. En la comparación de Lc 23, 31, Jesús mismo se compara con la madera verde, y compara a Israel con la seca. Si él mismo no queda eximido del juicio de Dios, cuánto más arderá Israel, como madera seca que es, en el fuego del juicio.

En 1 Cor 3, 12 aparece la *madera*, en sentido metafísico, dentro de una serie de materiales que abarca desde el oro hasta la paja. Con el ejemplo de materiales de construcción más o menos duros y resistentes al fuego, Pablo ejemplifica el hecho de que la edificación de la comunidad puede ser posible con distintos materiales; su valor será probado en el fuego del juicio.

2. Teológicamente, es más importante la significación de las expresiones «madero de maldición» y «árbol de la vida». A Jesús «lo mataron colgándolo en un madero» (Hech 5, 30; cf. 10, 39). Esta fórmula, que recuerda a Dt 21, 23, acentúa la vergüenza de la crucifixión de Jesús, ya que, en cuanto colgado, está maldecido por Dios. De modo parecido cita Pablo el hecho de que Cristo, mediante su muerte en cruz, se hizo → maldición por nosotros. Tomó sobre sí, en vez de nosotros y a favor nuestro, el poder (portador de maldición) de la ley y lo aniquiló con su muerte (cf. 2 Cor 5, 21). Aludiendo a Is 53, 4.12, se interpreta en 1 Pe 2, 24 la cruz de Cristo de la siguiente manera: en su cuerpo «subió nuestros pecados a la cruz». La madera es aquí el lugar en el que el cuerpo de Cristo, cargado con nuestros pecados, es ajusticiado, y con la muerte del cuerpo son aniquilados los pecados.

En Ap 2, 7 se repite la imagen del árbol de la vida. Lo que les fue prohibido a Adán y Eva, es ahora el don de la nueva creación: vida, salvación, gloria (Ap 22, 2.14.19). El árbol simboliza la vida; y la madera de la muerte tiene significación teológica: es el lugar en el que Dios toma sobre sí y soporta el sufrimiento y la muerte, a fin de regalar la → vida al mundo, que había caído en la muerte (Ap 22, 14).

B. Siede

σταυρός [*staurós*] palo, cruz; *σταυρώω* [*staurōō*] colgar, empalar, crucificar; *ἀνασταυρόω* [*anastaurōō*] crucificar; *συσταυρόω* [*systaurōō*] crucificar juntamente con; *κρεμάννυμι* [*kremánnymi*] colgar; *ἀνασκολοπιζώ* [*anaskolopizō*] colgar

I 1 a) *Staurós* es un *palo derecho* (puntiagudo), sirve para distintos usos, p. ej. para construir un cercado (Homero, Od 14, 11), como fundamento (Tucidides VII, 25, 5), significado especial *empalizada* (desde Homero). De un modo análogo, *staurōō* significa *clavar estacas, construir una empalizada* (desde Tucidides).

b) La praxis del derecho penal proporciona, tanto al sustantivo como al verbo, un sentido especial. Sin embargo, este es, en parte, bien distinto. En especial no se pueden asociar sin más a estas palabras los detalles concretos que la tradición cristiana vincula a la crucifixión de Jesús.

El verbo se presenta frecuentemente en la forma compuesta *anastaurōō*, con la misma significación. Se intercambia con *ἀνακρεμάννυμι* [*anakremánnymi*] (Herodoto III, 125, 3 s., VII, 194, 1 s.) y *ἀνασκολοπιζώ* [*anaskolopizō*] (Herodoto IX, 78, 3), con el sentido de *colgar* (publicamente), sin cambios esenciales de significado. En total, los posibles significados del verbo, según el uso técnico penal para cada caso, son *empalar* (p. ej. Herodoto VII, 238, 1), *colgar*, para deshonrar al muerto (p. ej. Herodoto III, 125, 3 s.) o para ejecutar a uno (cf. 2a), *llevar a la madera del suplicio y crucificar* (*ibid.* al final).

De acuerdo con la presencia de los términos verbales más frecuentes, *staurós* puede designar el *palo* (afilado a veces por arriba), en el que se colocaba a un ajusticiado como castigo complementario de infamia, ya fuera colgándolo (así Diodoro II, 18, 2) ya ensartándolo, puede también designar el *palo* como medio de ejecución (estrangulamiento, o algo parecido). Luego *staurós, madera del suplicio*, en el sentido del latín *patibulum*, es un madero transversal colocado sobre los hombros, incluye asimismo, como instrumento de suplicio, la *cruz*, formada por un palo derecho y un madero transversal de igual longitud, ya sea en forma de una T (*crux commissa*) o de una + (*crux immissa*).

2. Así pues, con las palabras *staurós* y (*ana-*)*staurōō* no queda suficientemente determinado el género exacto de la ejecución (en sentido técnico penal) y su significado. Para determinar el significado de las palabras hay que responder en cada caso a la pregunta siguiente: ¿en qué ámbito local y por qué tipo de autoridad es realizada la ejecución? ¿Desde qué punto de vista un autor que escribe en griego describe la ejecución echando mano de los términos *staurós* y (*ana-*)*staurōō*?

a) Es muy probable que exista una diferencia fundamental, tanto en la realización del castigo como en su significado, entre oriente y occidente. En *oriente* se cuelga o empala (a veces decapitado) el cadáver (p. ej. Polibio VIII, 21, 3). Se trata de un castigo complementario infligido a uno que ya había sido ejecutado, el cual es expuesto a las miradas y entregado así a la infamia.

En *occidente* no se practica ese tipo de castigo y se le rechaza (cf. Herodoto VII, 238, 1 s. con IX, 78, 3, 79, 1, Plutarco, Per 28, 1). El colgar o sujetar a un palo, a un travesaño o a una cruz tiene por objeto ejecutar a alguien

que todavía esta vivo (así se supone p. ej. en Herodoto IX, 120-4). Además hay que distinguir un tipo de ejecución de la que se sigue la muerte más o menos rápida del delincuente, p. ej. por estrangulamiento, de un tipo de ejecución que pretende la muerte lenta, llena de tormentos, del condenado. A este objetivo se dirige en especial la acción propiamente dicha de poner al condenado, todavía vivo, en la cruz. Hay testimonios de este tipo de ejecución, la crucifixión, en Grecia y en Cartago, quizás los romanos la tomaron de estos últimos. Por el contrario, esa clase de crucifixión no fue practicada ni desarrollada por los orientales.

b) En tiempo de Jesús en *Palestina*, solo las autoridades romanas de ocupación condenaban a la crucifixión y llevaban a cabo ese tipo de ejecución. Sobre el modo como los romanos lo llevaban a cabo se puede decir lo siguiente: igual que entre los griegos, y en general en todo occidente, estaban exceptuados de la pena de la crucifixión los hombres libres, o sea, las personas con la ciudadanía romana, hasta los primeros tiempos del imperio. Fuera de algunas ejecuciones realizadas contra ese derecho vigente, la pena de la crucifixión afectaba por tanto a los esclavos, a los extranjeros, y a los habitantes de las provincias extranjeras.

Aun como castigo de esclavos, la crucifixión solo se empleó por lo general, en casos graves. Tiene una especial importancia el hecho de que esta pena capital se aplicó sobre todo contra actos que atentaban a la seguridad del estado, p. ej. en casos de alta traición. De ahí se puede comprender fácilmente que en el suelo palestino fuera un medio punitivo importante usado por los dominadores romanos, que intentaron así reprimir eficazmente los levantamientos contra la ocupación.

En cuanto medio para mantener el orden, en el sentido de conservar el orden establecido, la pena de la crucifixión pretendía ser no tanto una expiación, cuanto una intimidación. A esto corresponde el hecho de exponer el instrumento de suplicio en un lugar patente, cosa que es constitutiva del carácter público y marcadamente cruel de esta ejecución dirigida al fin antedicho. Los contemporáneos juzgaron este tipo de ejecución como extraordinariamente cruel y afrentoso (Cicerón, *Verr. V*, 64, 165 y *passim*; Tácito, *Hist. IV*, 3-11; Joséf. Bell. 7-203).

Solo nos consta con certeza que los romanos se sirvieron de este tipo de ejecución. Pero con toda probabilidad el instrumento de suplicio empleado, el *stauros*, tuvo un travesaño, y por tanto la forma de dos maderos cruzados. Por lo demás, las fuentes profanas no permiten sacar la conclusión de que la cruz tuviera una forma determinada, sea de *crux commissa* o de *crux immissa*. Ya que no siempre se colocaba un *τιτύλος* [*titulos*] (barbarismo lat.), no se puede sacar la conclusión de que la forma fuera necesariamente de *crux immissa*.

Había dos maneras de levantar el *stauros*. O bien el condenado era sujetado a la cruz mientras esta estaba en el suelo en el mismo lugar de la ejecución y luego era levantado junto con el instrumento de suplicio, o bien, caso normal, el palo vertical era clavado en el suelo antes de la ejecución, y el delincuente, atado al travesaño, era levantado con el mismo y sujetado al palo vertical. Dado que era el modo más sencillo de realizar la operación (el añadir el madero transversal posiblemente está relacionado con la pena del *patibulum* infligida a los esclavos) quizás fuera la regla general la *crux commissa*. Aparte de eso, la altura de la cruz no debió de superar mucho la estatura de un hombre.

Según la costumbre romana la crucifixión se desarrollaría del modo siguiente: primero tenía lugar el juicio, según lo prescribía el derecho, solo en circunstancias muy especiales (en caso de guerra, etc.) se realizaba un juicio sumarísimo en el mismo lugar de la ejecución. Si la ejecución se había de llevar a cabo en lugar distinto al del juicio, el condenado llevaba el travesaño (*patibulum*) hasta allí. La mayoría de las veces fuera de la ciudad. De ahí viene la expresión «llevar la cruz (*stauros*)», modo típico de referirse al castigo de los esclavos. En el lugar de la ejecución tenía lugar el despojamiento de los vestidos y la flagelación («solo aquí») del delincuente, esto último era un elemento fijo de la pena de la crucifixión, y se realizaba entre el juicio y la ejecución. El condenado era atado, con los brazos extendidos, al travesaño, que además probablemente estaba colocado sobre sus hombros. Solo existen testimonios aislados (Herodoto IX, 120, 4, VII, 33) de que fuera clavado, no se sabe si, además de las manos, se clavaban también los pies en estos casos. La muerte del condenado colgado con el travesaño en la punta del palo vertical, se producía lentamente y entre espantosos dolores, ya fuera por agotamiento, ya por asfixia. El cadáver podía ser abandonado en la cruz para que lo devoraran las aves de rapiña o las comedoras de carroña, o también para que se pudriese. También existen testimonios, según los cuales ocasionalmente el cadáver era entregado a los parientes o conocidos.

En resumen, hay que decir que los escritores profanos no se dignaron hacer una descripción detallada de este tipo de ejecución, cruel e ignominiosa. Por tanto muchas cuestiones han de quedar abiertas. La imagen resultante de estos materiales provenientes del mundo profano no puede completarse o cambiarse sin más, a base de los relatos evangélicos relativos a la crucifixión de Jesús.

II 1 Según el AT, Israel conocía el tipo de ejecución oriental (cf. *supra* I, 2a) y en parte lo uso de un modo parecido. Según I Sam 31, 9 s los filisteos decapitaron a Saul, cuando ya estaba muerto, y empalaron su cadáver. Jose interpreta el sueño de un funcionario real egipcio de esta manera: el faraón le cortara la cabeza y haría colgar su cadáver del palo para ignominia (Gn 40, 18 s, por lo demás, este texto apenas constituye un testimonio válido con respecto a las prácticas penales egipcias). Según Esd 6, 11. Darío habría amenazado a los transgresores del edicto de Ciro con colgarles en un madero de su propia casa. Del punto de vista de la práctica penal de los orientales se da cuenta también en Est 5, 14, 6, 4, 7, 9 s, 9, 13 ss, por lo demás, son dudosas las conclusiones que se puedan sacar relativas a usos penales especiales. Las disposiciones legales de Dt 21, 22 s están presuponiendo que en Israel ha de procederse según la praxis penal oriental, esta se aplica a delitos merecedores de la muerte y esta muy

determinada en un punto por motivos de pureza cultica, el cadáver no puede quedar colgado en el madero durante la noche. Partiendo de esta última disposición, el narrador ha redactado la tradición de dos ejecuciones llevadas a cabo por Josue (Jos 8, 29, 10, 26). Así pues, según el AT Israel no conocía el poste de madera como instrumento de ejecución, ni la cruz de madera, ni puso en práctica el castigo de la crucifixión.

2 Los LXX no emplean nunca el término *stauros*. Y solo dos veces el verbo *stauroō* (Est 7, 9 en lugar del hebreo *talah*, colgar (del palo), Est 8, 12r como adición de los LXX además como v l Lam 5 13. No se puede hacer ninguna afirmación clara partiendo del uso lingüístico. Est 8, 12r no permite sacar una conclusión segura. La fórmula de Est 7, 9, *σταυρωθητο ἐπ' αὐτῶν* [*staurotheto ep'autou*], sobre todo estando como está inmediatamente al lado de *kremannymi*, colgar en el palo, parece indicar que se está reflejando un uso oriental (Lam 5, 13 v l ἐζῶλο ἐσταυρωθησαν [*en xylo estaurouthesan*]) podría referirse a la ejecución de una persona viva. Esd 6 11, por el contrario, es dudoso. Sin ningún lugar a dudas el traductor ha introducido la crucifixión en sentido propio, renunciando al mismo tiempo a las palabras *stauros/stauroō* solo en Jos 8, 29, al *κρεμάννυμι ἐπὶ ξύλου* [*kremannymi epi xylou*], colgar en el madero, se le añade *διδύμων* [*didymou*], doble, con lo que resulta en el madero doble, es decir en la cruz. El judaísmo de la diáspora helenística conoce, por tanto, la práctica penal del occidente, y el traductor parece no vacilar en explicar a sus lectores la ejecución llevada a cabo por Josue como una crucifixión.

3 Fuera de eso, solo del soberano judío Alejandro Janneo (103-76 a. C.) se cuenta que en una ejecución de masas hizo colgar hombres vivos del madero (¿de la cruz?) La violenta polémica contra ese tipo de castigo en 4QpNah 1, 7 s y en Josefo muestra que era algo extraordinario, que repugnaba al judaísmo y que normalmente no fue practicado por él.

4 La misma imagen ofrecen los testimonios rabínicos, en los que el tipo de ejecución de Dt 21, 22 s sirve de base y se reduce todavía más. Así, p. ej. el colgar al blasfemo, ejecutado antes por lapidación, se va transformando en un puro formulismo legal: uno le ata, y otro le desata inmediatamente después (St-B I, 1034 s). En realidad se trata de consideraciones teóricas y no de prácticas penales llevadas a cabo, desde mediados del siglo I a. C. se le había quitado de facto al sanedrín el ejercicio de la pena de muerte. Con todo, cabe deducir de esas consideraciones teóricas, dirigidas algunas veces expresamente contra la práctica penal de los romanos, hasta que punto repugnaba al judaísmo en general el procedimiento punitivo romano de la crucifixión (puesta en práctica también en Palestina desde la época de la ocupación romana, y por eso conocida), y como no debe considerarse la crucifixión como una pena ejecutada según el derecho judío y recomendada por los judíos.

III En el NT el conjunto de palabras formado por *stauros*, *cruz*, *ana-/stauroō*, ambos *crucificar*, *systauroō*, *crucificar juntamente con*, atendiendo tanto al texto como al contenido, puede dividirse en dos grupos:

1 la tradición que narra la pasión de Jesús contenida en los evangelios (Mc 15, 1-47; Mt 27, 1 s 11-61; Lc 23, 1-56; Jn 18 28-19, 42). Hay que añadir también Mt 20, 19 (referencia a la crucifixión de Jesús en la tercera predicción de la pasión); Mt 26, 2 (otra predicción de la crucifixión de Jesús); las afirmaciones relativas a la crucifixión de Jesús hechas por los judíos en Lc 24, 20; Hech 2 36, 4, 10; finalmente Ap 11 8, donde a la mención de Jerusalén se añade brevemente: «donde también su Señor fue crucificado».

2 la reflexión teológica sobre el suceso de la cruz en la literatura paulina y deuteropaulina (20 veces). Atendiendo al contenido, se pueden añadir también Heb 6, 6, 12, 2, y las palabras de los sinópticos relativas a «cargar con la cruz» (Mc 8 34 par, Mt 10, 37 par).

1 La crucifixión de Jesús como cuestión histórica y teológica

Los numerosos pasajes en los que Pablo, el testigo más antiguo del NT, habla de la cruz de Cristo no nos permiten conocer lo más mínimo sobre detalles concretos. Sin embargo es importante el texto de 1 Tes 2, 15 s, donde Pablo, teniendo a la vista la persecución de su comunidad, hace suyo un material probablemente tradicional, que tiene su origen en una situación vital análoga: los judíos mataron al Señor, y han perseguido a los profetas y mensajeros de Cristo. La sentencia, tan complicada desde el punto de vista de la historia de la tradición de Mt 23, 34 «Mirad, para eso os voy a enviar yo profetas, sabios y letrados a unos los mataréis y crucificaréis (vosotros, los representantes de los judíos), a otros los azotaréis y perseguiréis», posee un contexto real y procede de una situación vital muy semejante.

De modo parecido en el relato evangélico más antiguo, en Mc, aparecen los judíos, o sus representantes, como la fuerza motriz, y casi la única responsable, de la crucifixión de Jesús

Ellos llevan a cabo el prendimiento (14, 43 ss), el interrogatorio y la condena a muerte es cosa del sanedrín (14, 53 ss) Pilato se da cuenta de que les mueve la envidia, no encuentra causa para una condenación a muerte y finalmente, como hombre débil preocupado por el favor del pueblo, cede ante la masa sublevada por sus representantes, que exigen vehementemente la muerte de Jesús. No se habla de una sentencia judicial real por parte del mandatario (15, 1-15), los improperios dirigidos al crucificado, cargados de reflexión teológica, son atribuidos a los judíos que pasaban y a los representantes del pueblo y de los teólogos que marcaban la pauta «Salvate () ¡Que baje ahora de la cruz para que lo veamos (= veamos la prueba de tu poder maravilloso, cf 1 Cor 1, 22) y creamos!» (15, 29-32)

En las narraciones de los demás evangelistas se agudiza todavía más esta tendencia, en parte con materiales no proporcionados por Mc.

Mt 27, 19 (la mujer de Pilato «deja en paz a ese inocente»), 27, 20 24 s (Pilato se lava las manos y dice «soy inocente de esta sangre, ¡allá vosotros!»), Lc 23, 2 5 10 13-15 22b 25b 28-31 («¡llorad mejor por vosotras y por vuestros hijos!»), Jn 18, 31 38b, 4 6 s 12 s 15b. Lucas lo formula finalmente como una predicación dirigida a los judíos « al mismo Jesús a quien vosotros crucificasteis» (Hech 2, 36, cf 4, 10, Lc 24, 20)

Aun cuando pudiera ser que en parte desempeñara un papel el motivo de querer disculpar a los romanos, es en todo caso algo secundario, siendo el motivo impulsor (como pone en evidencia el material tradicional antiguo de 1 Tes 2, 15 s) los conflictos planteados en el momento en que se escribe con el judaísmo. Este motivo de actualidad (incluyendo también la persecución y los sufrimientos de los cristianos) ha de tenerse muy presente a la hora de determinar la situación vital y la forma de la tradición *narrativa* referente al juicio y crucifixión de Jesús

a) Para realizar una *reconstrucción histórica* hay que partir de los hechos siguientes «La competencia para dictar una sentencia capital en Judea pertenecía únicamente al que detenta el «imperium», y no correspondía en ninguna forma, ni aun la más limitada, al sanedrín judío de Jerusalén» (Peddinghaus). Se puede afirmar como históricamente seguro que 1 La decisión judicial de Pilato, colocada sobre el *stauros*, era la decisiva 2 Del mismo modo que la condena a muerte, también la ejecución fue realizada según los usos romanos 3 Jesús murió, por consiguiente, en la cruz como instrumento de suplicio, es decir probablemente murió lentamente, por asfixia o agotamiento 4. El hecho de que la crucifixión se realizara según la práctica romana hace que aparezca como segura la flagelación de Jesús (indicación del lugar incierta), el despojamiento de sus vestiduras y la vigilancia llevada a cabo por soldados romanos en el lugar de la ejecución, aun cuando la narración no se apoye en testigos de vista, sino en el conocimiento del procedimiento usual

Probablemente se hizo uso de la costumbre de «cargar con la cruz» fuera de la ciudad (Mc 15, 20b/21). Si el *stauros* era el travesaño (*patibulum*), sería probable la forma de *crux commissa* (T) (el *titlos*, la *inscripción* de la cruz, no es adecuado como punto de partida de la reconstrucción). Por el contrario, es difícilmente imaginable que los judíos, dada la valoración que hacían de ese castigo romano (!), (cf final del apartado II) exigiesen directamente la crucifixión de Jesús (Mc 15, 6-15 par). Apenas tampoco se puede pensar que Pilato, contra su propia convicción y solo por debilidad ante las exigencias judías, hubiera ordenado la crucifixión de Jesús, en esta pena capital lo decisivo para él fue la cuestión del mantenimiento de la soberanía romana. Jesús fue condenado y ejecutado por los romanos según sus principios y prácticas judiciales (cf *supra* I, 2b) por ser un peligro para esa soberanía, es decir como agitador y no como blasfemo

Esto no excluye la colaboración entre la clase elevada de Jerusalén (en la escenificación del suceso) y los romanos. En su favor está el hecho llamativo (frente a otras operaciones de castigo de los romanos), de que sólo Jesús fuese detenido (probablemente por la policía judía del templo) y en cambio pudiesen huir sus seguidores; si los soldados romanos hubieran intervenido, las consecuencias hubieran sido distintas, como se puede deducir de casos parecidos (cf. p. ej. Josefo, Ant. 18, 85 ss; 20, 97 ss; 20, 169 ss y Bell. 2, 261 ss). Por parte judía los motivos habrían sido otros muy distintos a los que sobre la oposición de los teólogos y laicos piadosos judíos contra la predicación y actuación de Jesús habría podido conservar la tradición sinóptica restante, como reflejo plenamente justificado (cf. EKäsemann, *Ruf der Freiheit*, 1968², 44). La controversia permanente, contemporánea a aquellos escritores, entre comunidad cristiana y judaísmo, hizo que aquellos móviles pasaran a un primer plano (cosa comprensible, aunque adquiriera una forma legendaria) y palideciera el papel histórico decisivo de los romanos.

b) También hechos de carácter *exegético* y *teológico* exigen un examen crítico del aspecto histórico. Mt, y más todavía Lc, se apartan de los relatos de Mc; pero sobre todo Jn se comporta con absoluta libertad con el material de las tradiciones que narran la pasión. En él son decisivos los motivos teológicos y morales. Según la analogía de lo que sucede con otros ejemplos de la tradición sinóptica, esa elaboración ya empezó antes de Mc. Por esta razón también la tradición más antigua relativa a la crucifixión de Jesús, utilizada por Mc, muestra una determinada orientación teológica. Está configurada según el Sal 22 (Peddinghaus; cf. también ahora HGese, *Psalm 22 und das NT*, ZThk 65, 1968, 1-22). Un modo de ver las cosas que tratara de armonizar y de realizar una obra histórica no justificaría tales intenciones teológicas. Pasajes como Heb 2, 14-18; 3, 14; 4, 14 s; 5, 7-10, permiten conocer cuál era el interés de la comunidad en las narraciones relativas a la crucifixión y pasión de su Señor; fundamentalmente la comunidad confiesa al que ha sido muerto como al *exaltado* por Dios, en el sentido de un acontecimiento salvífico que abarca al mundo entero. Siempre que se ve impugnada, perseguida y padeciendo a causa de esa confesión, surge su interés por el camino *terreno* de su Señor. La tradición que se formó acerca del sufrimiento y la crucifixión de Jesús es una expresión de cómo se ve a sí misma esa comunidad ahora, mientras recorre su camino terreno; el salvador la precede en los → sufrimientos como modelo vivo que obliga a comprometerse. Así también se explica perfectamente el carácter no directamente soteriológico del relato de la crucifixión, y en general, de la pasión de Jesús.

La tendencia creciente, perceptible ya en 1 Tes 2, 15 s y en la tradición de Mc, de trasladar la crucifixión de Jesús desde la instancia romana, única capacitada para tomar esa decisión, al judaísmo y sus representantes como los únicos culpables auténticos, permite solamente una valoración histórica indirecta de las narraciones. Aunque pueda aceptarse como históricamente probable una colaboración entre la clase elevada de Jerusalén y los romanos, no se puede realizar el intento de legitimar desde ahí la historicidad de las narraciones relativas a la crucifixión. Primero, porque sólo se conseguiría de una pequeña parte. Pero sobre todo porque quedaría oculta la auténtica intención de los textos (de un modo indirecto también históricamente valorable): su peculiaridad consiste en reflejar en forma narrativa el hecho de que el judaísmo se cerró en gran parte al mensaje de Jesús crucificado como *kýrios* glorificado y persiguió duramente a sus mensajeros. Un celo teológico serio es el que está en el origen de esto, y mejor sería no minimizarlo con los textos de Mc 15, 10 y Mt 27, 18 mediante el motivo de la envidia (Jn 11, 49 ss ofrece otro interés teológico, surgido de una variante en la narración). Mucho más importante es cómo, p. ej., ante el fracaso del mensaje salvífico del crucificado, queda reflejada, narrativamente por lo que se refiere a Mc 15, 29-32 par, la exigencia de una legitimación por medio de la prueba de los milagros (¡1 Cor 1, 18-25!).

Hay que plantearse sin prejuicios la cuestión del motivo de la crucifixión de Jesús. Semejante planteamiento histórico no puede prescindir de que la cuestión sobre la culpa de la crucifixión de Jesús va más allá, y está siempre exigente una decisión de los judíos, de todos los hombres en general, y, no en último lugar, también de los cristianos. Heb 6, 6 muestra ese aspecto que sobrepasa épocas y personas; allí se dice de los cristianos que apostatan, que no mantienen firme su fe, que «si apostatan, es imposible otra renovación, volviendo a crucificar (¡presente!) para que se arrepientan ellos (*dat. comm.*) al Hijo de Dios, es decir, exponiéndolo al escarnio» (*anastaurōō*, tomado en sentido estricto, está atestiguado sólo como *crucificar*). La cuestión sobre la culpabilidad por lo que se refiere a la cruz de Jesús sigue siendo actual; en ella fundamentalmente se ofrece la rectitud del hombre como fundada exclusivamente en la acción de la gracia de Dios y por esto en la fe que se abandona a sí misma.

2. Interpretación teológica de la crucifixión de Jesús

a) *Pablo*. El mayor número de palabras a este respecto se encuentra en Pablo (17 veces; de ellas *staurós* 7 veces; *staurōō* 8 veces; *systaurōō* 2 veces). Todas estas afirmaciones están dirigidas a algo muy distinto del suceso de la crucifixión en concreto; la cruz de Cristo es considerada como un acontecimiento salvífico que cambia radicalmente al mundo, influyéndole de un modo completamente nuevo en su querer y obrar.

α) El *εὐαγγέλιον* [*euangélion*] es para Pablo, de un modo central y que lo abarca todo, *λόγος τοῦ σταυροῦ* [*lógos tou staurou*], es decir, predicación salvífica que tiene como contenido la cruz de Cristo (1 Cor 1, 17 s; cf. 2, 1 s; Gál 3, 1). Esa fórmula (cf. → evangelio y *κήρυγμα* [*kérygma*], *mensaje*, 1 Cor 1, 21; 2, 4) muestra que la cruz de Cristo no ha de entenderse como un acontecimiento inmanente a la historia, sino como actuación de Dios; y en realidad Dios actúa al proclamar la cruz de Cristo como su → «palabra», como su mensaje, liberador y lleno de exigencias, a la humanidad. En el kerigma de los mensajeros de Cristo, la acción ultramundana de Dios se hace presente como mensaje de cruz. Por eso la predicación relativa a Cristo no se entretiene en pintar, con afán historicista, los detalles del crucifijo y en ponerlos ante la vista, sino que presenta públicamente a Jesucristo como el crucificado; le proclama oficial y legalmente como acontecimiento salvífico, visible para todos y cada uno (así hay que entender Gál 3, 1; cf. HSchlier, Gál, *ad locum*).

El mensaje de la cruz aporta *σωτηρία* [*sōtēria*], *salvación* (1 Cor 1, 18b; 1, 21b; → redención, art. *σῶζω* [*sōzō*] B). Pero la aporta ciertamente sólo a los *πιστεύοντες* [*pisteúontes*], a los *creyentes* (1 Cor 1, 21b), es decir: a aquellos que se someten en obediencia a la sentencia judicial de Dios (1, 19 ss) (proclamada en la cruz de Cristo) contra la sabiduría de este mundo, que es arbitraria, sólo se busca a sí misma y, aun a través de las experiencias religiosas, sólo pretende encumbrarse a sí misma (1 Cor *passim*); a aquellos que hacen morir su «yo» por la palabra de la cruz (Gál 6, 14; cf. 2, 19). Para una cristiandad extraviada, enamorada de sus propias experiencias religiosas (1 Cor) o reincidente en un legalismo negador de la cruz de Cristo (Gál), este mensaje salvífico, que juzga y libera, sería tan necio y «escandaloso» como para los griegos y los judíos (1 Cor 1, 18-25).

Para esta culminación del evangelio en la cruz de Cristo, es significativo el texto de Flp 2, 8: el himno (2, 6-11) tradicional, recogido por Pablo, habla de la renuncia a la equiparación divina, en humillación y obediencia hasta la muerte. Pero la afirmación relativa a la muerte de Cristo no le basta todavía a Pablo y añade: *θανάτου δὲ σταυροῦ* [*thanátou dé staurou*], y *muerte en cruz*.

A esta culminación en la teología de la cruz corresponde plenamente un rasgo peculiar frente a la interpretación tradicional que la comunidad primitiva dio a la muerte

de Jesús Pablo, en efecto, puede formular la siguiente pregunta, que desvela el absurdo comportamiento de los corintios «¿acaso crucificaron a Pablo por vosotros (ὕπερ ὑμῶν [*hyper hymôn*]?)» (1 Cor 1, 13) Pablo no ha producido la salvación, de tal modo que los corintios se hubieran convertido en propiedad suya y existiera por tanto motivo para dividir la iglesia, el cuerpo de Cristo Sólo para dar esta explicación emplea Pablo la fórmula con *hypér*, típica de la soteriología cristiana primitiva del sacrificio expiatorio o de la sustitución vicaria, en conexión con *stauroō*, pero aun así la interpreta, igualmente de otra forma, en el sentido de la adquisición Fuera de este caso, esa soteriología primitiva no desempeña ningún papel dentro del grupo de palabras *cruz/crucificar* referidas tanto a Cristo como a los creyentes

La teología paulina de la cruz interpreta el acontecimiento salvífico de otro modo, que todavía va más allá Considera a los hombres como irredentos (tanto a los paganos como a los judíos sometidos a la ley) no con respecto a una impureza que hubiera resultado del amontonamiento de actos pecaminosos aislados, sino con respecto a su propia conciencia y voluntad, fundamentalmente caídas y enemigas de Dios; 1°, por su modo teológico de pensar (→ obras) y por su pretensión desmedida de que la palabra de Dios demostrara su legitimidad por medio de los milagros, y 2°, por exigir que el mensaje de Dios se mostrara como → sabiduría en su contenido y en su forma, expresado en categorías cristianas que su fuerza (es decir su *dynamis* pneumática) levantara y sublimara al hombre religioso al nivel de lo sobrehumano y divino (1 Cor 1, 22, 1 y 2 Cor *passim*) En todo ello aparece solamente ese «yo» que se busca a sí mismo, que se niega a las exigencias divinas con ingratitud y desobediencia (cf Rom 1, 21 s), que no quiere vivir exclusivamente en actitud de recibir (cf 1 Cor 4, 6-8), y que por eso Dios juzga y aniquila en la cruz y en su proclamación para salvación de los hombres (1 Cor 1, 19-21, 26-29) La sabiduría del teólogo reduce a la nada la cruz de Cristo, al igual que la piedad propia de la ley ambas destruyen su contenido (1 Cor 1, 17)

Partiendo de su *theologia crucis* se comprenderá cómo hay una profunda unidad en los dos hechos siguientes Por un lado, Pablo contrapone antitéticamente el ser (entendido al modo judío-helenístico) en el ámbito salvífico de la sabiduría (cosmico-legal y al mismo tiempo pneumático-extática) y el ser-en-Cristo (o en el → espíritu, como presencia o actualidad de la fuerza maravillosa del crucificado) Por otro lado, opone al judaísmo su doctrina de la justificación como consecuencia de su mensaje de la cruz En 1-2 Cor y Gal ocurre esto empleando las palabras *stauros/stauroō* Mas también el desarrollo de su mensaje de la justificación en Rom, donde sólo aparece *systauroō* en 6, 6, solo se puede entender plenamente partiendo de la teología paulina de la cruz, ya que el fin de cualquier teología de la ley es Cristo, y no otro que el crucificado, en el sentido de la expresión paulina «palabra (o mensaje) de la cruz» Los pasajes de Gal 2, 19-21 y 6, 12, junto con el paralelismo de terminología entre 1 Cor 1-2 y la doctrina de la justificación (cf HBraun, ThViat 1948/49, 26 ss), demuestran que la *theologia crucis* y el mensaje de la justificación forman una unidad indisoluble, dentro de la cual cada elemento se interpreta en función del otro

Gál 6, 12 muestra también cómo la cruz de Cristo, predicada al estilo paulino como mensaje de justificación, implica la persecución por parte de la teología de la ley (cf en este contexto, v 17, la referencia a las marcas de Jesús en el cuerpo del apóstol) Pero Pablo es evidentemente de la opinión de que el «escándalo de la cruz», causa de semejante persecución, el mensaje que levanta toda suerte de oposición, según el cual al pecador se le otorga la justificación sin que el haga nada de antemano (ni siquiera el *sacrificium intellectus*), no puede esquivarse de ninguna manera (Gál 5, 11), si es que el mensaje salvífico de Cristo crucificado no ha de transformarse en otro presunto evangelio (Gál 1, 6 ss)

En el estadio de una iglesia que se extravía no basta con hablar sólo de «Cristo», pues éste podría ser todavía falsamente entendido como un Cristo que estuviese en la gloria, que estuviese alienado del mundo y a la vez alienase del mundo (1-2 Cor), o como el perfecto Moises (Gál) Pablo coloca detrás de Χριστός [*Christós*] el participio ἐσταυρωμένος [*estaurōménos*], crucificado, que no puede ser falsamente interpretado (1 Cor 1, 23; Gál 3, 1); y con una fuerza especial dice en 1 Cor 2, 2: «a Jesús, el mesías, y a este crucificado». Más todavía: por el juicio teológico que en ello se refleja, en su actividad misional en Corinto —y probablemente en todas partes (Gál 3, 1)— no ha querido Pablo saber ni predicar nada fuera de (εἰ μὴ [*ei mē*]) ese crucificado (1 Cor 2, 2) Sólo (también aparece aquí el *ei mē* que excluye todo lo demás) la cruz de Cristo es, por tanto, objeto de gloria y de confianza (Gál 6, 14). Esto en concreto significa el hecho de que Pablo se glorie preferentemente de sus propias debilidades (2 Cor 12, 9 s)

¿Y la resurrección? También está incluida aquí con su significación concreta. Ella muestra su eficacia en que Pablo pueda predicar a Cristo crucificado como acontecimiento salvífico decisivo. El resucitado no ha hecho desaparecer sin más al crucificado. La humillación de Cristo y su obediencia en la vergüenza de la muerte de cruz no han sido borradas por la resurrección, sino que por ella han sido establecidas con todo vigor y derecho como signos salvíficos (Flp 2, 8 ss) Cristo, que tomó sobre sí esa debilidad y por ello fue crucificado, vive por la fuerza de Dios, capaz de crearlo todo de nuevo y de resucitar a los muertos (2 Cor 13, 4). Los creyentes, colocados en ese modo de existencia que viene determinado por la cruz, viven con la esperanza bien fundada de ser tratados por Dios de la misma manera (*ibid*). Ya ahora en la existencia según la cruz, propia de la fe, se manifiesta para bien de los demás esa vida de resucitados, superadora de la muerte, esa vida que procede de Dios (2 Cor 4, 7-12). Sin esa fuerza de Dios, manifestada y puesta en vigor por la cruz de Cristo, la existencia crucificada del apóstol (1 Cor 15, 30-32) sería el autoengaño más lamentable que pudiera pensarse (15, 19).

β) Semejante conocimiento de que únicamente la cruz de Cristo y el crucificado, presente en el kerigma, son fuerza (δύναμις [*dýnamis*]) de Dios y sabiduría (σοφία [*sophía*]) de Dios (1 Cor 1, 18-24) —aun cuando no sea aquella *dýnamis* inflexible que supera al mundo y su potencia, propia de la teología de los corintios— determina en alto grado la *parénesis* de Pablo. A las comunidades que van erradas se les exhorta, del modo más apropiado a cada una, a someterse al mensaje de la cruz (1 Cor; Gál, Flp 3). No solamente el pasaje referente a las tensiones dentro de la iglesia en Corinto (1 Cor 1, 10-4, 21) sino toda la 1 Cor exhorta con ahinco a tener un modo de pensar y actuar caracterizado por la cruz de Cristo, exhortación a abandonar el poder, la fama, la sabiduría, que sólo se busca a sí misma y divide el cuerpo de Cristo (1, 10-4, 21), renuncia al derecho (6, 1-11), renuncia a la libertad, de suyo legítima, por amor a los demás (8-11, 1). Con ello Pablo remite no solamente al crucificado presente en la palabra, sino de una forma asombrosa a su propio modo de vivir y predicar, pues representan realmente el modo de existencia originado por la cruz de Cristo (1, 17,23; 2, 1-5; 3, 5 ss, 4, 6; cf espec. el largo pasaje que contiene la exhortación a ser imitadores de Pablo 4, 16, 11, 1)

El fundamento es Cristo como modelo: su renuncia al derecho (1 Cor 11, 1, contexto en el cap 6 ss), su abajamiento hasta la muerte de cruz por los demás (Flp 2, 1 ss)

Aun cuando ahora este formulado de otra manera, Heb 12, 2 estructuralmente, desde el punto de vista de la tradición, pertenece también a este contexto: los cristianos amenazados deben mirar a Jesús, «el cual (a) en lugar de la alegría de la que ya disponía (o bien [b] por la alegría que le esperaba), sobrelevo la cruz, despreciando la ignominia». En el fondo, de modo paralelo a Flp 2, 6, se halla probablemente la posibilidad (a), pero podría venir en consideración en este contexto la posibilidad (b), con lo que el pensamiento se apartaría todavía más del paulino.

Por eso, Pablo llama «enemigos de la cruz de Cristo» a aquellos cristianos que van tras lo terrenal y cuyo caminar no está movido por el mensaje salvífico de la cruz de Cristo y el modo de existencia del apóstol que la personifica (Flp 3, 17-19), es decir: que no abandonan como basura el modo de vivir según la ley, a fin de estar en la esfera salvífica del crucificado, para luego, al igual que Pablo, conocer los sufrimientos de Cristo y ser configurados con su muerte (3, 7 ss).

Todo lo que Pablo desarrolla paréneticamente en 1 Cor acerca de la predicación de la cruz, base de la iglesia, en Flp 2 acerca del himno a Cristo, en Flp 3 sobre el mensaje de la justificación, y en los otros tres pasajes sobre el tema del modelo, puede explicarlo asimismo, mediante un proceso conceptual muy suyo, partiendo del → bautismo (así Rom 6; Gál 2, 19; ¡siempre como ilustración del hecho de la justificación!). Porque Cristo ha muerto (Rom 6, 10), han muerto también los cristianos (6, 2), y por ello han sido liberados, como él, del poder del pecado («muertos al pecado», se dice paralelamente). En efecto, en el bautismo, que actualiza el acontecimiento único y que todo lo abarca, de la muerte de Cristo, han sido *crucificados juntamente con él* (συσταυροῦσθαι [*syستاuroústhai*], Rom 6, 6; Gál 2, 19).

Mientras que Gál 2, 19 habla de la crucifixión del yo, que es pecador por estar sometido al legalismo, se trasparenta en otras ocasiones todavía con mayor claridad la mentalidad que hay en el fondo (considerada desde el punto de vista de la historia de las religiones): ὁ παλαιός ἡμῶν ἄνθρωπος [*ho palaiós hēmón ánthrōpos*], *nuestro* → *hombre viejo* (Rom 6, 6a) quedó juntamente crucificado con él; es decir: fue aniquilado el cuerpo carnal poseído por el → pecado (=el individuo pecador: v. 6b); de este modo ha sido quebrantado el poder del pecado (6, 2.6c). Paralelamente a Rom 6, 6a/b.2 se dice en Gál 6, 14 con una fórmula cósmica: por la cruz de Cristo el → «mundo», detentador del poder, fue crucificado en favor del yo creyente, y por otra parte el yo fue entregado a la muerte para afrenta del mundo, ya que pierde su base de operaciones. Pero sobre todo es la formulación *activa* la que muestra que el pensamiento no fue concebido partiendo solamente de la crucifixión de Cristo y en modo alguno partiendo de la soteriología desarrollada en la esfera cúltica (sacrificio expiatorio → sangre; → reconciliación; art. ἰλάσκειν [*hiláskomai*] etc.): los creyentes, transformados en propiedad de Cristo, han crucificado su carne con sus pasiones y deseos desordenados (Gál 5, 24).

Aquí han sido incorporados dos pensamientos. Primero: la salvación se realiza antropológicamente mediante la muerte del cuerpo carnal, que es el del «hombre» (exterior). Segundo: existe una figura primigenia que recorrió precisamente ese camino para llegar a la plenitud de la salvación, camino en el que sólo pueden penetrar seres humanos de su condición. En esta esfera de pensamientos puede Pablo proporcionar un lenguaje a la eficacia salvífica de la cruz de Cristo, que cambia tan radicalmente a los creyentes y les configura de un modo permanente. Asimismo su exigencia de que se siga las huellas de aquel que se entregó a sí mismo —tarea que incumbe a todos, pero que a todos llena de esperanza— hace aparecer llena de eficacia la obediencia llevada a cabo en medio del sufrimiento y de la ignominia de la cruz y precisamente así el derecho escatológico de Dios. Tal interpretación del hecho de la cruz debe ser, en sana crítica, cuidadosamente separada del mensaje de la justificación, presentado *también* con otras categorías; lo mismo sucede, aunque no reflejamente, en el contexto de Rom 6 (fundamento: 1, 18-5, 21); Gál 2, 19; 6, 14; Flp 3, 10.17.

b) *Cartas deuteropaulinas*. Col y Ef hablan de modo distinto y en contextos diferentes de la cruz de Cristo. También aquí se emplea solamente el sustantivo (3 veces).

Col sigue manteniéndose en la tradición paulina, en cuanto que en el → bautismo sucede una muerte para los creyentes. Ellos han muerto (3, 3), han sido sepultados con Cristo en el bautismo (συνταφέντες αὐτῷ [*syntaphéntes autô*], 2, 12) y mediante esa

muerte con Cristo (*ἀπεθάνετε σὺν Χριστῷ* [*apethánete sýn Christṓ*]) han sido liberados de las pretensiones de los poderes elementales cósmicos, esclavizantes (*στοιχεῖα τοῦ κόσμου* [*stoicheía tou kósmou*], 2, 20) De ahí resulta, en una analogía parcial con Gál 5, 24, la exhortación a dar muerte uno mismo activamente a los miembros aprisionados en el ámbito terreno, es decir, a las concreciones pecadoras del cuerpo carnal, como efecto de ese acontecimiento fundamentalmente soteriológico de la muerte. Por el contrario, Ef habla solamente de la resurrección, ya acontecida, de los creyentes. En ambas, Col y Ef, ya no se habla para nada de una «crucifixión» con Cristo. Así pues, el trasfondo de la historia de las religiones se ha asimilado en este punto de un modo menos crítico que en el mismo Pablo. Lo mismo se muestra en que en estas cartas se intensifica el empleo del tema paralelo del vestirse y desvestirse del «hombre» uno se despoja del «hombre que era antes (= el hombre viejo)» y se reviste del «hombre nuevo», como quien se viste o desviste de una vestidura (en este caso, carnal o pneumática) (véase Ef 4, 22 y compárese p. ej. con Rom 6, 6)

En cambio, en otro contexto, puede observarse una involución crítica de la interpretación cósmica del acontecimiento de Cristo, la cual se realiza mediante una interpretación de la cruz de Cristo que no se encuentra en Pablo. En Col 1, 20 se interpreta un himno ya preexistente (que ve realizada la reconciliación de todo por la exaltación, es decir por la toma de poder soberano por parte del entronizado) con la frase «estableciendo la paz con la sangre de su cruz». En Ef 2, 16 se va más allá todavía en esta línea, cuando se explica ese establecimiento de la paz cósmica como la paz establecida entre judíos y paganos para constituir el nuevo → cuerpo del Cristo-*Anthrōpos* que los abarca a todos, de esta forma Cristo «a ambos, hechos un solo cuerpo, los reconcilió con Dios por medio de la cruz, matando en sí mismo la hostilidad». Así pues, las cartas deuteropaulinas están presuponiendo, 1.º, un acontecimiento condenatorio-salvífico entendido a partir de la cosmología, 2.º, la unión (que en Pablo todavía no se encuentra) de la teología de la cruz con otra concepción soteriológica de la muerte sacrificial sangrienta de Cristo, el cual de esta forma (tal como se realizaba el sacrificio de sangre en el gran día de la expiación Lv 16) consiguió el perdón y la reconciliación. Esa unión es secundaria, y de hecho la crucifixión (aun cuando a los crucificados no se les atara, sino que se les clavara, cosa que en el caso de Jesús sólo lo presuponen tres pasajes tardíos Jn 20, 20.25 ss [las manos] y Lc 24, 39 [manos y pies]) es un hecho esencialmente incruento. La vinculación entre cruz y sacrificio expiatorio hay que entenderla como corrección crítico-teológica de la interpretación marcadamente cósmico-(dualística) del acontecimiento salvífico, que se presupone. Dicha corrección asegura un afincamiento histórico de la salvación frente a una cristología de tipo cósmico-(dualístico) y hace valer los rasgos universales de la obra salvífica de Cristo en las categorías correlativas de pecado, perdón y reconciliación.

Según Col 2, 14, Cristo «perdonando todos nuestros delitos, canceló el recibo que nos pasaban los preceptos de la ley, éste nos era contrario, pero Dios lo quitó de en medio clavándolo en la cruz». Se han mezclado aquí dos imágenes: 1.ª, la del recibo (tomada del mundo de los negocios de entonces), sobre el que se hallan ahora escritas las disposiciones de la ley judía y las instrucciones salvíficas de los maestros del error, su testimonio acusatorio ha sido aniquilado, 2.ª, la imagen de una declaración promulgada de modo público y oficial y clavada también en lugar público, la cual esta probablemente relacionada con el uso, frecuente al menos en parte, de sujetar a la cruz un *titulus* con la *causa poenae* del delincuente. Las dos imágenes juntas vienen a decir Cristo mismo (también Col 1, 20 y Ef 2, 16, a diferencia de Pablo, hablan de este modo activo) ha transformado la cruz en un anuncio público, que proclama la aniquilación de nuestros pecados así como el fin de cualquier pretensión por parte del legalismo.

c) La sentencia «cargar con la cruz». Se encuentra atestiguada 5 veces en los sinópticos, a través de dos líneas de tradición. Versión A = Mt 10, 38 y Lc 14, 27, con dos distintas formulaciones; esta versión procede de la fuente Q; Lc debía ser el que más se acercaba a la redacción de Q. La versión B está representada por Mt 16, 24 y Lc 9, 23, que la toman de Mc 8, 34; Lc añade καθ' ἡμέραν [kath' hēmeran]: el tomar la cruz sobre sí debe tener lugar «cada día», o sea, siempre de nuevo y sin desfallecer. La redacción de Q, formulada negativamente como condición para ser discípulo, tal vez sea la más primitiva: quienquiera que, como discípulo, no lleve su cruz —cada uno la suya—, siguiendo así el camino inaugurado por Cristo, no puede pertenecer de ninguna manera al grupo de sus discípulos. La redacción de Mc habla en forma positiva de la entrada en el camino de Cristo, que está suponiendo el tomar la cruz sobre sí.

Se discute la situación vital originaria y el significado de esta sentencia. Remontarla hasta Jesús presupone por su parte una expresión metafórica correspondiente. Mas ésta no está atestiguada en el judaísmo, la literatura rabínica más antigua no la conoce (St-B I, 587), GnR 56 (36c) (*ibid.*, JSchniewind, NTD Mc, *ad locum*) no es un pasaje paralelo, real e históricamente, sostenible («más antiguo»), apenas es concebible que Jesús hubiera transmitido a sus partidarios un modo de hablar (por lo demás puramente hipotético) del celotismo (ASchlatter). Así como la pena romana de la crucifixión era ajena al oriente y muy odiada por el judaísmo (cf. *supra* I, 2), así también en el ámbito lingüístico semítico es desconocida la expresión βασταζειν σταυρόν [bastazein stauron] en el sentido de *patsbulum ferre*. En favor de la hipótesis de que se trata de palabras auténticas de Jesús sólo queda la original propuesta de EDunkler: Jesús empalmaría con el acto cultico de marcar con la tau o la chi (τ, χ), que se realizaba en forma de cruz, y exigiria con ello el sello para los elegidos definitivamente. Sin embargo, las palabras de Jesús habrían experimentado luego un cambio completo de sentido en la tradición de la comunidad y habrían suministrado solamente una base puramente formal. ¿No es todo esto demasiado casual y artificioso?

Por todo ello queda como más probable la siguiente posibilidad: la sentencia es palabra que el glorificado pronuncia por boca de los profetas ante el temor a los sufrimientos en caso de persecución. Se le explica a la comunidad que también para ella el logro de la vida pasa por la renuncia a sí mismo; de algún modo el camino de Cristo es también necesariamente camino de los cristianos. Así pues, el dicho sobre «cargar con la cruz» es la variante propia de los sinópticos de la teología de la cruz.

La llamativa formulación «su cruz (la del discípulo)» pretende establecer la relación teológica entre el camino de Cristo y el de los cristianos; por tanto, apenas podría referirse directamente a la pena de la cruz, sino más bien a la entrega que se exige a cada uno de la propia vida, que puede significar incluso el martirio. Lc 9, 23 ha expresado literalmente este sentido amplio (cf. *supra*).

E. Brandenburger

PARA LA PRAXIS PASTORAL

I. «El mensaje de la cruz» (1 Cor 1, 18), es decir, la predicación de la significación salvífica de la muerte de Jesús, centro de la teología paulina y de la teología de la Reforma, en concreto de la luterana, ha entrado hoy día en crisis. Para comprender la muerte de Jesús se emplean conceptos, fórmulas y categorías conocidas de antiguo y cargadas de tradición. Pero ¿quién las entiende fuera de los teólogos, y a quién ayudan para llevar una vida liberada bajo la soberanía del crucificado? EKäsemann ha descrito la aporía de un modo impresionante: «...ese Jesús que muere fundamenta nuestra salvación, tomando sobre sí nuestra culpa y llevando sobre sí por nosotros la cólera de Dios. Innumerables predicadores se atormentan ahora al llegar el día de viernes santo,

tratando de aclarar cómo es esto posible, sin conseguirlo» (Kreuz, 7). La predicación de la muerte salvífica de Cristo se agota con afirmaciones infundadas y teorías vacías y sin nervio, las cuales no poseen ninguna fuerza para configurar y cambiar la vida cotidiana.

A eso se añade una segunda dificultad que Hlward formula así: «Hemos rodeado el escándalo de la cruz de coronas de rosas. Hemos hecho de él una teoría salvífica. Pero eso no es la cruz. Esa no es la dureza puesta por Dios en ella» (en: Diskussion, 288). El hecho profano de la cruz se transformó muy pronto en una celebración cáltica de la cena y en el sacrificio sacramental de la misa. Después del viraje constantiniano, la perseguida *ecclesia crucis* (iglesia de la cruz) se dispuso demasiado rápidamente a asumir el papel de una *ecclesia triumphans* (iglesia triunfante) dispuesta a perseguir. Conectando con tradiciones de la edad media pudo desarrollar Anselmo de Canterbury (*Cur Deus homo*: Por qué Dios se hizo hombre) una teoría sobre la necesidad de la muerte de Jesús para el proceso salvífico.

El símbolo del patíbulo ante las puertas de Jerusalén, que en otro tiempo pintaban los cristianos perseguidos en las paredes de sus catacumbas, se transformó en pieza ornamental del arte eclesiástico y en tutela de los sepulcros, en adorno en el cuello de las muchachas y en signo de dignidad en el pecho de obispos y papas, y degeneró hasta llegar a ser distinción honorífica por méritos militares o civiles. El escandaloso mensaje de la cruz, que les valió a los primitivos cristianos el nombre de *ἄθεοι* [*átheoi*], *ateos*, «sin Dios», ha perdido color hasta transformarse en objeto de edificante piedad y ha cristalizado en aburrida ortodoxia, que casi todo el mundo conoce, pero que ya no incita ni estimula a nadie.

A la vista de tales desviaciones del mensaje neotestamentario de la cruz, hay que preguntarse hoy día con especial urgencia sobre el sentido o el sin-sentido de la predicación cristiana de la cruz. Todavía resuena en Goethe algo de aquel asombro original frente al «signo de la irreconciliación» (Storm), cuando entre las cosas más dignas de aborrecimiento, junto al tabaco, los chinches y el ajo, enumera también a la cruz (Venez. Epigr.). Nietzsche se enfurecía contra la «miserable moral del que se mete en un rincón» y contra el «nihilismo» de la moral cristiana de la cruz (Antichrist). ¿No ha contribuido la predicación de la cruz, hecha por hombres que sufren y aguantan porque «son incapaces de decir que no y de resistir» (Nietzsche), a dorar el terrenal valle de lágrimas con una aureola de santidad y a orlar con una corona de flores imaginarias las cadenas de la miseria humana? En vez de esto y «en protesta contra la miseria real» ¿no debería dicha predicación —como quería Marx (Frühschriften, ed. Landschut, 208)— haber arrojado aquellas cadenas exentas de fantasía y vacías de consuelo, para cortar las flores vivas?

Sobre todo hay que preguntarse qué ha pasado con el carácter peculiar de la muerte de Jesús. ¿No es acaso la muerte nobilísima de un Sócrates, tal como Platón la describe en el Critón, más impresionante y más digna de encomio que el desesperado grito de muerte en el patíbulo del Gólgota? ¿No existe el peligro para los contemporáneos de monstruosidades tan espantosas como las de Auschwitz e Hiroshima, Vietnam y Biafra, de que el tormento de ese único crucificado se pierda entre los dolores de muchos millones, que tuvieron que sufrir y morir más larga y cruelmente que Jesús? ¿Cómo ha de entenderse esta muerte (la de Jesús)? ¿Fue el castigo de un criminal, que no se atuvo a las leyes religiosas y civiles en vigor? ¿Fue el final de un agitador político que suscitaba el levantamiento contra la soberanía romana? ¿O tal vez la muerte libremente aceptada, suicida, de un desesperado que se entregó a sí mismo en manos de sus adversarios? ¿O es la muerte de Jesús el asesinato de un incómodo maestro de la verdad, la prueba de credibilidad de un ideal, por el que un idealista luchó durante toda su vida, el sacrificio voluntario de un mártir, que permaneció fiel a sus ideales hasta llegar a un amargo fin?

¿O tiene razón Pablo cuando habla de ofrecerse por amor llegando hasta la entrega de la propia vida?

La predicación cristiana tradicional interpreta la muerte de Jesús casi siempre como *sacrificio expiatorio vicario* por nuestros pecados. Pero, ¿qué puede hacer un hombre del s. XX con conceptos cúltricos como → sangre, → víctima, → expiación? E Bloch recoge la crítica de muchos contemporáneos cuando escribe a este propósito: «...nada hubo jamás en el mundo más inútil y al mismo tiempo (en cuanto analogía pagana con el dios anual que muere y resucita) más apologético para lo que es corriente en este tipo de gobierno del mundo, que la satisfacción vicaria mediante la magia de la cruz y de la muerte sacrificial» (Religion im Erbe, 1967, 92). Pero, sobre todo, ¿es acaso en absoluto pensable y realizable una sustitución vicaria por nuestros pecados a la vista del modo moderno de entender la persona? Ya Kant decía en contra que esa culpa original «no podía ser saldada por otro, ya que no es una vinculación transmisible..., como es una deuda monetaria..., sino la más personal de todas, a saber: la deuda del pecado, que sólo puede llevar el culpable, no el inocente» (Die Religion innerhalb, ed. Vorländer, 1961⁶, 77).

La tradición cristiana habla también de *reconciliación* del mundo mediante la muerte de Cristo. Sin embargo, tal entusiasmo no ha podido dejar fuera de juego el problema central de la teodicea (*si Deus, unde malum?*: si Dios existe, ¿de dónde procede el mal?). Dostojevski hace que Ivan Karamazov se queje así: «¿Qué clase de armonía es ésta, en la que existe semejante infierno? (tormentos y sufrimientos de los niños inocentes)». Además, se predica la muerte de Jesús como propia de Dios. ¿No significa esto que desde el primer viernes santo Dios mismo está muerto, de tal manera que hemos de desarrollar una «teología de la muerte de Dios»? (DSölle). Una predicación de la cruz que se haga con sentido de responsabilidad no puede sustraerse a estas preguntas de nuestro tiempo, si no quiere correr el peligro de caer en una estafa y en «argumentos especiosos» (Ef 5, 6).

II. La muerte de Jesús colocó ya a sus contemporáneos ante cuestiones torturantes, acerca de cuya solución se luchó enconadamente en la época del NT. Los judíos veían la ejecución de Jesús como el castigo legítimo y la maldición divina contra un blasfemo (Dt 21, 23; Gál 3, 13); los romanos, con la crucifixión, habían quitado de en medio a un presunto agitador, peligroso para el estado. Pero para los discípulos de Jesús su ignominiosa muerte de criminal significaba el fin catastrófico de sus esperanzas mesiánicas; *shock* que tuvo como consecuencia su huida inmediata a Galilea. La vida de Jesús terminó «fuera de las murallas» (Heb 13, 12 s) entre los criminales (Lc 22, 37) y dejando la cuestión abierta de si con su palabra y obra había despuntado o no el reinado escatológico de Dios.

La respuesta a aquellas preguntas planteadas no la dio nadie, según los testimonios del NT, sino Dios mismo, y lo hizo dando la razón, mediante la → *resurrección* de Jesús de entre los muertos, al crucificado y su obra. La continuidad entre viernes santo y pascua no está fundada ni en la fe de los discípulos ni en el poder de Jesús, sino sólo en el acto creador de Dios, que se mostró a sí mismo como aquel que «da vida a los muertos y llama a la existencia lo que no existe» (Rom 4, 17). Sólo a la luz de la mañana de pascua se abrió la comunidad fundacional lentamente al sentido de la desconcertante muerte de Jesús y de su vida llena de interrogantes. Es decir: el sentido salvífico de la cruz de Cristo no se puede entender y predicar bien partiendo sólo del horizonte de su vida, sino únicamente a partir de la pascua. «La muerte de Jesús es anunciada, porque el crucificado vive» (principio directriz de la Declaración de principios EKU). Ciertamente hay que distinguir entre la cruz y la resurrección de Jesús, pero no hay que separarlas. Una predicación de viernes santo que no incluyera el acontecimiento de pascua, predicaría quizás un legalismo piadoso, pero no sería el anuncio evangélico de Cristo.

La resurrección del crucificado dio la razón al camino del Jesús terrenal, que prometió el perdón y la proximidad de Dios a los publicanos y pecadores, sentándose con ellos a una mesa (Mc 2, 1 ss, 13 ss) Ella confirma el derecho de Jesús a ocupar el lugar de los impíos y a poner en juego su vida como rescate en favor de los hombres (Mc 10, 45, 14, 24b) Con la ayuda del AT interpretó la comunidad judeocristiana la muerte de Jesús como la muerte vicaria del siervo de Dios (Is 53) y, dentro de la teología judía del pecado y la expiación, la interpreto con categorías culticas como cordero pascual (1 Cor 5, 7), víctima expiatoria (Rom 3, 25), etc De este modo se expresa el → juicio divino sobre la culpa humana, así como la actuación vicaria de Cristo por nuestra salvación, que ningún hombre hubiera podido conseguir La muerte acaecida en la lejanía de Dios, en la cual el juez tomó sobre sí el juicio en favor de los juzgados (Barth), para posibilitarle así la cercanía de Dios, se entiende aquí como realización de la nueva alianza divina Si Pablo y la carta a los Hebreos se han aferrado al pensamiento de la *representación vicaria exclusiva*, no podrá hoy renunciar a ella la predicación evangelica de la cruz, si no quiere correr el peligro de caer en una etica legalista de la cruz Precisamente en una época en la que el modo autónomo de entender a la persona ha conducido a muchos hombres a una afirmación rígida de sí mismo y a un ansia atormentadora de autorrealización de la propia existencia, es de una importancia decisiva hacer prevalecer el «tú puedes» del evangelio frente al «tú debes» de la ley

Pero aquí se plantea el problema más decisivo de la teología actual de la cruz, cómo se puede hacer inteligible y explicable el *prae* y *extra nos* (antes y fuera de nosotros) de Cristo Pues la teología judía del sacrificio y de la expiación, así como las teorías dogmáticas sobre las penas vindicativas y la satisfacción de Cristo, siguen siendo hoy día ininteligibles e inaceptables Quizás pueda ayudar el intento, ya apuntado, de hacer una nueva interpretación el significado salvífico de la muerte de Jesús está en que «el hombre para los demás» (Bonhoeffer) entró en aquel lugar, en el que nuestra existencia fracasada amenaza con hundirse en la desesperación y en el abismo de la nada La cruz de Jesús, que no podemos ni necesitamos llevar, nos ha abierto así una nueva vida en un humanismo liberado y liberador También Lutero piensa en este centro de la predicación evangélica de la cruz cuando escribe en *Von der Freiheit eines Christenmenschen* (= De la libertad de un cristiano) «Es así como Cristo posee todos los bienes y toda la felicidad todas estas cosas son propias del alma, y el alma tiene sobre sí todo vicio y todo pecado éstos se convierten en propiedad de Cristo De ahí resulta ahora el feliz contraste y el intercambio feliz» (ed Clemen II, 15)

Vivir bajo la soberanía del crucificado significa para sus *seguidores* salir del campamento y llevar sobre sí también el oprobio de Cristo (Heb 13, 13) Los cristianos helenísticos perseguidos experimentaron muy pronto que la cruz no es en modo alguno un acontecimiento historico pasado, al contrario, aprendieron a entender la vida y el → sufrimiento del Jesús terrenal como el camino prescrito también para ellos (Mc 8, 31-34) Expresaron esto con el pensamiento del → bautismo en la muerte de Cristo (Rom 6, 3 ss) La cruz de los cristianos consiste primeramente en crucificar el propio Adán, que se busca a sí mismo, a fin de poder actuar en favor de los demás como hombre nuevo (Rom 6, 6) De este modo se ven liberados de la necesidad de justificarse y afirmarse a sí mismos y reciben la libertad de «confesar las culpas propias y colectivas, en lugar de ocultarlas o de equilibrar las culpas propias con las ajenas» (Declaración de principios EKV, 21) El nacimiento del hombre auténtico tiene lugar entre dolores, como no podía ser menos.

Según el testimonio paulino, la existencia misionera del enviado de Cristo le lleva a la solidaridad con sus sufrimientos (Flp 3, 10) Para una iglesia obediente esto significa no vivir para sí misma, sino iniciar un éxodo decidido fuera de las propias murallas, a fin de experimentar el escándalo y la fuerza de su mensaje en medio del mundo con la

provocación de la cruz (1 Cor 1, 18 ss). «Si ella predica la palabra de la cruz y está preparada a tomar la cruz sobre sí, no necesita preocuparse por su eficacia» (Declaración de principios EKU, 23).

El Jesús terrenal se hizo intercesor de los pobres, los marginados y los despreciados de su pueblo, y se atrajo odio, persecución y enemistad de las esferas sociales judías dirigentes. Del mismo modo, es propio de la «praxis» de sus seguidores, comprometerse en favor del derecho de los que han sido privados de él, y de la liberación de los oprimidos; proporcionar ayuda a los que no la tienen, comprensión a los despreciados y misericordia a los culpables, aun cuando por ello haya que soportar la incompreensión y la enemistad de la sociedad.

La virtualidad universal del acontecimiento de la cruz coloca bajo el → juicio y la → promesa de Dios, no solamente al individuo, sino también a grupos, sociedades, pueblos, y finalmente, a toda la humanidad. En este sentido, la cruz de Cristo incluye no solamente un aspecto personal, sino también político. Dado que la muerte de Cristo promete superación de las enemistades, reconciliación y paz entre Dios y toda la humanidad, sus seguidores tienen la tarea de actuar entre pueblos enemigos o incluso enfrentados en guerra, como vanguardia de la reconciliación y la paz.

También la experiencia actual de la ausencia e ineficacia de Dios en un mundo no reconciliado e irreconciliable, se halla bajo el signo de la cruz. El tormento del abandono divino, que tampoco faltó a Jesús (Mc 15, 34), hace surgir a la luz del día la verdadera miseria de los hombres y la profunda nostalgia de Dios que experimenta el mundo. Ahora bien; con la resurrección del crucificado cae también ese mundo bajo la luz de la mañana de pascua y bajo la promesa de la nueva creación (Rom 8, 18 ss). Con todo, el resucitado sigue siendo el crucificado, y el futuro → reino de Dios se actualiza provisionalmente sólo en la figura de la cruz como → esperanza. Precisamente la tensión entre la negación, que supone la cruz, y la afirmación propia de la resurrección, manifiesta claramente la diferencia que hay entre el caos actual y el nuevo mundo de Dios, entre la miseria de este tiempo y la salud prometida en el futuro, entre la ausencia de Dios, aquí experimentada, y su presencia, que ha sido prometida. A la vista de ese reino prometido y esperado, la cruz, experimentada en el presente, suscita sufrimiento, crítica y resistencia frente a hombres o situaciones, que no corresponden al futuro del reino, transformándose así la cruz de Cristo en señal de protesta contra este mundo, que no «está teñido de Dios».

H.-G. Link

Bibl HFFHitzg. Art. *crux*, Pauly-Wissowa IV, 1901, 1728 ss – VSchultz, Art. *Kreuz und Kreuzigung*, RE II, 1902³, 90 ss – KLatte, Art. *Todesstrafe*, Pauly-Wissowa Suppl. VII, 1940, 1599 ss – EDinkler, *Zur Geschichte des Kreuzessymbols*, ZThK 48, 1951, 148 ss (= *Signum Crucis*, 1967, 1 ss) – id., *Jesu Wort vom Kreuztragen*, BZNW 21, 1954 (= *Nt. Stud. f. RBullmann*, 1957³, 110 ss = EDinkler, *Signum Crucis*, 1967, 77 ss) – JSchneider, Art. *κρῖνον*, ThWb V, 1954, 36 ss – St-B 1, 1034 s., III. 792. IV. 1121 ss, 1954 ss – LMorris, *The Apostolic Preaching of the Cross*, 1955 – WMichaelis, *Zeichen, Siegel, Kreuz*, ThZ 12, 1956, 505 ss – HLietzmann, *Der Prozess Jesu*, Kl. Schriften II, 1958, 251 ss – id., *Bemerkungen zum Prozess Jesu*, *ibid.*, 264 ss – GEichholz, *Paulus im Umgang mit jungen Kirchen, Exegetische Beobachtungen zu 1 Kor 1, 18-25*, en *Basilea*, Festschr. f. WFreitag, 1959, 49 ss (= TB 29, 1965, 99 ss) – UWilckens, *Weisheit und Torheit: Eine exegetisch-religionsgesch. Unters. zu 1 Kor 1, 18-2, 16*, 1959 (= *Beitr. z. hist. Theol.* 26) – JBlinzler, *Der Prozess Jesu*, 1960³ – id., Art. *Kreuzigung*, LThK VI, 1961², 621 ss – OGiombriza, *Das Kreuz: Eine nt. Studie*, en *Festschr. MMitzenheim*, 1961 – PWinter, *On the Trial of Jesus*, 1961 (= *Studia Judaica* 1) – WMarxsen, *Erwagungen zum Problem des verkündigten Kreuzes*, NTS 8, 1961/62, 204 ss – JJeremias, *Der Opfertod Jesu Christi*, 1963 (= *Calwer H.* 62) – ELohse, *Martyrer und Gottesknecht*, 1963² – GDelling, *Der Tod Jesu in der Verkündigung des Paulus*, en *Apophoreta*, Festschr. EHaenchen, 1964, 85 ss – FJOrtkemper, *Das Kreuz in der Verkündigung des Paulus*, 1964 (Stuttg. Bibelstud. 24) – JSchneider, Art. *σπιρμας*, ThWb VII, 1964, 572 ss – GBornkamm, Art. *Kreuz*, *Theol. f. Nichttheologen* III, 1965, 5 ss – EDinkler, *Das Kreuz als Siegeszeichen*, ZThK 62, 1965, 1 ss (= *Signum Crucis*, 1967, 55 ss) – CDPeddinghaus, *Die Entstehung der Leidensgeschichte*, 1965 (Diss. Heidelberg) – KMiller, *1 Kor 1, 18-25: Die eschatologisch-kritische Funktion des Kreuzes*, BZ 10, 1966, 246 ss – OWeber, *Das dogmatische Problem der Versöhnungslehre*, EvTh 26, 1966, 258 ss – HGollwitzer, *Von der Stellvertretung Gottes*, 1967 – EKasemann, *Die Gegenwart des Gekreuzigten*, en *Protestantische Texte*, 1967, 85 ss – id., *Das Kreuz*, en *Christus unter uns*, 1967

– Zur Bedeutung des Todes Jesu. Exegetische Beitr v HConzelmann y otros, EKV 1967 – Das Kreuz Jesu Christi als Grund des Heils, Beitr v EBizer y otros, EKV 1967 – CFBrandon, The Trial of Jesus of Nazareth, 1968 – BKlappert (ed.), Diskussion um Kreuz und Auferstehung, 1968³ – WKreck, Zum Verständnis des Todes Jesu, EvTh 28, 1968, 277 ss – DSolle, Stellvertretung, 1968⁵ – Zum Verständnis des Todes Jesu, Stellungnahme d theol Ausschusses u Beschluss d Synode d EKV, 1968 – FViering Der Kreuzestod Jesu, 1969

En cast Arts gens HUvBalthasar, MystS III, T II, 1969, 143-236 – JBlinzler, Art Pasion de Cristo, SM 5, 1974, col 258-264
JJeremias, Teologia del NT I, 1977³, 321-346 – KHSchelleke, Teologia del NT II, 1977, 142-163

Cuerpo, miembro

El cuerpo, siempre que no es glorificado por razón de su belleza o fuerza, es considerado con frecuencia como el simple receptor del alma o del yo, poco más o menos en el sentido de Platón: mientras el cuerpo desaparece, sobrevive el → alma incorpórea e inmortal. Por el contrario, en el NT, el concepto griego *σῶμα* [*sōma*] apunta siempre el hombre total (las más de las veces considerando su existencia ante Dios; cf. *σάρξ* [*sárx*] → carne, que comprende la totalidad terrena de la esfera humana y tiene sentido negativo cuando el hombre construye sobre ella su vida), aun cuando se emplee para designar al *cuerpo* en sentido biológico. El hombre es cuerpo, y a la inversa, de la misma manera el alma designa al hombre total (*sōma* designa también el *cadáver*).

Por encima de su significado concreto, el concepto cuerpo fue usado ya por los antiguos en sentido figurado para designar los conceptos mitológicos y los grupos sociales. De ahí que el *miembro* (*μέλος* [*mélos*]) como parte, el cual en su función está ordenado al todo y es corresponsable de su existencia, reciba un significado teológico: en el modo y manera como los miembros cumplen su función dan a conocer al mismo tiempo algo de la manera de ser de la persona total, del *sōma*.

μέλος [*mélos*] miembro

I 1 *το μέλος* [*tó melos*] significa a) el *miembro*, el *órgano*, b) el *canto* (no tenido en cuenta aquí); c) en plural, el *cuerpo*.

2 Se halla ya en el griego profano desde Homero, en éste no obstante, así como también en Hesíodo, Píndaro y otros, solamente en plural con significado singular el *cuerpo*. En los presocráticos se usa en plural, con el significado de *miembros, órganos, elementos* (dentro del pensamiento general filosófico y antropológico). En Aristóteles se usa por primera vez también en singular, para designar el *miembro del cuerpo*. Como concepto sociológico aparece la palabra, dentro de la concepción de la polis (→ ciudad), en Epicteto y otros, de manera más patente en la fábula de Menenio Agripa sobre la rebelión de los miembros del cuerpo contra el estómago. Sentido de la fábula la polis —entendida como organismo— tiene su consistencia en la inserción voluntaria de los ciudadanos en el todo (el pensamiento de la polis es primario, no el concepto del organismo viviente, éste es secundario). En el ambiente de los cultos místicos del helenismo y de la gnosis, la imagen del cuerpo y de los miembros encuentra una aplicación religioso-especulativa, por una parte en la mitología de la creación (→ creación), por otra parte —más extendida todavía— en el mito gnostico de la redención (→ redención), en el cual —partiendo de la imagen del cuerpo— los redimidos son considerados como miembros reencontrados del redentor.

II 1. Siempre que en los LXX se encuentra *mélos* con el significado de *miembro* (raramente, sólo Ex, Lv, Job, Mac, Eclo y Ez lo usan en ocasiones como en I, 1b), se entiende como traducción del hebreo *nētah* = *trozo de carne*, un pedazo del cuerpo del hombre y del animal, por tanto una *parte del cuerpo*, especialmente las partes (porciones

de miembros) en las que se fraccionaba la víctima (Jue 19, 29, Ex 29, 17) No se puede hablar, por tanto, de un compuesto orgánico de cuerpo y miembros, y consiguientemente esto tampoco se emplea como imagen o comparación en sentido teológico o sociológico. Por el contrario, interesa la función de los miembros del cuerpo tomados en particular, de tal manera que la función del miembro puede ser designada con el nombre del miembro mismo (p. ej. oído = escuchar, en sentido figurado: cabeza = soberanía)

2. Filón une el pensamiento funcional judío con el pensamiento de organización de la filosofía griega cuando él —partiendo de la función especial de las porciones de miembros de la víctima en el sacrificio— concluye ontológicamente con el pensamiento de la unidad (Spec. Leg. I, 199). La intención apologetica es manifiesta, y consiste en demostrar que el hecho fisiológico, contenido en el AT, de que el trozo es una parte del todo, entraña también el principio filosófico de que, no solo las partes reciben su función del todo, sino también que su función es esencial para la existencia del todo.

3. Josefo utiliza la imagen de la dependencia mutua de los miembros para la interpretación de una circunstancia política en la guerra judía (Bell. 4, 406): si la capital esta enferma, deben enfermar con ella las otras partes del país.

4. En la literatura rabínica desempeña un papel importante el número de miembros del cuerpo humano, cuando se trata de demostrar la totalidad y universalidad de la ley (se cuentan 248 miembros y 248 preceptos de la Tora). Por otra parte, los teólogos rabínicos, en la observación de las funciones de los miembros en particular, entretienen consideraciones antropológicas sobre su importancia, sus relaciones mutuas, etc., así toma posesión p. ej. «la inclinación maligna» (→ deseo, art. ἡδονή [hēdonē]) de los miembros en particular, para apoderarse de la dominación del todo.

III En el NT la mayor parte de ejemplos se encuentran en Rom y 1 Cor (Rom 6, 13.19; 7, 5.23; 12, 4 s.; 1 Cor 6, 15; 12, 12 ss). Sale también —en plural— dos veces en Ef (4, 25; 5, 30), una vez en Col (3, 5) y tres veces en Sant (una vez en singular, dos veces en plural; 3, 5.6; 4, 1). En los sinópticos se encuentra solamente dos veces (Mt 5, 29.30), en boca de Cristo, en dos sentencias paralelas del sermón de la montaña.

1. ¿Qué quiere decir Jesús cuando, en los dos pasajes, opone un miembro del cuerpo particular —ojo derecho, mano derecha— a todo el cuerpo? Ciertamente que no hay que entenderlo al pie de la letra, en el sentido de que dichos miembros del cuerpo deban ser separados del cuerpo; sino que el sentido es figurado y con él quiere darse a entender que las malas costumbres, cuyo sujeto son el ojo y la mano, deben cesar. No se trata del ojo y de la mano, sino de la mirada codiciosa y de la mala acción (cf. II, 3), es decir: si en el juicio se quiere salvar el cuerpo, o sea al hombre mismo, deben ser extirpadas las malas costumbres del hombre. El pensamiento griego de la perfección o integridad del cuerpo, en el sentido de tener completos los miembros del cuerpo en un todo, falla aquí totalmente. Antes al contrario, el ὅλον σῶμα [hólon sōma] es preservado de perecer en el juicio precisamente mediante la extirpación radical de un miembro.

Con la misma profundidad escatológica y con el mismo significado que Mt 5, se describe en Sant 3, 5 ss cómo la lengua (=el mal hablar del hombre que devora como el fuego cuanto hay en su derredor) en cuanto miembro del cuerpo particular, arruina al hombre entero y así lo conduce finalmente a la condenación del juicio final. Sant 4, 1 demuestra por una parte que dicha comunión de culpa puede provenir de todos los miembros del cuerpo, pero por otra y muy en concreto, que ella produce la destrucción de la vida común de dichos miembros.

2. En conexión con su argumentación sobre la nueva existencia del cristiano en Rom 6 (vv. 13.19) aclara Pablo la realización de dicha nueva existencia en la → justicia, en oposición a la vieja existencia en el → pecado, con las funciones de los miembros del cuerpo. Si un hombre se halla en la nueva existencia o no, se demuestra justamente en el hecho de que él, precisamente en las diversas circunstancias de su vida, practica la

justicia, y es en este punto en el que ha colocado ciertamente él toda la tensión entre el «ya» y el «todavía no» de su existencia en Cristo (Rom 7, 5.23). El mismo pensamiento —siempre aplicado a aspectos bien determinados de la vida— aparece en 1 Cor 6, 15 y Col 3, 5. A ese «todavía no», por tanto a la dimensión «terrena» de la doble existencia de los cristianos entendida dialécticamente, se refiere en Col 3, 5 la expresión «miembros del cuerpo que están sobre la tierra», como lo demuestra el desdoblamiento que sigue de dicha frase en forma de un catálogo de vicios. En 1 Cor 6, 15 la nueva existencia de los cristianos se describe con la imagen de la comunión de miembros en el amor de Cristo. Dicha comunión de miembros no permite que un cristiano tenga relaciones con una meretriz. El se convertiría con ello en un mismo cuerpo (*sōma*) con la meretriz y se separaría del cuerpo de Cristo. Los miembros de su cuerpo se convertirían de miembros de Cristo en miembros de una meretriz.

3. En Rom 12 y 1 Cor 12 todo depende de que, en el discurso de Pablo sobre la realidad y funcionalidad de la comunidad (→ iglesia), la relación de cuerpo y miembros no entra primariamente como imagen para la comunidad. Más bien le interesa ante todo a Pablo poner en evidencia que la comunidad es, en realidad y funcionalidad, el cuerpo de Cristo. La imagen misma procede probablemente del mito gnóstico de la redención, y fue aplicada por Pablo, o ya antes de él, a la comunidad de Cristo en sentido sacramental y espiritual. La comunidad es, mediante la presencia del Espíritu santo, que se manifiesta en la vida de la comunidad con numerosos carismas, el cuerpo de Cristo. Sin embargo los carismas, como manifestaciones de la vida de la comunidad en la pluralidad de miembros, no tienen significado para los miembros tomados aisladamente. Dichos carismas cobran más bien significado en relación con la comunidad (*πρὸς τὸ σὺμφέρον* [*prós tō symphéron*], 1 Cor 12, 7). Lo interesante aquí es que también en este sentido figurado del concepto «miembro» se trata de la verificación de la nueva realidad —ahora la comunidad como un todo— en circunstancias muy concretas de la vida y del mundo. Lo mismo vale para los dos pasajes de Ef 4, 25 y 5, 30.

H.-G. Schütz

σῶμα [*sōma*] cuerpo

I El significado original de *sōma* no está claro. En Homero aparece por primera vez para significar tanto el *cuerpo muerto* del hombre como de la bestia. Conservo dicho significado hasta que en el s V (con Herodoto) aparece el significado de *busto, cuerpo entero* y, alusivamente, *toda la persona*. En los presocráticos, correspondiendo a la teoría fundamental de los elementos, aparece el significado de *elemento, forma*. En la concepción que se va formando, en la que entra el alma junto al cuerpo, éste como cadena o tumba del alma y finalmente como mortal, es separado del alma inmortal. Esta línea de pensamiento evoluciona con Platón: el cuerpo es solamente el recipiente para el alma preexistente, y la muerte significa la liberación del alma con respecto al cuerpo. La imagen del cuerpo se traslada también al cosmos: es el cuerpo regido y gobernado por el alma divina (cf. Orph. Frg. 21a: Zeus lo oculta todo en sí y lo hace proceder todo de sí). De una forma analoga, puede también el hombre ser designado como microcosmos (Demócrito). A diferencia de esta concepción, piensa Aristóteles que el cuerpo, el cual solamente mediante el alma se convierte en algo determinado, es algo primario, de tal manera que la unión del cuerpo y alma se considera inseparable. Entendido en el sentido de la idea de organismo, *sōma* se utiliza también para explicar la naturaleza del estado (Aristóteles, cf. Schweizer, ThWb VII, 1031).

En la Stoa se acentúa la separación tradicional entre alma y cuerpo. Rigurosamente hablando, Epicteto distingue el alma, pero no del cuerpo, sino de la → carne. El alma continúa siendo el principio rector, y puede designarse como su sede tanto la cabeza como el corazón (Zenón). El alma penetra todo el cuerpo y le proporciona las impresiones sensoriales. La concepción de totalidad, que está en el fondo del concepto de *sōma* sigue siendo decisiva. En Marco Aurelio, el estoico que se sentó en el trono del imperio romano, encontramos todavía este pensamiento en la división tripartita: «Tres son las partes, de las cuales estás tu compuesto, cuerpo, *pneuma* (aquí = alma) y espíritu (*νοῦς* [*noús*] = inteligencia)» (Marco Antonio, Pohlenz I, 342). El desarrollo de este pensamiento, junto con las teorías neoplatónicas, condujeron a una devaluación del cuerpo frente al alma.

II 1 En el AT no existe equivalente hebreo que corresponda al concepto griego *sōma*. En los LXX, el círculo de ideas del hebreo *bāsār* (*carne*, siempre que se refiere al hombre en su corporalidad individual) se expresa, como con circunloquio, con el término *sōma*, que hay que distinguir de *sārx* (→ *carne*, que designa al hombre o incluso a la humanidad en su ser de creatura). Junto a los significados de *cadáver* (1 Sam 31, 10 12), *cuerpo muerto* (Dt 21, 23, Is 5, 25), incluso sencillamente *espalda* (1 Re 14, 9, Is 38, 17), ocupa un lugar especial el significado de *cuerpo* como expresión de la totalidad del hombre (cf p ej Lv 15, 11 16 19, 16, 4, 19, 28 y *passim*). Así, en el AT, *sōma* se aproxima al concepto de *persona* (que no ha de confundirse con el de personalidad). «Que él (el hombre) reflexione sobre sí mismo y pueda considerar su corporalidad como algo que finalmente se separe de él, no se halla aquí». También los ángeles tienen *σώματα* [*sōmata*] (Ez 1, 11 23, Dn 10, 6). De ahí que *sōma* no designe la esfera terrena en oposición con la celestial (cf Schweizer, ThWb VII, 1045 s). Un dualismo antropológico en el cual se coloque el alma o la razón, como algo superior, frente al cuerpo no se halla todavía en el canon hebreo del AT.

2. Una devaluación del cuerpo, como sede de la pasión, aparece por primera vez en Ben Sira (Eclo 23, 16-18, 47, 19). En los libros de los Macabeos encontramos, bajo el influjo helenístico, la división entre alma y cuerpo. Según Sab 8, 20, un alma buena y un cuerpo incontaminado están ordenados el uno para el otro. Ciertamente domina el pensamiento de que el alma es un don propio de Dios, por eso puede uno ofrecer el cuerpo en la persecución. Aun cuando aquí la forma de entender a Dios determina la relación entre ambos, es también conocida la concepción griega que opone el cuerpo precedero y el alma (imperecedera) (Sab 9, 15).

3. En la literatura del judaísmo de la época neotestamentaria se desarrollan los temas mencionados en el TestXII. *sōma* viene considerado principalmente en el aspecto de la función sexual, a través del deseo carnal (→ deseo, art *ἡδονή* [*hēdonē*]); nace la fornicación (*πορνεία* [*porneia*]) TestJud 14, 3). Con esta apreciación de la relación de cuerpo y alma, aparece todavía más fuerte el significado de la muerte, mediante la cual el cuerpo y el alma se separan: el cuerpo permanece en la tierra, el alma es recibida en el cielo (ApEsd 60). Esta concepción, formada bajo el influjo helenístico, se opone a la manera de pensar del judaísmo del AT: el cuerpo comparece a → juicio y llega a la → resurrección. Con otras palabras, se trata del hombre como persona, tal como se expresa de hecho también en los textos de Qumran y en su concepción de juicio. Finalmente, la literatura rabínica confirma también el doble aspecto del concepto de cuerpo, tal como es corriente en los tiempos del NT: primero como equivalente de persona, y luego como contrapuesto a alma o bien → espíritu y → razón.

4. En la gnosis (→ *conocimiento*, art *γινώσκω* [*ginōskō*]), la idea de cuerpo ocupa un lugar central. El ser del hombre debe deshacerse y convertirse en el ser que está en el más allá, es decir, debe ser liberado del mundo carnal, material, del cuerpo humano. Esto sucede mediante la llamada a la resurrección del redentor. Esta idea del hombre como individuo se traslada también al cosmos. Con ello nos encontramos con la imagen del cuerpo redimido del hombre-arquetipo (*Urmensch*), que en los sistemas gnósticos elaborados es designado como cuerpo de Cristo. Un sistema completo pre-cristiano de mitología gnóstica apenas si ha existido, pero sí se han dado una serie de motivos temáticos, que se encuentran también en el NT.

III 1. a) En el NT se refleja la multiplicidad del concepto *sōma* en el uso de la lengua griega exactamente como en el AT. En el sentido general de *cadáver* aparece *sōma* en Mt 27, 52; Lc 17, 37 y *passim*; del *cadáver* de Cristo se trata en Mt 27, 58 par; Lc 23, 55; Jn 19, 31. La idea de que el *sōma* muerto puede ser resucitado (Mt 27, 52), se esconde también en la sentencia de Jn 2, 21: «el templo de que él hablaba era su cuerpo» —el único pasaje de los escritores joaneos, en el que *sōma* no significa *cadáver* o *esclavo* (cf. Ap 18, 13).

b) En sentido biológico se emplea *sōma* en Mc 5, 29 (cuerpo, en conexión con enfermedad y curación) y Sant 2, 16 (cuerpo-alimento). A este ámbito de pensamiento pertenecen textos como Mt 6, 22 (el ojo como luz del cuerpo, refiriéndose al cuerpo entero, cf. 5, 29) y Mt 6, 25, donde cuerpo, como lugar de las preocupaciones terrenas, estimula la tendencia hacia la → vida. Juntamente, la casi metafórica expresión (el cuerpo y sus miembros) va más allá de los aspectos biológicos: «Cuerpo es el propio yo» (Schweizer, ThWb VII, 1055, 10).

c) Un matiz, apenas sin paralelo, se encuentra en Heb: Jesús ofreció su cuerpo como sacrificio (10, 5.10), un sacrificio que, a diferencia de los que se ofrecían en el templo, es válido una vez para siempre (cf. también 1 Pe 2, 24). Si aquí, a diferencia de lo que ocurre con el lenguaje sacrificial en general, cuerpo hay que entenderlo así, con ello se expresa la total entrega de Jesús en la muerte.

2 a) En *Pablo*, el concepto *sōma* cobra un vigor muy especial para designar la *persona*. El ser humano existe solamente —también en la esfera del πνεῦμα [*pneûma*]— como somático. La concepción de *sōma* como *figura* o *forma* no es paulina. De los pasajes como Rom 6, 12 y 12, 1 resulta claro que *sōma* no significa solamente una forma exterior del cuerpo, sino la persona entera (Bultmann, *Theol.*, 189). Existen en Pablo una serie de textos en los que *sōma*, en sentido general biológico, hay que entenderlo como *cuerpo* (p. ej. 1 Cor 5, 3, 7, 34). *Sōma* se encuentra junto con alma y espíritu solamente en un pasaje (1 Tes 5, 23), en el cual Pablo utiliza un estilo usual en la liturgia. En Rom 12, 4 s y 1 Cor 12, 12-26 la relación del cuerpo y de sus miembros se toma metafóricamente para ilustrar la esencia de la comunidad (→ iglesia) (cf. *infra* 2d). Las cicatrices que Pablo lleva en su cuerpo (Gal 6, 17) hay que entenderlas como cicatrices visibles. Pablo maltrata su cuerpo y lo reduce a esclavitud (1 Cor 9, 27), algunos lo entregan a las llamas (1 Cor 13, 3). *Sōma* como sede de la vida sexual se encuentra en Rom 4, 19 (Abraham) lo mismo que en 1 Cor 7, 4. Pero precisamente en la advertencia de no cometer impureza con el cuerpo (Rom 1, 24, 1 Cor 6, 13-20), resulta claro que al cuerpo le corresponde un significado propio más amplio: las relaciones con el cuerpo, *sōma*, conciernen no solamente a cada acto singular como pecado, sino también a todo el hombre incluso en su ser interior. Esto lo confirman sentencias como «¿Se os ha olvidado que sois miembros de Cristo?, y ¿voy a quitarle un miembro a Cristo para hacerlo miembro de una prostituta?» (1 Cor 6, 15), «sabeis muy bien que vuestro cuerpo es templo del Espíritu santo, glorificad a Dios con vuestro cuerpo» (1 Cor 6, 19-20).

b) El cuerpo, pues, no es algo que se le adhiere al hombre externamente, algo que se agrega, por decirlo así, al hombre propiamente dicho (como p. ej. el alma) «el hombre no tiene soma, sino que el es soma» (Bultmann, *Theol.*, 191). Es decir *sōma* designa al hombre en su totalidad, como *persona*. Entendido como *sōma*, el hombre puede convertirse en objeto de su actuación, o ser sujeto de un acontecimiento. El tiene, por lo tanto, una relación hacia sí mismo. Esto se demuestra, p. ej. en 1 Cor 9, 27, donde Pablo dice que el maltrata su cuerpo y lo reduce a esclavitud, a fin de que este no le arrebatase el poder de que dispone para la misión de la predicación («no sea que después de predicar a otros me descalifiquen a mí» v. 27). El hombre puede entregar su cuerpo a las llamas (1 Cor 13, 3), él puede ofrecerlo, mediante la obediencia, para el servicio de Dios («como sacrificio vivo, consagrado, agradable a Dios» Rom 12, 1).

Sōma, como sujeto de acción, se encuentra solamente una vez en Pablo (Rom 8, 13) «sí con el Espíritu dais muerte a las bajas acciones (= a las acciones del cuerpo), vivireis». El cuerpo como sujeto de acción viene constituido mediante el poder de la *sárx*, como demuestra el contexto (cf. Rom 8, 5 ss). Así, en Pablo, *sōma* se convierte en un concepto central para el *yo humano*, como lo demuestra también la relación entre cuerpo y concupiscencia: el cristiano no debe obedecer a la concupiscencia del cuerpo (Rom 6, 12), el cual, mediante el poder del pecado, puede llegar a ser dominado. De ahí que «concupiscencia del cuerpo» y «concupiscencia de la carne» vengan a ser sinónimos (cf. Gal 5, 16 ss 24).

Como entiende Pablo, en su manera de expresarse y en su manera de pensar, la diferencia entre *sárx* y *sōma* en el sentido de *yo como persona*, lo muestra el pasaje de Rom 7, 14 ss. En el v. 14 se dice «pero yo soy un hombre de carne y hueso, vendido como esclavo al pecado». El cuerpo como tal está dispuesto para las dos posibilidades, concupiscencia y obediencia. En este sentido no existe diferencia entre «individuo pecador (= cuerpo de pecado)» (Rom 6, 6) y «condición pecadora (= carne de pecado)» (Rom 8, 3). Si Pablo, entre gemidos, habla en Rom 7, 25 de «este ser (= cuerpo) mío instrumento de muerte», alude con ello a la caducidad de la existencia humana, el hombre en su existencia terrena, que encuentra su expresión en el cuerpo, se ve expuesto a

potencias (pecado, carne, espíritu) que pueden significar para él destrucción o vida. La corporeidad del hombre no expresa, pues, algo de por sí bueno o malo, sino que circunscribe el lugar concreto de su existencia, donde se realiza su relación con Dios.

c) Así se comprende que en 1 Cor 15, frente a sus adversarios corintios, acentúe Pablo la → resurrección del cuerpo. La concepción paulina de la resurrección está acuñada en la manera de considerar al hombre de la antropología judía: la vida del hombre solamente es concebible con un cuerpo. Con esto se evita la concepción dicotómica, que procede de la antropología griega y que establece en el hombre una división entre cuerpo y alma (cf. también 2 Cor 5, 1-10). En estas exposiciones sobre la resurrección, contraponen Pablo un cuerpo terreno (psíquico, v. 44) a un cuerpo pneumático, como las dos diversas maneras de existir del hombre antes (en la vida terrena) y después de la resurrección. En su teoría, condicionada por su tiempo —un cuerpo espiritual puede ser concebido como material— quiere Pablo dejar bien asentado el ser del hombre, al cual pertenece un cuerpo, si es que uno ha de podersele representar. El cuerpo, en el sentido del yo como persona, sobrevivirá a la muerte, pero sólo mediante el acto creador de Dios (cf. v. 38 y la imagen de la incorruptibilidad vv. 42 ss). La continuidad entre el cuerpo «terreno» y el «celestial» no está basada en una transformación. En este caso, Pablo hubiese dado un valor decisivo a la representación, condicionada por el tiempo, de su concepto de «cuerpo espiritual» (v. 44): un cuerpo compuesto por una sustancia (*pneûma*). Pero a Pablo no le interesa una descripción pneumático-sustancial del *sôma* celestial, sino la determinación de dicho *sôma* mediante el espíritu como una fuerza de Dios. Además, dicho *sôma*, después de la resurrección, ya no es más el yo sujeto al pecado y a la muerte, y por consiguiente escindido. Esto se desprende también de la idea que Pablo desarrolla de la fe, esperanza y amor (1 Cor 13, 13), que describen el ser del hombre terreno en la singular y paradójica antinomia expuesta en 1 Cor 13 (cf. p. ej. v. 3): lo mismo que para la vida en plenitud, también aquí el → amor no tiene ya un valor relativo y parcial, sino absoluto y completo. Con estos conceptos describe Pablo la continuidad del cuerpo terreno y del celestial. Con esto, el ser-persona del hombre se entiende como algo de lo que no se puede disponer a capricho. No es algo que proceda de él y encuentre en él su fundamento. Permanece siempre un don.

d) Por otro lado, se encuentra en Pablo un significado específico para *sôma*, el cual no se aplica a un individuo, sino a una totalidad. Al hablar del *σῶμα Χριστοῦ* [*sôma Christoû*], *cuerpo de Cristo* (1 Cor 12, 27; Rom 12, 5; Ef 4, 12 y *passim*), toma Pablo la imagen del cuerpo, para mostrar con ella la naturaleza de la comunidad cristiana. En 1 Cor 12, 12-30, sigue Pablo, en sus explicaciones, la concepción griega del organismo (vv. 14-26), para fundamentar la necesidad de las diversas funciones de los miembros partiendo de la unidad del cuerpo. No obstante, no se determina la naturaleza de la comunidad partiendo de esta imagen griega: no son los miembros los que constituyen primeramente el todo; más bien la condición de miembro con sus diversas funciones, se explica por las tareas de los miembros. El cuerpo, por tanto, constituye la unidad (v. 13), y en este sentido puede ser designado como el cuerpo de Cristo. Este cuerpo está constituido por el mismo Cristo.

El individuo se incorpora a esta unidad viviente de la comunidad como cuerpo de Cristo mediante el → bautismo: «...nos bautizaron con el único espíritu para formar un solo cuerpo» (1 Cor 12, 13). Este acto de incorporación mediante el bautismo no significa que el cuerpo de Cristo sea el resultado de una comunidad que se ha constituido y ha crecido mediante un rito de admisión. → Iglesia, como cuerpo de Cristo, implica más bien que Cristo fundamenta la existencia del individuo, como un miembro, en su cuerpo:

en el bautismo se otorga el → espíritu (1 Cor 12, 13), y dicha comunidad reviste un carácter escatológico, es decir, existe orientada hacia el futuro por la promesa de Dios en Cristo

También la → *eucaristía*, mediante el concepto de «cuerpo de Cristo», se apoya en la concepción del cuerpo como comunidad (cf. también Mc 14, 22-25 par. la liturgia de la última cena, transmitida por la comunidad, ha influido en la formulación) Es verdad que Pablo en 1 Cor 10, 20-22 y 11, 29-30 habla según las concepciones en uso en las comidas culturales paganas, pero él, partiendo de la muerte de Jesús, da una interpretación completamente nueva su muerte debe ser allí anunciada (1 Cor 11, 26) como el acontecimiento salvífico decisivo «para vosotros» (1 Cor 11, 24). El punto central de dicha comida no lo ocupan los elementos o la sustancia de pan y vino, sino la actuación de dicha comunidad como cuerpo de Cristo, que se sabe puesta al socaire de su bendición y bajo su señorío. Hacerse reo del cuerpo de Cristo se concretiza en la acción dirigida contra el hermano. La entrega del cuerpo de Cristo a la muerte, que se convierte en el más decisivo acontecimiento de la fidelidad de Dios a los hombres, es el signo real de su comunidad, que se autodefine como cuerpo de Cristo. La afirmación del cuerpo de Cristo como aquel cuerpo entregado por nosotros a la muerte, y la imagen del cuerpo de Cristo como cuerpo de la comunidad están unidos en una secuencia irreversible

e) En Col y Ef se desarrolla una concepción de cuerpo de Cristo, que se diferencia de las restantes cartas paulinas. En el himno de Col 1, 15-20 se presenta claramente la concepción del cuerpo predominante en la carta. En el pasaje se descubren huellas patentes de una refundición: la adición «de la iglesia» en el v. 18a, es interpretación, hecha por el autor, de un himno preexistente. En la forma original el cuerpo de Cristo es el → mundo. En esta concepción (del cuerpo de Cristo) aparecen claramente motivos temáticos gnósticos, que en sistemas posteriores adoptan la concepción del cuerpo del hombre original (o arquetípico) como expresión esencial del mundo. La dimensión cósmica de la salvación efectuada por Jesucristo aparece aquí patente de una manera especial. el mundo, el cosmos, solamente es interpretado correctamente como cuerpo de Cristo.

Cuando los hombres estaban amenazados por poderes cósmicos, se les ofreció aquí una liberación valedera también contra dichos poderes. «El ámbito total de los seres es referido a él, como mediador del reinado de Dios» (Conzelmann, NTD 8, 137). «Saliedo al paso de una concepción exaltada y entusiástica del cuerpo de Cristo, que el universo entero lo ve, incluso físicamente, reconciliado en Cristo, debe el pensamiento paulino mantener firme la idea de un cuerpo de Cristo que llama a la obediencia, al servicio, en favor del nuevo Señor» (Schweizer, ThWb VII, 1074). En dicho contexto, el pensamiento de que Cristo es la cabeza del mundo queda auténticamente asegurado mediante la adición del v. 18: su cuerpo es la iglesia, en la cual dicha obediencia es anunciada de nuevo para su realización en el mundo. Si se interpreta correctamente la concepción mítica subyacente, se demuestra que mundo e iglesia no están opuestos como dos magnitudes invariables, sino que iglesia significa conocer y realizar bajo el reinado de Cristo los auténticos valores del mundo, vivir la libertad de la fe en el mundo.

A diferencia de lo que ocurre en Col, en Ef aparece claro desde el principio el concepto de cuerpo, como cuerpo de la iglesia de Cristo. Cristo es la κεφαλή [*kephalē*], la cabeza del cuerpo de la iglesia (4, 15-16). A esta manera de representarse el cuerpo, no corresponde ni la concepción griega de organismo (cf. *supra*), ni otra general. Esto se deja traslucir incluso en las traducciones: la cabeza crece para el cuerpo y viceversa, el cuerpo para la cabeza, y la cabeza, Cristo, es al mismo tiempo el cuerpo entero (v. 16). Estas afirmaciones sobre el cuerpo están inspiradas en los motivos míticos que encontramos en la gnosis. En este pasaje aparece claramente el hecho de que Ef polemiza contra las concepciones y los grupos gnósticos de dentro y de fuera de la comunidad cristiana, de

«niños», vacilantes e incluso equivocados en punto a doctrina, se les califica a esos enemigos, no exactamente descritos, posiblemente gnósticos y que precisamente alardean de sus conocimientos (v. 14).

La imagen del cuerpo como cuerpo de la iglesia se toma aquí de una forma nueva, no sólo defensivamente, sino para hacer comprensibles afirmaciones decisivas sobre la iglesia en una situación eclesial posterior a Pablo. La unidad en la multiplicidad (Pablo en 1 Cor 12) se pone aquí de relieve, con su referencia al señorío y a la promesa, haciendo que la cabeza destaque. Para afianzar esta iglesia, recibida de Cristo y por él conservada, contra todos los falsos maestros y contra toda clase de desunión, no se propone una forma institucional, sino que se concibe la cabeza y juntamente el cuerpo como un todo unido mediante el amor y la verdad (v. 15). «Dos posibilidades opuestas se enfrentan: el existir en el amor y por tanto en la unidad del amor, y el estar ahí fuera aislado...; la unidad eclesial de decir y hacer lo mandado, o sea el amor dentro del ámbito de la verdad, y la afirmación arbitraria de puntos de vista subjetivos con su tentación seductora» (Conzelmann, NTD 8, 79). Así obtiene la iglesia su lugar en el mundo. Ella no está «contra» el mundo, sino situada en el mundo. «El cuerpo de Cristo es la iglesia, precisamente como lugar donde Cristo habita en el mundo. En la predicación del evangelio a través de la iglesia hay que encontrar la respuesta a la angustia del mundo» (Schweizer, ThWb VII, 1078).

S. Wibbing

PARA LA PRAXIS PASTORAL

I. Si se le reprocha hoy una y otra vez al cristianismo su hostilidad contra el cuerpo, no es fácil rechazar como infundados tales reproches, al menos en lo que se refiere al pasado. Existe de hecho una «historia de la hostilidad cristiana contra el cuerpo» (JKahl, *Das Elend des Christentums*, 1968, 58).

Mediante la afluencia de ideas platónicas y gnósticas, se produjo en la época del cristianismo primitivo una devaluación de la materia frente al espíritu, del cuerpo frente al → alma inmortal. El hecho de que uno se sintiese apoyado en estos puntos de vista por ciertas expresiones del ascético colega Pablo, hizo que la teología de la aversión al cuerpo encontrase eco hasta nuestros días. No hay que maravillarse, pues, de que podamos reconocer, incluso hoy día, las consecuencias negativas de una actitud difamatoria del cuerpo, y con ello también de la sexualidad, precisamente en círculos marcadamente cristianos. Las represiones sexuales han conducido a menudo a la aparición de un considerable potencial agresivo, incluso en el campo dogmático. El asceta hostil al cuerpo es con frecuencia un gran e intransigente fanático, aun en materia de enseñanza. El peso que dicha condenación, o incluso simple menosprecio, de lo sexual representó para ciertos matrimonios solamente podemos barruntarlo. Las perturbaciones psicósomáticas que de ahí pueden derivarse nos las describen los psicoterapeutas con impresionantes ejemplos.

Por fortuna se va abriendo paso, cada vez más, la intuición de que pertenece a la esencia de la fe cristiana el encontrar una relación positiva con la corporeidad.

Romano Guardini «Toda ética y toda ascética que opone dualísticamente el espíritu, como algo bueno, al cuerpo, como algo malo, se apoya en realidad en un resentimiento que no fue capaz de canalizar las fuerzas vitales en un orden fructífero. El supuesto espíritu puro del que allí se habla, en realidad no es más que un impulso reprimido.» (*Der leidende Mensch*, Darmstadt 1960, 217).

Emil Brunner «La hostilidad al cuerpo, que muchos, desde Nietzsche, consideran como un distintivo del cristianismo, se infiltró en la iglesia en tiempos del helenismo tardío, y es totalmente ajena al pensamiento bíblico» (*Gott und sein Rebell*, Hamburg 1958, 62.97).

Paul Althaus «Lo corporal es en muchos casos forma de lo anímico espiritual en la cual por fin el espíritu se encuentra totalmente a sí mismo» (Von der Leibhaftigkeit der Seele en Universitas 9 [1952] 916)

Este proceso evolutivo ha recibido aliento e impulso del AT y se lo ha de agradecer. El significado que allí se da a las realidades immanentes al mundo actúa saludablemente contra toda tendencia espiritualizante. En un más vasto ámbito, se puede lograr una relación positiva con respecto a la corporeidad de todo viviente, partiendo de la fe en la creación. En especial «a Israel no hay quien le saque de su punto de vista, según el cual al hombre hay que entenderle esencialmente como unidad determinada corporalmente» (Hermann Ringeling, *Der Christ im Kampf ums Dasein*, Hamburg 1963, 70). Que esta postura implica también la afirmación espontánea de la sexualidad humana es para nosotros hoy de nuevo claro como el día. Desde que p. ej. el Cantar de los cantares no hay que entenderlo de una manera ultra-alegórica, puede uno dejarse estimular por el a la alegría de experimentar la corporeidad de un hombre enamorado.

Uno de los objetivos centrales de la fe cristiana y una de las tareas principales de la asistencia espiritual (lo que antes se denominaba «cura de almas» o «dirección espiritual») consiste precisamente en llevar a esa aceptación de la corporeidad bisexuada del hombre. La aceptación del propio cuerpo como un don de Dios implica la disposición de comportarse con el mismo de manera responsable o «fiduciaria». Un hombre que no cuida su cuerpo, mirando de este modo su salud, es un mal administrador, aunque esto acontezca por motivos «piadosos».

II Atendiendo a otra esfera de significación del concepto bíblico de soma, empezamos a descubrir nuevamente verdades enterradas. Gracias al «movimiento ecuménico» la imagen de la → iglesia como cuerpo de Cristo alcanza hoy nueva actualidad. A causa del doble contenido de su afirmación, es esto plausible.

Por una parte, mediante la designación de Jesucristo como cabeza, viene asegurada la primacía constitucional del *kyrios* ante la iglesia (*κυριακον* [*kyriakon*] = «lo que pertenece al Señor»), en el marco de una mutua relación indisoluble.

Por otra parte, la concepción del cuerpo con pluralidad de miembros atrae la atención sobre la pluriformidad que ha de exigirse en la vida de la iglesia. Así como en cada una de las comunidades es preciso desarrollar los dones y posibilidades existentes —y no solamente las de los eclesiásticos— en bien de la entera «corporación», así también la relación mutua y el diálogo entre distintas denominaciones podrían resultar sumamente fructuosos. «Cuerpo de Cristo» no significa uniformidad, sino multiplicidad. El concepto no apunta a la unidad de una super-iglesia, sino a la unanimidad de todas las iglesias cristianas.

Si las iglesias se consideran correctamente como partes del cuerpo de Cristo, entonces dicha conciencia encierra también el conocimiento de la responsabilidad, no solamente frente a Dios, sino también frente al mundo. Este debería ser considerado, desde luego no exclusivamente ni en primer lugar, como «objeto de conversión». El hecho de que durante largo tiempo o no se tuvo o se tuvo demasiado poco en cuenta el aspecto de servicio a la comunidad, inherente a la misión de la iglesia, aparece directamente como una especie de hostilidad social al cuerpo, que corresponde a la devaluación de lo corporal y de la sexualidad en la esfera vital del individuo. Es provechoso el que a los cristianos de nuestro tiempo se les haga reflexionar también sobre este punto. Pues la fe no es asunto exclusivo del hombre interior. Ella aspira a formas concretas de realización, ella reclama una praxis concreta. «En la *praxis pietatis* se demuestra la auténtica encarnación de la fe» (Gerd Heinz-Mohr, *Praxis pietatis*, en *Abschied vom Christentum?*, Hamburg 1967², 233).

Naturalmente que el hecho de recalcar la diaconía, el servicio, en la esfera de la realidad terrena, no pretende que la misión de la iglesia deba reducirse a este aspecto. La estrechez de miras del pasado respecto a la hostilidad hacia lo terreno no puede corregirse mediante otro exclusivismo opuesto. Ni el cuerpo del hombre puede ahora subrayar al espíritu y al alma ni el cuerpo de Cristo, presente en el mundo, debe perderse en el mundo.

III. La aceptación cristiana de la corporeidad se legitima en última instancia por estar constantemente referida a la encarnación de Jesucristo. Puesto que Cristo se hizo carne, puede también el hombre alegrarse, sin miedo, de su corporeidad. Y así como Cristo encarnado sirvió a los hombres, así también el cristiano ha de estar siempre dispuesto al servicio. «El hombre debe procurar encarnarse, ya que por su engreimiento se halla desencarnado. Lo que en nosotros proviene de Satanás es el engreimiento» (Simone Weil, *Schwerkraft und Gnade*, 1954², 132).

Para luchar contra los hombres que mantienen una actitud social de aversión a lo corporal, es preciso que la cabeza del cuerpo de la iglesia nos capacite para ello. En este contexto hay que señalar el significado decisivo de la celebración eucarística (→ cena del Señor). En la medida en que ella actualiza de una forma transparente para todo el mundo el recuerdo de la entrega del cuerpo de Cristo hace que queden liberadas fuerzas para la *praxis pietatis* de cristianos encarnados.

H.-Chr. Hahn

Bibl HSchlier, *Christus und die Kirche im Epheserbrief*, 1930 – EKasemann, *Leib und Leib Christi*, 1933 – AWikenhauser, *Die Kirche als der mystische Leib Christi*, 1937 – FHorst, *Art μσλος*, ThWb IV, 1942, 559 ss – EPercy, *Der Leib Christi (σῶμα Χριστοῦ) in den paulinischen Homologomena und Antilegomena*, 1942 – HGrobel, *σῶμα as «Self, Person» in the Septuagint*, en *Nt Stud f RBultmann*, BZNW 21, 1954, 54 ss – AOepke, *Leib Christi oder Volk Gottes bei Paulus*, ThLZ 79, 1954, 363 ss – HSchlier, *Art Corpus Christi*, RAC III, 1957, 437 ss – HKoller, *σῶμα bei Homer*, *Giota* 37, 1958, 278 ss – WKutemeyer, *Art Leib und Seele*, *EKL* II, 1958, 1062 ss – JReuss, *Die Kirche als Leib Christi und die Herkunft dieser Vorstellung bei dem Apostel Paulus*, BZ NF 2, 1958, 103 ss – CColpe, *Zur Leib-Christi-Vorstellung im Epheserbrief*, en *Judentum, Urchristentum, Kirche*, BZNW 26, 1960, 172 ss – PPokorny, *Σῶμα Χριστοῦ im Epheserbrief*, *EvTh* 20, 1960, 456 ss – HHegemann, *Zur Ableitung der Leib-Christi-Vorstellung*, ThLZ 85, 1960, 839 ss – CColpe, *Die religionsgeschichtliche Schule*, FRLANT NF, H 60, 1961 – HConzelmann, *Der Brief an die Epheser, der Brief an die Kolosser*, *NTD* 8, 1961³ – ESchweizer, *Die Kirche als Leib Christi in den paulinischen Homologomena*, *Die Kirche als Leib Christi in den paulinischen Antilegomena*, ThLZ 86, 1961, 161 ss 241 ss (= *Neotestamentica* 1963, 272 ss) – JJMeuzelaar, *Der Leib Christi Messias Eine exeget Studie über d Gedanken vom Leib Christi i d Paulusbriefen*, 1961 – HSchlier, *Der Brief an die Epheser*, 1963³ (*Exkurs το σῶμα τοῦ Χριστοῦ*, 90 ss) – RBultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 1964³, § 17 – EKasemann, *Anglegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre*, *Ex Vers u Bes* I, 1964³, 11 ss – id., *Das Interpretationsproblem des Epheserbriefes*, en *Ex Vers u Bes* II, 1964, 253 ss – ESchweizer, *Art σῶμα*, ThWb VII, 1964, 1024 ss – OSander, *Leib-Seele-Dualismus im Alten Testament?*, *ZAW* 77, 1965, 329 ss – JRPorter, *The Legal Aspects of the Concept of «Corporate Personality» in the Old Testament*, *VT* XV, 3, 1965, 361 ss – BReicke, *Body and Soul New Testament*, *SrTh* 19, 1965, 213 ss – APlack, *Die Gesellschaft und das Bose*, 1967, pp 199-216 – AMitscherlich, *Krankheit als Konflikt Stud zur psychosomatischen Medizin I* (ed Suhrkamp 164), 1968³, esp pp 53-73 – ESchweizer, *Die Leiblichkeit des Menschen Leben - Tod - Auferstehung*, *EvTh* 29, 1969, 40 ss – id., *Jesus Christus* (Siebenstern Tabu 126), 1968, esp 111-116 – ELoise, *Die Briefe an die Kolosser und an Philemon*, *KEK* IX 2, 1968¹⁴

En cast Arts gens CFT II, 1966, 260 ss, 267-270, 369-374 – PPFiorenza/JB Metz, *El hombre como unidad de alma y cuerpo*, *MystS* II, T II, 1970, 661-715 – HSchlier, *Cuerpo de Cristo*, *MystS* IV, T I, 1973, 164-169 – JSplett, *Art Cuerpo y alma*, *SM* 2, 1976², col 84-91 – GvRad, *Teologia del AT I*, 1978⁴, 203 ss – WEichrodt, *Teologia del AT II*, 1975, 137-156 – KHSchelle, *Teologia del NT I*, 1975, 122-130, 140 s, 184-188

Cuidar de → Vigilar

Culpa

A diferencia del carácter activo del → pecado, en la culpa se trata más bien de un pasivo quedar sometido a la instancia superior de un tribunal humano o divino. La culpa es, por tanto, un concepto jurídico-forense. Esto queda de manifiesto de la manera más clara en *ἔνοχος* [*énochos*], el término técnico del lenguaje judicial, que establece la culpabilidad de un acusado ante un tribunal. El término *αἰτία* [*aitía*] pone el acento en el motivo o la causa, que lleva a la inculpación. El abanico de significados del grupo de palabras *ἐλέγχω* [*elénchō*] abarca, por el contrario, mucho más de lo que comprende el campo jurídico: desde la prueba lógica, pasando por la confesión judicial, hasta la corrección de cada día. En el A y NT el concepto común de culpa de la antigüedad, mediante la relación con Yahvé o con el Padre de Jesucristo, experimentó una personalización y una radicalización. → Justicia; → perdón; → reconciliación.

αἰτία [*aitía*] motivo, culpa; *αἴτιος* [*aitios*] responsable, culpable; *αἰτίωμα* [*aitiōma*] inculpación o acusación; *ἀναπολόγητος* [*anapológētos*] inexcusable

I *Aitía* significa *el motivo* como *motiv* de un pensamiento o de una acción, que se entiende como causa u ocasión de una cosa, de un acontecimiento o de un fenómeno. En la filosofía griega aparece la palabra por primera vez en los informes sobre las ideas de Anaximandro (a mediados del s. VI a. C.). A partir del s. V, se convierte en un término fijo para expresar el *origen*, o la *causa* de los fenómenos naturales (p. ej. en Aristóteles).

Sin embargo, sólo raramente se utiliza en un sentido bueno o neutral (así ya p. ej. en Pape, *Gr.-dt. Wörterbuch*, 1849). Por lo general la palabra tiene el sentido de *inculpación, acusación o reproche* (Esquilo y Plutarco, entre otros), ya que la aparición de un hecho se presenta juntamente con la culpa que lo desencadena. Asimismo *aitiōma*, que se encuentra sólo a partir de Hech, y en el griego clásico, desde Esquilo, se halla atestiguado como *aitiama* [*aitiama*], tiene el significado de *acusación de un malhechor*. *Aitios* designa la presencia de una *causa culpable*. El término compuesto *anapológētos*, que hemos incluido aquí en este contexto apunta a una posible defensa sin probabilidad de éxito, se halla por primera vez en el s. II a. C. (p. ej. Polibio) y significa *sin disculpa o sin excusa*.

II 1 El uso lingüístico de *aitía* en los LXX es unitario. Si prescindimos de tres traducciones en manuscritos secundarios, la palabra sale 21 veces, pero de ellas 18 en los libros propios del canon alejandrino y, por consiguiente, sin equivalente hebreo, sólo en 1-4 Mac sale 13 veces. Excepto 4 Mac I, 16, donde indica la idea de *causa* filosófica, cada pasaje en el que sale *aitía* tiene que ver en los LXX con un acontecimiento, que —por lo general— pertenece al lado sombrío de la vida: lucha (2 Mac 4, 42), idolatría (Sab 14, 27), muerte (Sab 18, 18, 1 Mac 9, 10), el placer de los sentidos (Sus [= Dn 13], 14 en TH). Tal como ocurre en el griego profano, el concepto apenas se utiliza en buen sentido, sino como *término técnico* en situaciones irregulares o en procesos judiciales.

2 Los restantes pasajes veterotestamentarios confirman esto. En Gn 4, 13 aparece el concepto en el yahvista bajo el empleo del término *'avôn, crimen, delito*. «Mi culpa (es decir, la de Caín) (en los LXX, *aitia*) es grave». La acción culpable y su castigo como consecuencia fatal para el tienen una dependencia causal (cf. asimismo GvRad, Teología del AT I, 336). Job 18, 14 tiene una sentencia acerca de la peste o enfermedad que lleva inevitablemente a los malvados a la muerte. Aquí los LXX, apartándose del texto hebreo, para describir la muerte como si fuese «el final mayestático del destino humano», utilizan *aitia*. Finalmente advierte Prov 28, 17 que uno «a causa de una culpa de sangre» (= culpable de asesinato, en hebreo *'āšaq*), va lleno de inseguridad al sepulcro.

3 Fuera de los 6 pasajes propios de los LXX, donde significa *hacerse culpable*, *aitios* aparece sólo en 1 Sam 22, 22. Allí explica David que él es «responsable de la muerte» de determinados sacerdotes. *Anapológētos* y *aitiōma* no aparecen en los LXX.

III En el NT no aparece con demasiada frecuencia este grupo de palabras: *aitios* y *aitiōma*, una sola vez en Heb y en Hech respectivamente; *aitia* 20 veces, y ciertamente sólo en los evangelios, en Hech y en Heb.

1 Algunos pasajes utilizan *aitía* en enlaces puramente causales *por esta causa, por esto*, ocurre algo p. ej. la mujer que padece flujo de sangre expone la causa por la que ha tocado a Jesús (Lc 8, 47); Pedro pregunta por la causa de una visita (Hech 10, 21); la abuela y la madre son para Timoteo causa de especial recuerdo (2 Tim 1, 6), de una manera semejante 2 Tim 1, 12, Tit 1, 13, Heb 2, 11. En Heb 5, 9 el sustantivo *aitios*, usado aquí en sentido positivo, designa a Cristo como *origen* o *fuerza* de la salvación eterna para todos aquellos que le obedecen a él.

2 En un segundo grupo de pasajes aparece *aitía* en conexión con acusaciones judiciales y con quejas, que se lanzan contra alguien. En Mt 19, 3, en la pregunta de los fariseos sobre la separación matrimonial «por cualquier motivo», se afirma la separación como una consecuencia forzosa, mientras que la respuesta de Jesús hace posible un nuevo comienzo en el matrimonio destruido (En el v. 10 *aitía* significa algo así como *condición, situación*, y en el v. 11 posiblemente se alude a una especie de concurrencia o rivalidad entre matrimonio y virginidad, entre la mujer y el Señor). En Hech 22, 24, 23, 28, 25, 18-27, en el proceso contra Pablo, se trata cada vez de determinar o dilucidar el móvil auténtico, la *causa* de las acusaciones suscitadas contra él, puesto que no se conocen. Hech 25, 7, a esas acusaciones desprovistas de pruebas, les aplica el sustantivo *aitiōma, inculpación* (solamente aquí en el NT). De una manera semejante se usa *aitía* en el informe sobre la rebelión de Demetrio (Hech 19, 40) hay peligro de que surja una acusación judicial, ya que no se dispone de *motivo* que justifique esa reunión tumultuosa.

3 Un tercer grupo trata de la causa para una sentencia de muerte.

a) La inscripción sobre la cruz indica la «causa» de muerte para la ejecución de Jesús (Mt 27, 37, Mc 15, 26). Para los que pasaban por allí quedaba claro a esta ejecución se debió llegar necesariamente porque Jesús pretendió ser rey. Sin embargo, el mensaje del evangelio consiste en que Jesús realice su camino siguiendo ese «es menester (oportet)» de la voluntad de Dios (→ necesidad, art. *dei [dei]*). En Hech 13, 28 se menciona esa «causa de muerte» en un discurso de Pablo y se la califica de injustificable según la justicia humana.

b) En el relato, cargado de categorías jurídicas, de la negociación ante Pilato, se encuentra la aseveración repetida de que no encuentra ninguna culpa merecedora de muerte en Jesús (con *aitía* en Jn 18, 38, 19, 4-6, con *aition* en Lc 23, 4-14-22). De ahí que en la presentación de los evangelistas, aparezca como mucho más grave la petición de muerte por parte del pueblo tratándose de uno que no tiene culpa (→ cruz, art. *σταυρός [staurós]* III, 1). Con un uso similar cf. asimismo → *ένοχος [énochos]*, culpable.

c) Hech 28, 18 menciona la acusación de un delito penado con la muerte, de que se acusa a Pablo. Sin embargo, como no había causa proporcionada (*aitia*), los romanos quisieron salvarle de una sentencia de muerte injusta.

4 La utilización de nuestro grupo de palabras en el AT y en el NT apunta a la responsabilidad que tiene el hombre de su propia conducta, así como a las consecuencias que de ella se derivan. Esto es asimismo lo que pone de manifiesto la palabra *anapologētos* que aparece dos veces en Rom, y que significa la inexcusabilidad en sentido legal. A nivel escatológico los impíos no tienen ninguna posibilidad de excusa. Ellos se hallan situados bajo la → ira (Rom 1, 20) aniquiladora de Dios. Al fin y al cabo, ningún hombre puede presentar ninguna clase de excusas ante Dios (Rom 2, 1). Todos, sean gentiles o judíos, están sin remedio abocados a la muerte y, por ello —prosigue, al expresar su pensamiento Pablo en Rom 2—, dependen de la → gracia libre y «gratuita» y de la bondad de Dios manifestada en Jesucristo. El tomó sobre sí nuestra sentencia de muerte

y así «nos liberó a nosotros de la culpa» Teológicamente esta línea culmina en la afirmación de que Cristo «debía» sufrir eso, lo cual refleja el uso consecuente de este grupo de palabras

F Thiele

ἐλέγχο [elénchō] convencer, arguir; ἐλεγχος [elénchos] prueba, acto de convencer; ἐλεγμός [elegmós] acción de convencer; ἐλεγξίς [élenxis] corrección

1 *1* *Elenchō* se halla atestiguado a partir de Homero (p. ej. II 9, 518, Od 21, 424) este verbo —como el sustantivo *elenchos*, *insulto*, *calumnia*— es probable que originariamente significase *censurar*, *denostar* luego se uso en el sentido de *probar*, *investigar*, *ir al fondo de una cosa* (cf. ThWb II, 470, A2) En Platon (Soph 241d 529a Gorg 570c, Phaed 273 y *passim*) y Aristoteles (De sophisticis elenchis 1, 165a 2, 10, 171 a 2 4 *elenchos* y *passim*) *elencho* expresa la presentación lógica de una situación con el fin de *rebatir* los argumentos contrarios por lo general sofistas De ahí se desarrolla el significado principal de *convencer*, *refutar* (p. ej. Democrito, Frg 60 222 Zenon Frg 41) En la Stoa el concepto pasa del ámbito intelectual al ético del cuidado filosófico de las almas, Epicteto se empeña en la corrección de los principios prácticos de la vida (Diss I, 26, 17, II, 1, 32, 14, 20, 26, 4, III, 9, 13, 23, 33 y *passim*) También Filon (Spec Leg III 54 IV, 6, 40 y *passim*) y Josefo (Bell 7, 330 447 y *passim*) hablan frecuentemente de la *corrección* que realiza en los hombres la propia conciencia, el *logos*, la verdad o Dios Finalmente en los escritos helenísticos y judíos aflora de nuevo la idea de la corrección, de modo que resulta el significado de *censurar*, *castigar* (Apiano, Bell Civ 5, 28 Diodoro de Siricia 13, 90, 4) y *elenchō*, por lo que a su contenido se refiere, se acerca mucho a παιδεύω [paideuo] y παιδεία [paideia], el concepto griego de → educar o formar

2 Una multiplicidad de significados correspondientes tiene el sustantivo *elenchos*, frecuente desde Pindaro Significa a) *prueba* (Demostenes 44, 15, Platon Gorg 471e, espec Aristoteles, Soph El 1, 165a 2), b) *convencimiento* o *acción de convencer* (BGU 1138, 13, Epigr Graec 814, c) *corrección*, *censura*, *reprimenda* (Filon, Rer Div Her 76) Los sustantivos que se emplean en los LXX, *elegmos* y *elenxis*, se hallan atestiguados principalmente en la época helenística y tienen consiguientemente las más de las veces el significado de *acto de convencer* o *corrección*

II En los LXX *elenchō* traduce preferentemente el hitil de *yākah* *pedir cuentas*, *corregir* *elenchos* vierte por lo general el sustantivo correspondiente *tokahat* *reprimenda*, *corrección* Es digno de notarse que este grupo de palabras con este significado se halla atestiguado principalmente en escritos posteriores del AT (Job, Sal, Prov) y en libros propios de los LXX (Sab, Eclo) *Elegmos* en Is 37, 3 y 50, 2 tiene el significado de *reprobación*, *maldición* en Nm 5, 18 s 23 s 27 el agua amarga del juicio de Dios la traducen los LXX con la fórmula difícil de υδωρ τοῦ ἐλεγμοῦ [hydōr tou elegmou], *agua de la maldición* *Elenxis* aparece solo en Job 21, 4 y 23, 2 como traducción del hebreo שׁוֹחַ, *demanda*, *queja*

1 En los libros históricos aparece *elenchō* ocasionalmente en contextos profanos Abrahán pide explicaciones a Abimelec rey de Gerara por una disputa acerca de un pozo (Gn 21, 25), en el enfrentamiento entre Jacob y Laban, los parientes deben administrar justicia (Gn 31 37) etc En estos casos lo que caracteriza a *elenchō* es la clarificación de una disputa existencial y no intelectual (cf. *supra* I, 1)

2 En la *predicación profética* tiene el verbo un carácter judicial, como se demuestra por su asociación con conceptos como justicia y juicio Ahí se supone evidentemente la misión de los sacerdotes de hacer justicia en Israel (Os 4, 4 Ez 3, 26, cf. Am 5, 10 Is 29, 21) La predicación profética sobre el juicio habla negativamente de *reconocimiento* de las faltas (Jer 2, 19) y del día de la *visitación* (Os 5, 9), que Yahve hara venir sobre su pueblo renegado En cambio el signo es positivo en el anuncio de salvación sobre el derecho de los pobres (Is 11, 3s) y en la *consigna* de conciliación, que Yahve intumara a los pueblos (Is 2, 4, Mi 4, 3)

3 Este grupo de palabras tiene su lugar propio en la *literatura sapiencial*, principalmente en el sentido de *corrección*, *castigo* Por una parte, el que recita el salmo pide que se le preserve del castigo divino (Sal 6, 1), y por otra, la *corrección*, que sobreviene de parte de Yahve o de un hombre justo, se la experimenta como una ayuda y como algo beneficioso (Sal 141, 5 Job 5, 17) Estas ideas las desarrolla sobre todo la sabiduría propia de los proverbios Mientras que el impío ni acepta ni merece la corrección, el sabio la agradece, porque en ella reconoce el amor de Yahve (Prov 9, 7 s, 3, 11 s, 29, 15) Como lo da a entender el paralelismo se repite de diversas maneras entre *elenchō* y *paideuō* (en Prov 3, 12 Aquila y Sumaco sustituyen *elenchei* por *paideuei*: 15, 12, Eclo 18, 13) o entre *elenchos* y *paideia* (Prov 6, 23), este grupo de palabras en la literatura sapiencial se aproxima mucho al ideal estoico de formación o de carácter (sobre este punto cf. GvRad, Teología del AT I, 523 ss) es por medio de la corrección y del castigo como se le educa, al hombre piadoso, a ir por el recto sendero de la vida (Prov 6, 23, 5, 12 ss, 19, 25, Eclo 18, 13)

4 Debido al consejo de Lv 19, 17. «Reprenderás abiertamente a tu prójimo», la corrección desempeña un importante papel en el *judáismo*, no sólo como precepto de amor al prójimo, sino también como un servicio altamente meritorio (Sifre sobre Lv 19, 17, JerSanh 21b; Pesitta Kah 25 163b; más detalles en St-B I, 787 ss) Especial importancia tiene la corrección en los textos de *Qumrán*. El que advierte que su hermano está cometiendo una transgresión contra la ley tiene que *corregirle*, y ciertamente primero ante testigos (CD 7, 2). Si esa corrección no sirve para nada, debe llevarse el caso a la comunidad en su conjunto, la cual procederá luego contra el transgresor (1QS III, 6)

III En el NT este grupo de palabras aparece en los evangelios (espec. en Jn) y en las cartas posteriores no paulinas (espec. en las pastorales). Y lo mismo que ocurre en el AT, la mayor parte de los casos se encuentra no en los escritos primeros (Mc y Pablo) sino en los escritos posteriores de la 2.^a y 3.^a generación literaria.

1. En el *evangelio de Juan*, *elénchō* presenta un contenido comparable con la predicación profética de denuncia o juicio (cf. *supra* II, 2) y significa el *descubrimiento que convence de los pecados*, el cual pertenece, como el reverso negativo, a la revelación salvadora de Dios (Jn 3, 20; 16, 8; cf. asimismo Ef 5, 13; Jds 15). El contenido de ese descubrimiento que convence viene expresado con *περί [peri]* y genitivo (Jn 8, 46: pecado; 16, 8 ss: pecado, justicia y juicio; cf. Lc 3, 19: matrimonio ilegítimo; Jds 15: obras de impiedad).

2. Con especial frecuencia aparece *elénchō* en los textos parenéticos (p. ej. Ef 5, 13). Las *cartas pastorales* confían a los jefes de las comunidades la misión de corregir a los miembros de las mismas (1 Tim 5, 20; 2 Tim 4, 12; Tit 2, 15) y de convencer a los adversarios de su error (Tit 1, 9.13). La actividad correspondiente se denomina en 2 Tim 3, 16, *elegmós* y en 2 Pe 2, 16, *élenxis*. A este contexto corresponde asimismo la norma de conducta de la comunidad que conserva Mt 18, 15 ss, según la cual hay que corregir a los miembros pecadores de la comunidad, primero entre dos, luego en presencia de varios testigos y, en el caso de que eso no dé resultado, presentando el caso a la comunidad (véase el procedimiento correspondiente en *Qumrán*, cf. *supra* II, 4).

3. El que la concepción de la educación acuñada por el helenismo (cf. *supra* I, 1; II, 3) hubiera penetrado también en el NT se desprende de la cita de Prov 3, 11 s en Heb 12, 5 y Ap 3, 19, donde *elénchō* y *paideuō* se utilizan de forma paralela.

4. Ofrece dificultades la comprensión de *élenchos* en Heb 11, 1; el problema sólo puede resolverse a partir del contexto de la «definición de la fe» considerada en su totalidad.

La frase se descompone en dos partes; la segunda parte ofrece un paralelismo comparativo con la primera: *élenchos* da fuerza a *ὑπόστασις [hypóstasis]; πράγματα οὐ βλέπόμενα [prágmata ou blepόμενα]* (realidades que no se ven) aclara el *ἐλπίζόμενα [elpizόμενα]* (lo que se espera). No se puede negar que el modo de concebir es de cuño helenístico. La expresión apunta no tanto a la convicción subjetiva de la fe (Lutero: *confianza, ausencia de duda*), como si la fe pudiera proporcionar carácter de realidad a lo futuro, sino más bien a la «vinculación a lo objetivo» (Michel, 373). Según eso, *élenchos* no ha de entenderse ni subjetivamente —como ausencia de duda— ni parenéticamente —como corrección— ni intelectualmente —como prueba—, sino dentro del contexto de la teología de Heb en sentido estricto *teo-lógico*, como un *estar convencido* del poder del mundo futuro prometido por Dios, que aquí, con una terminología greco-profana, se designa como «realidades que no se ven» (sobre este punto cf. Michel, *ad locum*, 372 ss).

Según esto, Heb 11, 1 quiere decir: «la fe es un anticipo de lo que se espera y un estar convencido de realidades que no se ven».

H.-G. Link

ἔνοχος [énochos] culpable, reo, caído, condenado; ἐνέχω [enéchō] sujetar, sostener

I La literatura griega derivó el adjetivo *énochos* de *enéchō* (desde Píndaro), en voz activa: *sostener, sujetar*, en voz pasiva *sujeto, sometido* (desde Platón, Jenofonte e Isócrates). En el lenguaje judicial se usa a menudo como término técnico alguien ha incurrido en un castigo y se halla de tal manera *gravado por la ley* que debe ser castigado. El foro o tribunal (un tribunal de justicia, las leyes, los hombres o los dioses), ante los cuales uno es culpable o a los que está sometido, va la mayor parte de las veces en dativo (p. ej. Jenofonte, Mem. 1, 2, 64); frecuentemente se junta también *énochos* con el genitivo, el cual entonces expresa el delito (p. ej. Platón, Leg. XI, p. 914e) y el castigo del acusado.

II Los LXX emplean *énochos* 21 veces y precisamente con el mismo significado que el griego profano. El uso terminológico en los LXX menciona preferentemente a alguien que, por un hecho de sangre, es *condenado* a muerte. *Enochos* sirve para reproducir fórmulas hebreas que expresan la sentencia de muerte, p. ej. Gn 26, 11, Ex 22, 2, Lv 20, 9-27 (en casos de sodomía, incesto, homosexualidad, hechucería y otros semejantes. «que la sangre caiga sobre ti»), Nm 35, 27; Dt 19, 10; Jos 2, 19 (juramento de sangre de los huéspedes contra Rajab). Is 54, 17 (LXX) habla de *énochos* refiriéndose a los culpables que se alzan en juicio contra Israel.

III Los 10 pasajes del NT donde aparece *énochos* están en la misma línea.

1. En Mt 5, 21, en una triple gradación ascendente y en dativo, se expresa el respectivo tribunal o foro ante el cual tiene que responder el transgresor de la ley: κρίσις [krisis], el tribunal local, συνέδριον [synédriōn], el más alto tribunal del país y γέεννα [géenna], el infierno (aquí, en vez del juez supremo, se expresa el lugar del castigo y justamente se usa la construcción típica del *locus quo*, o sea: el acusativo con *eis*). A la medida de la culpa, grave o leve, corresponde el respectivo foro judicial y la gravedad del castigo (cf. Schlatter, *ad locum*).

2. Sant utiliza en 2, 10 *énochos* para los transgresores de la ley. Todo pecado, por pequeño que parezca, hace al hombre «totalmente culpable» (de forma que él «tiene que responder de la totalidad»); por esto está sometido a juicio.

3. Cuando Mc y Mt. en la información que dan sobre el proceso de Jesús, la sentencia de muerte la formulan con *énochos*, se ajustan a las fórmulas del AT (cf. II). El sumo sacerdote ve que Jesús ha blasfemado (→ blasfemia) y le considera «reo de muerte» (ἔνοχος θανάτου ἐστίν [énochos thanátou estín], Mt 26, 66; cf. Mc 14, 64). Los otros dos pasajes donde aparece *énochos* tienen también un carácter jurídico.

a) Heb 2, 15 explica el significado de la muerte de Jesús diciendo que ella libera a aquellos que estaban «condenados» a ser esclavos (a saber, del diablo y de la muerte).

b) 1 Cor 11, 27 saca la siguiente conclusión: el que come del pan o bebe de la copa del Señor sin darles su valor, es «culpable» (= tendrá que responder) del cuerpo y la sangre del Señor, el cual se entregó a la muerte por sus hermanos. La culpa surge del hecho contrario, es decir, de la conducta desamorada respecto al prójimo (cf. Mt 5, 21 s). También aquí se trata, en el uso de *énochos*, de la decisión entre la vida o la muerte.

4. De un modo semejante en Mc 3, 29 *énochos* se junta con el genitivo que expresa el castigo: el que blasfema contra el Espíritu santo será culpable de un «pecado perpetuo».

F. Thiele

PARA LA PRAXIS PASTORAL

De la experiencia de la culpa, que lleva consigo una conducta incorrecta, o sea, una conducta que va contra una norma determinada, ningún hombre, incluso el cargado con la mejor voluntad, debería estar exento. Lo mismo que la necesidad de morir y la angustia, «es la culpa... algo existencial de nuestro destino» (GCondrau, 70). «Pero (el hombre)... sólo puede tener una conciencia o un sentimiento de culpa, cuando: 1) tiene una conciencia, 2) posee una capacidad espiritual que le haga ver y advertir que se encuentra o se ha encontrado al margen de las leyes o de la moral general vigente» (KHaug, 121). Con la referencia a la → *conciencia* como a la instancia indicativa de la culpa, se señala al mismo tiempo el carácter individual de la culpa concreta. Las diferencias en la normativa de la conciencia conducen a que lo que uno realiza con buena conciencia, otro lo conciba como culpa.

Para la praxis de lo que se llama ordinariamente atención espiritual o «cura de almas», hay que tomar en consideración las consecuencias que de esto se derivan «Ninguno de nosotros puede decir a su compañero *con toda seguridad* tú eres culpable en esto o en lo otro. Tal pretensión de determinar objetivamente la culpa, es, en resumidas cuentas, un atentado contra la persona, contra la autonomía de la persona, contra la responsabilidad personal de cada uno, una negación de aquella verdad psicológica de que sólo el mismo interesado puede saber si es culpable o no, y en que cosa lo es» (PTournier, 76). Esto no impide en modo alguno el que otro me ayude —como hizo el profeta Natán con David (2 Sam 12)— a reconocer mi culpa. Sin embargo, tal ayuda sólo consigue su objetivo si llega a la propia conciencia o la despierta. En última instancia, es esta conciencia del individuo orientada por normas de una manera totalmente determinada (p. ej. por la sociedad o por la voluntad de Dios), la que decide en qué se es culpable.

Al mismo tiempo, toda culpa (= deuda) supone «un acreedor al que se debe» (MBoss, 27). Bajo ese punto de vista pueden distinguirse tres *sistemas de relación*, en los cuales puede surgir la culpa en una conducta que falla: 1) la relación del hombre respecto a sí mismo, 2) la inserción del individuo en la sociedad, y 3) las relaciones entre Dios y el hombre. Todos esos niveles se hallan muy bien ensamblados; sólo dentro de los límites de una grosera simplificación se puede señalar a los psicoterapeutas como competentes en el primer nivel, a los juristas o a los sociólogos en el segundo y a los teólogos en el tercero.

Antes que nada, por lo general los hombres se dan cuenta de la culpa que han cometido *contra los otros hombres*. Es cierto que no hay que pensar aquí exclusivamente en la agresividad impulsora de la envidia, de la venganza, del odio o del placer de matar. Hay que mencionar aquí también lo que Hermann Broch, en su novela *Die Schuldlosen* (Los inocentes), aduce como consecuencia de la «indiferencia originaria», a saber, la indiferencia ante el sufrimiento de los demás hombres (1965, 262).

En los poemas que abordan el tema del tercer Reich siempre se tropieza con manifestaciones de una conciencia de culpa que resulta de haber dejado de intervenir en pro del derecho y de la humanidad «Yo no he querido eso/Sin embargo, he colaborado», se queja Felix Berner. Y Christine Busta se pregunta «No sé si era bueno el que yo callara /cuando el asco hace enmudecer, el que se ha negado a defenderse/es culpable cuando ellos atropellan paso a paso el derecho,/él suscita la violencia, y al final ruge la guerra». No pocos hombres se sintieron así culpables de los monstruosos destrozos de la segunda guerra mundial. Y lo mismo que la Iglesia Evangelica alemana hizo en 1945 en Stuttgart, formulan también algunos hombres conscientes unas confesiones de culpabilidad semejantes, como lo hace Wolfgang Weyrauch «La ciudad está muerta y yo soy culpable de ello todos somos culpables».

Tal culpabilidad que surge en el reducido ámbito de la familia y de las actividades diarias, por la falta de amor y de responsabilidad, en su origen depende frecuentemente de que los «culpables» se hallan ya *alterados en su relación consigo mismos*. La «indiferencia originaria» (HBroch) se dirige «contra la propia humanidad». Hay que agradecer a la

psicología el haber orientado las miradas hacia la culpa existencial, que consiste en que un hombre falta contra sí mismo, contra su destino o su vocación

El que en el transcurso de su desarrollo no puede corresponder a la imagen que se forma de sus propias posibilidades, «tiene la inexplicable sensación de una culpa que gravita sobre el mismo, pero esta sensación de culpa es totalmente diferente de la sensación que atormenta al hombre que es consciente de una acción injusta. Es la expresión de una negación contra algo esencial» (VSchefflen, 80) Partiendo de CGJung, se puede decir el sentimiento de culpa surge de un proceso de individuación frustrado, de una tentativa fracasada de encontrarse a sí mismo. Síntomas de tal falta contra sí mismo, sentida como una culpa, son entre otros «la pérdida del yo, la dependencia, el miedo a llegar a ser uno mismo, el temor ante el cambio y la libertad» (GCondrau, 69) El hecho de que las relaciones sociales, «que no son así» (BBrecht), hagan que el hombre se sienta a menudo culpable, y esto tanto en el sentido de «un acto culpable» como en el de toda una «conducta culpable», demuestra asimismo cuán complejo es el fenómeno de la culpa

Para los cristianos el fenómeno de la culpa revela toda su hondura cuando se le considera a partir de la *relación del hombre con Dios*. La culpa depende siempre, de algún modo, del pecado original (→ pecado), que consiste en la incredulidad, en que el hombre no está dispuesto a dejarse formar y cuestionar por Dios. Pero el que pretende expulsar a Dios de su propia vida, se pierde a sí mismo. Pues «el hombre solo puede ser hombre a partir de Dios, y únicamente a partir de él logra la verdad sobre sí mismo. Y así se daría la falta de verdad en su médula metafísica: el hombre no se acepta en sí ser a partir de Dios. La falta de verdad sobre sí mismo es la culpa» (FLeist, 169) Y así como la incredulidad o falta de fe hace imposible la verdadera auto-experiencia del hombre, así menoscaba en determinadas circunstancias el desarrollo de las energías de amor aplicadas al prójimo, de forma que bien puede uno llegar a decir «el que no ama a Dios, tampoco puede amar con derecho y justicia a su prójimo» (AKoberle, 155)

Partiendo de la idea del → seguimiento de Cristo, describió Reinhold Schneider este aspecto de la culpa como sigue: «nuestra culpa es ante todo una culpa contra el Señor, puesto que el permanece entre nosotros y nosotros no le seguimos, puesto que nosotros vivimos en su presencia y le ultrajamos, le traicionamos a diario, como el fue traicionado una vez: esta es nuestra gran culpa» (Das Vaterunser, 1941, 41)

De cualquier modo que aparezca la culpa, sus efectos se parecen siempre mucho. Si ya las deudas de dinero son tan desagradables, ¿cuanto más lo serán las culpas mencionadas anteriormente? Ellas producen angustia e intranquilidad. Frecuentemente dejan a los culpables en una profunda soledad interior y exterior, y no raramente hacen que realmente enfermen. Así como los sentimientos de culpa se traslucían con frecuencia en otros tiempos en manifestaciones hísticas, así desde hace algún tiempo «se infiltran en las interioridades oscuras del cuerpo y luego se ponen a hablar el lenguaje extraño de los denominados trastornos funcionales del corazón, del estómago e intestinos, o de otras neurosis orgánicas» (MBoss, 16)

Ante los desagradables fenómenos concomitantes de la culpa, es comprensible que los hombres —como se nos dice ya de Adán y Eva— traten de *excusarse* a toda costa (¡incluso a costa de una nueva culpa!) «La carga de la culpa es tan insoportable, que todos los hombres muestran ese reflejo de auto-justificación, la moderna psicología describe este reflejo bajo el concepto científico de “represión de la conciencia”, que consiste en arrumbar la culpa al inconsciente, fuera del campo de la conciencia» (PTourmer, 116) Tal supresión no conduce evidentemente a la eliminación de la culpa, pues la culpa que se ha tratado de alejar sigue activa en el inconsciente. Así puede ocurrir que, en lugar de la conciencia reprimida de una culpa real, emerjan repentinamente sentimientos de culpa para los que no existe ningún motivo aparente

«Tal sentimiento de culpa inauténtico y neurótico se presenta p. ej. cuando un hombre muy avaro no se siente en absoluto culpable de la avaricia, no la acepta y ni siquiera se da cuenta de ella, mientras que, en cambio, se acusa de no acudir suficientemente a la iglesia o de no lavarse bastante las manos, siendo así que todo eso lo hace correctamente» (HLindinger, 126)

Lo fatal es que, por el camino de la *represión de la culpa*, el hombre por lo regular incurre en una nueva acumulación de culpas. «Pues siempre que el hombre trata de reprimir totalmente todos los sentimientos de culpa, es decir, de reprimir incluso la misma conciencia, se ha de llegar a un dar rienda suelta a impulsos desintegrantes y destructivos» (HLindinger, 127). Se liberan nuevas fuerzas destructoras. O, como escribió Schiller: «Esta es la maldición de la acción mala, que ha de dar a luz el mal que continuamente va concibiendo». Así el hombre se ve más profundamente enredado en la culpa.

Especialmente lamentable es la suerte de los enfermos neuróticos que no se pueden enfrentar con su auténtica culpa. Cuanto más culpables «son en el fondo» más torturantes resultan sus sentimientos neuróticos de culpa, los cuales, a su vez, les impulsan nuevamente a una conducta culpable. Se forma un círculo vicioso que no raramente conduce a un corto circuito, a la locura o al suicidio. Pues el futuro de un hombre envuelto en tales complicaciones le asusta con una carencia de sentido y con un vacío cada vez más crueles» (MBoss, 62 s)

¿Cómo se puede *ayudar* a un hombre enredado en la culpa? Lo primero que hay que hacer es separar los sentimientos neuróticos de culpa de los verdaderos. «Antes de poder conocer la verdadera culpabilidad y de aceptarla hay que separar las formas enfermizas de culpabilidad» (AKöberle, 162). En ese discernir entre la culpa imaginaria y la «culpa personal» (MBuber), los que dirigen espiritualmente difícilmente pueden prescindir del consejo y de la ayuda de los psicoterapeutas (sólo por vía de ejemplo, señalemos la obra de PCKuiper, *Die seelischen Krankheiten des Menschen*, 1968). Estos, por su parte, reconocen cada vez con mayor claridad que no se puede dejar, como quien dice, químicamente puro el «auténtico sentimiento de culpa» (MBuber). Pues «el abordaje psicoterapéutico de los sentimientos de culpa en neuróticos, prueba cada vez con más fuerza que éstos en el fondo no son de ningún modo inocentes, sino que siempre apuntan a una culpa verdadera y real, aunque de momento oculta» (GCondrau, 70).

Esa culpa hay que sacarla a la luz. «Únicamente la verdad desnuda es capaz de romper el círculo de la culpa» (RSchneider). Para los cristianos, partiendo de la Biblia, vale aquello de que «el auténtico reconocimiento de la culpa no procede de las experiencias de disolución o de corrupción, sino que para nosotros que nos encontramos ya con él debe consistir exclusivamente en la figura de Cristo» (DBonhoeffer, *Ethik*, 1956, 47).

Al que descubre su culpa a partir de Cristo y hace así frente al hecho de su culpabilidad, se le presenta la posibilidad de la confesión como paso liberador. No es ninguna casualidad que ésta, también dentro del protestantismo, haya sido revalorizada a través de contactos entre la teología y la psicología. En la confesión me reconozco ante Dios como pecador culpable. Aquí «como reconocimiento del pecado» se entiende algo más que la confesión de la limitación o la sumisión a ella — a saber, que yo me he hecho culpable por la propia voluntad que impulsa muy allá mi vida, que ya no me basta con que yo, percatandome de la limitación, la acepte, que mas bien precisamente la aceptación de los límites ha de consistir en la confesión de la culpa ante el poder que me limita, si es que tomo la cosa en serio, y que la culpa sólo se anula por medio de una palabra de perdón» (RBultmann, II, 11). Junto a la confesión de la culpa, el consuelo del perdón o la conciencia de ese mismo perdón es un elemento constitutivo del sacramento de la penitencia, que puede contribuir a la concreción de la voluntad salvífica divina que elimina la culpa.

Naturalmente, un acto de perdón bien realizado no libera de una vez para siempre de la culpa. Con todo, un cristiano no debería preocuparse tanto por el temor de volver a hacerse nuevamente culpable, sino que más bien ha de profundizar en aquella fe en la

promesa, que Bonhoeffer describe con estas palabras: «Por encima de la culpa está el amor perdonador del crucificado» (*Widerstand und Ergebung*, 267 [Resistencia y sumisión]).

Por eso, el crecimiento de la fuerza del perdón de Dios es tan importante, porque de lo contrario una romántica añoranza de la inocencia podría llevar a huir de la aceptación de la propia responsabilidad. Pero para los cristianos vale en gran medida aquella exigencia de responsabilidad sobre lo que ocurre en el mundo que expresa Günter Eichs: «Piensa en esto:/en ninguna parte del mapa está Corea o Bikini,/sino en tu corazón./Piensa en que tú eres culpable de todo lo terrible/que ocurre lejos de ti».

Sólo es posible ser cristiano en la disposición a tomar sobre sí la responsabilidad en pro de los demás hombres, nuestros hermanos; pero esto implica asimismo el asumir la culpa. Ya lo indicaba Bonhoeffer: «El que pretende desligarse de la responsabilidad de la culpa, se deshace de la última realidad de la existencia humana, pero al mismo tiempo se deshace también del misterio de Jesucristo, quien, siendo inocente, carga con la culpa y nos redime... El sitúa su inocencia personal por encima de la responsabilidad por los demás hombres, y es ciego en relación a su culpa más incurable que él justamente de esta forma carga sobre sí, y lo es también en cuanto que la inocencia efectiva se muestra en que ella por amor a los demás se introduce en la comunión de su culpa. El hecho de que el inocente, al amar con un amor exento de egoísmo, se haga culpable, pertenece, por medio de Jesucristo, a la esencia de la conducta responsable» (*Ethik*, 187).

Una ayuda esencial en el asumir la responsabilidad y la culpa aneja a ella, la ofrece la *solidaridad* con los demás cristianos que es la que realmente «toma sobre sí» una y otra. Ella contribuye asimismo a hacer que se mantengan vivos los puntos fundamentales referentes a la esencia de la culpa y del → perdón, que Tournier sintetiza como sigue: «Nosotros experimentamos todos los sentimientos de culpa, pero también tratamos todos de liberarnos de ellos, no por medio del perdón de Dios, sino por medio de los mecanismos de la auto-justificación, y por la represión de nuestra conciencia. Por eso todos nosotros necesitamos al mismo tiempo de los dos grandes conceptos que sirven de base a la conversión bíblica: la conciencia de la gracia como respuesta a nuestro conocimiento de la culpa y la severidad de Dios para entrar en nosotros mismos, para reconocer nuestra culpa y nuestra miseria y confiarnos más íntimamente a la gracia» (*loc. cit.*, 136). Sin la gracia del perdón deberíamos desesperar y, sin la orientación hacia la voluntad de Dios, expondríamos las medidas para una configuración responsable del mundo al peligro de la corrupción egoísta.

H.-Chr. Hahn

Bibl FBuchsei, Art *Utzung* etc., ThWb II 1935, 470 ss – HHanse, Arte *exco* etc ThWb II, 1935, 828 – RSchneider, Der Mensch vor dem Gericht der Geschichte, 1946 – AKoberle, Das Schuldproblem in theologischer und tiefenpsychologischer Sicht, en WBitter (ed.), *Psychotherapie und Seelsorge* 1952, 154 ss – FLeist, Die Grenzen zwischen Tiefenpsychologie und Seelsorge, en WBitter (ed.), *loc. cit.*, 163 ss – KHaug, Angst und Schuldgefühle bei psychiatrischen Erkrankungen, en WBitter (ed.), *Angst und Schuld in theologischer und psychotherapeutischer Sicht*, 1953 (con Beitr. v BSommer, KRahner, VScheffen) – GEich, Jahrhundert mitte, 1955 – ESchweizer, Schuld und Tod in biblischer Sicht, ZW 27, 1956, 728 ss – HDombos (ed.), Die weltliche Strafe in der evangelischen Theologie, 1959 – GBally, Schuld und Existenz, WzM 9, 1960, 305 ss – MBuber, Schuld und Schuldgefühle, en ASborowitz (ed.), *Der leidende Mensch*, 1960, 106 ss – KKoch y otros, Art Sünde und Schuld, RGG VI, 1962³, 476 ss – RPFisterer, Die Schuld – Schande oder Chance?, WzM 7 8, 1962, 240 ss – GSattinger, Der schuldige Täter als psychologisches Problem, WzM 7/8, 1962, 225 ss – HHarsch, Das Schuldproblem in Theologie und Tiefenpsychologie, 1964 – HThielicke, Theologische Ethik III, 1964, 380 ss (Schuld, Strafe, Sühne) – MBoss, Lebensangst, Schuldgefühle und psychotherapeutische Befreiung, 1965² – GCondrau, Angst und Schuld im menschlichen Dasein, WzM 3, 1966, 65 ss – HLLindinger, Die Erfahrung von Schuld und Tod beim heutigen Menschen, WzM 4, 1967, 121 ss – PTournier, Echtes und falsches Schuldgefühl, 1967 (Herder TB 299)

En cast Arts gens P Schoonenberg, Art Pecado y culpa, SM 5, 1974, col 347-361 – ERingel, Art Psicoterapia, SM 5, 1974, col 692-700 – GvRad, Teologia del AT I 1978⁴ 334-342 470 ss – WEichrodt, Teologia del AT II, 1975, 410-420 – KHSchellke, Teologia del NT III, 1975, 80-90

Culto → Servicio

Cumplir, guardar, observar

Lo que el hombre toma bajo su observación y custodia ha de ser valioso para él, tanto si se trata de hombres (prisioneros) como de cosas. En cierto sentido, se hace dependiente de aquello que custodia, ya que sólo puede tenerlo a salvo sacrificando su tiempo y su libertad. Esta acción de custodiar, observar y guardar es expresada por los verbos *τηρέω* [*tērēō*] y *φυλάσσω* [*phylássō*]; ambos tienen originariamente el significado antes citado, pero, en sentido figurado, indican también la observancia de la ley, de los mandamientos o de la tradición. El que observa una disposición establecida, el que la cumple, hace que su vida y su obrar se rijan por ella

τηρέω [*tērēō*] observar, guardar, cumplir; *τήρησις* [*tērēsis*] observancia, custodia; *παρτηρέω* [*paratērēō*] observar; *παρτηρήσις* [*paratērēsis*] observancia

I *Tērēō* quiere decir 1) *mirar, observar, percibir*, y de aquí, en sentido activo: *acechar, esperar* (el tiempo o la ocasión), *espíar* (a una persona), en voz media *estar en guardia, guardarse* (de alguien). 2) *guardar, custodiar, observar* (personas, cosas, pero también valores espirituales y morales, tales como fidelidad, fe, castidad). 3) *atender a, obedecer, cumplir* (doctrinas, costumbres, preceptos jurídicos) Según eso, el sustantivo derivado *tērēsis* (utilizado desde Tucídides) significa 1) la *custodia, el arresto*. 2) (en sentido local) la *carcel, la prison*. 3) (en sentido figurado) la *observancia, el cumplimiento* (de preceptos o leyes) El compuesto *paratērēō* (utilizado a partir de Demóstenes), en voz activa y media, tiene el mismo significado que *tērēō*, mientras que el sustantivo *paratērēsis* (desde Polibio) expresa únicamente la *observancia de los preceptos establecidos*

II 1 El número de pasajes de los LXX en que aparece el vocablo *tērēō* (38 veces, dejando aparte las 6 de las variantes de Simaco, Teodocion y del códice alejandrino) resulta extremadamente pequeño en comparación con la frecuencia con que se encuentra *phylássō*, de ellas, dos buenas terceras partes corresponden al canon palestino (hebreo) del AT y el resto a los libros o pasajes propios del canon alejandrino. La inmensa mayoría de los pasajes citados se encuentra en la literatura sapiencial —sólo en Prov 15 veces—, en segundo lugar viene la literatura narrativa, mientras que en toda la literatura profética sólo encontramos un pasaje (Jer 20, 10), en el que, curiosamente, el verbo tiene el sentido literal de *acechar, espíar a alguien* (mas exactamente *acechar su traspiés*). Al igual que *phylássō* —si bien no en la misma proporción—, *tērēō* traduce muy frecuentemente al hebreo *šamar* y, en segundo lugar, a *nāšar* (según Kohler, 993 s, el hebreo *šamar*, en sus diferentes matices, corresponde con bastante exactitud a los verbos griegos *φυλάσσω* [*phylássō*] y *τηρέω* [*tērēō*]). El significado predominante de *tērēō* en los LXX es también el de observancia religiosa, cuyo objeto pueden ser los preceptos de Dios (1 Sam 15, 11, Prov 19, 16) o las enseñanzas de la sabiduría (Prov 3, 1) En Prov 13, 3, 16, 17, 19, 6 aparece un sorprendente paralelismo entre *phylássō* y *tērēō*, el que guarda su boca, presta atención a su camino, guarda los mandamientos (siempre *phylássō*), guarda su vida (en todos los pasajes *tērēō*). Sobre el texto de Dn 9, —*τηρέω την διαθήκην* [*tērēō tēn diathekēn*], en donde la fidelidad de Dios a la alianza depende de la obediencia de la comunidad, cf *φυλάσσω* [*phylássō*] II Por otra parte, *tereō* aparece algunas veces con el significado literal de *guardar o custodiar* (personas o cosas)

2 En el caso de *tērēsis*, los pasajes de los LXX en que aparece corresponden exclusivamente al canon alejandrino. Aparte de Sab 6, 18 y Eclo 32, 23, en donde se trata del amor a la sabiduría y a los mandamientos respectivamente, los restantes pasajes se refieren a la custodia de personas o de la ciudad

Paratērēō sólo se encuentra en los LXX 6 veces, casi siempre con el significado de *acechar, espíar*. *Paratērēsis*, prescindiendo de una variante de Ex 12, 42, no aparece nunca

III 1. Mientras que el verbo *phylássō* aparece en el NT poco más de 30 veces (en contraposición con bastante más de 400 en los LXX), en el caso de *tērēō* la proporción es

de 31 a 64; así pues, el NT ha dado la preferencia al término menos frecuente en los LXX, lo cual se manifiesta sobre todo en Jn (18 veces), en las cartas de Juan (7) y en Hech (11). La cuestión de si este fenómeno se explica porque *tērēō* es un término más apropiado para designar al sujeto de una relación espiritual, no puede decidirse con claridad.

En el NT, la palabra significa: a) *custodiar, hacer guardia* (p. ej. Mt 27, 36; Hech 16, 23); b) *guardar, reservar* (p. ej. Jn 2, 10; 12, 7; 2 Pe 2, 4); c) *conservar íntegro, intacto* (p. ej. 1 Tes 5, 23; 1 Cor 7, 37; 1 Tim 5, 22); d) *guardar, conservar* (p. ej. Jn 17, 15); e) *guardar, velar por* (p. ej. Ap 16, 15; Ef 4, 3); f) *guardar, observar, cumplir* (p. ej. la ley: Sant 2, 10; el sábado: Jn 9, 16; las tradiciones: Mc 7, 9; los preceptos de Jesús: Jn 14, 15.21; 15, 10 y *passim*; 1 Jn 2, 3 s; 3, 22.24 y *passim*).

2. En apenas la mitad de los 64 pasajes neotestamentarios el término tiene el sentido citado en último lugar, es decir, *guardar, observar, cumplir*, lo cual corresponde a una proporción aproximada en *phylássō*. Frente al empleo de *phylássō* en este sentido, es ciertamente sorprendente que *tērēō*, fuera de unas pocas excepciones (p. ej. Mc 7, 9; Jn 9, 16; Sant 2, 10), no tenga el sentido tradicional judío o judaizante rechazado por los cristianos (Hech 15, 5; cf. el uso polémico de *paratērēō* en Gál 4, 10 en relación con la observancia judaizante), sino que haya adquirido un sentido cristiano.

Esto aparece claro de un modo programático en el mandato de evangelizar (Mt 28, 20), en donde Cristo resucitado ordena a su comunidad observar la nueva justicia, que él ha enseñado, p. ej., en el sermón del monte. Es probable que en los pasajes de Mt 19, 17 (en el coloquio con el joven rico y en contraposición con la justicia según la ley que él practica; cf. *φυλάσσω* [*phylássō*] III) y Mt 23, 3 (en donde se establece una contraposición entre lo que dicen los fariseos y lo que en realidad hacen), en los cuales Jesús exhorta a guardar los mandamientos, se alude también a la justicia más elevada (Mt 5, 20) y, con ello, a la auténtica comprensión de la ley mosaica. Ello significaría que Mt emplea adrede el verbo *tērēō* para expresar una idea contraria a la de su sinónimo *phylássō*. El mismo uso lingüístico aparece también en 1 Cor 7, 19, por lo cual la *observancia de los mandamientos* (*tērēsis*) ha de entenderse aquí en el sentido de la ética cristiana. En cambio, en las cartas pastorales (1 Tim 6, 14 y 2 Tim 4, 7), *tērēō*, al igual que → *phylássō* (cf. III), se refiere a la custodia de la tradición.

En el Ap (2, 26; 3, 3.8.10; 12, 17; 14, 12), *tērēō* (unido a *λόγος* [*lógos*], *ἐντολή* [*entolē*], *πίστις* [*pístis*], y otros) tiene el sentido de *permanecer firme en la fe*, en la lucha contra los falsos doctores, como en el martirio. Todos los pasajes joaneos —ya se trate de guardar las palabras o los mandamientos (p. ej. Jn 8, 51; 15, 10; 1 Jn 2, 3; 3, 22) por parte de la comunidad o por parte de los individuos, o bien del hecho de que Dios y Cristo «guardan» a la iglesia (Jn 17, 11.15; 1 Jn 5, 18)— tienen relación con el permanecer en la comunidad o en Cristo. Un matiz especial tiene el texto de Jn 14, 15.21.23 s, en donde, en el discurso de despedida, se describe el amor a Cristo, el revelador, como una relación inmediata y personal con él. En este pasaje podemos notar un acento profundamente antimístico (Bultmann, 473 s), tanto si se trata de la observancia de «sus mandamientos», como de «guardar sus palabras».

El significado de *paratērēō* en Lc 17, 20 no puede establecerse con claridad. La palabra hay que entenderla probablemente en el sentido de una manifestación apocalíptica ostensible; sin embargo, no hay que descartar la posibilidad de que aquí se alude a la observancia de la ley.

Finalmente, *paratērēō* (a excepción de Gál 4, 10, cf. *supra*) sólo aparece con el significado de *acechar, espiar* (Mc 3, 2 par; Lc 6, 7; 14, 1; 20, 20; Hech 9, 24).

φυλάσσω [*phylássō*] custodiar, observar, guardar; φρουρέω [*phroureō*] tener preso, custodiar

I 1 La etimología de la palabra *phylássō* es incierta. En voz activa significa en sentido intransitivo, a) *estar despierto, velar, vigilar, hacer la guardia*, p. ej. en Homero *νυκτα φυλάσσω* [*nykta phylássō*] = pasar la noche en vela, b) *estar de guardia en* (p. ej. una ciudad), *guardar, conservar*, tanto en el sentido originario (p. ej. cosas, propiedades, personas) como en sentido figurado (amor, fidelidad, respeto), d) *inspeccionar, espigar, acechar* (p. ej. cosas, ocasiones, personas), e) *conservar, defender* (algo), f) *respetar* (p. ej. la amistad), *cumplir* (la orden, la ley, el juramento), *observar, acatar*. En voz media el mismo significado que en activa a) y b), pero también *guardar, conservar para sí o mirar por sí, ponerse en guardia, guardarse* (espec. de alguien), en los LXX adopta también el sentido f).

2 El mismo significado que *phylássō* (empleado en sentido transitivo) tiene también el verbo *phroureō*, que viene de *προ-ώρα* [*pro-hora*] = *atender a, cuidar de algo*, → ver (*ώρα-ω* [*horaō*])

II Mientras que *phroureō* solo aparece en los LXX 4 veces (todas ellas en los libros o pasajes propios del canon alejandrino) y sin equivalente hebreo, *phylássō* se encuentra en bastante más de 400 ocasiones, aparte de algunos escritos apócrifos judíos (Henoc, Aristeas, TestXII, OrMan, Sib) y de Filón. El verbo tiene aquí el mismo significado en voz activa y media. En 378 ocasiones reemplaza al hebreo *šamar* = *observar, guardar, custodiar*, en 10 a *nāšar* = *cumplir*, y además, de un modo esporádico, a otros nueve verbos hebreos. Aunque *phylássō* aparece en casi todos los escritos del canon de los LXX (o sea, del canon alejandrino), el centro de gravedad (por el número de veces) se encuentra sin duda en el pentateuco (a excepción de Gn, el verbo aparece sobre todo en Dt), en 1-2 Re (según la nomenclatura de los LXX III y IV) y en Cr, después siguen, por orden de importancia, Sal y Prov, Sab Eclo y Ez. En la versión de los LXX, la palabra tiene generalmente el significado de *observancia y cumplimiento de la ley*, de los preceptos culturales, de la palabra de Dios en general o también de la alianza. Por otra parte, el sujeto de esta acción puede ser, o bien el pueblo de Israel en su totalidad, o bien ciertos grupos, o bien el individuo (Ex 12, 24, Lv 18, 4, Dt 5, 1, Sal 78, 10 = 77, 10 LXX, Prov 19, 16, Ez 11, 20). El desarrollo del concepto en el interior del AT va claramente desde el significado primitivo, a saber, el cumplimiento del compromiso de la alianza (tanto en sentido positivo como negativo), a la observancia de la ley como camino de salvación en el judaísmo tardío (cf. Dn 9, 4, así como ciertos pasajes 1 y 4 Mac), esto tuvo como consecuencia el que, al final de esta evolución y de este cambio de significado, la fidelidad de Dios a la alianza se hiciese depender de la observancia de la ley por parte de la comunidad (el uso del verbo *šamar* en la literatura de Qumran, sobre todo en la regla de la comunidad, en la regla de la congregación y en el documento de Damasco, muestra con claridad esta tendencia). Por otra parte, en los LXX encontramos también los demás significados enumerados en I, si bien el número de pasajes en que aparecen es mucho más escaso. Entre ellos hay que destacar sobre todo el empleo del término en el sentido de la *acción protectora* de Dios para con su pueblo o para con los justos (cf. Sal 12, 8, 17, 8, 145, 20).

III 1. En el NT, *phylássō* tiene los significados siguientes: a) *velar* (Lc 2, 8), b) *custodiar* (p. ej. Hech 12, 4; 23, 35), c) *guardar, preservar* (referido a Dios y a Cristo: Jn 17, 12; 2 Tes 3, 3; 2 Tim 1, 12; 2 Pe 2, 5; Jds 24; referido a los hombres: Jn 12, 25); en voz media o con pronombre reflexivo: *guardarse de* (Lc 12, 15; Hech 21, 25; 2 Tim 4, 15; 2 Pe 3, 17; 1 Jn 5, 21), d) *cumplir, guardar* (p. ej. la ley: Gál 6, 13; los mandamientos: Mc 10, 20 par; las palabras de Jesús: Jn 12, 47; los preceptos de los apóstoles: Hech 16, 4).

2. *Cumplir, guardar, observar* en Mt (19, 20) y Mc (10, 20), el término tiene el sentido (propio del judaísmo tardío) de *observancia de la ley* (cf. *supra*). Si bien aquí, al igual que en Lc 18, 21, no se hace una crítica directa a la observancia judía de la ley, la exigencia radical de Jesús a los ricos encierra indirectamente una crítica total. Pablo utiliza el verbo *phylássō* únicamente en el sentido judío; sin embargo, el término adquiere en cada caso un matiz determinado a partir del contexto: en Rom 2, 26, un tono antilegalista; en Gál 6, 13, un acento antijudaizante.

La palabra tiene también el sentido judío de *observancia de la ley* en Hech 7, 53, en donde en el discurso de Esteban se achaca a los judíos el que nunca han guardado la ley, es decir, su comprensión de la observancia de la ley es rechazada desde un punto de vista cristiano. Hech 21, 24 habla de la observancia judía —que es también la de los cristianos procedentes del judaísmo— en un sentido positivo. Lucas nos muestra aquí a Pablo en armonía con los cristianos procedentes del judaísmo.

De una manera mucho más significativa se nos muestra la herencia judía de la cristiandad primitiva allí donde el término *phylássō* se emplea para designar la observancia de la tradición, la transmisión de la doctrina y del mensaje cristiano. (La investigación histórica habla con frecuencia a este respecto de «catolicismo primitivo», si bien esta denominación —que incluye casi siempre un juicio de valor— es objeto de discusión). Hech 16, 4: Pablo y Timoteo transmiten a las comunidades de Asia menor que visitan los *δόγματα* [*dógmata*] (→ mandamiento, precepto) de los apóstoles, que representan a la única verdadera iglesia. En el mismo sentido apuntan también algunos pasajes de las cartas pastorales (1 Tim 5, 21: 6, 20; 2 Tim 1, 14): el futuro de la iglesia depende de que el discípulo del apóstol (2 Tim 1, 12: el Señor mismo) guarde la herencia apostólica, la conserve, la ponga en práctica (idea de tradición). Si bien se ven aquí elementos «catolizantes» concretamente por parte evangélica, es muy probable que en la situación en la que se encontraba la iglesia en la época de redacción del evangelio de Lc y de las cartas pastorales haya sido necesario e inevitable este paso hacia una acentuación de la tradición. Aparte de esto, *phylássō* se encuentra con frecuencia en Lc (2, 8; 11, 21; 12, 15) y en Hech (12, 4; 23, 35), pero también en 2 Tim 4, 15, Jn 12, 25 y 2 Pe 2, 5, siempre en sentido literal.

En Jn 12, 47, la expresión «guardar mis palabras» no quiere decir más que creer en mí, es decir, en Jesús, el revelador enviado por Dios.

3. *Guardar, preservar*: de la conservación de la fe en la comunidad se trata en 2 Tes 3, 3, en donde se presenta a Dios como aquel que guarda a la iglesia del maligno. El tono del pasaje es escatológico, el trasfondo concreto podría ser la amenaza que suponen para la comunidad las doctrinas erróneas. Algo parecido ocurre también en Jds 24 y Flp 4, 7 (aquí, como en 1 Pe 1, 5, aparece el verbo *phroureō*), en donde se invoca la protección divina sobre la comunidad en la lucha contra las falsas doctrinas, mientras que en 1 Jn 5, 21 se exhorta a la iglesia a mantenerse en guardia contra la idolatría. En Jn 17, 11 s se alude a la conservación de la unidad y de la relación exclusiva con Cristo; aquí *phylássō* va unido a *tēréō* y es sinónimo suyo; el sujeto es nuevamente Dios o Cristo. En un sentido muy específico aparece el verbo *custodiar, guardar* (*phroureō*) en Gál 3, 23, en donde el término sirve para caracterizar la función de la ley en la historia de la salvación.

E. Schütz

Bibl.: GEichholz, Bewahren und bewähren des Evangeliums, en: Hören und Handeln, Wolf-Festschrift, 1962.

Curación → Salud

INDICE GENERAL

<i>Presentacion de la edicion castellana</i>	9
<i>Prologo a la edicion alemana</i>	14
<i>Introduccion</i>	16
<i>Vocabulario de tecnicismos</i>	21
Abajarse	47
Abrahán	47
Ἄβρααμ, Abraham (H Seebass)	
Abrir	50
ἀνοίγω, abrir, abrirse, ἀνοίξις, accion de abrir, apertura (C H Peisker)	
κλεις, llave, κλειω, cerrar, encerrar (D Miller)	
Accion	54
Acción de gracias	54
αἰνέω, alabar, ensalzar, αἶνος, alabanza, ἐπαινεω, alabar, ἐπαινος, alabanza (H Schultz)	
εὐχαριστια, accion de gracias, εὐχαριστω agradecer dar gracias (H-H Esser)	
Aconsejar	57
νουθετω, aconsejar, corregir, νουθειςια, exhortacion, advertencia (F Selter)	
παρκαλεω, aconsejar, consolar, suplicar, παρκαλησις, exhortacion, suplica (G Braumann)	
Acontecer	61
Acusador	61
κατηγορος, acusador, κατηγορ, acusador, κατηγορω, acusar, κατηγορια, acusacion (H Bietenhard)	
Adan	62
Ἄδαμ, Adan (H Seebass)	
Adherirse	65
κολλαομαι, unirse estrechamente, adherirse, προσκολλαομαι, adherirse (H Seebass)	
Adulterio	67
Agua	67
θαλασσα, mar (O Bocher)	
πηγη, fuente, origen, ποταμος, rio, corriente (O Bocher)	
ὕδωρ, agua (O Bocher)	

Ahora	74
Alabanza	74
Alegría	74
<p><i>ἀγαλλιασμαι</i>, alborozarse, regocijarse, <i>αγαλλιασις</i>, jubilo, alegría (E Beyreuther) <i>εὐφραίνω</i>, alegrar, estar alegre <i>ευφροσύνη</i>, gozo, alegría (E Beyreuther) <i>χαίρω</i>, alegrarse, estar alegre, <i>χαρά</i>, alegría (E Beyreuther/G Finkenrath) Para la praxis pastoral (E Beyreuther)</p>	
Alianza	84
<p><i>διαθήκη</i>, alianza (J Guhrt) <i>εγγυος</i>, fiador, garante (O Becker) <i>μεσιτης</i>, mediador, fiador (O Becker) Para la praxis pastoral (L Coenen)</p>	
Alma	93
<p><i>ψυχη</i> alma, vida (G Harder)</p>	
Atar	101
Altura, profundidad, exaltación	101
<p><i>βαθος</i>, profundidad, <i>βαθυς</i>, profundo (J Blunck) <i>υψος</i>, alto <i>υψηλος</i>, alto, <i>υψωμα</i>, lo elevado (J Blunck) <i>υψωω</i>, exaltar, elevar, <i>υπερψωω</i>, levantar a la maxima altura, elevarse (D Muller)</p>	
Amén	108
<p><i>ἀμην</i>, amen (H Bietenhard) Para la praxis pastoral (L Coenen)</p>	
Amigo	110
Amistad	110
Amor	110
<p><i>ἀγαπω</i>, amar, <i>ἀγαπη</i>, amor, <i>ἀγαπητος</i>, amado, querido, <i>ἐραω</i>, amar apasionadamente, <i>ερωσ</i> amor (W Gunther/H-G Link) <i>φιλω</i> apreciar, amar <i>φίλος</i>, pariente, amigo <i>φιλια</i>, amistad, amor, <i>καταφιλω</i>, besar <i>φιλημα</i>, beso (W Gunther) Para la praxis pastoral (W Gunther)</p>	
Anatema	122
Anciano	122
<p><i>πρεσβευω</i>, ser anciano, ser enviado o embajador, mandar, <i>πρεσβυτερος</i>, mas viejo, anciano, <i>πρεσβυτεριον</i>, consejo de ancianos, dignidad de los ancianos. <i>πρεσβυτης</i>, anciano, <i>πρεσβεια</i>, dignidad (del anciano), embajada, <i>προιστημι</i>, colocar adelante, <i>κυβερνησις</i>, direccion (L Coenen)</p>	
Angel, mensajero	129
<p><i>αγγελος</i>, angel, mensajero, <i>αρχαγγελος</i>, arcangel, <i>ισαγγελος</i>, como angeles, semejante a los angeles (H Bietenhard) Para la praxis pastoral (H Bietenhard)</p>	
Angustia	134
Anticristo	134
<p><i>ἀντιχριστος</i>, anticristo, <i>ψευδοχριστος</i>, pseudocristo (E Kauder) Para la praxis pastoral (L Coenen)</p>	

Antiguo	136
<i>παλαι</i> , en otro tiempo, antes, <i>παλαιος</i> , antiguo, <i>παλαιότης</i> , antigüedad, vejez, <i>παλαιωω</i> , envejecer, avejentar (H Haarbeck)	
Aparecer	138
Aparecerse	138
Apostasía	138
Apóstol	139
<i>αποστελλω</i> , enviar, despachar, <i>έξαποστελλω</i> , enviar, hacer ir, expedir. <i>πεμπω</i> , enviar, despachar <i>αποστολος</i> , enviado, apóstol, <i>αποστολη</i> apostolado (D Muller)	
Arrebatat, raptar	146
<i>άρπαζω</i> , arrebatat, raptar <i>άρπαγμος</i> , el robo, lo robado, <i>μετατιθημι</i> , raptar arrebatat (E Tiedtke)	
Arrepentimiento	148
Ascensión	148
Altar	148
<i>δew</i> , atar (W von Meding/D Muller)	
Autoridad	150
Avaricia	150
<i>πλεονεξια</i> , avaricia, codicia <i>πλεονεκτω</i> , explotar, <i>πλεονεκτης</i> , interesado, <i>φιλαρρυρια</i> , afán de lucro, avaricia (G Finkenrath)	
Ayuno	152
<i>νηστεωω</i> , ayunar, <i>νηστεια</i> , el ayuno, <i>νήστις</i> , sobrio, en ayunas (F S Rothenberg) Para la praxis pastoral (F S Rothenberg/L Coenen)	
Babilonia	154
<i>Βαβυλων</i> , Babilonia (H Seebass)	
Bastar	156
<i>αρκειω</i> , bastar, <i>αρκετος</i> , suficiente, <i>αύταρκεια</i> , sobriedad moderacion, <i>αύταρκης</i> , sobrio, moderado (B Siede) <i>ικανος</i> , suficiente, digno, apto, <i>ικανότης</i> , aptitud, habilidad, <i>ικανωω</i> , habilitar (W von Meding)	
Bautismo	160
<i>βαπτω</i> , sumergir, <i>βαπτίζω</i> , sumergir, zambullir, <i>βαπτισμος</i> , baño de inmersión, bautismo <i>βαπτισμα</i> , bautismo (G R Beasley-Murray) <i>λουω</i> , lavar, <i>απολουω</i> , enjuagar, lavar, <i>λουτρον</i> , baño, <i>νιπω</i> , lavar (G R Beasley-Murray) Para la praxis pastoral (H-Chr Hahn)	
Bebida	173
Bendecir, bendición	173
<i>ελογεω</i> , hablar bien, elogiar, alabar, bendecir, <i>ελογία</i> , discurso bello, elogio alabanza, bendición, <i>εδλογητος</i> , alabado bendecido, <i>ενελογεω</i> , bendecir, <i>άσπασζομαι</i> , saludar, <i>άσπασμος</i> , saludo (H-G Link)	
Bestia	181
<i>θηριον</i> , fiera, bestia (W Bauder)	

Bienaventurado

182

μακαριος, bienaventurado, dichoso, feliz, *μακαριζω*, proclamar a uno como bienaventurado, llamarle dichoso, felicitarle, *μακαρισμος*, bienaventuranza, alabanza, felicitacion (U Becker [Hannover])

Blasfemia, calumnia

184

βλασφημew, injuriar, calumniar, blasfemar, *βλασφημια*, blasfemia, injuria (H Wahrsich)
καταλαλειw, hablar mal, calumniar, *καταλαλια*, maledicencia, calumnia, *καταλαλος*, calumniador (W Mundle)
λοιδορwew, injuriar, insultar, *λοιδορια*, insulto, injuria, maledicencia, *λοιδορος*, el que insulta o injuria, *αντιλοιδορwew*, desquitarse injuriando (H Wahrsich)

Bueno

188

αγαθός, bueno, *αγαθοεργwew*, hacer el bien, *αγαθοποιwew*, obrar bien, *αγαθοποιος*, el que obra bien, *αγαθοποια*, buena conducta, *αγαθωσυνη*, excelencia, bondad (E Beyreuther)
καλος, bueno, bello, *καλοποιwew*, hacer el bien (E Beyreuther)

Buscar, encontrar

195

ειρискw, encontrar, descubrir (B Gartner)
ζητew, buscar, *εκζηтew*, buscar, investigar, *επιζηтew*, buscar, afanarse por, acosar, perseguir, *ζηтεις*, investigacion, disputa (H-G Link)

Cabeza

199

κεφαλη, cabeza, *ανακεφαλαιωσμαι*, resumir, repetir (K Munzer)

Caída

202

αφίστημι, alejar, abandonar, apostatar, *αποστασια*, desercion, apostasia, *αποστάσιον*, carta de despedida, acta de divorcio (W Bauder)
πιπwew, caer, *εκπιπwew*, caerse, caer al suelo, extraviarse, *καταπιπwew*, caer tendido, *παρapiπwew*, caer al lado, dar un traspies, pecar, *περιπιπwew*, caer encima de, debajo de algo, *πιwewμα*, el(lo) caido, el cadaver, *πιwewσις*, la caida, el derrumbamiento (W Bauder)

Calumnia

207

Camino, comportamiento

208

αναστρεφwew, volcar, volver, comportarse, *αναστροφη*, vuelta, tenor o estilo de vida (G Ebel)
oδος, camino, *μεθοδεια*, proceder, *μεθοδος*, metodo, *εισοδος*, entrada, acceso, *εξoδος*, salida, partida, *oδηγος*, guia, *oδηгew*, guiar, *καθοδηγος*, señal en el camino, indicador (G Ebel)
περιπαтew, ir, pasear, caminar, *εμπεριπαтew*, vagar, caminar (G Ebel)
πορευoμαι, ir, viajar, migrar, caminar, *τρεχwew*, correr, apresurarse (G Ebel)

Canon

218

Cansancio

218

Canto

218

υμνος, canto, cantido de alabanza, *υμνwew*, cantar, alabar (K-H Bartels)
ψαλμος, canto de alabanza, salmo, *ψαλλwew*, ensalzar con himnos, cantar himnos (K-H Bartels)
oδη, canto, *oδwew*, cantar (K-H Bartels)

Carga

224

βαρος, carga, *βαρwew*, pesado, *βαρwew*, cargar *φορτιον*, carga proporcionada, fardo, bulto (W Mundle)
κοπος, trabajo, fatiga, *κοπιwew*, trabajar, esforzarse, *πονος*, esfuerzo, fatiga (M Seitz/H-G Link)

Carne

227

σαρξ, carne, *σαρκινος*, (hecho) de carne, carnal, *σαρκικος* de condicion carnal, material, perteneciente a la esfera de la carne, *κρεας*, carne (H Seebass)

Carta	233
Casa	233
<i>οίκος, casa, vivienda, οίκια, morada, casa, οίκεω, morar, habitar, κατοικεω, habitar, κατοικητηριον, habitacion, morada, κατοικιζω, establecerse, ενοικεω, habitar en, vivir en, οικειος, de casa, familiar (J Goetzmann)</i>	
<i>οικοδομειω, edificar, construir, οικοδομη, construccion, edificio, εποικοδομειω, edificar sobre, seguir edificando, συνοικοδομειω, construir juntamente (J Goetzmann)</i>	
<i>οικονομια, oficio, actividad administrativa, οικονομος, administrador, οικονομειω, administrar (J Goetzmann)</i>	
Para la praxis pastoral (J Goetzmann)	
Castigo	242
<i>δικη, justicia, castigo, venganza, εκδικειω, administrar justicia, castigar, vengarse, εκδικος, vengador, εκδικησις, venganza, ajuste de cuentas, castigo (V Falkenroth)</i>	
Castración	245
Celo	245
<i>ζηλος, celo, ζηλω, tener celos, celar, ζηλωτης, entusiasta, fanatico (H-Chr Hahn)</i>	
<i>σπουδη, celo, σπουδαϊος, celoso, σπουδαζω ser, estar celoso (W Bauder)</i>	
Cena del Señor, eucaristía	247
<i>δειπνον, comida, convite, κυριακον, cena del Señor, τραπεζα, mesa, κλασις του ἄρτου, fraccion del pan (B Klapert)</i>	
Para la praxis pastoral (L Coenen)	
Cerca	261
Ciego	261
<i>τυφλος, ciego (F Graber)</i>	
Cielo	263
<i>ἀναβαινω, subir, καταβαινω, descender, μεταβαινω, pasar de un lado a otro (B Siede)</i>	
<i>ἄνω, arriba (H Bietenhard)</i>	
<i>οὐρανός, cielo, οὐρανίος, celeste, ἐπουρανίος, celestial, perteneciente al cielo, οὐρανοθεν, procedente del cielo (H Bietenhard)</i>	
Para la praxis pastoral (H Bietenhard)	
Circuncisión	274
<i>εὐνοῦχος, eunuco, εὐνοουχιζω, castrar (H Baltensweiler)</i>	
<i>περιτεμνω, circuncidar, περιτομη, circuncision, ἀπεριτημος, incircunciso, κατατομη, mutilacion, ἀκροβυστια, prepucio, no circuncision (H-Chr Hahn)</i>	
Para la praxis pastoral (L Coenen)	
Ciudad	281
Comida	281
Compasion	281
Complacencia	281
<i>ἀρεσκαω, agradecer, complacer, ἀρεστος, placentero, agradable, ἀρεσκια, complacencia, εὐαρεστος, placentero agradable, εὐαρεστεω, agradecer, complacer a alguien, ἀνδρωπαρεσκος, el que agrada a los hombres (H Bietenhard)</i>	
<i>εὐδοκειω, tener por bueno, complacerse en, εὐδοκια, buena voluntad, complacencia, deseo (H Bietenhard)</i>	

<i>Indice general</i>	402
Comportamiento	286
Comunidad	286
Comunión	286
Conciencia	286
<i>συνειδήσις</i> , conciencia, <i>συνοιδα</i> , ser consciente, saber (H -Chr Hahn) Para la praxis pastoral (H -Chr Hahn)	
Condenar	292
Confesar la fe	292
<i>ὁμολογεω</i> , confesar, declarar, ensalzar, <i>ἐξομολογεω</i> , confesar, declarar, ensalzar, <i>ὁμολογια</i> , profesion de fe (D Furst)	
Confianza, valentía	295
<i>παρρησια</i> , libertad de espiritu o expresion, confianza, sinceridad, valentia, <i>παρρησιαζομαι</i> , hablar con franqueza, abiertamente, tener confianza (K -Chr Hahn)	
Conocimiento, experiencia	297
<i>αἰσθησις</i> , experiencia, <i>αισθητηριον</i> , sentido (E Schutz) <i>γινωσκω</i> , ver, conocer, entender, saber, <i>γνώσις</i> , conocimiento, saber, <i>ἐπιγινωσκω</i> , ver, conocer, reconocer, entender, <i>ἐπιγνωσις</i> , conocimiento (E D Schmitz) <i>ἀγνοω</i> , ignorar, no saber, <i>ἀγνοημα</i> , error, <i>ἀγνοια</i> , ignorancia, <i>ἀγνωσια</i> , desconocimiento, <i>ἄγνωστος</i> , desconocido (E Schutz) Para la praxis pastoral (L Coenen)	
Constancia	315
Constituir, designar	315
<i>καθιστημι</i> , instalar, constituer (S Wibbing) <i>ὀρίζω</i> , designar, constituer, nombrar, <i>ἀφορίζω</i> , poner aparte, elegir (G Dulong) <i>παριστημι</i> , colocar, poner a disposicion (K Munzer) <i>προχειρίζω</i> , designar, constituer (P Schmidt) Para la praxis pastoral (S Wibbing)	
Construir	321
Consuelo	321
<i>θαρσεω</i> , <i>θαρρέω</i> , animarse, ser consolado (W Mundle) <i>παραινέωμαι</i> , consolar, animar, <i>παραινέω</i> , consuelo, palabra de consuelo <i>παραινέω</i> palabra de consuelo, lo que sirve de consuelo (G Braumann)	
Continencia, incontinencia	323
<i>ἐγκρατεια</i> , autodominio, moderacion, continencia, <i>ἐγκρατης</i> , el que se domina a si mismo, continente, <i>ἐγκρατεωμαι</i> , domarse a si mismo, abstenerse de algo, <i>ἀκρασια</i> , libertinaje, incontinencia <i>ἀκρατης</i> , intemperante, libertino, <i>ἀσκειω</i> , ejercitarse en algo (H Baltensweiler) <i>πορνεω</i> , fornicar, prostituta, <i>πορνη</i> , prostituta, mujer publica, <i>πορνος</i> , fornicario deshonesto, <i>πορνεια</i> , fornicacion, prostitucion (H Reisser) <i>σωφροσυνη</i> , equilibrio, sensatez, autodominio, <i>σωφρονεω</i> , ser razonable, sensato, <i>σωφρων</i> , sensato, comprensivo, <i>σωφρονως</i> , moderadamente, mesuradamente (S Wibbing)	
Conversion, penitencia, arrepentimiento	331
<i>ἐπιστρεφω</i> , convertirse, cambiar, <i>στρεφω</i> , cambiar, volver, <i>ἀποστρεφω</i> , apartarse, <i>ἐπιστροφή</i> , conversion (F Laubach) <i>μεταμελομαι</i> , arrepentirse de, <i>ἀμεταμελητος</i> , sin arrepentimiento, irrevocable (F Laubach) <i>μετανοια</i> , penitencia, conversion, <i>μετανοεω</i> , convertirse, hacer penitencia, <i>ἄμετανοητος</i> , impenitente (J Goetzmann) Para la praxis pastoral (L Coenen)	

Corazon	339
καρδια, corazon, interior, καρδιοιωστης; versado conocedor del corazon, σκληροκαρδης, dureza de corazon (Th Sorg)	
Cordero	342
Costumbre	342
Creación	342
καταβολη, fundacion, καταβαλω, echar los cimientos, fundar, cimentar (H-H Esser)	
κτιζω, fundar, crear o producir, hacer, κτισεις, creacion, creatura, κτισμz, lo creado, creatura, κτιστης, fundador, creador (H H Esser)	
Para la praxis pastoral (H-H Esser)	
Crecimiento	353
αυξω/αυξανω, (hacer) crecer, aumentar, acrecentar, αυξησις, crecimiento, υπεραυξανω, crecer exuberantemente (W Gunther)	
πλειοναζω, ser mucho, ser grande, crecer υπερπειροναζω, existir en gran medida, abundar (W Bauder/D Muller)	
Cristo	356
Cruz	357
ξύλον, madera, arbol (B Siede)	
σταυρος, palo, cruz σταυρωω, colgar, empalar, crucificar ἀνασταυρωω, crucificar, συσταυρωω, crucificar juntamente con, κρεμαννωμι, colgar, ἀνασλοισπιζω, colgar (E Brandenburger)	
Para la praxis pastoral (H-G Link)	
Cuerpo, miembro	373
μελος, miembro (H-G Schutz)	
σώμα, cuerpo (S Wibbing)	
Para la praxis pastoral (H Chr Hahn)	
Cuidar de	382
Culpa	383
αίτια, motivo, culpa, αίτιος, responsable, culpable, αίτιωμα, inculpacion o acusacion, ἀναπολογητος, inexcusable (F Thiele)	
ἐλεγχο, convencer, arguir, ελεγγος, prueba, ακτο de convencer, ἐεγμος, accion de convencer, ἐλεγξικς, correccion (H G Link)	
ἐνοχος, culpable, reo, caido, condenado ειερω, sujetar, sostener (F Thiele)	
Para la praxis pastoral (H-Chr Hahn)	
Culto	392
Cumplir, guardar, observar	392
τηρω, observar, guardar cumplir τηρησις, observancia custodia, παρατηρω, observar, παρατηρησις, observancia (E Schutz)	
φυλασσω, custodiar, observar, guardar, φρουρω, tener preso, custodiar (E Schutz)	
Curación	395