

DICCIONARIO TEOLOGICO DEL NUEVO TESTAMENTO

vol. IV

Lothar Coenen·Erich Beyreuther
Hans Bietenhard

DICCIONARIO TEOLOGICO DEL NUEVO TESTAMENTO

Vol. IV

**LOTHAR COENEN - ERICH BEYREUTHER
HANS BIETENHARD**

Edición preparada por
MARIO SALA
y
ARACELI HERRERA

TERCERA EDICION

EDICIONES SIGUEME
SALAMANCA

1994

Título original: *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*

© Theologischer Verlag R. Brockhaus Wuppertal, 1971

© Ediciones Sígueme, S.A., 1980

Apartado 332 - E-37080 Salamanca/España

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

ISBN: 84-301-0933-1 (volumen IV)

Depósito legal: S. 946-1993

Printed in Spain

Imprime: Josmar, S.A.

Polígono «El Montalvo» - Salamanca 1994

REDACCION

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

ASESORES

Filología y filosofía griegas, antigüedades clásicas: Gerhard Fries

Antiguo testamento y versión de los Setenta: Horst Seebass, Wichmann v. Meding

Qumrán: Reinhard Deichgräber

Rabinismo: Hans Bietenhard

Nuevo testamento, historia de la palabra y teología: Hans Bietenhard

Historia de la iglesia y de la teología: Erich Beyreuther

Bibliografía: Werner Georg Kümmel

Coordinación, reflexiones para la praxis pastoral y redacción final: Lothar Coenen

EDICION CASTELLANA

TRADUCTORES

Manuel Balasch
Miguel A. Carrasco
Domiciano Fernández
Francisco Gómez
Jesús Martín

Faustino Martínez Goñi
Emilio Saura
Severiano Talavera
Alfonso C. Vevia

INDICES

Equipo editorial

Raptar → Arrebatar

Razón

Desde Kant se entiende por *razón* (lat. *ratio*) aquella facultad cognoscitivo-sintética del hombre, que ensambla en una unidad los conocimientos aislados aportados por la actividad de pensar, saber y entender. Está presuponiendo algo positivamente dado, ya sean objetos o bien hechos, que ella «percibe». El término griego νοῦς [*noús*] puede abarcar todos los instrumentos de la percepción moral e intelectual, y designa, según los casos, *sentido*, *entendimiento* (capacidad de discernir y juzgar) *pensamiento* (proceso, contenido o resultado del pensar) y *razón*. Se diferencia de *noús* διάνοια [*diánoia*] y σύνεσις [*synesis*], que se hallan más en la esfera intelectual del entendimiento discursivo. Además, *synesis* contiene un elemento existencial: una visión penetrante madurada por las experiencias de la vida. El verbo ἐπίσταμαι [*epístamai*], *entender*, *saber*, que no trataremos aquí de un modo especial, expresa el resultado de un proceso de conocimiento: el *saber*, el *conocimiento* (en el NT sólo se usa con alguna mayor frecuencia en Hech). La relación existente entre fe y razón es abordada y discutida en el NT sobre todo por Pablo. → Conocimiento; → verdad; → sabiduría.

νοῦς [*noús*] sentido, entendimiento, razón; νοέω [*noéō*] entender, percibir; νόημα [*noēma*] pensamiento, plan; νοητός [*noētós*] inteligible; ἀνόητος [*anōētos*] incomprendible, necio; ἄνοια [*ánoia*] locura, sinrazón; διάνοημα [*dianóēma*] opinión, decisión; διάνοια [*diánoia*] reflexión, fuerza intelectual; δυσνόητος [*dysnōētos*] difícil de entender; ἐννοια [*énnoia*] pensamiento, conocimiento, idea; κατανοέω [*katanoéō*] observar, reconocer

I 1. a) La palabra griega *noús*, atestiguada desde el linear B, es probable que se remonte etimológicamente a la raíz *snu*. Originalmente designaba el *sentido* interno dirigido a un objeto; luego la *manera de pensar* de un hombre, *entendimiento*, *comprensión*, *razón* y *espíritu*. En cuanto capacidad de pensar, la razón pertenece, junto con el sentimiento y la voluntad, a las fuerzas internas del hombre (p. ej. Parménides, Frg. 16, 2). Plutarco (Lib. Educ. 8 [II 5e]) coloca λόγος [*lógos*], → *palabra*, y *noús* en una relación determinada: la razón rige la palabra, la palabra sirve a la razón. Pero *noús* es también la actividad moral y la *manera de pensar*, determinada por la razón que reflexiona (p. ej. Herodoto VII, 150; Sófocles, Oed. Tyr. 600). Además significa *resolución* y *propósito* (p. ej. Homero, Il. 9, 104 s; Herodoto I, 27).

b) El concepto siguió siendo desarrollado en la filosofía y religión griegas de un modo teórico. Entonces, en cuanto *razón* y *espíritu*, significó el órgano del pensamiento que abarca el mundo y la existencia. La filosofía griega antigua describe así el significado del entendimiento: él lo conoce, ordena y domina todo (p. ej. Anaxágoras, Frg. 12).

En Platón *noús* no designa la esfera intelectual toda entera, sino, dentro de la división tripartita del → alma, la esfera superior; *noús* significa entonces el λογιστικόν [*logistikón*], el principio conductor del pensamiento puro (Phaedr. 247c). La verdadera y divina razón domina, tanto en los hombres como en el universo, tanto en el micro como en el macrocosmos (Tim. 30a b 46c ss). La razón comprende la verdad (Resp. VI, 490b). Razón y verdad, engendradas por Filomates con el On, el ser, llevan al conocimiento. En la razón del hombre descansa su conciencia de Dios.

Aristóteles coloca el entendimiento por encima de las potencias del alma. Distingue un νοῦς θεωρητικός [*noús theōrētikós*] y πρακτικός [*praktikós*], una razón teórica y otra práctica (An. III 9p 432b 27 ss; III 10p 433a 14 ss; Eth. Nic. VI 2p 1139a 17 ss). Esta razón es inmortal y divina. El *noús* es al mismo tiempo la parte más esencial de la vida intelectual humana y la sustancia de la divina (Eth. Nic. X, 7p.1177a.15s).

Esta unión de *noús* y divinidad es también característica de la *Stoa*. Según Epicteto el ser de Dios es razón (Diss. II, 8, 1 s).

En el *Corpus Hermeticum*, mediante una rigurosa abstracción, se considera al *noús* como el principio divino primordial (p. ej. I, 6; 12; V, 11). También el hombre tiene parte en ese *noús*, aun cuando no en su ardiente forma primordial. Ese *noús* es el ojo de la razón por medio del cual puede el hombre captar a Dios (V, 10a). El *noús* entra en el alma y la lleva al conocimiento (X, 21), lo cual es, cien por cien, una doctrina salvífica típicamente gnóstica y sincretística, que reivindica para sí el concepto griego del *noús*.

2. a) Con *noús*, *entendimiento*, está emparentado todo un grupo de palabras, que se fue desarrollando a partir de la misma raíz lingüística; así el sustantivo *diánoia* (desde Herodoto), *examen*, *reflexión*. Aristóteles (*Metaph.* V, 1p. 1025b, 25) la divide conceptualmente en *praktiké, poiētiké y theorētiké*, la actividad *práctica, creadora y contemplativa del pensar*. Es la *potencia pensante* típicamente filosófica, el entendimiento teórico, que se distingue de las percepciones sensibles y de las sensaciones (Demócrito, *Frg.* 11). Además *diánoia* designa el *modo de pensar, la mentalidad, el tener la intención, planear* (p. ej. Platón, *Leg.* X, 888a), así como el *designio, la intención* (Herodoto I, 90, 3: VIII, 97, 3). Al igual que *noús*, también *diánoia* puede referirse al *sentido o significado* de una palabra (p. ej. Platón, *Critias* 113a).

b) *Ennoia*, desde Eurípides, designa en primer lugar el acto de *reflexión* (Pseudo-Platón *Def.* 414a); luego el resultado: *pensamiento, conocimiento, comprensión, modo de pensar, o mentalidad*, también de los dioses (p. ej. Jenofonte, *Cyrop.* I, 1, 1). Filosóficamente *énnoia* significa *idea, concepto* (p. ej. concepto del tiempo: Platón *Tim.* 47a; o idea de lo bello: Aristóteles, *Eth. Nic.* X, 10p 1179b, 15). *Ennoia* es el pensar conceptual, sin el que no pueden ser comprendidas las cosas (*Diógenes Laercio* VII, 42). Según la doctrina estoica esos conceptos proceden de la experiencia y son elaborados por el entendimiento según la naturaleza de las cosas (p. ej. Epicteto, *Diss.* II, 17, 7).

c) *Nóēma*, desde Homero, es lo *pensado, el pensamiento*. Al igual que *énnoia*, puede ser también el *concepto* (Aristóteles, *An.* III 6p. 430a, 27 s). Pero también puede significar *plan* (Platón, *Polit.* 260d).

d) Algo parecido ocurre con *dianoēma*, desde Jenofonte, *pensamiento, opinión, decisión y plan* (p. ej. Platón, *Symp.* 210d). En este sentido puede ser contrapuesto a la → obra (*ἔργον [érگون]*) (Isócrates, 3, 9). Mas también puede significar las segundas o malas intenciones (PLond V, 1724, 13.15). También aparece ese término aplicado a las *imaginaciones* y a los pensamientos agitados y desordenados de los enfermos con fiebres altas (Hipócrates, *Epid.* I, 23).

e) Paralelamente *ánoia* significa, desde Teognis, la irracionalidad, la *insensatez, la falta de juicio*. Platón (*Tim.* 86b) distingue dos tipos de falta de juicio: la originada por error o ilusión y la originada por el fanatismo ideológico.

3. A estos sustantivos corresponden una serie de *verbos*, que expresan el proceso mental del pensamiento, y el pensamiento mismo.

a) *Noēō*, desde Homero, significa originalmente la *percepción* comprensiva, que abarca las impresiones de los sentidos y de la mente (Homero, *Il.* 11, 599). En la filosofía de Parménides se equiparan completamente pensar y ser (Parménides, *Frg.* 3). Una frase, que caracteriza el pensamiento griego, dice así: *ἄποτο ὁμοιο νοεῖται [hómoion homoío noeítai], lo semejante es conocido por lo semejante*. La divinidad se conoce a sí misma. En Manilius (*Astronomía* II, 115) se expresa así el mismo pensamiento: «*quis caelum possit nisi caeli munere nosse et reperire deum nisi qui pars ipse deorum est?*» («¿quién podrá conocer el cielo, sino por don del mismo cielo, y quién podrá encontrar a dios, sino aquél que es él mismo una parte de los dioses?»).

b) Una forma intensiva de *noēō* es *katanoēō* (desde Herodoto), que significa *dirigir el sentido y el interés a algo, percibirlo y notarlo* (p. ej. Jenofonte, *Cyrop.* II, 2, 28). Así *katanoein* puede significar *observar, probar, penetrar, entender*, en este último caso como sinónimo de *συνίημι [syniēmi], entender*.

4. a) En relación con *noēō*, el adjetivo verbal *noētós* es conocido desde Parménides y significa *pensable, inteligible; anóētos*, desde los presocráticos, quiere decir precisamente lo contrario: *incomprensible, inimaginable*. Platón habla (*Parm.* 132c) de *νοήματα... ἀνόητα [noēmata... anóēta]*, *pensamientos irracionales, impensables*. *Anóētos* significa también *insensato, necio*, cuando falta razón y juicio (Platón, *Gorg.* 464d). *Anóētoi* se halla en contraposición a *φρονοῦντες [phronóuntes]: irracional-razional* (Anaxippus, *Frg.* 4). Muy cerca de los *ἀνόητοι [anóētoi]* están los *κακοί [kakoí]* y los *πονηροί [ponēroi]*, los *malos, los perversos*.

b) *Dysnóētos* significa algo así como *difícil de entender* (p. ej. Aristóteles, *Plant.* I, 1p.816a, 3). Así dice Luciano (*Alex.* 54) que son los oráculos. Junto a ese vocablo aparece *δοσεγήητος [dysexēgētos]* *difícil de interpretar* (Diógenes Laercio IX, 13).

II 1. Si se compara el papel central que desempeña el *noús* en el pensamiento griego, sorprende el escaso uso que hacen los LXX de este grupo de palabras. La que aparece con una mayor frecuencia relativa es *diánoia*, con unos 75 testimonios; por el contrario, *noús* y *noēō* sólo tienen 35 testimonios cada uno; los demás derivados escasean todavía más. La escasa presencia de este grupo de palabras en los LXX se debe a que el hebreo no posee un equivalente del griego *noús*. *Lēb o lebāb*, que los LXX traducen 6 veces por *noús* y 38 veces por *diánoia*, casi siempre es reemplazado por *καρδία [kardia]*, → *corazón*. En todo caso, esa variante noética en la traducción está mostrando que, según la mentalidad del AT, el corazón es también la sede de los procesos intelectuales. Sin embargo, la antropología del AT no conoce una división tripartita del alma como el mundo griego; por ello, la

razón humana tampoco pasa a un primer plano con la unilateralidad y exclusividad con que lo hace, al menos en parte, en el ámbito griego. En el AT la razón y la voluntad son interdependientes, y aquella apunta, no tanto a una visión teórica cuanto a un modo de actuar recto. Así pues, la esfera de lo intelectual está más firmemente anclada en la totalidad corporal y espiritual de la persona, de lo que lo estaba en el mundo griego (cf. Weichrodt, Teología del AT II, 148 ss). En el verbo *noëō* pasa más decididamente, que en el sustantivo *noûs*, a un primer plano el elemento intelectual, que se remonta al hebreo *bin*, *entender*, *penetrar*. Penetrar y entender significa también en el AT el juzgar y abrirse paso en un complejo de cosas. Ahora bien, esa perspicacia (todavía) no se entiende como un producto autónomo de la crítica humana, sino como don de Yahvé. «La afirmación más importante de la teoría veterotestamentaria del conocimiento es ésta: todo verdadero conocimiento viene de Dios» (Koebler, 134).

En conjunto, este grupo de palabras aparece raras veces en los primeros escritos del AT; con más frecuencia está atestiguado en los libros sapienciales, pero su lugar propio se encuentra sólo en los escritos de los LXX redactados en griego (espec. en los libros de los Macabeos). Esta situación nos está manifestando que el modo específicamente griego de entender el *noûs* no encontró entrada en la tradición veterotestamentaria hasta el período final e intertestamental; este proceso tuvo en Filón un cierto punto culminante.

2. a) El hecho de que en los LXX *noûs* se presente 6 veces (entre 31 testimonios) como traducción de *lēb* y *lēbāb*, *corazón*, *interioridad*, significa una cierta helenización del texto (Ex 7, 23; Is 10, 7b y otros), pero muestra que *noûs* ha de entenderse con preferencia en un sentido voluntarístico. En esa dirección apunta: *proyectar* (4 Mac 15, 8), *dirigir el pensamiento a algo* (1 Esd 9, 41); además algunos giros como: *un sentido cabal* (4 Mac 1, 35; 2, 16); *un sentido puro* (TestBen 8, 3); *buen sentido* (Sab 4, 12) también en Josefo: *un sentido sano* (Ant. 8, 23). Mas al mismo tiempo la traducción de *lēb* por *noûs* contiene también el elemento de una ponderación reflexiva, a veces casi «filosófica», con la meta de una decisión práctica (p. ej. Is 10, 7; 41, 22). La traducción de *riah*, *espíritu*, por *noûs* (Is 40, 13; de modo parecido: Jdt 8, 14) es arbitraria. Quizás se deba a una errata el hecho de que aparezca *noûs* por *ōzen*, *oreja*, o sea, *noûs* en lugar de *oûç* [oûs], *oreja* (Job 33, 16; 12, 11).

b) También emplean los LXX *diánoia* (unos 75 testimonios) para traducir *corazón*. Tiene el sentido de *consigo mismo*, *en el interior*, *en la razón*, viniendo así a expresar los movimientos del sentimiento y los actos de la voluntad (Is 35, 4; Ex 35, 22). Pero también puede traducir la totalidad del ser intelectual (Gn 8, 21). Ocasionalmente aparece por el hebreo *mahšbôt*, *conspiraciones* (Dn 11, 25) y también por *bināh*, *comprensión*, *sentido* (Dn 9, 22).

En los apócrifos *diánoia* significa *espíritu*, *sentido*, *conciencia*, espec. en sentido moral. Dios es el guía de la *diánoia* (Arist 238). El buen sentido, el sentido puro, moral, puede ofuscarse (TestBen 8, 2; TestJud 11, 1). Al igual que del *noûs*, Filón puede hablar de la *diánoia*, diciendo que es lo divino en lo humano (Det. Pot. Ins. 29), órgano del conocimiento divino (Virt. 57), aquello que hace al hombre inmortal (Op. Mund. 135).

c) *Ennoia* (13 veces) se presenta para traducir distintos equivalentes hebreos, espec. en las sentencias, que significan todos ellos *discernimiento*, *sagacidad*, *conocimiento*, y conserva así su significado de *reflexión*, *comprensión*, *conocimiento*, *perspicacia*, mas no el teórico de *concepto*. No tiene ese significado hasta Filón (Leg. All. III, 234). En TestNef 2, 5 significa *pensamiento*; también en Filón como *énnoia* de Dios (Det. Pot. Ins. 86).

d) *Nóēma* (3 veces) aparece en los LXX con el significado de *plan malévolo*, *complot*, y no como en griego, con el sentido de *concepto* (Bar 2, 8; 3 Mac 5, 30).

Dianóēma, por el contrario, designa en los LXX, la mayoría de las veces, los *pensamientos sagaces*, la *perspicacia* (Is 55, 9; Eclo 25, 5; 32 [35], 18).

e) *Ánoia* (13 veces) quiere decir *falta de juicio*, *necedad*, espec. en sentido moral: Prov 14, 8; 22, 15 (por *iwwelet*); además 2 Mac 4, 6,40; 14, 5; 15, 33, donde significa siempre *locura*, *frenesí*, *demenia*, *insensatez*; así también en Josefo (Ant. 8, 318) junto con maldad.

3. a) *Noëō* (35 veces) transcribe (intercambiándose con *syniēmi* y *γινώσκω* [ginóskō]) las diversas formas del hebreo *bin*, *observar*, *notar*, *entender* (p. ej. Prov 20, 24; Jer 2, 10) o del hebreo *sākal*, *entender*, *comprender* (Prov 1, 3; Jer 10, 21 y *passim*).

Al corazón se le llama, de un modo muy típico del AT, órgano del conocimiento (Prov 16, 23; Is 6, 10). De esta manera el conocimiento radica en la esfera de las decisiones morales. Los LXX traducen libremente, y sin embargo conforme al sentido, Is 47, 7 («no habían acogido esto en tu corazón») por: «no has pensado esto en tu corazón». En Filón (Leg. All. II 70; Abr. 44) *voeiv* [noein], *pensar*, ya no entraña simplemente una percepción sensorial.

b) *Katanoëō* (30 veces) se emplea en los LXX en el sentido de *advertir*, *reconocer* y traduce a *rā'ah*, *ver* (Is 5, 12; Ex 19, 21) y a *hibbūt* [hi. de *nb̄t*], *ver* (en el Sal 94 [93], 9, donde es sinónimo de *βλέπω* [blépō], *ver*; en Dn 7, 21 LXX; también en Filón, Vit. Mos. I, 158). Los LXX traducen *šaphāh*, *observar* (espíar), *estar al acecho*, por *katanoëō* (p. ej. Sal 37 [36], 32); del mismo modo emplea el verbo Josefo (Ant. 5, 5). Josefo lo emplea en el sentido de una contemplación meditativa, referido a la belleza de una idea (Ebr. 137).

c) *Anóētos* (9 veces) aparece en los LXX para traducir el hebreo *'ewil* (Prov 17, 28). Se halla junto a *μωρός* [móros] (Eclo 21, 19; 42, 8). Tiene significado religioso y moral: *insensato*, *neccio*.

4. a) En Filón se encuentran todos los elementos del modo griego de entender el concepto de *noûs*, pero se acentúa, con más fuerza que en el ámbito griego, el carácter misterioso del pensamiento y del conocimiento. Dios es la razón de todas las cosas, la razón perfecta del universo. Ya que la razón ha sido introducida por Dios en el mundo, conduce al conocimiento de Dios (Deus Imm. 143; Spec. Leg. I, 18; Migr. Abr. 192). Mientras que el mundo

griego definía la razón y buscaba su ubicación en la capacidad del hombre (y a partir de ahí entraba en su campo de visión la contemplación intelectual del mundo) Filón se ocupa más bien del significado de la razón para el conocimiento de Dios. Para él, por encima de todo conocimiento racional de Dios, se alza el conocimiento «extático», comunicado por el espíritu de Dios. Mientras dura el éxtasis, se retira la razón (Rev. Div. Her. 265; Leg. All. II, 31).

b) Puede afirmarse que en el *judaismo* este grupo de palabras se emplea preferentemente en el aspecto moral. Se advierte el carácter religioso con más claridad que en el mundo griego. También repercute la antropología griega en la traducción y en el cambio del concepto. *Noûs* significa generalmente *sentido, indole moral* (p. ej. TestBen 8, 3; TestJud 14, 25).

c) Para la comunidad de *Qumrán* la razón y la comprensión son algo que está totalmente del lado de Dios y de los hijos de la luz. El tratado dualístico 1QS III, 13-IV, 26 alaba los secretos del conocimiento y de la sabiduría de Dios, que pondrán fin a la existencia de la maldad en el momento establecido (1 QS IV, 18). Todo aquél que quiere incorporarse a la comunidad ha de sufrir primero una prueba de su comprensión (CD XIII, 11). Los Himnos alaban a Dios, porque ha dado a los suyos la comprensión necesaria para conocer sus obras y maravillas (1QH XI, 28; XII, 13; XIII, 13). En la Regla de la Comunidad dice así la variante (¿gnóstica?) de la bendición aaronítica: «...él ilumine tu corazón con la comprensión de la vida y te conceda la gracia del saber eterno» (1QS II, 3).

III 1. Si lanzamos una primera ojeada superficial sobre la frecuencia con que aparece el grupo de palabras relacionadas con *noûs* en el NT, se confirma el hallazgo que hicimos en los LXX: tampoco en el NT, tomado en su conjunto, desempeña un papel central. *Noûs* está atestiguado sólo 24 veces; *noëō* y *katanoëō* se presentan 14 veces cada uno; las demás formas derivadas se presentan todavía más raramente. Con todo, esta ojeada estadística nos proporciona una impresión falsa. Ciertamente el tema del *noûs* desempeña un papel secundario en los evangelios (con la excepción de Lc, que emplea 8 veces *katanoëō*) y en las cartas postpaulinas, en cambio en Pablo este tipo de mentalidad greco-helenística se encuentra con mayor frecuencia (21 de los 24 testimonios de *noûs* pertenecen al llamado *corpus paulinum*). Desde el punto de vista de la historia de la iglesia, puso Pablo ciertamente en comunicación a la naciente cristiandad con el mundo griego de su entorno, pero además, desde el punto de vista teológico, en sus disputas de Corinto examinó a fondo las relaciones existentes entre fe y conocimiento. Cuanto más categorías y planteamientos tomó del helenismo, tanto menos hizo suyos y asumió sus intentos de solución; en cambio asignó a la razón su lugar permanente en la delimitación y liberación que lleva a cabo la fe cristiana.

Mirado en su conjunto, este grupo de palabras experimenta en el NT un remodelamiento de nuevo cuño. Se agudiza la oposición entre entender y la falta de entendimiento. Todo el grupo de palabras adquiere un perfil voluntarístico más marcado, y el entender es esencialmente un entender a Dios y su voluntad salvífica; un entender la palabra en la Escritura y en la predicación. El entender mismo se transforma en un talante, en una postura y, por tanto, en una actitud de fe.

2. a) El sustantivo *noûs*, que aparece en Pablo y en los escritos postpaulinos (Ef, Col y pastorales) significa *mente* en cuanto *discernimiento, capacidad de juzgar, capacidad de discernir* (p. ej. 2 Tes 2, 2). Pero este discernimiento es el discernimiento religioso, la capacidad de juzgar religiosa, que se sitúa junto a la conciencia (Tit 1, 15). Así pues, *noûs* ocupa un lugar paralelo a la → fe, que en las cartas pastorales viene a significar «religión»; en efecto: los maestros del error se han echado a perder con respecto a su capacidad de juzgar y no son dignos de crédito en todo lo que concierne a la religión cristiana (2 Tim 3, 8; también 1 Tim 6, 5).

En Rom 7, 23 escribe Pablo: «en mi cuerpo percibo unos criterios diferentes que guerrean contra los criterios de mi razón [*noûs*]». En el v. 25 se dice más tarde: «Por un lado con mi razón [*noûs*] (es decir: yo en cuanto *noûs*) estoy sujeto a la ley de Dios; por otro, con mis bajos instintos (es decir: yo en cuanto carne) lo estoy a la ley del pecado». Este *noûs* es lo mismo que el ἔσω ἄνθρωπος [*éssō ánthrōpos*], el *hombre interior* (o sea: el

hombre interiormente, en lo más íntimo, en su propia interioridad; cf. Rom 7, 22; Ef 3, 16) o el ἐγώ [egó] (Rom 7, 9.10.14.17.20.24.25), el auténtico yo, que puede discernir entre el bien y el mal. El yo reconoce que la ley es buena; el yo quiere cumplir la ley, pero esa ley reconocida por el noûs, ley propia del discernimiento religioso, contradice a la otra ley del pecado. Aquí es, pues, noûs el conocimiento y comprensión religiosos, que reconocen y honran la ley de Dios.

En Ef 4, 18 se da también el nombre de *diánoia* al discernimiento, es decir: a la capacidad religiosa de juzgar. En ese pasaje se habla del oscurecimiento de la mente, que corre parejas con la vaciedad del noûs del v. 17. Asimismo en otro texto (1 Jn 5, 20) se habla positivamente del don de discernimiento, de la capacidad religiosa de conocer; merced a este don recibido de la mano de Cristo, los cristianos son colocados, en situación de conocer al verdadero, es decir: a Dios.

b) Muy parecido a noûs es el término *diánoia*, que significa *fuerza cognoscitiva, capacidad de discernir, entendimiento*, como órgano del *noein*, luego *sentido*, y sobre todo el *modo de pensar*, el talante, la mentalidad. El empleo que el NT hace de esta palabra es muy distinto del de los griegos y se parece al de los LXX. Así lo muestran aquellas citas en las que *diánoia* se halla en *parallelismus membrorum* con *kardia, corazón* (Heb 8, 10; 10, 16; de los LXX Jer 38, 33). La misma combinación se encuentra tras la expresión de Lc 1, 51 ὑπερήφανοὶ διανοίας καρδίας [hyperéphanoi dianoías kardías], *los arrogantes* (en su actitud, en su modo de ser y de pensar). En cuanto discernimiento y sentido, *diánoia* se cuenta entre las fuerzas interiores del hombre, espec. aquéllos que constituyen su afectividad (Mc 12, 30 par). Pero por otra parte, en virtud del contexto, *diánoia* se convierte en fuerza de la actitud del hombre, en fuerza de voluntad, recibiendo así claramente un signo religioso. Es la conciencia espiritual; la postura, la actitud de fe. Esa postura puede ser pura, legítima (2 Pe 3, 1); mas también puede ser hostil (Col 1, 21). Hablando en imágenes, se podría decir que uno lo puede ceñir como se ciñen los lomos; es decir: puede ser activo en esa postura.

c) En el NT tampoco se usa *énnoia* ni en sentido gnóstico, ni filosófico, p. ej., con el significado de *concepto*. Con el significado de *pensamientos* encontramos la palabra junto a ἐνθυμήσις [enthymḗsis], *sentimiento*, de nuevo, al estilo de la Biblia, acompañada del genitivo τῆς καρδίας [tēs kardías], *del corazón* (Heb 4, 12). En otro pasaje se exhorta a los cristianos a armarse de aquel *talante* o disposición de ánimo, que tuvo Cristo cuando sufrió (1 Pe 4, 1).

d) Solamente en Pablo (5 veces en 2 Cor; una vez en Flp) se encuentra *noëma*. También aquí tiene un sentido religioso: es la comprensión de la voluntad salvífica de Dios y el pensamiento que de ella se ocupa. Este sentido puede pervertirse, de tal manera que ya no se dirija con sencillez hacia Cristo (2 Cor 11, 3). Puede también oscurecerse haciéndose impracticable el acceso a la palabra de Dios y a la comprensión de las Escrituras (2 Cor 3, 14). Este sentido puede ser cegado, de modo que ya no perciba el fulgor que procede del evangelio, de la gloria de Cristo, conduciendo así a la incredulidad (2 Cor 4, 4). El apóstol quiere apresarlos con el poder de su ministerio y su misión, de manera que se someta, no a él, sino a Cristo (2 Cor 10, 5). Así pues, *noëma* es la *capacidad de juzgar* tomada en general; ésta, según los influjos a que esté sometida, puede tomar decisiones verdaderas o falsas y lo mismo se diga de los juicios que puede hacer.

e) *Dianoëma* sólo se presenta en Lc 11, 17, y significa un *pensamiento*, unas *intenciones* hostiles (según Mt 12, 25 se trata de los fariseos). En el pasaje paralelo, Mateo tiene la palabra ἐνθυμήσεις [enthymḗseis], *pensamientos, reflexiones*.

f) *Ánoia* es la *insensatez*, la *falta de comprensión*, la ausencia de noûs y de *diánoia*. Los insensatos no comprenden la obra que Jesús realiza con un enfermo en sábado (Lc 6, 11: «se pusieron furiosos» NB). Carecen de comprensión para el obrar salvífico de Dios en

Cristo. Esa insensatez o falta de comprensión que tienen los maestros del error aparecerá a la luz del día (2 Tim 3, 9).

3. a) *Noeō* significa *conocer, pensar en, reflexionar sobre*, en sentido religioso, con especial orientación a Dios, su obrar y su voluntad. La unión de *noeō* y *kardia* (corazón) en la cita de Is 6, 9s muestra cómo *noein* ha de entenderse como un movimiento del corazón, un conocer espiritual (Jn 12, 40). Lo invisible es percibido, pero no en virtud de una visión mística, sino en cuanto que se penetra hasta lo visible de lo invisible con una especie de conclusión que va hacia atrás, de la creación al creador (Rom 1, 20: τὰ ἀόρατα... νοούμενα καθ' ὁρατὰ [τὰ ἀόρατα... nooúmena kathorátai], *lo invisible... resulta visible para el que reflexiona*). Así se llega a un conocimiento de Dios (de modo parecido en Sab 13, 4). Pero el conocer apunta en último término a la fe. Sólo la fe puede *comprender* «que la orden de Dios formó los mundos, haciendo que lo visible surgiera de lo que no aparece» (Heb 11, 3). La observación interpolada (Mt 24, 15) que exhorta a los lectores de la apocalipsis sinóptica a entender lo que se dice, emplea *noein* en el sentido de una comprensión del plan salvífico de Dios. La comunidad tiene la comprensión (*σύνεσις* [*sýnesis*]) espiritual del secreto, que el apóstol anuncia en sus escritos (Ef 3, 4).

b) En la misma línea se mueve también el empleo de *katanoeō*, que significa *darse cuenta, reparar* (Lc 6, 41 par). Uno se fija en la nota que tiene el hermano en el ojo, en cambio no *repara* en la viga que lleva en el suyo. Lc 20, 23 muestra que *katanoein*, *advertir*, abarca también todo lo que se halla en un segundo plano (en este caso: las segundas intenciones). De modo semejante, Heb 3, 1 dice que no debe considerarse la figura externa de Jesús, sino lo que realmente es como enviado de Dios, como sumo sacerdote y como objeto de la confesión de la fe cristiana. Se exhorta a los cristianos a considerarse unos a otros, es decir, a tener mutuamente ante los ojos la condición de cristiano, que se acredita en el amor mutuo, el bien obrar y la solidaridad (Heb 10, 24).

c) *Anóētos* es aquél al que le falta discernimiento, juicio, formación y comprensión religiosa; el *no formado, el ignorante* (Rom 1, 14; su contrario es el σοφός [*sophós*], *el formado, el instruido*). Los gálatas, que no captan su situación salvífica en la libertad, son *anóētoi, insensatos, estúpidos* (Gál 3, 1.3), al igual que los discípulos, que no comprenden el plan salvífico de Dios, que incluía la muerte de Jesús. Su falta de comprensión se refiere espec. al AT y sus promesas (Lc 24, 25). Esa falta de comprensión, esa torpeza, consiste en la carencia de entendimiento espiritual para comprender la benevolencia de Dios.

Solamente una vez se presenta *dysnōētos, difícilmente comprensible*, en el NT (2 Pe 3, 16), donde se habla de los pasajes difíciles que hay en las cartas paulinas.

4. a) La comprensión propia del *noús* se refiere espec. a los escritos del AT. El resucitado abre el entendimiento de los discípulos, para que comprendan las Escrituras (Lc 24, 45). Tiene entendimiento aquél que comprende el sentido auténtico de la Escritura, los anuncios divinos que en ella se encierra, es decir, el que posee la clave para interpretar su lenguaje cifrado (Ap 13, 18; 17, 9) textos en los cuales *noús* y σοφία [*sophía*], *entendimiento* y *sabiduría*, resultan términos intercambiables). La sabiduría de Dios es la que se comunica a los «pneumáticos».

b) *νοῦς θεοῦ* [*noús theoú*] es el plan salvífico de Dios, y se trata de conocerlo. En Rom 11, 34 se habla del *noús* de Dios, del designio salvífico, de las intenciones divinas: «¿quién conoce la mente del Señor?». Análogamente se habla del *noús* del Señor, de sus intenciones salvíficas, de su modo de pensar en 1 Cor 2, 16 (en una cita del AT). A continuación de esa cita añade Pablo: *νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν* [*noún Christou échomen*], y *nuestro modo de pensar es el de Cristo*. En la mentalidad de 1 Cor 2, 12 se presupone que los cristianos han recibido el espíritu que viene de Dios; para que puedan conocer a fondo

los dones que Dios les ha hecho. También enlazan con lo dicho las explicaciones paulinas sobre el hablar en lenguas, que recuerdan a Filón. El que habla en lenguas está lleno del espíritu. El espíritu ora, pero la inteligencia «no saca nada» (1 Cor 14, 14). En este sentido, en 1 Cor 14, 19 contrapone Pablo el pronunciar palabras inteligibles y el hablar en lenguas. No ha de pasarse por algo el hecho de que también el pronunciar palabras inteligibles es don y obra del espíritu. Aun cuando espíritu e inteligencia se contraponen (14, 14), se trata solamente de distintos modos de obrar del espíritu. En el v. 14 se emplea *πνεῦμα* [*pneûma*] en el sentido más restringido de un éxtasis producido por el espíritu; éxtasis que se contrapone a la inteligencia, en la que también actúa el espíritu. Lo que se describe en el v. 24, de que uno que no pertenece a la comunidad entra a una de sus reuniones, sucede en estado de plena conciencia y es obra del carisma profético de tipo intelectual.

c) *Noûs*, en cuanto auténtico entender, se transforma en un talante, un modo de pensar, verdadero y recto. Los paganos tienen un talante necio, porque les falta el conocimiento recto (Ef 4, 17). En cambio los cristianos deben renovarse en su talante o actitud espiritual (Ef 4, 23). El espíritu produce y colma el talante o mentalidad de los cristianos. La parte paréntica de la carta a los romanos comienza con la exhortación a transformarse con ese talante o mentalidad nueva (12, 2). En el juicio que sobre una cosa se forme, cada uno debe estar bien convencido de lo que piensa (Rom 14, 5). Pablo exhorta a los corintios, divididos entre sí, a formar bloque, con la misma mentalidad y el mismo parecer (1 Cor 1, 10).

G. Harder

σύνεσις [*sýnesis*] inteligencia, comprensión; *συνίημι* [*syniēmi*] percibir, darse cuenta de una cosa, entender; *συνετός* [*synetós*] listo, perspicaz, inteligente; en sentido pasivo: comprensible, inteligible; *ἀσύνητος* [*asýnetos*] torpe, en sentido pasivo: incomprensible

I Este grupo de palabras es frecuente en la literatura griega clásica; el verbo y el sust., desde Homero; el adjetivo *synetós* y su contrario *asýnetos*, desde Teognis y Herodoto. El verbo *syniēmi* significa originariamente *enviar juntamente, poner juntamente, agrupar* (Homero, Il. 1, 8); esta significación sencilla falta en el NT. En sentido figurado *syniēmi* significa *percibir, captar, entender, intuir, comprender*. Así pues, la palabra designa el acto de *percibir*, luego el *prestar atención a...*, finalmente el *captar* como *entender*; esto último no ciertamente antes de Heráclito.

El sust. *synesis* significa primeramente *unión* (de ríos: Homero, Od. 10, 515); en sentido figurado *capacidad de captar una cosa, comprensión, capacidad de juzgar*, así como *perspicacia, inteligencia*. En Aristóteles, Eth. Nic. VI, 11, se encuentra una delimitación de este concepto con relación a otras ideas afines. Sin embargo, ni el verbo ni el sustantivo tuvieron una gran importancia filosófica.

El adjetivo *synetós* significa *listo, perspicaz, inteligente*; en sentido pasivo: *inteligible*; lo contrario es *asýnetos*, *torpe*, y en sentido pasivo: *incomprensible*.

II En los LXX se presenta este grupo de palabras frecuentemente; encontramos unas 100 veces el sustantivo y otras tantas el verbo; el adjetivo sale 53 veces, pero la forma negativa escasea (11 veces). Como corresponde a su significado, encontramos este grupo de palabras espec. en la literatura sapiencial. Los equivalentes hebreos más importantes son *bîn, notar, darse cuenta, entender* y sus derivados.

Por lo que hace al contenido de este grupo de palabras, es característico el hecho de que la mayoría de las veces está en conexión con afirmaciones referentes a la → sabiduría. *Sýnesis, inteligencia, saber* (traducción griega del hebreo *bînâh* con el mismo significado) se usan indistintamente (p. ej. Is 11, 2; 29, 14; Job 12, 13; Eclo 1, 19 s y sobre todo en los textos programáticos de Prov 1, 7 y paralelos: Sal 110 [111], 10; Prov 2, 1 ss; 9, 10). Otros sinónimos contribuyen a redondear la imagen; junto a *comprender* encontramos paralelamente en Is 43, 10 *saber* y *creer*. El objeto de ese conocimiento es «que soy el Señor» (p. ej. Jer 9, 23, en interesante conexión con el v. 22. Véase el texto de los LXX de 1 Sam 2, 10. Además se menciona el «temor del Señor», «derecho y justicia», «el bien y el mal» como objetos de ese saber (Prov 2, 5, 9; 10; 1 Re 3, 9.11). De ahí puede deducirse, que, según el sentido de la doctrina sapiencial de la última época, el saber, la comprensión, no ha de entenderse como una capacidad que esté patente

para cualquier hombre. Así había pensado la sabiduría proverbial, más antigua, acerca de la sabiduría y la comprensión (GvRad, Weisheit in Israel, 81; ed. cast.: La sabiduría en Israel, Madrid 1973). Mas el concepto queda limitado, al ser vinculado estrechamente con los objetos del conocimiento arriba mencionados. Dado que el conocimiento de Dios está vinculado siempre a una actuación reveladora de Dios, el saber sólo puede entenderse últimamente como un don, que Dios concede cuando los hombres se lo piden (1 Re 3, 9; Dn 2, 21; Sal 118 [119], 34.73.125), pero que también puede ser quitado a causa de la desobediencia de los hombres (Is 29, 14). Bajo el influjo de ideas del AT, puede cambiarse en el ámbito judeo-helenístico el contenido de los términos; así p. ej. *asýnetos* puede significar, tanto falta de poder de captación como falta de comprensión moral (Eclo 15, 7; Josefo, Bell. 6, 170).

III En el NT se encuentra este grupo de palabras con menos frecuencia que en los LXX. El verbo, solamente en los sinópticos y en Hech, así como en Rom 3, 11 y 15, 21 en citas de los LXX; además en 2 Cor 10, 12 y Ef 5, 17. El sustantivo sólo 7 veces; de ellas una vez dentro de una cita. El adjetivo se encuentra sólo 4 veces (de ellas una en Pablo, en una cita), además de 5 veces en la forma negativa (3 de ellas en Rom). En Juan (ev. y cartas) no se presenta este grupo de palabras (sin embargo, en cuanto al contenido de los conceptos, véase Jn 12, 37-41). La idea del AT, de que el saber es un don de Dios y está unido a la revelación de Dios, se presenta también en el uso que en el NT hace de este grupo de palabras. Se muestra claramente en el siguiente hecho: los términos a que nos referimos se encuentran en pasajes importantes, dentro de citas del AT o en referencia a dichas citas (Is 6, 9 s en Mc 4, 12 y par; cf. Mt 13, 15; asimismo Mc 8, 17 s.21; asimismo Hech 28, 26 s; Dt 6, 5 en Mc 12, 33; Sal 14, 2 en Rom 3, 11; Dt 32, 21 en Rom 10, 19; Is 52, 15 en Rom 15, 21; Is 29, 14 en 1 Cor 1, 19).

1. En los *sinópticos* los pasajes más importantes son los que pertenecen al ámbito temático del llamado «secreto mesiánico».

a) El evangelio de *Marcos* da cuenta de la incompreensión de los discípulos para con las palabras y acciones de Jesús (6, 52; 7, 18; 8, 17.21; en 8, 18 hay referencia expresa a Is 6, 9 s o Jer 5, 31; el mismo contenido con otros verbos: Mc 4, 40 s; 9, 10.32). Con esto se quiere expresar que la cercanía biográfica a Jesús por sí sola no garantiza la comprensión. Hasta que no suceda la pascua no se puede entender el modo de obrar de Jesús. Es la → fe, provocada por el evangelio y otorgada por Dios, la que conduce a la comunidad a la comprensión de los acontecimientos. Lo que se ha venido en llamar «teoría de las parábolas» de Mc (4, 10-12) sirve a la misma intención de la proclamación evangélica. Se declara que la actuación de Jesús se transforma en revelación para los creyentes; por eso ellos están ya en el secreto de lo que es el reinado de Dios. Y así se resuelve la oposición existente entre la forma de predicar en parábolas de Jesús, tendente a una mayor aclaración y comprensión, y la concepción típica de Mc de la mesianidad secreta de Jesús. «A los de fuera» todo se les queda en parábolas, y al no comprenderlas, no pueden convertirse y ser salvados (→ parábola, art. *παραβολή* III, 6). También aquí se cita el testimonio de Is 6, 9 s (v. 12).

b) Si comparamos los lugares paralelos de *Mateo* con los pasajes de *Mc*, se echa de ver que *Mt* ha mitigado la rígida postura de *Mc*, tanto en lo que se refiere a la teoría de las parábolas como a la comprensión que tenían los discípulos.

El hecho de que los discípulos no entendieran las parábolas no es, en *Mt*, fundamental; según él y a diferencia de *Mc*, para el que sólo en virtud de la → resurrección puede eliminarse tal incompreensión, este hecho puede ser superado por las explicaciones de Jesús. Por eso, el término de los discursos en parábolas, hace *Mt* que los discípulos respondan con un «sí» a la pregunta final de Jesús: «¿Habéis entendido todo esto?» (*Mt* 13, 51). Asimismo en la cuestión de la incompreensión de los discípulos *Mt* suaviza. La afirmación de *Mc* 6, 52, que atribuye la falta de comprensión de los discípulos a la dureza de su corazón, se pasa por alto en la versión de *Mt* y se sustituye por una exclamación,

que alaba a Jesús como hijo de Dios (Mt 14, 33). Del mismo modo, la discusión sobre la levadura (Mc 8, 14-21; par: Mt 16, 5-12), que en Mc concluye con la pregunta acusatoria. «Y ¿no acabáis de comprender?», lleva en Mt a la conclusión de que los discípulos entienden. Parece justificado hablar de una «tendencia psicologizante» en Mt (Conzelmann, ThWb VII, 893).

c) En el evangelio de *Lucas* faltan muchos de los pasajes cuestionados, o bien han sido fuertemente reducidos (p. ej. la teoría de las parábolas: Lc 8, 9 s). En Lc 18, 34 la *incomprensión de los discípulos es acentuada espec. en atención al anuncio de la pasión de Jesús*. En Lc 2, 47 se alaba la cordura de Jesús cuando tenía doce años, y no duda de que esa cordura se entiende aquí como un don divino, del mismo modo que en Lc 2, 50 la *incomprensión de sus padres ha de verse como todo lo contrario*. Sin embargo, el resucitado (sólo entonces) hace posible a sus discípulos el entender las Escrituras y comprender la pasión como una disposición divina (Lc 24, 45).

Finalmente en Hech 28, 26 s se cita Is 6, 9 s como explicación de que los judíos de Roma no pudieran ni quisieran entender (cf. Jn 12, 40, donde se halla *noēō* en lugar de *synīēmi*). Al igual que los LXX, el autor de los Hechos ha cambiado el imperativo «embota la mente», de las palabras proféticas, por el indicativo «está embotada la mente», que da testimonio de la obcecación del pueblo; de esta forma queda indicado que, así como la comprensión es un don de Dios, su falta ha de entenderse como culpa (→ duro, obcecado; → ciego).

2. También en *Pablo* este grupo de palabras está determinado por ideas del AT, espec. porque la mayoría de los pasajes se presenta en citas del AT o en alusiones a fórmulas veterotestamentarias (Rom 3, 11; 10, 19; 15, 21; 1 Cor 1, 19). Lo mismo da que se lamenta la falta de sensatez (Rom 3, 11), o se dé testimonio de la cólera de Dios contra la autosuficiencia de los que se creen sabios y cuerdos (1 Cor 1, 19), o se tenga a la vista la universalidad del mensaje salvífico (Rom 10, 19; 15, 21): siempre la comprensión se entiende como don de Dios, y la *incomprensión no solamente como falta ocasional de conocimiento, sino como signo de que el hombre, en lo más íntimo de su existencia, se cierra a Dios («su mente insensata se obnubiló», Rom 1, 21)*. De ahí que en los pasajes paulinos el contexto haga aparecer con más fuerza que en los *sinópticos* que la *incomprensión ha de mirarse como una conducta culpable (sýnetos, sin conciencia, en el catálogo de vicios de Rom 1, 31)*. Asimismo se ve más claramente que en los *sinópticos* la semejanza con el concepto de sabiduría (p. ej. 1 Cor 1, 19; también Rom 1, 21 s).

3. En los *escritos deuteropaulinos*, este grupo de palabras, junto a las ideas que ya conocemos (la comprensión como don: 2 Tim 2, 7), recibe un nuevo acento al quedar vinculado con el concepto de secreto o misterio. La plenitud del saber consiste en la revelación del → misterio de Dios en Cristo, en el que están todos los tesoros de la → sabiduría y del → conocimiento (Col 2, 2). Compárese a este propósito Ef 3, 4, donde el contenido del misterio de Cristo (conforme a la mentalidad de Ef) es determinado eclesiológicamente en un contexto más amplio. También en los *escritos deuteropaulinos* es patente la semejanza con el concepto de sabiduría (Col 1, 9; 2, 2; Ef 5, 17 cf. v. 15). → Sabiduría.

PARA LA PRAXIS PASTORAL

La importancia de la razón para la fe y su papel dentro de un pensamiento que tenga su base en la fe cristiana se discuten mucho en nuestros días. A la vista de los distintos materiales disponibles para determinar la relación entre fe y razón, los responsables de la edición hemos optado por tomar dos diferentes intentos de solución de este problema.

A. Dentro de una fe, entendida como conducta total y actividad completa del hombre ante Dios, se puede y se debe reflexionar a fondo sobre la función y el rango de la «razón» con respecto a las tres dimensiones de la fe. La razón ha de insertarse ante todo en la fe en la salvación; sin ella no sería posible reflexionar en los presupuestos de la salvación. Ha de insertarse también en la fe en el Espíritu santo, dado que ella es el instrumento mediante el cual el hombre puede capacitarse para un servicio agradecido. Y ha de insertarse, por último, en la fe en la creación, ya que es absolutamente indispensable como instrumento de la configuración responsable del mundo llevada a cabo por el hombre. Si hubiese acuerdo en esa apreciación fundamental, partiendo de la fe en cualquiera de sus dimensiones, no se podría hablar primariamente ni de una razón autónoma, que equivaliera a su divinización y veneración exclusiva («Vivimos en un mundo ilustrado, mayor de edad...»?), ni se puede proclamar que la razón sea básicamente enemiga de la fe, ya que con semejante afirmación acabaríamos necesariamente en el misticismo y en el mutismo e inoperancia de la fe. Intentemos, por tanto, tomar en serio a la razón como perceptora, en lugar de dejarla caer en pura *ratio* o en intelecto fluctuante, y hacer un uso realmente adecuado de ella en el sentido ilustrativo, único que nos es posible ¡todavía! Seguimos así el acreditado axioma de la teología occidental: creo, para entender (*credo, ut intelligam*); o bien: la fe se esfuerza continuamente por llegar a entender (*fides quaerens intellectum*). Huelga decir que con este empeño en favor de la inteligencia no hemos caracterizado el único esfuerzo de la fe que pudiera sustituir a todos los demás; en cambio sí cabe afirmar que el haber superado definitivamente la soberanía absoluta de la razón constituye un esfuerzo importante y urgente de cara a lo que reclama el espíritu de nuestro tiempo.

Partiendo de la realidad de la fe, la razón aparece como «la estructura formal del ser», por la cual cumple al creador del hombre alabanza y acción de gracias en obediencia. El fracaso de la razón y su actividad malograda no son comprensibles «por sí mismos». Dejada a sí misma, la razón se sigue obteniendo con arrogancia injustificada y, aun en las catástrofes producidas por ella, conserva la tendencia a justificarse y seguir arrastrando al → hombre más allá de sus posibilidades. El extravío del hombre (→ pecado) en su esfuerzo de conquistarse a sí mismo por medio de la razón sólo puede comprenderse en la fe, es decir, en el acto de estar ante el Dios vivo. Así hay que conocer y juzgar ambas cosas —el don de la capacidad racional del hombre y el conocimiento del peligro a que está expuesta la razón dejada a sí misma— a partir de la fe y dentro de una perspectiva evangélica.

Dentro de esta dirección fundamental de nuestra predicación es importante afirmar que el hombre ha sido agraciado como ser dotado de razón y, por consiguiente, en cuanto tal, ha sido tomado para servir en libertad junto con esa razón, ya como individuo, ya comunitaria y socialmente. Todo esto no tiene nada que ver con un *sacrificium intellectus*, un sacrificio previo de la inteligencia que se exigiría a los que quieren creer, en el sentido de la renuncia a seguir usándola para poder creer. Del mismo modo que creemos en la promesa de Dios, de que su → palabra hace lo que dice, de que, al cooperar su espíritu con esa palabra, la razón humana se hace capaz de comprender, así también nuestra predicación puede y debe ser razonable. En virtud de ese supuesto,

puede ella caracterizarse por su claridad metodológica, puede argumentar a los ojos de todos, no estando condenada a replegarse en un vocabulario propio sólo para iniciados. Y precisamente por eso debería de buscar, en el diálogo, la discusión aun con aquella razón a la que hay que volver a convencer en cada caso y que se actualiza en cada uno con pretensiones de autonomía.

Esto puede y debe suceder si la predicación remite a los supuestos del conocimiento (→ Espíritu santo; → palabra de Dios) prometidos de antemano y procedentes de fuera del oyente, y si además no intenta silenciar ni ocultar el carácter foráneo de lo que se predica y las paradojas de su contenido, las cuales solamente pueden manifestarse y soportarse en esa tensión que les es característica. Al predicar hay que contar con enfrentarse al reproche de necedad, procedente de la razón que se siente segura de sí misma, y soportar la sonrisa burlona y el «bochorno en el areópago». De lo contrario, habría que preguntar a la predicación si no se ha amoldado secretamente a los hábitos de la razón, a las reglas de juego y a las perspectivas reconocidas universalmente, haciendo de la interpretación del evangelio un puro proceso de adaptación. Atendiendo a esa razón que hay que ganar, la cuestión acerca del *motivo* del conocimiento (*¿de dónde sacas tú eso?*), de la posibilidad de expresar lo inexpressable y de esperar y experimentar su aceptación (testimonio íntimo del Espíritu santo), tiene preferencia sobre la cuestión de los métodos de divulgación. Tal cuestión no puede solucionarse remitiendo a una hermenéutica estandarizada, ya se trate de una supuesta hermenéutica que sea la única hoy todavía posible, ya de una siempre válida.

El *juicio crítico de la razón autónoma* sólo puede llevarse a cabo sobre la base de estas reflexiones. Basta con una ojeada sobre los movimientos espirituales que han tenido lugar desde la proclamación de la soberanía de la razón para ver claramente que tal soberanía se reivindica una y otra vez, pero en la realidad nunca ha acontecido. Idealismo, romanticismo, vitalismo, existencialismo, entre otros, así como las concepciones filosóficas hoy en boga, se sucedieron unas a otras en el seguimiento de la Ilustración. Todas imponían sus confesiones de fe y exigían sus sacrificios en pro de su fe con la pretensión de ser razonables, según el modelo de la Ilustración, pero, con su pretensión de absolutez, cuestionaban precisamente el «dato primordial» de la Ilustración. Al supuesto predominio, inoportuno y molesto, del entendimiento práctico, corresponde más bien en ese mundo que surge al lado y en medio de las grandes comunidades civilizadas la irrupción continua de diversas formas de irracionalidad (drogadicción, incremento de los crímenes pasionales, desbordamiento del odio de clases y de razas, etc.).

También desde el punto de vista estructural-antropológico se pueden comprobar los *efectos destructivos del predominio de la ratio* frente a las demás estructuras del ser, frente a la totalidad de la persona y frente a la experiencia histórica y social. Ya se ha planteado la pregunta de si esa *ratio* no produce en conjunto más bien una pérdida de la brújula que una orientación de la existencia. Los daños que han surgido y surgen de la represión de los impulsos inconscientes pueden seguir siendo analizados, pero ¿se muestra la razón capaz de sanarlos? ¿No hubiera sido verdaderamente razonable reservar el nombre de *ratio* a la que reconociera claramente las particularidades de la persona, las integrara al quehacer de la totalidad de la persona en la educación y la formación, y al mismo tiempo las mantuviera en relaciones vivas con la experiencia histórica acrisolada del individuo y la humanidad? El *ethos* rehúye, tanto la planificación y la transparencia racional como la observación distanciada y un acoplamiento causal-mecánico. Hunde sus raíces en la custodia espontánea y llena de riesgos de la tradición acrisolada (→ mandamiento) en un encuentro libre desde el punto de vista histórico. Ahora bien, ¿no proporcionará la panracionalidad de la existencia el pretexto para todo tipo de libertinaje y relativismo?

¿no será un obstáculo a los sentimientos humanitarios, y se aproximará finalmente por su carácter unidimensional a una situación de atrofia, mostrándose así como la irracionalidad suma, para cuya superación la *ratio* (que no está capacitada para ello) desarrollará una prisa enfermiza, que siempre llega demasiado tarde? Siempre que la realidad se entienda exclusivamente como una suma informativa de datos recibidos, que una vez elaborados, como quien dice, se escupen de nuevo, no se podrá conseguir hacer justicia a la complejidad de la existencia y de una razón auténticamente perceptora, constructiva y llena de fantasía.

Dentro del caos de las explicaciones unilaterales y de las fosilizaciones racionalísticas de la existencia humana, la fe sólo podrá dar pruebas de su superioridad con la máxima disponibilidad para el servicio, con la convicción profunda de que sólo el Señor que ha de venir tendrá definitivamente la razón. Entretanto la fe ha de dialogar con la razón, ha de invitarla a percibir, pero también ha de impedir que traspase sus fronteras. Más fuerte que la pregunta «¿Habrà Dios dicho algo?», ha de sonar la afirmación «Dios ha hablado», *Deus dixit*. Esa palabra fundante y portadora de sentido, a la que toda debe su existencia, es por la que ahora y definitivamente ha de dejarse medir toda razón.

H.-H. Esser

B. La relación entre fe y razón es uno de los temas más difíciles y discutidos de la teología cristiana. Por eso nos será permitido primero (I) destacar los elementos del problema en la teología paulina, en segundo lugar (II) aportar algunas indicaciones en torno al desarrollo teológico, y finalmente (III) intentar una interrelación, adecuada a nuestros días, entre fe y razón.

I. Si actualiza uno las funciones que Pablo atribuye a la razón, ha de distinguir entre un papel positivo y otro negativo. Sin embargo, en ninguno de los dos casos se descalifica a la razón, ni se discute la posibilidad y la realidad del conocimiento racional.

En Rom 1, 18 ss Pablo hace suyos temas ya conocidos de la teología judeo-helenística y habla del conocimiento de Dios que, por vía racional, tienen los hombres a partir de las obras de la creación (v. 21: «han conocido a Dios»). Sin embargo, eso no le da pie, como a Filón y a la teología helenística de la Stoa y de la gnosis, para hablar de una cercanía especial de Dios ni de que la razón humana tenga algún tipo de parentesco con él; al contrario, la prueba del «cautiverio babilónico» del recto conocimiento racional en la prisión del pecado (Rom 7, 23) le sirve para denunciar la inexcusabilidad de los hombres ante Dios. «A diferencia de los textos de la literatura judeo-helenística, Pablo no habla de la razón con intenciones apologético-propedéuticas (en plan de defender y preparar), sino críticas, es decir: para convencer al oyente de su culpa ante Dios» (Bornkamm, 127). Según la concepción paulina, el conocimiento racional del hombre irredento, en sí suficiente, se halla bajo un poder enemigo de Dios, de tal manera que no alcanza su meta («tributarle la alabanza y las gracias que Dios se merece», v. 21), sino que sólo saca a la luz del día tanto más inevitablemente el desgarramiento y la privación de Dios que padecen los hombres (cf. Rom 7, 22 s).

Sin embargo, es más importante la función *positiva* que Pablo reconoce a la razón en la traducción conceptual y en la configuración concreta de la vida cristiana. La considera como una «actitud fundamental de toda la persona... (como) el estado de alerta crítico del hombre situado en el mundo y en la comunicación, su razón práctica» (Stuhlmacher, 339). En el momento en que se ve liberada de los «lazos impíos» del pecado, consigue llegar a su auténtico desenvolvimiento y plenitud. Se transforma, por decirlo así, en «amiga íntima del Espíritu santo» (cf. KBarth, *Fides quaerens intellectum*, 1966³, 39 ss) y es incorporada al servicio del amor para la comprensión y diálogo con los demás hombres. Por eso exhorta Pablo así: «Esmeraos en el amor mutuo... no tengáis actitud de niños; sed niños para lo malo, pero vuestra actitud sea de hombres hechos» (1 Cor 14, 1.20). Tal y como permite reconocer el estilo argumentativo y dialogal de sus cartas, Pablo mismo se sometió siempre a la fatiga del tener que pensar, a fin de hacer inteligible el mensaje cristiano a sus oyentes, judíos y griegos.

La referencia a lo razonable desempeña un papel decisivo sobre todo en las observaciones de tipo ético, dondequiera que se presentan. De modo programático invita Pablo en Rom 12, 2 a la renovación de la mentalidad a «dar culto a Dios razonablemente en la cotidianidad del mundo» (EKäsemann). La medida, según la cual juzga la mentalidad renovada, ya no es la autoafirmación (privada de Dios) del pecado, sino el obrar de Dios en la cruz y resurrección de Jesús. Pero al mismo tiempo Pablo no se avergüenza de tomar prestado, tanto en lo que se refiere

al contenido como en lo que toca a los conceptos, de la ética racional del paganismo (p. ej. 1 Cor 11, 2 ss), al recomendar en general: «tened por vuestro todo lo que sea verdadero, todo lo respetable, todo lo justo, todo lo limpio, todo lo estimable, todo lo de buena fama» (Flp 4, 8; → virtud III). Así pues, según la concepción paulina, la → fe y la vida cristiana no se hallan en modo alguno en contraposición a la razón, sino que el mensaje cristiano hace libres para una fe sensata y una vida razonable.

II Partiendo de ese punto de vista paulino, apenas es comprensible que la fe cristiana haya podido situarse polémicamente en una *relación de tensión* con la razón, tensión que recientemente se ha ido agudizando. En primer lugar habría que decir que Pablo no conoció el conflicto, de carácter filosófico y teórico conceptual, entre fe y razón. Fue Tertuliano el primero que planteó la cuestión de qué es lo que tenía que ver la academia filosófica con la iglesia, y parece que fue el primero en formular la frase, harto discutible, de: *credo, quia absurdum*, creo porque es absurdo. La antítesis que ahí se inicia entre fe y razón sólo se hace comprensible sobre el trasfondo de la controversia básica, entonces en sus comienzos, entre el cristiano y la concepción del mundo de la antigüedad tardía. Frente a una concepción de la razón de tipo apriorístico, que desarrollara sus principios de conocimiento a partir de sí misma, el cristianismo sólo podía oponer rotundamente el conocimiento de la fe (cf. Pannenberg, 244 s). A esa postura de enfrentamiento pertenecen también las afirmaciones de Lutero sobre la razón como «bestia», «fuente de toda maldad», o «ciega prostituta del diablo» (WA 18, 164, 25 s; 401, 365, 18 s). En lucha contra esa teología de la razón natural, la teología cristiana se vio obligada a ir más allá de las afirmaciones paulinas de Rom 1 y 2, y a dispensar a toda la razón del hombre natural, en cuanto intenta asumir el lugar del conocimiento de Cristo propio de la fe, el rechazo que había merecido (cf. KBarth, Nein!, ThExh 14, 1934).

Sin embargo, la teología más reciente se dejó fascinar demasiado tiempo por la fantasmagoría de la ilustración de la razón y dejó hacer valer la función positiva de la razón de un modo adecuado, tal y como se desarrolla en Pablo. Hoy es importante superar la dicotomía existente en la edad moderna, principalmente por obra de Descartes y Kant, entre una razón sin Dios y una fe sin mundo, e ir más allá de la razón sumida en el abismo de la nada y de la fe encerrada en la intimidad subjetiva (cf. Iwand, Glauben und Wissen, 18 ss). Esta es una tarea perentoria para la fe cristiana, pues, con la encarnación de Dios, en la historia de Jesús se fusionaron en una unidad la realidad de Dios y la realidad del mundo. Por tanto, no hay una doble verdad, la de la fe y la de la razón, no hay esferas fundamentalmente separadas, contrapuestas, de lo cristiano y lo secular, sino que solamente existe la → verdad indivisible (cf. *infra* III) de la realidad de Cristo, realidad que la fe confiesa y la razón reconoce (cf. GBonhoeffer, *Ética*, 91 s). En esta cuestión de la coordinación mutua de ambas lo que está en juego es la cristianización de la razón y la referibilidad de la fe al mundo.

III El → conocimiento no es algo que se le añade a la fe desde fuera, sino que resulta para ella una función propia y primordial. En el conocimiento la fe reflexiona sobre su objeto, por amor a la cosa, y llega en conformidad con su razón a la revelación de Dios, es decir, a su verdad. Conocimiento es la alegría de la fe ante la correspondencia entre ser y pensar. Lo que es válido para el individuo en la fe, es válido para todos en el conocimiento. La certeza existencial y la certeza objetiva coinciden.

La *razón*, asumida por la revelación de Cristo, ayuda a la fe a entender la riqueza que le ha sido otorgada en y con la persona de Jesús. Esta es la primera tarea de la reflexión teológica, que procede de acuerdo con el aforismo de Anselmo de Canterbury: «la fe va en busca de la razón» (*fides quaerens intellectum*). Esa fe que accede a la comprensión hace que el evangelio sea comprensible, punto al que Pablo da una importancia decisiva en su controversia con aquellos corintios que poseían el don de lenguas (1 Cor 14, 19). Previene

contra extravagancias entusiastas y contra la superstición anticristiana y pone delante la sobriedad necesaria para que se siga un obrar lleno de sentido y dirigido a su meta. La razón de la fe capacita para la comprensión con los no cristianos, permite la referibilidad al mundo ofrecida por el evangelio y hace posible así el cumplimiento de la tarea misional dirigida a todos. No es un mero juego intelectual, sino que apunta a la configuración y concreta realización de la vida cristiana.

Mas esta fe que comprende acepta también los planteamientos de problemas que le presenta la razón científica, profano-secular y humana en general, de su época. Aquí encuentran su lugar, legítimo y necesario, las cuestiones planteadas ya desde la Ilustración, desde la «emancipación del hombre de su minoría de edad, de la que él mismo es responsable» (Kant), y en gran parte no resueltas todavía, acerca de la mayoría de edad del hombre, de la existencia de Dios, de la imagen del mundo propia de la Biblia y de la antigüedad, sobre mito y realidad, conocimiento científico de las ciencias naturales y fe en los milagros, sobre la concepción que de la historia tienen la teología y la que tiene la historiografía, por sólo citar las más importantes. Y la aclaración de esas cuestiones pertenece a la tarea interpretativa de la teología.

El intercambio mutuo, crítico, entre fe cristiana y razón humana general preserva a la fe razonadora de estrecheces que no dicen con el tiempo y a la razón del peligro de resultados engañosos. No sólo ilumina la razón a la fe, sino también la fe a la razón. Ella conduce hasta el conocimiento de los condicionamientos, la finitud, la historicidad y las limitaciones de la razón. La ilustración que procede de la fe destruye el mito de la razón descansando absolutamente en sí misma, crucifica su afán de darse leyes a sí misma y realiza así la obediencia de la fe en la esfera del conocimiento (cf. 2 Cor 10, 5). En cuanto reflexión basada en la revelación, desarrolla la teología un horizonte de futuro, con el que está relacionada la razón y ante el que ha de hacerse responsable. Así pues, su función no consiste, como ocurría en el pensamiento griego, en dejar firme la esencia de las cosas, anticipando temerariamente la firmeza del juicio definitivo de Dios, sino más bien en reflexionar sobre hombres, cosas y circunstancias, en vistas a un futuro que Dios le ha abierto de par en par y que ella tiene delante. Esto constituye a la razón, orientada hacia el futuro de Dios, en su carácter de algo históricamente provisional y superable. Así queda liberada de su orgulloso y desafortunado carácter de absolutez, en favor de su relatividad auténtica y abierta al futuro, que lleva a la fe al conocimiento de aquello que se le ha regalado y se le ha prometido que verá. «Precisamente en su orientación a un futuro definitivo y escatológico puede acreditarse la fe como criterio de racionabilidad de la razón» (Pannenberg, 251).

H.-G. Link

Bibl.: GTeichmüller, Neue Studien zur Geschichte der Begriffe, vol. I-III, 1876-79 (reimpresión 1965; ver en el índice *noús*) – JStenzel, Zur Entwicklung des Geistesbegriffes in des griechischen Philosophie, Antike I, 1925, 244 ss – RSchottlaender, Nous als Terminus, Hermes 64, 1929, 239 ss – KBarth, Fides quaerens intellectum, 1931 (1966³) – OMoe, Vernunft und Geist im Neuen Testament, ZSTh 11, 1934, 351 ss – HSchrenk, Geist und Enthusiasmus, en: Wort und Geist, Festschr. KHeim, 1934, 75 ss (=id., Stud. zu Paulus, ATHANT 26, 1954, 107 ss) – GBornkamm, Die Offenbarung des Zornes Gottes (Röm 1-3), ZNW 34, 1935, 243 ss (= Das Ende des Gesetzes, 1966⁵, 9 ss) – LKoehler, Theologie des Alten Testaments, 1935 (1966⁴), § 46 (Das Wesen des Menschen III) – JBehm/EWüthwein, Art. *νοῦς* etc., ThWb IV, 1942, 947 ss – KvFritz, *Νόος* and *νοῦς* in the Homeric Poems, Class. Philology 38, 1943, 79 ss – id., NOYΣ, NOEIN and their Derivates in Pre-Socratic Philosophy (excluding Anaxagoras), Part I, From the Beginning to Parmenides, Class. Philology 40, 1945, 233 ss – BSnell, Die Entdeckung des Geistes, 1946 (1955²; ver en el índice *noús*) – RBultmann, Theologie des NT, 1953 (1968⁶), § 19 – GBornkamm, Glaube und Vernunft bei Paulus, en: id., Studien zu Antike und Christentum II, 1958 (1963²), 119 ss – BLohse, Art. Vernunft, EKL III, 1959 (1962²), 1649 ss – GBarth, Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus, en: GBornkamm/GBarth/HJHeld, Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium, WMANT I, 1960 (1970⁶), 99 ss – WKCGuthrie, A History of Greek Philosophy I, 1962; II, 1965 (ver en el índice *noús*) – Hlward, Glauben und Wissen, N. W. I, 1962, 17 ss – KOehler, Art. Vernunft und verstand, RGG VI, 1962³, 1364 ss – id., Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles, 1962 – WMarxsen, Einleitung in das Neue Testament, 1963 (1965³), 122 s – HConzelmann, Art. *σύνιμι* etc., ThWb VII, 1964, 886 ss – WEichrodt, Theologie des Alten Testaments, II/III, 1964⁵, § 16 (Die

Stellung des Menschen in der Schöpfung), espec. 93 ss – HJKrämer, Der Ursprung der Geistmetaphysik, 1964 (ver en el índice *noús*) – OSander, Leib-Seele-Dualismus im Alten Testament?, ZAW 77, 1965, 329 ss – PStuhlmacher, Glauben und Verstehen bei Paulus, EvTh 26, 1966, 337 ss – HConzelmann, Grundriss der Theologie des Neuen Testaments, 1967, 158 s – HOtt, Glaube und Vernunft, ThLZ 92, 1967, 401 ss – WPannenberg, Glaube und Vernunft, en: id., Grundfragen systematischer Theologie, 1967, 237 ss – PBonnard, L'Intelligence chez saint Paul, en: L'Évangile hier et aujourd'hui, Festschr. FJLeenhardt, 1968, 13 ss – GvRad, Weisheit in Israel, 1970.

Trad. o. c.: WEichrodt, Puesto del hombre en la creación, Teología del AT II, 1975, 125-156 – GvRad, La sabiduría en Israel, 1973. En cast. Arts. gens.: GSöhngen, La sabiduría de la teología por el camino de la ciencia, MystS I T. II, 1969, 995-1070 – AHalder, Art. Conocimiento, metafísica del, SM 1, 1976², col. 926-950 – HFries, Art. Fe y ciencia, SM 3, 1976, col. 129-140.

Recibir, tomar

El acto o proceso de recibir puede entenderse activamente como el alargar la mano hacia lo que se ofrece (= tomar) o, pasivamente, como el acoger lo que se da (= recibir). A estas dos direcciones de la acción corresponden los verbos griegos λαμβάνω [*lambánō*] y δέχομαι [*déchomai*]. *Lambánō* pone de relieve ante todo el aspecto activo, mientras que *déchomai* acentúa el matiz pasivo. Las significaciones de los numerosos compuestos de ambos verbos fundamentales se asemejan frecuentemente entre sí, de manera que en ocasiones dichos verbos pueden utilizarse como sinónimos. En el NT ambos grupos de palabras han recibido su impronta específica por el hecho de llegar a expresar los movimientos de tomar y recibir mutuamente implicados en la fe.

δέχομαι [*déchomai*] aceptar, acoger; δεκτός [*dektós*] agradable; ἀποδέχομαι [*apodéchomai*] recibir de; ἀποδοχή [*apodoché*] recepción, acogida; ἀπόδεκτος [*apódektos*] aceptable; προσδέχομαι [*prosdéchomai*] recibir, aceptar; δοχή [*doché*] convite

1. El significado fundamental de *déchomai* (desde Homero), emparentado semánticamente con el lat. *dexter, diestro o a la derecha*, es *aceptar, recibir* (Homero, Il. 23, 647). El objeto pueden ser fundamentalmente cartas, regalos, ofrendas, etc., pero los significados de *recibir palabras*, esto es, *oír, entender* (Eurípides, Med. 924: λόγον δέχεσθαι [*lógon déchesthai*]) o *recibir a personas*, esto es, practicar la hospitalidad (Jenofonte, Oec. 5, 8) pueden adquirir una importancia especial. El sujeto es generalmente el hombre, cuyo recibir puede llegar hasta el soportar (p. ej. los golpes del destino; Homero, Il. 18.115); más raramente en el contexto religioso la divinidad recibe las ofrendas y las súplicas de los hombres (Homero, Il. 2, 420). El sustantivo verbal correspondiente *doché* significa primeramente el *recipiente* (así en Eurípides y en Platón) y luego, en sentido figurado, la *acogida de personas*, el *convite con invitados* (así en Plutarco). El adjetivo verbal correspondiente *dektós* (no atestiguado antes del NT) o *δέκτεος* [*dékteos*] (sólo desde Luciano) designa literalmente *lo que se puede recibir o aceptar*, y luego *agradable, aceptable, favorable* (cf. en el NT Lc 4, 19 y 2 Cor 6, 2).

2. a) El compuesto *apodéchomai*, atestiguado asimismo desde Homero, refuerza el significado positivo del simple en el sentido de *recibir amistosamente, aprobar, estar de acuerdo, apreciar* (Polibio, 21, 35, 5; Filón, Abr. 90; Josefo, Ant. 9, 176). En la misma línea, el sustantivo *apodoché*, corriente en el helenismo significa *aceptación, aprobación, acuerdo* (Polibio, 1, 5, 5; Josefo, Ant. 6, 347; cf. en el NT: 1 Tim 1, 15; 4, 9). El adjetivo verbal *ἀποδεκτός* [*apodéktós*] (así en Plutarco, Mor. 1061a) o *apódektos* (así en el NT: 1 Tim 2, 3; 5, 4) tiene un significado similar a *dektós: aceptable, agradable, grato*.

b) *Prosdéchomai*, desde Homero, significa *acoger personalmente a alguien en un lugar o en una comunidad* (Platón, Leg. IV, 708a; Josefo, Ant. 14, 285) o, refiriéndose a cosas, *recibir o aceptar algo* (Jenofonte, Hist. Graec. 7, 4, 2; así espec. en los LXX). También tiene, lo mismo que *ἐκ- [ek-]* o *ἀπεκδέχομαι* [*apekdéchomai*], el significado de *esperar o aguardar* (Eurípides, Alc. 130; Sófoeles, Phil. 123; cf. acerca de esta conexión escatológica el estudio de los compuestos en → *esperanza*, art. ἀποκαρδοκία [*apokaradokía*]).

II En los LXX se encuentra este grupo de palabras principalmente en la literatura profética, cultural y sapiencial. *Déchomai* reproduce frecuentemente el hebreo *lāqah*, *tomar* (cf. asimismo → λαμβάνω [*lambánō*]); *eisδέχομαι* [*eisdéchomai*] la mayor parte de las veces *qābaš*, *recoger*, *reunir*; *prosdéchomai* preferentemente a *rāsāh*, *tener agrado en*; *dektós* casi siempre a *rašōn*, *benevolencia* y *dochē* (excepto en Dn 5, 1 LXX) siempre a *mišteh*, *simposio*, *convite*.

1. a) Prescindiendo del uso profano (p. ej. Gn 33, 10: *recibir* regalos), *déchomai* designa primeramente la voluntaria o benévola aceptación de la palabra de Dios (Dt 33, 3; Jer 9, 20) y de la actuación divina (παιδεία [*paideía*] p. ej. Sof 3, 7); en Jer y Sof luego en la negación de la predicación del juicio: Israel no ha recibido las correcciones de Yahvé (Jer 25, 28: la imagen de la copa del castigo; cf. Os 4, 11). Así *déchomai* adquiere también el significado del involuntario tener que cargar con la desgracia.

b) *Eidéchomai* se encuentra, por el contrario, generalmente en el anuncio salvador de los profetas: Yahvé reunirá de nuevo a su pueblo disperso y destrozado y así lo recibirá renovado en su comunión consigo (Os 8, 10; Mi 4, 6; Jer 23, 3; Ez 20, 34; Sof 3, 19 s; cf. 2 Cor 6, 17).

2. En algunas ocasiones aparecen *déchomai*, *prosdéchomai* y *dektós* también en los textos cültico-sacerdotales. Los LXX traducen con las fórmulas οὐ (προσ-) δεχθήσεται [ou (pros-) *dechthēsetai*]-ο οὐ δεκτόν [ou *dektón*]-δεκτόν [*dektón*] las denominadas «fórmulas declaratorias» no es agradable, no es grato - es agradable o es grato, con las que los sacerdotes daban a conocer la aceptación o la repulsa de un sacrificio por parte de Yahvé (Lv 22, 19-25). Aquí Yahvé es presentado como el receptor del sacrificio, y, sin embargo, la decisión sobre la aceptación o repulsa de los dones por boca de los sacerdotes comprende asimismo un juicio divino sobre ello, sobre si el hombre que ofrece ante Yahvé es grato a Yahvé o no lo es (véanse las formulaciones pasivas en los LXX; cf. GvRad, Teología del AT I, 329 s).

3. En la literatura sapiencial *déchomai* caracteriza la vida del hombre piadoso, abierta y receptiva, tanto intelectual como existencialmente: el sabio recibe las palabras de la sabiduría (Prov 4, 10); acepta los mandamientos (Prov 10, 8); recibe la corrección (Prov 16, 17) y la sabiduría (Prov 21, 11). Continuando la crítica profética del culto (cf. Jer 6, 20), el término *dektós* tiene en la literatura sapiencial un carácter ético anti-cultural o acultural: «Hacer el bien es emprender el buen camino: esto es más agradable a Dios que ofrecer sacrificios» (Prov 16, 7 LXX; cf. 15, 8.28 LXX; Eclo 2, 5; 3, 17 y *passim*).

III En el NT el grupo de palabras *séchomai* aparece principalmente en los sinópticos, más concretamente en Lc, y en Pablo, el cual usa también con frecuencia los compuestos.

1. Lo mismo que en toda la antigüedad y espec. en el judaísmo, la hospitalidad desempeña en el NT un gran papel. Debido a su vida errante, Jesús, Pablo y los demás apóstoles, tuvieron que echar mano a menudo de esa hospitalidad. Lc menciona en ocasiones la amistosa acogida que Jesús y Pablo encontraban en el pueblo y en las comunidades (Lc 8, 40; Hech 18, 27; 21, 17: *apodéchomai*), así como Jesús y Pablo recibían con las mejores disposiciones a cuantos acudían a ellos (Lc 9, 11; Hech 28, 30). Pablo expresa su agradecimiento a las comunidades por su acogida (Gál 4, 14; 2 Cor 7, 15) y les exhorta a seguir estando dispuestos a ella (Col 4, 10). También al modo de ser cristiano corresponde esta forma de humanidad.

2. a) Sin embargo, en la acogida de los discípulos y de los apóstoles no se trata sólo de esa ley no escrita de la humanidad. Más bien el enviado de Jesús representa a su persona: «El que os recibe a vosotros, me recibe a mí» (Mt 10, 40). Porque los apóstoles continúan la misión de Jesús (acerca de la institución de la *šāliah* del judaísmo tardío, que está en el trasfondo, cf. ThWb II, 52), la hospitalidad para con ellos significa la acogida a Jesús y al mismo tiempo la acogida a Dios.

Pero Cristo no sólo se encuentra en sus enviados, sino que en todo aquél que es pequeño, miserable y necesitado de ayuda él se presenta de incógnito a su comunidad: «El que acoge a un chiquillo de éstos por causa mía me acoge a mí» (Mc 9, 37 par). Con eso se acoge a Dios en la profanidad arreligiosa de la vida diaria.

b) A eso corresponde —como ya ocurría en la literatura sapiencial— el que *dektós*, *apódektos* y *euprósdectos* hayan perdido su contenido cultural. El sacrificio agradable a Dios se realiza ahora como la entrega de la propia vida al servicio de cada día en el mundo (Flp 4, 18; Rom 12, 1; 15, 16). Es cierto que esta orientación paulina universal se halla circunscrita nuevamente en 1 Tim a un ideal ciudadano de piedad (2, 3; 5, 4).

3. En las comunidades del cristianismo primitivo la expresión *lógon déchesthai*, *recibir* o *acoger la palabra* se ha convertido a todas luces en un término técnico para designar la aceptación del evangelio en la fe (Lc 8, 13; Hech 8, 14; 11, 1; 17, 11; 1 Tes 1, 6; 2, 13). Asimismo se asocian *déchesthai* con *βασιλεία τοῦ θεοῦ* [*basileia tou theou*], *el reino de Dios* (Mc 10, 15 par), *εὐαγγέλιον* [*euangélion*], *la buena noticia* (2 Cor 11, 4), *χάρις* [*cháris*] *la gracia* (2 Cor 6, 1; cf. Rom 5, 17, unido a *lambánō* y *ἀγάπη τῆς ἀληθείας* [*agápē tēs alētheías*], *el amor de la verdad* (2 Tes 2, 10). El paralelismo o la sinonimia entre «creer» y «recibir» aparece en Hech 2, 41, donde el ms. D sustituye *ἀποδεξάμενοι* [*apodexámenoi*] por *πιστεύσαντες* [*pisteúsantes*], pues la fe no es otra cosa que la acogida afirmativa del reino de Dios, de igual manera que un niño recibe un regalo (Mc 10, 15).

4. El término helenístico *apodochē* aparece únicamente en una fórmula kerigmática de 1 Tim: «Este dicho (el mensaje) es mucha verdad y todos deberían *hacerlo suyo*» (1, 15; 4, 9). Hay que mencionar también las palabras que se toman en Lc 4, 19 de Isaías 61, 2: Con la venida de Jesús ha comenzado el tiempo «favorable» (*dektós*) de la salvación (cf. 2 Cor 6, 2).

H.-G. Link

λαμβάνω [*lambánō*] *coger, tomar, recibir*; *ἀναλαμβάνω* [*analambánō*] *tomar para sí, tomar*; *ἀνάληψις* [*análēmpsis*] *acción de tomar*; *ἐπιλαμβάνω* [*epilambánō*] *asir, agarrar*; *καταλαμβάνω* [*katalambánō*] *agarrar, asir, empuñar*; *μεταλαμβάνω* [*metalambáno*] *tomar parte*; *μετάληψις* [*metálēmpis*] *el hecho de hacerse cargo o participar en*; *παράλαμβάνω* [*paralambánō*] *tomar para sí*; *προλαμβάνω* [*prolambánō*] *anticipar, tomar antes*; *προσλαμβάνω* [*proslambánō*] *tomar junto a*; *πρόσληψις* [*próslēmpsis*] *aceptación, toma*; *ὑπολαμβάνω* [*hypolambánō*] *tomar, asir, opinar*

I 1. *Lambánō* originariamente *asir, agarrar*, se halla atestiguado a partir de Homero, y significa:

a) *asir, tomar*. Puede significar tanto un acto hostil como un acto amistoso o bueno y tener como objeto a hombres o cosas, p. ej. *tomar* una mujer, *recibir* impuestos, *aceptar* una sentencia, *iniciar* un camino; en sentido figurado: *tomar* ánimos. Con sujeto de cosa se da p. ej. cuando el temor o el espanto *se apoderan* del hombre. Pleonásticamente sirve *lambánō* de expresión gráfica para dar vida al discurso:

b) *recibir*, frecuentemente con acusativo de cosa, que puede abarcar todos los campos de la vida, desde la cosa más trivial hasta el bien espiritual.

2. Los compuestos dan fuerza o amplitud al significado fundamental. *Analambánō*, *explotar, tomar para sí*. A esa palabra corresponde *análēmpsis*, *la explotación, la toma*. *Hypolambánō*, *tomar desde abajo*; se desarrolla desde el *coger al vuelo* hasta el *captar* intelectualmente, *creer, opinar*. *Epilambánō*, *asir, agarrar*, y también *asistir, ayudar*; media: *coger para sí, aferrarse a, agarrar*; *katalambánō* da fuerza al significado primitivo y quiere decir *agarrar, empuñar, sorprender*; media: *incautarse, apropiarse de algo*; corresponde a eso el captar intelectualmente, el apropiarse algo a fondo o entender. *Metalambánō* se encuentra entre otras cosas con genitivo partitivo de cosa: *tomar parte, recibir*. *Metálēmpsis* es el *acto de tomar parte* o de *hacerse cargo*. En *prolambánō* predomina la significación temporal de *pro* [*pro*]: *tomar antes, anticipar*. *Proslambánō* hace que se advierta el significado de la preposición *πρός* [*prós*]: *tomar junto a, someter*; media: *asociarse, ayudar*. El nombre correspondiente es *próslēmpsis*, *admisión, aceptación*. *Paralambánō* se encuentra con acusativo de persona o de cosa y significa *tomar a alguien consigo, tomar sobre sí, encargarse*.

II 1. En el uso lingüístico extracristiano *lambánō* con sus compuestos se halla profusamente atestiguado. En los LXX (en el AT hebreo por lo general *lāqah* más raramente *nāšā'*) predomina el significado activo de *tomar* p. ej. la espada (Gn 34, 25), tomar una mujer (Gn 4, 19); también con un sujeto de cosas en Ex 15, 15: «fueron presa de temblor (=les cogió un temblor)». Más rara es la significación de *recibir*: recibir regalos (1 Sam 8, 3), un cargo o una recompensa (Sal 109, 8; Prov 11, 21).

2. Entre los compuestos, hay que mencionar: *analambánō*, frecuentemente con objeto personal o de cosas, es teológicamente importante en el aoristo 1.º pasivo para designar el rapto de Henoc (Eclo 49, 14) y de Elías (2 Re 2, 11; Eclo 48, 9; 1 Mac 2, 58). *Epilambánō* es utilizado por los LXX con el significado fundamental de *asir*, *agarrar* en 2 Sam 13, 11; Is 3, 6; Jer 31, 32; Zac 14, 13. Con *katalambánō* describen los LXX la acción de coger, tanto la de Dios como la del hombre. «La mano de Dios cogió, como un nido, las riquezas de los pueblos» (Is 10, 14), Dios *atrapa* al hombre (Job 5, 13), *capta* lo incomprensible (Job 34, 24). El hombre se pregunta cómo *captar* a Dios, cómo *alcanzar* la justicia y la sabiduría, es decir, cómo hacerlas posesión suya (Eclo 15, 1; 27, 8). También los poderes del mal *alargan la mano* sobre el hombre y caen sobre él (Gn 19, 19; Nm 32, 23). *Proslambánō* (en voz activa sólo en Sab 17, 10) describe la conducta de Dios que *agarra* a su pueblo o a sus elegidos para librarlos del peligro o del abandono en que se encuentran (Sal 18, 17; 27, 10; 65, 5; 73, 24; 1 Sam 12, 22).

3. De especial importancia es *paralambánō*, tanto en el helenismo como en el judaísmo tardío: como *recibir* designa la aceptación de una tradición, ya se trate de la enseñanza o de la formación que da un filósofo, ya de los misterios y consagraciones en el contexto del culto místico. En el judaísmo la tradición se ciñe a la Torá y a su exégesis (cf. Mc 7, 4). El término técnico para la aceptación de la tradición es *qibbêl*. También los rabinos transmiten determinadas materias de enseñanza (cf. St.-B. I, 579; Chag 2, 1) en el secreto más riguroso para proteger a los inmaduros religiosamente de cualquier falsa interpretación.

III 1. En el NT *lambánō* se halla atestiguado 258 veces. Se encuentra con sorprendente frecuencia en Mt (53 veces), en Jn (46 veces) y en Ap (23 veces), mientras que en el conjunto de los escritos paulinos el término sólo se utiliza 34 veces.

a) *Lambánō* se halla empleado en el sentido (más bien activo) de *tomar* p. ej. pan, lámparas, el diezmo; figuradamente: el que toma su cruz (Mt 10, 38) o tomar «la condición de esclavo» (Flp 2, 7). Asimismo: *tomar*, *quitar*; p. ej. tomar monedas de plata, nuestras dolencias (Mt 8, 17), quitar una corona (Ap 3, 11), la paz de la tierra (Ap 6, 4). En un contexto teológico: Jesús tomará de nuevo el poder, la vida (Jn 10, 18). También el enemigo tiene la posibilidad de quitar o tomar la vida (cf. Mt 21, 35 en el contexto) o agarrar los enfermos (Lc 9, 39). Los afectos se apoderan del hombre, que queda *sobrecogido* (Lc 5, 26; 7, 16). En el significado de *recibir*, *acoger*: a alguien en casa; es importante con compl. dir. de persona: recibir a Jesús (Jn 1, 12; 5, 43; 13, 20); y en relación con esto: recibir sus palabras (Jn 12, 48; 17, 8; Mc 4, 16).

b) *Recibir* (en sentido más pasivo), p. ej. un bocado, dinero, limosnas; es importante cuando el compl. dir. tiene un contenido teológico: «la vida eterna» (Mc 10, 30), «el espíritu» (Jn 7, 39), «la gracia» (Rom 1, 5), «el juicio» (Mc 12, 40), «el perdón» (Hech 10, 43), «la misericordia» (Heb 4, 16). Finalmente sirve *lambánō* de circunloquio para expresar la pasiva: p. ej. recibir algo constructivo = construirse (1 Cor 14, 5).

c) *Lambánō* es teológicamente importante con el significado de *recibir*; corresponde al *διδόναι* [*didónai*] de Dios: Dios da y el hombre recibe.

α) También Jesús vive de recibir: su misión, el espíritu, el perdón (Jn 10, 18; Hech 2, 33; Ap 2, 28). El es don de Dios y vive de recibir. Al tomar la condición de esclavo (Flp 2, 7) y nuestras «dolencias», como escribe Mt 8, 17 citando Is 53, 5, carga sobre sí la muerte por el pecado y cumple la misión que ha recibido del Padre (Jn 10, 18). Así también en la resurrección y en su exaltación: el crucificado recibe «poderío y riqueza, saber y fuerza, honor, gloria y alabanza» (Ap 5, 12). El que ha sido exaltado sigue siendo el que recibe.

β) Sólo en calidad de receptor se encuentra el hombre a sí mismo y se amolda al orden establecido por Dios, que revela Jesucristo. Para los hombres que escuchan el testimonio de Jesús la aceptación de la palabra decide sobre la vida y la muerte. Ahí distingue Jn el objeto que en cada caso es recibido o tomado. El que recibe la *μαρτυρία* [*martyria*], el testimonio de Jesús, certifica que «Dios es veraz» (Jn 3, 33). El acredita con

la recepción de la palabra la verdad de Dios y vive de ella. El que recibe las *ρήματα* [*rhémata*], las *palabras* de Jesús, adquiere conocimiento acerca de la palabra reveladora: Jesús procede de Dios y tiene la vida de Dios (Jn 17, 8; cf. 1 Cor 2, 12). Así Jesús, que es *ῥῆμα θεοῦ* [*rhēma theou*], la *palabra de Dios*, puede ser él mismo el objeto de la aceptación del que cree; el que le recibe tiene parte en la gracia increada y recibe el Espíritu santo (Jn 1, 16; 7, 39; 20, 22). El que no recibe a Jesús, esto es, no le conoce ni le reconoce, ya tiene «quien le juzgue» (Jn 12, 48). La misma palabra de Jesús le juzgará en el último día.

γ) Para Pablo, *lambánō* es participación en la promesa que se ha cumplido en Cristo (Gál 3, 14), recepción del espíritu (Rom 8, 15), de la gracia y del don de la justificación (Rom 5, 17), así como él mismo recibió la misión del apostolado como una gracia singular de Dios (Rom 1, 5). Siendo ante Dios pobre, el hombre que recibe es sumamente rico (1 Cor 4, 7); pues él recibe, si las acepta, la salvación escatológica, la comunión con Cristo, la vida en el mundo futuro (Flp 3, 12 ss).

2. Los compuestos *analambánō* y *hypolambánō* desarrollan toda la gama de significados de *tomar* y *recibir*.

a) *Analambánō* se usa para indicar el *tomar con* o *recibir en*: tomar a alguien a bordo, o consigo (Hech 20, 13 s; 2 Tim 4, 11). Con sentido figurado en Ef 6, 13, «Por eso os digo que cojáis las armas que Dios da», una imagen muy viva y enérgica para situar al creyente en la lucha contra los poderes de las tinieblas. *Analambánō* en aoristo 1.º pasivo designa el término de la convivencia del Resucitado con los suyos (cf. Lc 9, 51), que a manera de fórmula se expresa concisamente en Hech 1, 2.11.22 como *asunción* o *acto de ser arrebatado o llevado*. La meta de ese «se lo llevaron» es el cielo como el ámbito de la gloria de Dios (1 Tim 3, 16). Con análoga brevedad formula Mc 16, 19, sin ninguna referencia espacial, la ascensión de Cristo, para expresar la *sessio ad dexteram Dei*, el estar sentado a la diestra de Dios.

Andlēm̄psis, la *acción de tomar hacia arriba*, en el NT se encuentra solamente en Lc 9, 51 y se aplica generalmente a la ascensión de Jesús al cielo. «Sin embargo, *andlēm̄psis* puede ser también la muerte, el fallecimiento» (así Bauer, *loc. cit.*; cf. la literatura del judaísmo tardío p. ej. SaSI 4, 18). Ambas cosas han de incluirse en la esperanza neotestamentaria respecto a la muerte de Jesús, puesto que ella supone la exaltación del Señor.

b) *Hypolambánō* se encuentra 5 veces en el NT. En Hech 1, 9: «Una nube lo ocultó a sus ojos (lit.: lo tomó)». Aquí el tomar es un tomar desde abajo y elevar al mismo tiempo, en el sentido de *ocultar, arrebatar*. De un modo semejante amonesta 3 Jn 8: hay que recibir con hospitalidad a los hermanos extranjeros, esto es, hay que tomarlos de la calle y protegerlos del peligro. Referido a procesos intelectuales o espirituales, *hypolambánō* se aproxima mucho a nuestros *tomar la palabra* o *contestar* (Lc 10, 30). *Hypolambánō* puede significar asimismo una suposición; así en Hech 2, 15: «Estos no están borrachos, como suponéis» (cf. Lc 7, 43).

3. Los compuestos *epilambánō* y *katalambánō* intensifican el sentido originario de *asir* o *agarrar*.

a) *Epilambánō* designa el agarrar fuertemente así como el confiado coger en la mano. Pablo fue cogido por sus enemigos (Hech 17, 19; cf. 18, 17; Lc 23, 26). En el sentido figurado, *epilambánō* significa *coger a uno por la palabra*; así los enemigos de Jesús intentaban cogerlo en alguna expresión (Lc 20, 20). Jesús por su parte, toma a los ciegos, a los hidrójicos, al niño (Mc 8, 23; Lc 9, 47; 14, 4) o agarra la mano de Pedro que se está hundiendo (Mt 14, 31), para ayudarle. En los sinópticos extraña el uso intencionado de

epilambánō: designa la conducta intrigante de los enemigos de Cristo, lo mismo que el amor del Señor que se dirige a ayudar a los enfermos y a los que se hallan perdidos.

Para Pablo, *epilambánō* es la palabra propia para caracterizar el movimiento de la fe. Se dirige a la vida eterna: «conquista la vida eterna» (1 Tim 6, 12). El prefijo *ἐπί* [*epi*] se refiere al objetivo; *lambánō* designa la intensidad del acto de fe.

b) Con *katalambánō* designa el NT, tanto el ataque de los poderes enemigos como la intervención de Cristo. El muchacho epiléptico es atado por un espíritu que no lo deja hablar, el cual lo tira al suelo (Mc 9, 18). Las tinieblas no han «comprendido» la luz, es decir, no tan aceptado a Cristo (Jn 1, 5; cf. v. 11), y se apoderan del hombre que no tiene luz, que no tiene a Cristo (Jn 12, 35). Pablo dice a los creyentes, a los que no viven en tinieblas: el día del Señor «no tiene por qué sorprenderos como un ladrón» (1 Tes 5, 4). Positivamente, *katalambánō* se halla aplicado a la intervención de Cristo. Pablo ha sido cogido por Jesucristo; él es propiedad de Cristo y por eso en el combate de la fe está orientado totalmente hacia la meta de la vocación celestial (Flp 3, 12 s). Sólo el que ha sido alcanzado corre a su vez para alcanzar la corona que no se marchita: la vida eterna (1 Cor 9, 24). La media *καταλαμβάνομαι* [*kalambánomai*], el *captar intelectualmente*, el *ir comprendiendo*, descubre la verdad y permite reconocer una actuación oculta de Dios (Hech 4, 13; 10, 34; 25, 25).

4. *Metambánō* y *metálēmpsis* designan la *participación* real en los bienes corporales y espirituales. Así p. ej. comer juntos, tomar alimentos (Hech 2, 46; 27, 33). Esos alimentos fueron creados por Dios «para que los gustaran con gratitud los fieles que conocen la verdad» (1 Tim 4, 3). La tierra «recibe la bendición de Dios» (Heb 6, 7). Dios espera el sí respecto a los mandamientos, la obediencia y la acción de gracias frente al donante y a los dones. Heb 6, 4 ss incluye la advertencia de que la bendición recibida, cuando se apostata conscientemente de Cristo, se pierde para siempre. Toda corrección sirve para que participemos de la santidad de Dios (Heb 12, 10). Sólo en Hech 24, 25 se halla *metambánō* con el acusativo *καιρόν* [*kairón*]: «Cuando tenga tiempo (le dice Félix a Pablo) te mandaré llamar».

5. En *prolambánō* se convierte el significado temporal de *πρό* [*pró*]: «Ella (la mujer) ha hecho lo que podía: ha embalsamado *de antemano* mi cuerpo para la sepultura» (Mc 14, 8). La acción, tan impregnada de amor, es un signo profético de la muerte próxima y un sustitutivo de la ausencia del embalsamamiento. 1 Cor 11, 21 menciona el tomar por adelantado la cena: es algo poco fraternal e indigno; pues uno se adelanta a tomar lo que es para todos. En Gál 6, 1 aconseja Pablo la suavidad y mansedumbre hacia el pecado, si «se le cogiera en algún desliz». *Prolambánomai* expresa en el prefijo *pró* que el pecador ha sido sorprendido por el pecado antes de cualquier reflexión. Por eso pide Pablo que se tenga con él dulzura y que se le ayude fraternalmente.

6. *Proslambánō* sólo aparece en el NT en su significación media de *tomar aparte*; introduce la conversación personal intensiva. Pedro «lo tomó (a Jesús) aparte» (Mc 8, 32; cf. Mt 16, 22; Hech 18, 26). *Proslambánō* tiene importancia teológica en el significado de *acoger*. «Dios (al que tiene la fe débil) lo ha acogido» (Rom 14, 3). «Acogeos mutuamente como Cristo os acogió para honra de Dios» (Rom 15, 7). Pablo advierte que se acoja a los inmaduros en la fe porque, tanto los maduros como los inmaduros fueron acogidos de la misma manera por la muerte de Cristo en la comunión con Dios. También para los judíos, a los que Pablo ve ante todo excluidos de la salvación, espera él la *proslēmpsis*, la *acogida* por parte de Dios. Puesto que él ha experimentado en sí mismo que Dios le ha acogido a él y que le ha regalado una nueva vida, asocia él indisolublemente la *acogida* de su pueblo con la donación de la vida eterna.

7. En los evangelios y en Hech aparece frecuentemente *paralambánō* con acusativo de persona: *tomar a alguien consigo*, esto es, elegirle entre muchos, establecer comunión con los elegidos o tener un designio especial. Así, Jesús toma consigo a tres discípulos para revelarse a ellos (Mt 17, 1; 20, 17; 26, 37; cf. Mc 5, 40). El mismo «vino a su casa pero lo suyos no le recibieron» (Jn 1, 11); el mundo le niega el reconocimiento y la obediencia. Pero el creyente tiene la promesa: «Volveré para llevaros conmigo; así, donde esté yo, estaréis también vosotros» (Jn 14, 3; cf. Mt 24, 40). Pablo designa con *paralambánō* la recepción de un bien espiritual y relaciona ese recibir:

a) con las tradiciones dogmáticas y éticas que él ha recibido. De eso hablan las palabras introductorias de 1 Cor 11, 23 y la paráclisis de Flp 4, 9 (cf. 1 Tes 4, 1; 2 Tes 3, 6);

b) con «predicar el mensaje de Dios» (1 Tes 2, 13), con «las Escrituras», que Pablo según 1 Cor 15, 3 ha recibido y según Col 2, 6, con «Cristo Jesús», el Señor;

c) con la revelación personal de Jesucristo, que Pablo recibió ante Damasco (Gál 1, 12) donde el genitivo «de Jesucristo» presenta a éste como el contenido y el mediador de la revelación.

B. Siede

Bibl.: WGrundmann, Art. *δέχομαι* etc., ThWb II, 1935, 49 ss — GDelling, Art. *λαμβάνω*, ThWb IV, 1942, 5 ss — K Wegenast, Das Traditionsverständnis bei Paulus und in den Deuteropaulinen, WMANT 8, 1962.

Recompensa

Nuestro término *recompensa* sólo en parte abarca la multiplicidad de significados de los conceptos griegos comprendidos bajo este epígrafe, a saber, *κέρδος* [*kérdos*], *μισθός* [*misthós*] y *ὀψώνιον* [*opsónion*]. Al significado específico del término *recompensa* corresponde bastante aproximadamente el griego *misthós*, palabra ésa originaria del mundo de los negocios, que ya en la época antigua se empleaba para el *pago de los trabajadores*, para el *salario* o *remuneración*, y que desde la época helenística se utilizó asimismo en el campo religioso. En cambio, *opsónion*, es un término del lenguaje militar, que propiamente significaba la *ración* que se daba a los soldados y luego la *paga* por los servicios militares, la *soldada*, y finalmente el *sueldo* que correspondía a los empleados del Estado. Mucho más abarca el significado de la palabra *kérdos*, que se refiere más a las consecuencias o a los efectos de la ganancia, a saber, la *ventaja*, el *lucro*. Y como la ventaja y la desventaja, la ganancia y la pérdida se corresponden entre sí como términos contrarios, *kérdos* y *ζημία* [*zēmía*] se tratan en un sólo artículo.

κέρδος [*kérdos*] ganancia, lucro; *κερδαίνω* [*kerdaínō*] ganar; *ζημία* [*zēmía*] daño, perjuicio, pérdida; *ζημιόομαι* [*zemióomai*] sufrir daño, tener pérdidas

I *Kérdos*: ganancia, ventaja, lucro; más raramente en el griego profano, golpe de astucia, en plur. *intrigas*; es un vocablo que se halla atestiguado ampliamente desde Homero. El verbo *kerdaínō*, *ganar*, *sacar provecho*, *ganar algo* o *a alguien para algo*, dado que la eliminación de la pérdida supone ganancia, puede significar también *ahorrar* o *evitar* (así en Hech 27, 21).

Lo contrario de *kérdos* es *zēmía* con el significado de *desventaja, daño*, y en ocasiones también con el de *castigo*. A *kerdaiṓ* que se encuentra atestiguado sólo en la literatura post-homérica, corresponde antitéticamente *zēmióimai, sufrir un daño*. Cf. la contraposición de ambas palabras en Mt 16, 26 y Flp 3, 7.

II Aunque *kérdos* lo mismo que *kerdaiṓ*, al que se le pueden seguir las huellas hasta Hesíodo exclusive, faltan en los LXX, el AT y los LXX parafrasean cuidadosamente el significado de *ganancia*. De hecho distinguen:

1. La ganancia que se ha adquirido injustamente o que se ambiciona (*beša': robo, botín, ganancia; bāšu': despedazar, saquear, sacar ganancia*). Los LXX traducen, según el sentido, con *ἀνομία [anomia], ἀδικία [adikia], ἄνομα [ánoma]* (Prov 1, 19; 28, 16; Is 33, 15; Jer 6, 13: «del primero al último... se dedican al fraude»).

2. La ganancia como *yitrōn=privilegio, ventaja, provecho* de la vida, como *περισσειά [perisseia]*, → *plenitud, sobreabundancia* (LXX). Únicamente Ecl se pregunta sin más por el provecho de la vida y lo niega críticamente 2, 11: «nada se saca bajo el sol» (cf. Ecl 1, 3; 3, 9; 5, 15).

3. Ganar en la traducción de *yā'al* en hifil, *tener provecho, ganar*. Job 35, 3: «¿De qué me ha servido, qué he ganado...?» cf. Job 21, 15. Los LXX traducen en correspondencia con *ὠφέλεια [ōphéleia]: utilidad, ventaja*.

III En el NT *kérdos* se halla sólo en Pablo (3 veces); *kerdaiṓ* se encuentra 16 veces; tiene especial importancia teológica en Mt 16, 26 par; 25, 16 ss; Flp 3, 8; 1 Cor 9, 19 ss.

1. El NT se sitúa en una postura crítica respecto al sentido económico de la ganancia, siempre que esa ganancia se busque por motivos egoístas. En Tit 1, 11 se arremete enérgicamente contra los maestros del error cretenses, que difunden doctrinas inconvenientes y sólo pretenden conseguir provecho. Enseñan y lo hacen « todo para sacar dinero» (cf. los avisos y consejos a los que presiden las comunidades y a los diáconos en 1 Tim 3, 8; Tit 1, 7; 1 Pe 5, 2). El que sólo piensa en la ganancia y mira su misión en la vida bajo el punto de vista del provecho, incurre en una temeraria autoconfianza y con ello en el pecado (Sant 4, 13). De un modo semejante, exhorta Mt 16, 26 a asegurar la vida en el camino de la propia conservación. No sirve de nada conseguir el dominio sobre el mundo y sus fuerzas, si se expone la vida a la muerte.

2. Pablo desarrolla la concepción positiva de la ganancia en Flp 1, 21 y la delimita en Flp 3, 5 ss contra la propia comprensión del hombre. El recuerda sus propios precedentes heredados o conseguidos con esfuerzo, su circuncisión, su pertenencia al pueblo elegido, su conducta y su fidelidad a la ley. Los precedentes históricos y morales de ese tipo fueron para él «ganancia» (*kérdos*) y por Cristo se le convirtieron en «pérdida» (*zēmía*) porque obedecen a la ley de la gloria y del trabajo o mérito y no proporcionan «la rectitud que Dios concede» (Flp 3, 9). Por eso Pablo considera las ganancias humanas como «basura» para ganar a Cristo y ser incorporado a él. La ganancia de Cristo es su última meta; así el morir es «ganancia» (Flp 1, 21); pues él va a terminar la vida con el martirio y a entrar en la vida con Cristo. El llegar a Cristo y estar con él es ganancia.

3. Con esto tronca el que el «ganar» en el lenguaje de misión recibe un significado determinado. Pablo concibe su tarea misionera como un «ganar». En 1 Cor 9, 19 s dice: «Me he puesto al servicio de todos para ganar a los más posibles». Ganar corresponde a «salvar» (1 Cor 9, 22); y se refiere al objetivo de la labor misionera.

Mt 18, 15 exhorta a ganar al hermano que ha caído en pecado por medio de los buenos consejos pastorales. Las mujeres deben ganar a sus maridos, que se muestran rebeldes a la palabra, y pueden ganarlos sin palabras por su conducta (1 Pe 3, 1).

4. En contraste con el salario (→ *μισθός [místhós]*) que es estipulado y que se merece, que responde al trabajo realizado o premia la conducta humana, la ganancia

procede de la actuación oculta de Cristo. Para ganar «talentos» (Mt 25, 16 ss) para Cristo se necesita de sus dones y de su misión. Sólo a través de él llega la vida a su meta; ella gana la *perisseia*, que el predicador ha buscado en vano, la plenitud en la gracia y el don de la justicia (Rom 5, 17).

B. Siede

μισθός [*misthós*] recompensa, paga, salario; *μισθόω* [*misthōō*] alquilar, dar en alquiler; *μισθωτός* [*misthōtós*] criado tomado a sueldo; *μισθαποδοσία* [*misthapodosía*] paga, sueldo; *μισθαποδότης* [*misthapodótes*] pagador, remunerador

I El sustantivo *misthós* aparece desde Homero en el sentido de *salario del trabajo o jornal*. Sin embargo, no sólo los trabajadores sino también el soldado (Tucidides), el orador, el médico o el actor de teatro (Jenofonte, Platón) reciben su *misthós*. Pero el uso de la palabra predomina en el campo de los trabajos manuales o de los negocios. Más raramente se habla, en lenguaje figurado, de que a un hombre se le puede otorgar la felicidad por su esfuerzo ético (Píndaro, Isócrates, Platón). En el campo religioso no tuvo aplicación *misthós*, ya que la religión griega no descansaba sobre la base del *do ut des*. También era en general la recompensa la meta del esfuerzo ético, sin la honra o → gloria (*τίμη* [*timē*]). La felicidad (*εὐδαιμονία* [*eudaimonía*], no en el NT), originariamente una presencia de los buenos espíritus, no se conseguía por otorgamiento sino que se lograba por medio de la *ἀρετή* [*aretē*] (→ virtud), y dentro del conjunto de esfuerzos por la *aretē*, el «esforzarse por la justicia» era un sector en el que insistió con gran fuerza Sócrates. El fue quien proporcionó un nuevo cuño al concepto de «bueno» (*ἀγαθός* [*agathós*]): se es «bueno» en cuanto uno se orienta por el bien (*ἀγαθόν* [*agathón*]), y está referido a la recompensa y al → castigo que le esperan en la otra vida (el mito en Gorgias).

A partir del helenismo penetra oficialmente la idea de la recompensa en la religión. Lo mismo que en los misterios órficos y eleusinos la idea de la recompensa o del castigo en el más allá o en los últimos tiempos desempeña en el helenismo (Serapis-Isis, Mitra) un papel decisivo. Finalmente, en la religión romana se extiende asimismo a la relación de los hombres para con los dioses la concepción comercial de la paga o recompensa (cf. el principio romano: *do ut des, te doy para que tú me des*): el romano concibe sus obligaciones respecto a los dioses en forma de contrato; por esto él les paga por su ayuda con la correspondiente ofrenda. La idea de recompensa se asocia aquí al lenguaje sacrificial (cf. ThWb IV, 709).

Aparte de la palabra *misthós*, se encuentran asimismo en el griego profano formas como *misthōō*, *alquiler*, *μισθωμοί* [*misthōmōi*], *pago del alquiler*, *precio del mismo*, *misthōtós*, *asalariado* (antes del NT) y *μισθιος* [*misthios*], *siervo asalariado* (contemporáneo del NT).

II 1. a) En el AT se habla primeramente de la recompensa en el sentido profano. Al israelita se le invita a una conducta social. Su jornalero debe recibir su paga en el mismo día para que no tenga que pasar miseria (Jer 22, 13; Dt 24, 14; cf. las disputas por la paga entre Labán y Jacob: Gn 31, 25 ss).

b) La idea semítico-israelita se halla determinada ampliamente entre el hacer y el sufrir del hombre. Así la recompensa o el → castigo en esta vida pertenecen a las verdades evidentes de la fe veterotestamentaria. Lía recibe a su hijo Isacar como una recompensa de parte de Dios (Gn 30, 18; cf. Sal 127, 3), mientras que Yahvé castiga las malas acciones de los amalecitas con la expulsión y la aniquilación (1 Sam 15, 2 s). En la antigüedad se halla en primer plano el aspecto negativo: el pago del castigo. Espec. en Am 1, 3-2, 16 destaca la dependencia entre el triste destino de Israel y de los pueblos y el juicio de Dios. Ez resuelve esta retribución colectiva global por medio de la recompensa individual diferenciada: «sobre el justo recaerá su justicia, sobre el malvado recaerá su maldad» (18, 20). También por primera vez el Dt desarrolla la idea positiva de la recompensa en la asociación de la obediencia (→ oír) con la → bendición (28, 1-15), la cual se enfrenta a la asociación de la desobediencia y la → maldición (28, 15-68). Pero la idea teológica de la recompensa recibe su característica propia en la literatura sapiencial. Sólo aquí se desarrolla una adecuación a la ley que domina toda la vida, debido a la cual «el justo tiene que esperar la recompensa, y el impío el castigo» (Würthwein, ThWb IV, 716). «Tarde o temprano el malvado la paga, el linaje de los honrados recibirá su recompensa adecuada» (Prov 11, 21 LXX; cf. 11, 18,31). Contra esta teoría de la recompensa del bien y del mal protesta Job con su ataque a la teología de sus amigos (8, 4-6), porque no se adecuaba a la realidad del hombre bueno que sufre (27, 5 s) (cf. asimismo la resignación de Ecl 8, 14).

c) Es notable observar hasta qué punto se diferencia la recompensa divina de nuestros conceptos humanos de dicha recompensa: Dios es un Señor soberano sobre sus siervos —comparable en esto a un rey oriental— el cual recompensa sin verse en modo alguno determinado u obligado por la labor realizada. Su don es un regalo regio. El sobrepuja con mucho en su valor cualquier servicio prestado por sus súbditos. Un ejemplo importante de esto lo tenemos en Sal 127, 3. Aquí se establece un paralelo entre *nahaláh*, *herencia*, *cosa que se posee por regalo* y *sākār*, *salario o recompensa*, como términos sinónimos. Se recibe de Dios la recompensa incluso no como pago por el

propio mérito, ni como retribución por una acción que corresponde a la misma en su valor, sino —esto sólo es comprensible teniendo en cuenta el fondo de las relaciones sociales de la antigüedad— como regalo de la generosidad real.

Una analogía profana e incluso «anti-judía» la suministra Dn 11, 39, donde el rey impío otorga un país como recompensa a aquéllos que le reconocen. Los dones salvíficos veterotestamentarios y asimismo la recompensa de Dios se entienden totalmente de tejas abajo (Dt 28, 3 ss). Cuando el Dt habla de la «vida», que recibe el que obedece los mandamientos, está muy lejos cualquier tipo de concepciones transcendentales (Dt 30, 15).

2. Sólo después de que se introdujo en el judaísmo tardío la concepción de un juicio final, se atribuye a la recompensa de Dios un valor que atañe al más allá. Sin embargo, con ello se opera al mismo tiempo un cambio funesto en el concepto de recompensa. Así como los profetas de Israel insistían en la desobediencia como causa de la perdición total, se insinuaba también la conclusión inversa de que por medio de la buena conducta se podía merecer la gracia de Dios en el juicio. Con ello la buena → obra se sitúa en una postura de mediación para conseguir la gracia todavía no recibida y se preordena como condición para la recompensa que se espera. La ley se convierte, de un vallado o una cerca que contenía a los israelitas en el campo salutar de la alianza, en guía o posibilidad para conseguir la salvación que se consideraba como meramente futura. «Dios quiso que Israel consiguiera méritos y por ello le dio a él mucha Torá (sabiduría) y mucho mandamiento» (Maksch 3, 16; cf. asimismo Pirque Aboth 2, 16; 3, 16). La → alianza de Dios es un punto de partida, no un cumplimiento. Aunque las obras calificadas con exactitud según su valor se compensaban ahora por la recompensa que les correspondía, sin embargo nunca podía saberse con certeza si esa cuenta había resultado a favor de uno mismo. Y el hecho de que de la idea de recompensa se pasase a la de mérito y rendimiento impedía que la espera escatológica se convirtiese en esperanza cierta.

III 1. En el NT aparece *misthós* con sorprendente frecuencia en Mt (10 veces frente a una vez en Mc y 3 veces en Lc). En Pablo (5 veces) y en Jn (2 veces) el término retrocede. En Heb causa extrañeza el uso de formas como *misthapodostia*, *paga*, *remuneración* y *misthapodótēs*, el *pagador*, el *remunerador* (3 veces y una vez respectivamente), que no aparecen en el resto del NT.

a) *Misthós* es un constitutivo fijo de la predicación de Jesús sobre el reino de Dios (→ reino) que viene. Algunos pasajes dan la impresión de que se acepta la impronta judía del concepto de recompensa. Privándose de la posesión propia, se consigue un tesoro en el cielo (Mc 10, 21). Nuestra piedad no se verá privada de su recompensa ante Dios, cuando se tiene fija la mirada en él y no en la fama ante los hombres (Mt 6, 1 ss). Y de tal manera sitúa Jesús todo el ser y la acción del hombre ante el juicio del que viene, que surge apremiantemente la pregunta de si no quedaba con ello la puerta totalmente abierta a la «justicia de las obras».

Una respuesta a esto nos la da la parábola de los trabajadores de la viña (Mt 20, 1-16). Extraña en primer lugar que el dueño se halle completamente libre y sin compromisos (v. 15), característica ésta que se expresa con más fuerza, si cabe, en la parábola de los talentos (Mt 25, 24). El hecho de que él, a los trabajadores que habían trabajado sólo una hora, les pague lo mismo que a los demás, que «habían cargado con el peso del día y el bochorno» (v. 12) tiene su fundamento no en la alta calidad de su trabajo (así en una parábola judía semejante, que reproduce JJeremías, Las parábolas de Jesús, 4.ª ed., 170), ni siquiera en que Dios hace digno el trabajo por pequeño que sea pra recibir el mismo salario (así una interpretación católica citada en G. Bornkamm, Lohngedanke, 84). Más bien el dueño paga por su libre bondad, excluyéndose así cualquier equivalencia de valor entre la acción y la recompensa.

Dios recompensa no sólo por encima de todo mérito (cf. Lc 19, 17.19), sino que la recompensa es, sin más, independiente de lo que realiza el trabajador. Esa recompensa se funda únicamente en «que yo soy bueno» (Mt 20, 15b). Ante la exigencia incondicionada de obediencia debe enmudecer toda pretensión de mérito (cf. la parábola del criado que trabaja de labrador o de pastor: Lc 17, 7 ss). Sin embargo, hasta el más pequeño servicio en el reino de Dios recibirá su recompensa (Mt 10, 42).

b) La imagen se redondea cuando se mira más de cerca al servicio que hay que prestar y a su retribución. Una primera aclaración la ofrece la polémica de Jesús contra la falsa piedad de los fariseos (Mt 6, 1 ss). El fariseo que practica su falsa piedad para que le

vean, busca su honor y su reconocimiento no en Dios sino en los hombres. Cuando éstos le admiran y ponderan sus actos, ha cobrado ya su paga (así literalmente en Mt 6, 2.5.16) y ciertamente de los señores que se ha escogido, o sea, de los hombres. En cambio, el hombre realmente piadoso lo hace todo por Dios y por eso se le pagará en su juicio. Esta oposición «los hombres-Dios» es la característica propia de Mt 6, 3.6.18, no la oposición «en oculto-en público». El verdadero servicio de Dios se realiza por Dios y no por el hombre. Es una confesión por la cual uno se pone del lado de Dios, cosa que representa un → sufrimiento por Jesús que no carecerá de recompensa (Mt 5, 11 s). Además no se confiesa a Dios sólo con la boca, sino también al recibir a «uno de esos humildes» en su nombre (Mt 10, 42; 25, 35 ss). Al hombre, por tanto, se le hace participante de la recompensa, porque y en tanto que acepta el lugar que le está preparado en el reino de Dios. Nuestras obras, en sí mismas, o sea, tomadas aisladamente, no tienen valor «moral», ni aparecen como realizaciones que se pesan individualmente ante el juicio, sino que son partes integrantes de la fe y de la confesión de Cristo (cf. → retribuir). Como tales, se les otorga la recompensa. Pero tampoco ésta consiste en una valoración desde un punto de vista cuantitativo, sino que es esencialmente la aprobación plena del juez escatológico respecto a nosotros (Mt 10, 32). Esta lleva consigo la salvación plena, la vida eterna (Mc 8, 36; 10, 30). Dios recompensa «con el ciento por uno» en este tiempo y en la edad futura con vida eterna (Mc 10, 30). Jesús rompe con las ideas calculadoras del judaísmo y sitúa el concepto de recompensa bajo el signo del reino de Dios que viene.

2. a) Pablo conoce perfectamente la idea del juicio por las obras (Rom 2, 6; 2 Cor 5, 10). Sin embargo, en él queda superada radicalmente la idea del judaísmo posterior sobre el mérito por medio de su doctrina de la rehabilitación o justificación. ¿Cómo entender esto? El carácter de *misthós* se explica mediante algunos otros conceptos: el hombre recto o justo recibe «alabanza» (Rom 2, 29), «honor» (Rom 2, 7), el «premio» (Flp 3, 14) que otorga Dios en el juicio. Lo mismo que en Jesús, también en Pablo, la recompensa es «*praemium* no *pretium*, una recompensa que no se puede someter a cálculo ni se puede representar, no un precio calculable y que esté a disposición de las exigencias humanas por sus obras» (Bornkamm, *loc. cit.*, 91). Lo que nosotros hemos merecido es la → muerte; la → vida es don gratuito de Dios (Rom 6, 23). Esa recompensa no nos la debe Dios, él la concede como gracia (Rom 4, 4). Así, pues, la doctrina de la rehabilitación o justificación influye asimismo en la concepción de la recompensa.

b) Esto no quiere decir que el *misthós* no tenga nada que ver con la actuación del cristiano. Sigue siendo el premio que espera el que corre en las carreras (1 Cor 9, 24; Flp 3, 14), el reconocimiento que se reserva al constructor inteligente de la comunidad (1 Cor 3, 14). Sin embargo, la recompensa se otorga únicamente al que sirve voluntariamente. Por eso Pablo, que fue llamado sin su voluntad y que dice de sí mismo que se le ha confiado un encargo independientemente de su voluntad (1 Cor 9, 17), renuncia de buena gana a que la comunidad le otorgue el sustento (1 Cor 9, 15). Con ello él contribuye a la libertad en su ministerio, que sólo le aporta recompensa o reconocimiento (1 Cor 9, 18). La predicación del evangelio no le puede proporcionar el *misthós*, porque no se apoya en su libre decisión (1 Cor 9, 17).

c) Así, pues, el *misthós* es sin duda la respuesta de Dios a la acción del cristiano. Sin embargo, no guarda con ella una estricta relación de causa a efecto. Pablo aplicó asimismo la doctrina de la rehabilitación o justificación a la vida cristiana. En este contexto es rico en consecuencias el hecho de que él, en un caso concreto, distinga entre el «constructor» y su obra, que se quema como inútil en el fuego del juicio. Sin embargo, el constructor mismo se salva «pero como quien escapa de un incendio» (1 Cor 3, 15), y la gracia de Dios no permite que se pierda. La base más profunda para la validez absoluta

de la gracia en nuestra declaración como justos en el juicio radica en que no sólo nuestra fe cristiana, sino también nuestras buenas obras, son regalo de Dios (Ef 2, 10). La actuación de Dios fundamenta en la fuerza del espíritu nuestra actuación. Pues Dios es el que activa en nosotros el «querer y el actuar» (Flp 2, 13). Así, pues, queda excluida toda autosuficiencia y toda glorificación propia.

3. La carta a los Hebreos, con las palabras que selecciona (cf. *supra*), muestra claramente que de recompensa sólo se puede hablar como del acto soberano de Dios. Según Heb 10, 35 s, la «recompensa» divina nos trae la «promesa» (*misthapodosía*, y *ἐπαγγελία* [*epangelía*] están en paralelismo). Así, pues, no se trata tanto de una recompensa de cada una de las obras, sino que con la *misthapodosía* se menciona la concesión de la vida eterna, que es sin más el resumen de la esperanza cristiana (cf. Heb 11, 26). Y en modo alguno corresponde a ella una obra humana como valor equivalente. Más bien es a la *παρησία* [*parresía*], a la valentía de la fe, a la búsqueda de Dios, a lo que corresponde ese don (10, 35; 11, 6). Se trata indudablemente de la fe junto con la constancia (10, 35) y con la presencia en la asamblea (10, 25); pero no se habla de algo que merezca la salvación. Según eso, la perspectiva del juicio no significa una contabilidad estrecha y raquítica centrada en el valor de las aportaciones humanas, sino que implica la apertura a una esperanza gozosa (10, 35; 11, 26).

4. Puesto que, según Juan, la «cosecha», o sea, el tiempo escatológico de la salvación, ya ha empezado, el «segador» recibe ya su recompensa (Jn 4, 36). La idea de mérito falta totalmente. La «obra de Dios» que tiene como consecuencia la vida eterna es la → fe (Jn 6, 29). En este sentido se habla en 2 Jn 8 del *misthós* de la fe («no echéis a perder lo trabajado»).

5. Según el testimonio del A y NT, la plenitud de sentido de nuestra vida no se halla inmanente a nuestro ser y actuar, sino que es don de otro. Dios nos lo da, tanto al rehabilitarnos como al juzgarnos: radicalmente todo es gracia suya. Y la recompensa está de tal manera del lado de Dios que a nosotros mismos se nos impide la aceptación de un mérito por nuestra parte que fuera algo así como equivalente.

Y, sin embargo, existe una relación entre la recompensa esperada y nuestra conducta. Esa relación no es ciertamente nunca de causa y efecto, producido por la propia fuerza de aquélla. Más bien se trata de un reconocimiento generoso de aquello que Dios ha hecho de bueno en nosotros: es el «sí» de la gracia de Dios a nuestro actuar «agraciado». Así las afirmaciones neotestamentarias sobre la recompensa están contra la opinión errónea de que la conducta del hombre se convierte en indiferente mediante la rehabilitación por la gracia.

P. Chr. Böttger

ὁψώνιον [*opsónion*] paga, soldada

I/II *Opsónion* es la forma compuesta (a partir de Menandro) de ὄψον [*ópson*] (toda clase de alimento que se prepara al fuego, en oposición al → pan y a otros complementos, p. ej. vino) y ὀνέομαι [*onéomai*] (comprar). Designa propiamente el *dinero* que se necesita *para comprar alimento* (así 1 Esd 4, 56); luego (en plural; así también en los LXX) espec. el *dinero para el mantenimiento de los soldados*, que éstos reciben fuera de las entregas en especie (trigo, aceite), y finalmente, en general, la *soldada* (así en 1 Mac 3, 28; 14, 32), en algunas ocasiones también los honorarios de un empleado del Estado. Así representa el *opsónion* como una paga regular asociada a un plazo, que se le da a uno diaria o mensualmente etc., y que eventualmente se puede reclamar, y por tanto más bien un *mínimum* para la existencia que un salario que corresponda a la ejecución de un trabajo (→ *μισθός* [*misthós*], cf. el *latin stipendium*).

III En el NT *opsōnion* aparece 4 veces: fuera del consejo del Bautista a los soldados para que se contenten con su soldada (Lc 3, 14), *opsōnion* se encuentra solamente en Pablo (1 Cor 9, 7; 2 Cor 11, 8; Rom 6, 23).

1. En 1 Cor 9, 7 bajo la designación de *ὁψώνια* [*opsōnia*] (en plural) entiende Pablo los gastos de una actividad profesional —la de militar—, que es comparada con su propia actividad como misionero («Cuándo se ha visto que un militar corra con sus gastos?»; cf. 2 Cor 11, 8). El término no sólo alude a la comparación de la actividad misionera con el servicio militar en la guerra (como *militia Christi*), sino que expresa con toda claridad un derecho del apóstol frente a las comunidades. La renuncia de Pablo a su *opsōnion* subraya la donación libre de la gracia por parte de Dios, tal como se ofrece incondicionalmente a todos los hombres en la predicación apostólica.

2. En Rom 6, 23 no se hace afirmación alguna sobre lo que es la muerte, sino que se dice que el pecado paga con ella (*θάνατος* [*thánatos*] es predicado no sujeto de la frase). Aquí se contraponen la soldada o paga del pecado con el don de Dios. La frase es paradójica: τὰ ὁψώνια [*ta opsōnia*] es el mantenimiento de la vida, que el pecado paga a aquéllos que cumplen el servicio militar en la guerra en favor del mismo, y ese mantenimiento de la vida consiste en la muerte. Así, pues, el pecado promete la vida y da la muerte. Pero esta muerte no aparece al final de nuestra vida temporal, sino que es el pago corriente que nosotros recibimos ya. Ella es el único «derecho» que puede pretender el pecador (v. 23a). Frente a este derecho se halla la donación de gracia por parte de Dios (→ gracia, art. *χάρισμα* [*chárisma*]), que nosotros recibimos en su servicio (v. 23b). Aquí no existe ninguna relación de derecho sino de gracia. El que permanece al servicio de Dios no puede presentar ninguna reivindicación, sino que recibe como un regalo libre de parte de Dios la vida eterna.

O. Becker

Bibl.: HBraun, Gerichtsgedanke und Rechtfertigungslehre bei Paulus, 1930 — FVFilson, St. Paul's Conception of Recompense, 1931 — OMichel, Der Lohngedanke in der Verkündigung Jesu, ZSTh 9, 1931/32, 47 ss — HSchlier, *κέρδος*, ThWb III, 1938, 671 ss — HPeisker/EWürthwein, Art. *μισθός*, ThWb IV, 1942, 699 ss — GBornkamm, Der Lohngedanke im NT, EvTh 6, 1946, 143 ss (= Stud. z. Antike u. Urchristentum, Ges. Aufs. II, 1963², 69 ss) — HWHeidland, Art. *ὁψώνιον*, ThWb V, 1954, 591 s — WPesch, Der Lohngedanke in der Lehre Jesu verglichen mit der religiösen Lohnlehre des Spätjudentums, 1955 (= Münchner theol. Stud. 7) — ELohmeyer, Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon, KEK IX, 1964^{12/13}, 57 ss.131 ss — LMattern, Das Verständnis des Gerichtes bei Paulus, 1966 — GdeRu, The Conception of Reward in the Teaching of Jesus, NovTest 8, 1966, 202 ss — EJüngel, Paulus und Jesus, 1967³, § 13: Das Gericht nach den Werken — OMerck, Handeln aus Glauben. Die Motivierungen der paulinischen Ethik, 1968.

En cast. Arts. gens.: WPesch, Art. Retribución, CFT IV, 1967, 112-117 — WMolinski, Art. Mérito, SM 4, 1973, col. 556-563.

Reconciliación

Reconciliación significa el restablecimiento de relaciones entre dos enemigos. Para alcanzar ese restablecimiento en el cara a cara entre Dios y el hombre, han de ser superados los factores que provocan la enemistad. Tal sucede mediante la expiación. Estos son los diversos aspectos que sugieren las palabras que hemos agrupado a continuación. (ἐξ-) ἱλάσσομαι [(ex-) *hiláskomai*] y sus derivados pertenecen a la esfera del culto y la mayoría de las veces sirven para designar aquellas acciones que (originariamente) habían de hacer propicios a los dioses y (después) habían de expiar los → pecados. El grupo καταλλάσσω [*katallássō*], por el contrario, procedía de la vida profana y apuntaba al cambio positivo (ἀλλάσσω [*allássō*], *cambiar*) de una relación negativa. Finalmente, ἀποκατάστασις [*apokatástasis*] es un *terminus technicus* político-escatológico, cuyo contenido es una restauración parcial o universal. El concepto más importante en el NT no fue ἰλασμός [*hilasmós*], de tipo cúllico, ni *apokatástasis*, de carácter político, sino el profano καταλλαγῆ [*katallagῆ*]. Este fue el término clave para expresar el hecho reconciliatorio entre Dios y el hombre, así como de los hombres entre sí.

ἀποκαθίστημι [*apokathístēmi*] restablecer, restaurar; ἀποκατάστασις [*apokatástasis*] restauración

I 1. El verbo *apokathístēmi*, atestiguado desde Jenofonte, significaba originalmente *restablecer en la situación primigenia*, y de ahí *restaurar*. Aparece primeramente en contextos profanos concretos: se *devuelve* lo prestado (Jenofonte, Resp. Lac. 6, 3); se vuelve a *poner en condiciones* un canal (Ditt. Or. 672); se consigue la recuperación de un enfermo (Dioscórides, Mat. Med. I, 64, 4); posteriormente adquiere un sentido más general: el mundo será *renovado* (Lactantius Inst. VII, 18).

2. Derivado del verbo, se halla el sustantivo más reciente *apokatástasis* (p. ej. Aristóteles, Magna Moralia 1204b, 36) con el significado fundamental de volver a colocar en una situación anterior, *restauración*. También en este sustantivo se encuentra en un primer plano el empleo profano que de él se hace: se devuelven los rehenes (Polibio III, 99, 6), se mejora un camino (Ditt. Or. 438, 8), se le da una nueva fundamentación al orden estatal (Polibio IV, 23, 1).

3. Estos términos encontraron una mejor aplicación en conexión con las especulaciones astronómicas y cosmológicas del helenismo y de la antigüedad tardía. Así p. ej. *apokatástasis* vino a ser *terminus technicus* para significar «la restauración del ciclo cósmico» de los astros (AOepke, ThWb I, 389). El pensamiento antiguo, espec. el estoico, se representaba el curso del mundo como una sucesión ininterrumpida de períodos cósmicos cíclicos (cf. SVF II, 190), concepción dentro de la cual el término *apokatástasis* caracterizaba el estadio final del período transcurrido y al mismo tiempo el punto de partida del nuevo. Si en la Stoa y en el Hermetismo la idea de la *apokatástasis* estaba unida ocasionalmente a expectativas políticas (cf. Corp. Herm. XI, 2), el neoplatonismo realiza una reducción antropológica en función del → alma (ψυχή [*psychḗ*]) del individuo. En este caso la *apokatástasis* significa el ingreso repetido del alma (inmortal) en la vida (mortal) (reencarnación, p. ej. Jámblico, Myst. I, 10), a fin de purificarse de este modo de la materia, volviendo a alcanzar su estado original, estado que a veces es denominado igualmente *apokatástasis* (p. ej. Corp. Herm. VIII, 4).

II 1. En los LXX se presenta sólo el verbo, la mayoría de las veces traduciendo la raíz *šub* en qal: *regresar*, *volverse a*; en piel: *restituir*; y más a menudo en hifil: *restituir*, *restaurar*. Dentro de un contexto profano, *apokathístēmi* puede tener significados muy diversos (sobre todo en los escritos más antiguos del pentateuco): Abrahán paga dinero a Efrón (Gn 23, 16); antes de abrir el pozo había que remover una gran piedra (Gn 29, 3); un hombre es repuesto en su cargo (Gn 41, 13); las aguas vuelven a su cauce (Ex 14, 26 s) etc.

2. Más importancia tiene el uso de la palabra en la predicación profética. *Apokathístēmi* aparece raras veces en los discursos de los primeros profetas (p. ej. Am 5, 15; Os 2, 3; 11, 11); su auténtica «situación vital» se halla en la predicación salvífica escatológica de la profecía exílica y postexílica. En efecto: Yahvé volverá a llevar a Israel de la

dispersión a su país (Jer 16, 15; 23, 8: 24, 6); Ezequiel establece un paralelo entre la restauración de Israel al final de los tiempos y sus comienzos (Ex 16, 55). Malaquías 4, 6 (3, 24) anuncia a Elías redivivo, quien hará que los padres se vuelvan hacia los hijos y viceversa. De este modo, *apokathístēmi* se va transformando en los LXX cada vez más en el concepto que encierra las esperanzas escatológicas (y en parte también mesiánicas) de Israel en lo que se refiere a la restauración de su estado originario.

3. Esta tendencia se refuerza más todavía en los escritos del *judaismo tardío*, en los que *apokathístēmi* traduce el arameo *tūb, regresar*. Ahora la palabra adquiere en parte un carácter político expreso: en Dn 4, 22 s se habla del poder y soberanía recuperados por Nabucodonosor; 1 Mac 15, 3 narra los planes de Antíoco VII por reconquistar «el reino de nuestros padres» y restaurar la situación en su primitivo estado.

4. También se halla dentro de este contexto la expectación político-mesiánica de los *samaritanos*, referida a una figura del final de los tiempos denominada *tāēb, el que ha de volver, el restaurador* (cf. Josefo, Ant. 18, 85; Jn 4, 25; Merx, *loc. cit.*, 42.72.80 ss).

III En el NT el verbo aparece 8 veces (la mayoría de ellas en los sinópticos), y el sustantivo una sola vez: en Hech 3, 21.

1. a) En Mc 3, 25 par y 8, 25 se conserva todavía el significado profano primitivo de *apokathístēmi*, al tratarse de las curaciones de enfermos: una mano, o un ciego son *restablecidos*, es decir: *curados*. También Heb 13, 19 («para que me recibáis de vuelta cuanto antes»), es decir: para volver rápidamente a vosotros) se remonta al uso del griego profano.

b) Mc 9, 12 alude a Mal 4, 5 s (3, 23 s). Dentro de la controversia relativa a la expectación mesiánica se contraponen el destino del hijo del hombre, que «tiene que padecer mucho y ser despreciado», a las esperanzas *político-mesiánicas*, vinculadas con la figura de Elías redivivo, quien ha de «ponerlo todo en orden». Ahora bien, dado que la idea del *judaismo tardío* de un mesías político (vinculada con *apokathístēmi*) se transforma en el NT en la afirmación de un hijo del hombre doliente, también ese empleo del verbo disminuye de modo notable.

Una tendencia parecida se reconoce en Hech 1, 6 ss. La pregunta de los discípulos (que sigue orientada hacia ideas político-mesiánicas): «¿Es ahora cuando vas a restaurar el reino para Israel?», es respondida con la prohibición de echar ese tipo de cuentas y con la indicación de que han de recibir el espíritu prometido. Así Lucas ha trasladado la pregunta a otro nivel. En la «era de la iglesia» no se trata de una soberanía política, sino del reino provisional del espíritu y la fuerza.

2. a) El pasaje del discurso de Pedro junto al pórtico de Salomón, en el que aparece por única vez en el NT el sustantivo *apokatástasis* dice así: «...a ver si el Señor manda los tiempos del consuelo y os envía al Cristo que os estaba destinado, es decir, a Jesús. El cielo tiene que retenerlo hasta que llegue la *restauración* universal que Dios anunció por sus santos profetas» (Hech 3, 20 s). Esta frase enlaza con la expectación escatológico-mesiánica de la profecía veterotestamentaria y del *judaismo* (cf. *supra* II, 2). La *ἀποκατάστασις πάντων [apokatástasis pántōn]* no se refiere a la conversión de todos los *hombres*, sino a la restauración de todas las *cosas y relaciones* ya anunciada por los profetas del AT, es decir, a la renovación universal de la tierra. Mientras que los *καιροὶ ἀναψύξεως [kairoi anapsýxeōs]*, los *tiempos del consuelo* designan la entrada del cambio profundo y completo y el efecto subjetivo de los acontecimientos, los *χρονοὶ ἀποκαταστάσεως [chrónoi apokatástaseōs]* subrayan la *restauración universal* (lit.: tiempos de restauración), el aspecto objetivo y la situación perdurable del mundo renovado (cf. AOepke, ThWb I, 390).

b) Tomando como base Hech 3, 21 se fue desarrollando en la *iglesia antigua* a partir de Orígenes una teoría de la *apokatástasis*, es decir: una doctrina de la restauración de

todas las cosas creadas. Se trata de la tesis siguiente: el obrar salvífico de Dios apunta a la superación de los trastornos producidos en la creación por el pecado, y con ello a que todas las cosas creadas vuelvan (en sentido medicinal, político y cósmico) a la armonía de un orden del ser que lo abarca todo (Orígenes, Princ. I, 6, 1-4; II, 3, 1-5; III, 6, 1-9; cf. también OWeber, Grundlagen der Dogmatik II, 501 ss). Esta doctrina de una *apokatástasis* universal, que ha asumido elementos del concepto judío y de la antigüedad tardía sobre la *apokatástasis*, fue recogida en oriente por Gregorio de Nisa y en occidente por Scotus Erigena, Hans Deuck, J. Albrecht Bengel, F. Christoph Oetinger, F. Daniel Schleiermacher, entre otros y fue desarrollada, en parte antropológicamente, en la línea de una doctrina de la reconciliación universal. Desde el punto de vista exegetico este teológumenon se basa no tanto en Hech 3, 21 cuanto en 1 Cor 15, 27 s. Desde el punto de vista sistemático la doctrina de la *apokatástasis*, o de la reconciliación universal, no ha de considerarse tanto en el horizonte del judaísmo tardío (de tipo político) o de la antigüedad tardía (de tipo cósmico), sino más bien dentro del contexto de la tendencia universal del acontecimiento de Cristo.

H.-G. Link

ἰλεως [*hileōs*] propicio, favorable; ἰλάσκομαι [*hiláskomai*] expiar, aplacar, apiadarse; ἰλασμός [*hilasmós*] expiación, víctima expiatoria; ἰλαστήριον [*hilastērion*] lo que sirve para expiar, lugar o instrumento de expiación

1. a) El adjetivo ἰλεως -ων [*hileōs, -ōn*] es la forma ática de ἰλαος [*hilaos*] o bien ἰλεος [*hileos*], *amistoso, propicio*, y una forma paralela de ἰληρός [*hilarós*], *risueño* (cf. lat. *hilaris*); originalmente significaba *risueño, contento* (p. ej. Platón Leg. I, 649a); más tarde *amistoso, favorable, propicio* (p. ej. Jenofonte, Cyrop. I, 6, 2). *Hileōs* se dice la mayoría de las veces de príncipes o de dioses. En relación a los dioses se habla de ἰλεο ποιεῖν [*hileō poieîn*], *aplar, propiciar* (Platón, Leg. X, 910a).

b) El deponente trans. *hiláskomai* (desde Homero, de la misma raíz que *hilaos* o bien *hileos, amistoso, propicio*, e ἰλημι [*hīlēmi*], *ser amable, propicio*), al igual que el intensivo ἐξιλάσκομαι [*exiláskomai*], usado desde Herodoto, tiene significado causativo: *conseguir el favor de alguien, aplacar* (p. ej. Homero, Od. 3, 419; Herodoto, VII, 141). El aor. pas. ἰλασθήναι [*hilasthēnai*] hay que traducirlo como intrans. medio: *mostrarse propicio, apiadarse* (espec. frecuente el imperativo ἰλασθήθι [*hilasthēthi*], *apiadate*). Por lo general se entiende que el sujeto es un hombre y el objeto una divinidad; la situación vital es la mayoría de las veces una acción cúllica, mediante la cual hay que conseguir que una divinidad se vuelva propicia (Herodoto V, 47; VI, 105; Jenofonte, Cyrop. VII, 2, 19). A las veces un hombre (p. ej. el emperador) puede ser el compl. dir. de ἰλάσκεσθαι [*hiláskesthai*], y entonces habrá que traducir por *aplar* (Plutarco, Anton. 67, 3), o *ganarse a alguien* (Herodoto VIII, 112, 2).

c) El sust. *hilasmós*, derivado de *hiláskomai*, aparece raras veces y la mayoría de ellas en los escritos más recientes. Señala la acción por la cual una divinidad se torna propicia (p. ej. Plutarco, De Solone 12, 5).

d) τὸ ἰλαστήριον [*tó hilastērion*] es la sustantivización del adjetivo ἰλαστήριος [*hilastérios*]. En inscripciones griegas tiene el significado de *exvoto* o *don consagrado* a los dioses (Inscr. of Cos, n.º 81, 347).

2. El pensamiento básico de la palabra griega *hilasmós* es el esfuerzo humano por hacerse propicio el poder inquietante y que a menudo acarrear calamidades de los muertos, de los demonios y de los dioses, fortaleciendo su propio quehacer con el empleo de fuerzas sobrehumanas. Se está presuponiendo un conocimiento elemental acerca de la amenaza que sufre la vida humana por parte de la envidia, castigo, cólera y odio infundado de los dioses todopoderosos. El acto de hacerse propicias las divinidades se realiza en las acciones litúrgicas, en las que tienen lugar víctimas humanas o de animales, ritos de purificación, oraciones, y también danzas y juegos (cf. Büchsel, ThWb III, 311 s). Hasta épocas tardías fueron sacrificados en Rodas y Marsella los criminales para expiar en favor de la ciudad. Sin embargo, las víctimas humanas, presentadas todavía en Homero sin el menor reparo, se fueron haciendo cada vez más raras, como consecuencia de la creciente humanización, y fueron sustituidas por acciones simbólicas. En el *ver sacrum*, prometido solemnemente en casos de grave apuro, los animales nacidos en la primavera siguiente tenían que ser sacrificados, y los hombres nacidos en la misma época, alcanzada la edad adulta, tenían que emigrar.

Cuando en épocas posteriores más ilustradas, el poder de los dioses perdió algo de su terribilidad, disminuyó también la importancia de las acciones expiatorias. Con la Stoa en lugar de los ritos cúllicos entró la persona moral, que responde a la voluntad de los dioses con su obrar ético.

II 1. a) A diferencia del uso del griego profano (cf. I, 1 a *hileō poiein*) aparecen en los LXX solamente las fórmulas ἰλῆως εἶναι [*hileōs einai*] o bien γενεσθαι [*genesthai*], *ser misericordioso*, o bien mostrarse propicio, *aplastarse*, fórmulas que traducen el hebreo *sālah*, *perdonar* (15 veces) y *niham* (nif. de la raíz *nhm*) *apiadarse*, *arrepentirse*, entre otros. El adjetivo *hileōs* aparece en los LXX sólo como atributo de Dios.

b) Relativamente raras veces (12) aparece en los LXX el verbo *hilaskomai*, sólo en voz media o pasiva: *apiadarse* (sujeto: Yahvé), la mayoría de las veces (7) traduciendo el hebreo *sālah*, *perdonar*. Con una frecuencia esencialmente mayor (alrededor de 100 veces) aparece el verbo compuesto *exilaskomai*, cuyo equivalente hebreo en la mayoría de los casos (80 veces) es *kipper*, *culbrir*, *expiar*. Por lo tanto *exilaskomai* significa en primer lugar *expiar* activamente y designa la actuación cúllica del → sacerdote (la mayoría de los testimonios se hallan en el documento sacerdotal, Ex-Nm); en algunas ocasiones *exilaskomai* tiene también la significación de *purificar* (tratándose de objetos; hebr. *hittē'* (pi. de la raíz *hit'*), p. ej. Ez 43, 20.22.26) o *aplacar* (a una persona; hebr. *hillāh* (pi. de *hlh*, p. ej. 7, 2; 8, 22). Lo importante es que, desde el punto de vista gramatical, en el caso de *exilaskomai* la mayoría de las veces el hombre (sacerdote) es sujeto, y Dios es compl. dir. (excepción: Eclo, cf. *ad hoc* Büchsel, ThWb III, 315).

c) Los LXX traducen por *hilasmós* (unas 100 veces), ἐξιλασις [*exilasis*] (2 veces) y *exilasmós* (unas 15 veces) la mayoría de los derivados de la raíz hebrea *kipper*, *expiar*, que designan el fenómeno de la expiación (víctimas expiatorias cúllicas, p. ej. Lv 23, 27 s; 25, 9).

2. a) El sacrificio sagrado de víctimas estaba ampliamente difundido por todo el mundo antiguo; no representa, pues, un hecho original y específicamente israelítico (cf. *supra* I, 2). Dado que «fue en Palestina donde Israel entró por primera vez en contacto con usos sacros muy antiguos y difundidos, a los que unió más tarde sus propias concepciones» y «que el documento sacerdotal y sus adiciones posteriores se esfuerza por restaurar las antiguas ideas sagradas» (cf. GvRad, Teología del AT I, 319.338), no es de extrañar que en los textos anteriores al exilio aparezca la idea corriente de la víctima que había de aplacar a la deidad encolerizada: «Si es Yahvé quien te (Saúl) instiga contra mí (David), apláquese con una oblación» (1 Sam 26, 19; cf. también Gn 8, 20 ss; 2 Sam 24, 17 ss.25).

b) Mientras que para el Israel anterior al exilio culto y perdón de los pecados no desempeñaron ningún papel esencial, éstos se hallan en el punto central de la piedad de la comunidad de Yahvé *exilica* y *postexilica* (cf. KKoch, *loc. cit.* 217 ss). Ya de los meros resultados estadísticos destaca claramente que *exilaskomai*, *hilasmós* e *hilastérion*, así como sus equivalentes hebreos, se presentan casi exclusivamente en el documento sacerdotal. A medida que el culto se va situando en el centro de la piedad istaelita, espec. en el DTs (p. ej. 43, 22-25) y en el documento sacerdotal, se realiza una reinterpretación general de la antigua idea de la expiación, corriente en el entorno y asumida por Israel, por la que, de la concepción del cambio producido en la divinidad por las ofrendas humanas se pasa a la concepción específicamente israelítica de la expiación, según la cual Yahvé es el que produce, el que obra, la expiación, la purificación, la reconciliación de su pueblo (cf. Dt 21, 8). Hasta el momento la investigación veterotestamentaria no ha aclarado suficientemente a qué se debe ese cambio en la concepción de la expiación (cf. KKoch, *loc. cit.*, 224 s).

c) Solamente en el trasfondo de la idea veterotestamentaria de pecado (→ pecado art. ἀδικία [*adikia*] II, 2) queda claro lo específico de la *concepción israelítica* de expiación. En virtud de una infracción (aun por ignorancia) contra la alianza de Yahvé, surge una culpa objetiva (cf. 1 Sam 14, 2 ss), la cual pone en movimiento un dinamismo de desgracia, cuyos efectos destructores caen necesariamente como castigo sobre el infractor y su comunidad (cf. GvRad, Teología del AT I, 333 ss). Esta conexión entre el pecado y la desgracia sólo puede detenerla Yahvé, desviando hacia un animal los efectos maléficos del hecho cometido por el infractor y su comunidad. El animal muere con carácter sustitutorio o vicario (ej.: el ritual del macho cabrío de Azazel en Lv 16, 20 ss). Así pues, el sujeto que actúa en el acto expiatorio, el que produce la expiación, es Yahvé. Los → sacerdotes actúan en la acción cúllica sólo como sus plenipotenciarios (cf. Ex 28, 38; Nm 18, 22 s), mientras que el infractor, o en su caso el pueblo pecador, es el receptor de la expiación. La sangre puede servir de medio expiatorio (Lv 17, 11), porque según la mentalidad israelita es la auténtica portadora de la vida. La transferibilidad de los pecados es posible porque el animal, en cuanto propiedad, representa «una parte de la esfera personal del ser humano, o bien de la comunidad humana» (Koch, *loc. cit.*, 229). Yahvé ha dado las → víctimas a su pueblo, «para quitar la culpa de la comunidad» (Lv 10, 17). «La expiación no era, por consiguiente, un castigo, sino un acontecimiento salvífico» (GvRad, Teología del AT I, 342).

d) Examinemos detenidamente la palabra *hilastérion*. Los LXX traducen mediante este término el hebreo *kappōret*. Según Ex 25, 17-22, se trata de una placa de oro, colocada sobre el arca de la alianza en el santo de los santos del templo, sin formar parte de dicha arca. En los dos extremos de la placa de oro, que sirve de cubierta, están colocados los dos querubines, que cubren con sus alas la plancha. «Desde encima de la placa; en medio de los querubines... te diré (Yahvé a Moisés) todo lo que tienes que mandar a los israelitas» (Ex 25, 22). El espacio situado sobre la placa de oro (= propiciatorio) es, según la concepción del documento sacerdotal, el lugar en que Yahvé se hace presente y se revela. Una vez al año, el día de la reconciliación, el sumo sacerdote asperge la sangre de la víctima expiatoria por delante y por encima de la placa para realizar la expiación (Lv 16, 14). Estas ideas sirven de base a la traducción que hacen los LXX de *hilastérion*: *medio* o *instrumento expiatorio*, y luego en general: *propiciatorio*.

3. a) Con su traducción del hebreo *kipper* (*terminus technicus* para designar el *acto expiatorio*) por *exiláskomai* (cf. *supra* 1b) los LXX dieron pie al malentendido (pagano) de creer que la expiación era el producto de una actuación del hombre sobre Dios, de una reconciliación nacida de abajo arriba (p. ej. Zac 7, 2 LXX).

b) Hasta llegar al *judaismo tardío*, con el enorme crecimiento del culto, no se reconoce poder expiatorio también a las manifestaciones humanas de piedad. Según Prov 16, 6 los pecados se expian por la bondad y la fidelidad humanas (cf. Eclo 3, 30). Concretamente la beneficencia, el estudio de la Torá, la oración, el sufrimiento y la propia muerte; reciben funciones expiatorias (TJoma 5, 6 ss; cf. Lohse, *loc. cit.*, 35 ss). Espec. se destaca el poder expiatorio de la muerte inocente del mártir (p. ej. 2 Mac 7, 37; 4 Mac 17, 21 s; St.-B. 275 ss; cf. Lohse, *loc. cit.*, 66 ss).

c) La *comunidad de Qumrán* dio un sello especial a esas ideas. Por una parte la comunidad sigue en la idea de que el sujeto de la expiación es Dios (p. ej. 1 QH 4, 37; 1 QS 11, 1-14; CD 4, 6 ss; 20, 34). Pero por otra parte existe la idea de que la comunidad esenia, en cuanto verdadero Israel, realiza, mediante su obediencia a la Torá, la expiación de todo el país (1 QS 8, 6.10).

III Teniendo en cuenta el empleo relativamente frecuente y bien conocido de términos cúltricos en los LXX, sorprende el uso escaso que hace el NT de este grupo de palabras. Los cuatro términos se presentan en él solamente dos veces cada uno, de tal manera que todo este grupo de palabras posee sólo ocho testimonios en el NT (de ellos, 3 en Heb).

1. *Hileōs* aparece en Mt 16, 22 como exclamación negativa: «¡Librete Dios, Señor!» (cf. LXX 1 Sam 20, 20). Heb 8, 12 cita el discurso divino de Jer 31, 34: «cuando perdone» (es decir: *yo seré propicio; ἰλῶος ἔσομαι [hileōs ésomai]*).

2. Llama la atención que *exiláskomai* no aparezca en el NT. El aor. pas. de *hiláskomai* expresa en Lc 18, 13 el grito de ayuda del pecador, que pide misericordia a Dios: *ὁ θεός, ἰλάσθητί μοι τῶ ἁμαρτωλῶ [ho theós, hilásthēti moi tō hamartōlō]*, «Dios mío! ten compasión de este pecador», es decir: perdona mis pecados (cf. LXX Sal 79, 9). En Heb 2, 17 aflora el ritual del día de la reconciliación (Lv 16, 14-16). Se describe a Jesús como el sumo sacerdote fiel (cf. 1 Sam 2, 35) que expía los → pecados del pueblo. Se halla al servicio de Dios (τά [tá]: acusativo de relación, como en 5, 1; cf. Bl.-Debr. § 160), y esto no significa que Dios sea el receptor de la expiación, sino más bien que Jesús fue determinado y legitimado por Dios «para llenar lo que, en realidad, ni las acciones expiatorias del AT ni las de la historia de la religión habían llegado a conseguir» (Michel, 169). La comparación de la expiación, tomada del culto, sirve para ejemplificar la entrega radical de la vida de Jesús por los pecados de los otros (cf. Heb 7, 27; 9, 12.26; 10, 12). El «resultado» de la *expiación* (ἰλάσκεσθαι [hiláskesthai]) de Jesús es la superación de la culpa (ἁμαρτίαι [hamartíai]) y la oferta del → perdón al nuevo pueblo de Dios. De este modo llega a su fin el cambio de significado de *hiláskomai* ya comenzado en los LXX: ya no designa, como en el mundo griego, la acción de aplacar a la divinidad mediante acciones humanas (cf. *supra* I, 2), sino la actuación de Dios a través de su sumo sacerdote, Jesucristo, para salvación de los hombres (cf. II, 2c).

3. La primera carta de Juan al tomar la palabra clave *hilasmós* recoge antiguas tradiciones cúltricas. Dado que 2, 2 y 4, 10 son afirmaciones paralelas a 2, 1 y 4, 9 respectivamente, y que la terminología cúltrica no es característica del lenguaje de 1 Jn, tal vez se trate en ambos pasajes de añadiduras de otra mano (Bultmann, *ad locum*: redacción eclesial). En ambos casos aparece la misma formulación: *ἰλασμός περι τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν [hilasmós peri tōn hamartiōn hēmōn]*, *expiación por nuestros pecados* (NB: *que expía nuestros pecados*), es decir, en este contexto el actuar (en 2, 1 la acción de defender = giro típico de Juan: *παράκλητος [paráklētos]*, *defender*) o la misión de Jesús (4, 9.10: «envió a su Hijo») se compendia en su muerte (1, 7b: sangre) y se comprende en síntesis como *expiación por nuestros pecados*. «*Hilasmós* no se refiere unilateralmente al

hecho aislado de la muerte, sino a la totalidad de la misión y la persona de Jesús, a la que pertenece ciertamente y de modo inseparable su muerte» (Büchsel, ThWb III, 318). Tampoco aquí se entiende la expiación como prestación humana a Dios, sino, al contrario, como prueba del amor de Dios a los hombres (4, 10).

4. Cuando Heb 9, 1-5, en la descripción del culto veterotestamentario, habla del *hilastérion*, piensa en la *placa que cubre* el arca de la alianza (v. 5; cf. LXX Ex 25, 18).

El caso de Rom 3,25 es distinto. Pablo recoge una cita judeo-cristiana, que a su vez alude al ritual del día de la reconciliación (cf. Käsemann, 96 s) ¿Qué quiere decir *hilastérion* en este pasaje? Los exegetas más antiguos, siguiendo la traducción de los LXX, piensan en la placa situada sobre el arca de la alianza (cf. *supra* II, 2d) y luego pretenden entender a Jesús crucificado, en sentido espiritual, como «*kappōret* de un orden más elevado» (así Büchsel, ThWb III, 322). Tal interpretación ha sido impugnada con buenos argumentos por ELohse (*loc. cit.*, 151 s). En su lugar se propone un paralelismo más sólido de Rom 3, 25 en 4 Mac 17, 21 s, donde se califica la muerte de los mártires de víctima expiatoria por los pecados del pueblo (cf. *supra* II, 3b). Consiguientemente, *hilastérion* en Rom 3, 25 no hay que entenderlo como una indicación de lugar (*kappōret* para Lutero = sede de gracia), sino como acontecimiento dentro del binomio pecado-expiación, y por tanto debe traducirse como *víctima expiatoria* (cf. Michel *ad locum*). En cuanto al contenido, Jesucristo *ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι* [*en tō autoū haimati*], *cubierto de sangre*, es decir, crucificado, es la víctima expiatoria. Desde el punto de vista formal, Dios es el sujeto de la frase y hay que suplir el objeto, o sea, los hombres, a los que, mediante pública proclamación (*προέθετο* [*proétheto*]), se les ofrece el *hilastérion*, la *víctima expiatoria*. La significación salvífica de esa muerte expiatoria de Jesús está en la → remisión (*πάρεσις* [*páresis*]) de deudas anteriores (*προγεγονότα ἁμαρτήματα* [*progegonóta hamartēmata*]; cf. la tradición de la cena de Mc 14, 24 y el antiguo kerigma de 1 Cor 15, 3) y en la restauración de la alianza quebrantada, mediante la fidelidad divina a la alianza (*δικαιοσύνη* [*dikaíosyne*], cf. Käsemann, 99).

H.-G. Link

καταλλάσσω [*katallássō*] **reconciliar**; καταλλαγή [*katallagḗ*] **reconciliación**; ἀπαλλάσσω [*apallássō*] **liberar**; διαλλάσσω [*diallássō*] **reconciliar**; ἀποκαταλλάσσω [*apokatallássō*] **reconciliar**; μεταλλάσσω [*metallássō*] **cambiar**; ἀντάλλαγμα [*antállagma*] **medio de canje**

I *Katallássō* es un compuesto de *ἀλλάσσω* [*allássō*], **cambiar, trocar** (derivado de *ἄλλος* [*állos*], *otro*). Su significado primitivo es *permutar, canjear*, etc.; en sentido figurado: *reconciliar* (desde Herodoto, p. ej. II, 13, 12). El sustantivo correspondiente es *katallagḗ, reconciliación* (Esquilo, Sept. 76; Demóstenes, I, 4). Otros compuestos de *allássō* que se presentan en el NT son: *apallássō, liberar, soltar; diallássō, cambiar* (el modo de pensar de alguien), *reconciliar* (entonces en pasiva); *metallássō, permutar, canjear; apokatallássō* (sólo en la literatura cristiana), *reconciliar*. De la misma raíz se deriva el sust. *antállagma*, medio de canje, de compra (p. ej. Eurípides, Or. 1157). *Katallássō* (como *diallássō*; con análogo significado: *katallagḗ*) designa generalmente en el mundo griego profano la restauración de la armonía primitiva después de una enemistad o malquistamiento (Jenofonte, An. I 6, 2; 5; Eurípides, Hel. 1235, Aristóteles, Oec. 2, 15 y otros). En el uso religioso y en el sentido de reconciliación *katallássō* escasea (aparece una vez en Sófocles, Ai. 744). No puede emplearse como *terminus technicus* de los ritos de expiación. Porque en general falta demasiado una relación personal con Dios. También resulta extraña al pensamiento griego una concepción jurídica de las relaciones con dios.

II 1. Este grupo de palabras se presenta raramente en los LXX. En los libros traducidos del hebreo los términos se hallan en su significado original o en estrecha conexión con el mismo; *katallássō*, sólo en Jer LXX 31, 39 (TM 48, 39) *quedar desconcertado y sin ánimo*; *katallagḗ* sólo en Is 9, 4, pasaje en el que los LXX se apartan, de un modo difícil de interpretar, del texto hebreo; *diallássō*, traducción de distintos verbos: en Job 12, 20.24: *alejar* (de modo

parecido *apallássō* en 9, 34 y en otros); 5, 12 y en otros: *aniquilar*. *Antállagma* quiere decir la mayoría de las veces *precio de compra* (Jer 15, 13 y *passim*), también *permuta* (Rut 4, 7) etc. *Diállásomai* en 1 Sam 29, 4 (*granjearse el favor de alguien*, hacerse simpático a alguien) se aleja del significado original y va en la línea que luego seguirá el rabinismo tardío (pero NB: «reconciliarse»). Para traducir los conceptos de expiación tomados del lenguaje técnico de los sacerdotes, los LXX prefieren términos asimismo cúltricos como *ἐκκαθαίρω* [*ekkathairō*] *purificar* (→ limpio, art. καθαρός [*katharós*]), frecuentemente *ἐξιλάσκομαι* [*exiláskomai*], *expiar* (→ art. ἱλάσκομαι [*hiláskomai*]; véase allí acerca de la expiación y la reconciliación en el AT). *Katallássō* y sus derivados faltan por completo en contextos sacerdotales y cúltricos.

2. Es propio del judaísmo un especial sentimiento penitencial (cf. la abundancia de plegarias penitenciales). Se pretende la reconciliación con Dios (es decir: que de nuevo se muestra benigno), mediante la confesión de los pecados y la conversión (aquí aparece *katallássō* referido a Dios en 2 Mac 1, 5; 7, 33; 8, 29), que se presentan a menudo como un resumen abreviado de la predicación veterotestamentaria del Dios misericordioso (compárese Sal 62, 13 con Prov 24, 12 y Eclo 16, 12, entre otros). Las ideas de reconciliación y las de retribución llegan a veces a cruzarse entre sí en ese camino de cumplimiento de la ley que tiene como meta el ser justo ante Dios. Los términos del grupo *katallássō* se usan, pero no son frecuentes.

III En el NT aparece *katallássō* sólo en el sentido de *reconciliar* o (en pasiva) *reconciliarse*, referido a seres humanos entre sí (1 Cor 7, 11; en el mismo sentido *diállásomai* en Mt 5, 24) y a sus relaciones con Dios (sólo en Pablo: Rom 5, 10; 2 Cor 5, 18-20; en Col 1, 20.22 y Ef 2, 16 se encuentra en su lugar y con el mismo sentido *apokatallássō*); con el significado de *reconciliación* aparece también *katallagḗ* (sólo en Pablo: Rom 5, 11; 11, 15; 2 Cor 5, 18.19).

Apallássō se presenta en activa (*liberar*) en Heb 2, 15; en pasiva (¿media? *soltarse*, *librarse*) en Lc 12, 58 y Hech 19, 12 (NB: «ahuyentar»). Asimismo se hallan con su significado original *metallássō* (Rom 1, 25.26) y el simple *allássō* (Hech 6, 14; Gál 4, 20; Heb 1, 12; Rom 1, 23; sobre 1 Cor 15, 51 s cf. → resurrección, art. ἀνάστασις [*anástasis*]). *Antállagma*, lo que se da para recuperar algo, se encuentra sólo en Mc 8, 37 = Mt 16, 26 («¿qué podrá dar [el hombre] para recobrarla [la vida]?»).

Así pues, lo que hay que investigar sobre todo es el empleo de esta terminología en la teología de Pablo.

1. *Katallássō* y *katallagḗ* se presentan muy raramente en el NT, aun en Pablo (véase más arriba, donde se mencionaron todos los pasajes del NT). Sin embargo, nos encontramos aquí con un par de términos, que pertenecen a los conceptos básicos de la teología paulina. Le sirven para precisar cristológica o teológicamente otros conceptos soteriológicos, como p. ej. → perdón (en griego ἀφίημι [*aphiēmi*]; entre otros en los sinópticos y Hech), mediante una referencia más rigurosa a Cristo y a su obra.

2. El sujeto de la reconciliación es *Dios* (2 Cor 5, 18 s). Esta constituye la novedad teológica frente al pensamiento religioso extracristiano, que únicamente sabe de la divinidad como objeto del quehacer reconciliatorio del hombre. Pero al mismo tiempo es la consecuencia del mensaje veterotestamentario del Dios «misericordioso» y «propicio», que revela su «benevolencia» y su «fidelidad» como pertenecientes a su ser (Ex 34, 6 s; cf. Sal 103, 8 ss y *passim*) y promete el perdón y la renovación de la alianza como actuación suya libre (Is 43, 25; 54, 7 ss; Jer 31, 31 ss y *passim*). La *katallagḗ* obrada por Dios es, pues, la actuación cumplida (Rom 5, 10; ¡cuando todavía éramos enemigos!) que precede a todo obrar humano. Ese obrar humano, aun la penitencia y la confesión de los pecados, no es, pues, una actuación del hombre que provoca la reconciliación y a la que Dios «reacciona», sino que más bien ocurre al revés: es «reacción» del hombre, necesaria y exigida como tal. Confirma lo que acabamos de decir la secuencia, característica de Pablo, de indicativo-imperativo, que parte de la actuación de Dios como de lo primario, para anunciarla («evangelio») como ya realizada.

3. La reconciliación ha acontecido por medio de la *obra de Cristo* (Rom 5, 10 s habla de la conexión con su muerte y su resurrección). En cuanto efecto de la misma, es expresión de la nueva situación, que esa obra ha creado y que Pablo, la mayoría de las veces, designa con los términos *δικαιῶ* [*dikaiōō*], *δικαιοσύνη* [*dikaíosynē*] etc. (*justificar*, → *justicia*: son, de modo característico, términos del lenguaje jurídico). Ya que *katallássō* y *katallagē* pueden usarse de una forma paralela a esos términos (compárese Rom 5, 9 con 5, 10 y 2 Cor 5, 19 con Rom 4, 3 ss), se comprenderá perfectamente su posición central en la predicación y teología paulinas. La *katallagē* es expresión de que se invierte la relación (de enemistad) entre Dios y los hombres, inversión introducida por el «nuevo Adán» (Rom 5, 12 ss), Jesucristo.

4. En cuanto obra unilateral de Dios en Cristo, la reconciliación es su *regalo* (→ don, art. *δῶρον* [*dōron*], que va dirigido a nosotros (Rom 5, 10 s; 2 Cor 5, 18) o al mundo (2 Cor 5, 19). A ese regalo corresponde, por parte del hombre, la *aceptación* de la reconciliación (Rom 5, 11; → tomar, art. *λαμβάνω* [*lambánō*]). Aceptar viene a decir lo mismo que el concepto paulino central de *πίστις* [*pistis*] (→ fe). La exhortación «dejaos reconciliar con Dios» (2 Cor 5, 20) se corresponde con la exigencia de la fe, que se presenta en acentuada oposición a cualquier quehacer humano que trate de justificarse a sí mismo (Rom 3, 21 ss; 4; Gál 3; 4). *El mensaje de la reconciliación* (*λόγος τῆς καταλλαγῆς* [*lógos tēs katallagēs*] 2 Cor 5, 19) es el evangelio mismo.

5. Esencialmente la reconciliación consiste en poner punto final a la enemistad entre Dios y los hombres (Rom 5, 10), «cancelando la deuda de los delitos humanos» (2 Cor 5, 19, es decir, de nuevo: rehabilitando al pecador). Juntamente la reconciliación consiste en que nosotros «estamos en → paz con Dios», giro éste último que se menciona en Rom 5, 1 como consecuencia de la justificación. La reconciliación es un supuesto para nuestra → «salvación» (Rom 5, 10b) y pone las bases para la existencia de una «humanidad nueva» (2 Cor 5, 17 ss), a la que Rom 5, 1 ss se refiere al decir «el amor que Dios nos tiene inunda nuestros corazones por el Espíritu santo, que nos ha dado» (v. 5b).

6. Al «mensaje de la reconciliación» (2 Cor 5, 19) corresponde el «servicio de la reconciliación» (2 Cor 5, 18; → servir, art. *διακονέω* [*diakonēō*]), en el que se halla el mismo apóstol. No puede pensarse en un servicio cúlctico, que produzca o reproduzca la reconciliación, sino en la acción reconciliadora en la cotidianidad del mundo y en la llamada a aceptar la reconciliación anunciada, es decir: la llamada a la fe (v. 20).

7. Col 1,20.22 y Ef 2, 16 en lugar de *katallássō* tienen el verbo *apokatallássō*, que no se presenta en ninguna otra parte, pero que empalma con el uso paulino de *katallássō* (que acabamos de mostrar) y se corresponde con él en lo esencial. Como sujeto de la acción, además de Dios, puede mencionarse también a Cristo (Col 1, 22; Ef 2, 16); sin embargo, también en este caso se entiende que la reconciliación procede en último término de Dios (Col 1, 20). El hecho de que en esa instauración de la paz entre Dios y el hombre no se trata de una reconciliación mutua de dos opositores del mismo rango, se expresa mediante el giro *ἀποκαταλλάξαι... εἰς αὐτόν* [*apokatalláxai... eis autón*] (lit.: *reconciliar consigo*). Ef 2, 16 ve la reconciliación (contemplada en Col desde un ángulo más cósmico) en conexión con su efecto en la comunidad cristiana de judíos y paganos. El sentido definitivo de la reconciliación consiste en que nos presentemos «sin defecto y sin reproche a sus ojos» (Col 1, 22).

PARA LA PRAXIS PASTORAL

Después que en el s. XIX Martin Kähler y Albrecht Ritschl, y en el s. XX sobre todo Karl Barth, colocaron la doctrina de la reconciliación en el punto central de la teología evangélica, hoy día la palabra *reconciliación* designa el centro del hecho salvífico acontecido entre Dios y el hombre, y que afecta a la relación de los hombres entre sí. Etimológicamente hablando, las palabras griegas correspondientes a *expiar* y *reconciliar* no tienen nada que ver entre sí. *Hilasmós* (Vulg.: *expiatio*) significa expiación cúllica mediante una víctima; por el contrario *katallagḗ* (Vulg.: *reconciliatio*) significa reconciliación profana de partes enemistadas mediante una aproximación mutua, tal y como corresponde al lenguaje actual.

Sirve mucho a la claridad conceptual el atender a esa diferencia lingüística y no identificar ambos conceptos. Se trata también indudablemente no sólo de un problema lingüístico, sino también de contenido. Por eso vamos a preguntarnos en primer lugar sobre el modo de comprender la expiación (I), a continuación nos plantearemos la amplia problemática de la reconciliación (II) y finalmente explicaremos el servicio de la reconciliación (III).

I Testimonios *literarios*, como las tragedias de Sófocles (p. ej. Edipo rey) y Shakespeare (p. ej. Hamlet) y las novelas de Dostojewski (p. ej. Raskolnikow), atestiguan que culpa y *expiación* pertenecen a los problemas fundamentales del ser humano.

En la conciencia *política* de la República Federal de Alemania se ha ido abriendo camino la idea de que los crímenes de los genocidas de la época del tercer Reich, aun más allá del plazo habitual de prescripción, no pueden quedar impunes. Aun los niños aguardan a menudo un castigo después de haber cometido una falta, a fin de poder volver a vivir tranquilos en familia. Se puede hablar de la culpa como realidad primordial del hombre, y de la expiación como necesidad asimismo primordial.

Casi todas las *religiones* (el budismo es quizás una excepción) saben que las faltas conscientes o inconscientes de los hombres son una carga para la vida de la comunidad, tanto como para las relaciones con Dios, y por ello han de ser purificadas mediante la expiación. Las religiones ofrecen ritos de purificación, víctimas, oraciones, prácticas ascéticas o de beneficencia como instrumentos de expiación, por medio de los cuales se aplacará la cólera de Dios y se transformará en una renovada actitud favorable (→ art. *ἱλάσκομαι* [*hiláskomai*] I, 2). Así, en la religión griega, judaica tardía, romana y germana, «reconciliación» significa el cambio de sentimientos, producido por las expiaciones humanas, en los dioses encolerizados.

El modo *bíblico* de entender la expiación se diferencia profundamente del pagano. La experiencia del → pecado humano, que en el AT va calando cada vez más hondo, cuanto más se prolonga, tanto menos permite suponer como posible hablar de una vuelta espontánea de Israel a Dios. Pero si había de ser interrumpido el proceso de condenación puesto en marcha por el quebrantamiento de la alianza, y ésta había de mantenerse, entonces la iniciativa sólo podía partir de Dios. Así pues, según el modo bíblico de ver las cosas, Dios no es el colérico receptor de la expiación, sino el dador salvífico de la misma. No es objeto, sino sujeto del acontecimiento expiatorio (→ art. *ἱλάσκομαι* [*hiláskomai*] II, 2c). Por consiguiente, expiación no significa el castigo para el hombre afectado por ella, sino su salvación.

La interpretación de la muerte de Jesús como expiación (Rom 3, 25; Heb 2, 17; → art. *ἱλάσκομαι* [*hiláskomai*] III, 2 y 4; → muerte, art. *θάνατος* [*thánatos*] III, 2; → cruz) quiere expresar que la muerte única de Jesús se ha transformado en el último y definitivo, es decir, escatológico «día de la expiación» (Lv 16), mediante el cual Dios, inclinándose

gratuitamente hacia los hombres, ha otorgado de una vez por todas expiación por sus pecados. Por tanto, que la expiación se realiza por la muerte de Jesús quiere decir que Dios ha roto la conexión entre culpa y desgracia (cuya inexorabilidad habían descrito de modo impresionante Sófocles y Shakespeare en sus tragedias) y ha creado la posibilidad de superar la → culpa por medio del → perdón.

Esto significa que el hombre culpable ya no ha de dejarse atenazar por sentimientos angustiosos y atormentadores de culpa, sino que debe saber que, por la muerte de Jesús, esta ha sido perdonada y él ha sido liberado. El que hace válido en sí mismo el sacrificio expiatorio de Jesús ya no necesita escoger otras cosas, el mundo, los hombres o a sí mismo, como «chivo expiatorio». Partiendo de este modo cristiano de entender las cosas, habría que someter a revisión la idea de expiación en todos los órdenes de la vida e incluso habría que llegar a afrontar críticamente la exigencia de la pena de muerte, que surge siempre después de un crimen alevoso.

La idea de una expiación cültica, frecuente en la antigüedad y en el Israel de después del exilio, se encuentra muy pocas veces en el NT, pero esa idea no es (ni siquiera atendiendo a la muerte de Jesús) ni la única ni la decisiva posibilidad de explicación. Con una reserva quizás sorprendente, los textos del NT se limitan al aspecto siguiente: de hecho, por la muerte de Jesús, los pecados de los hombres han sido expiados y perdonados. Las preguntas acerca de *por qué* es necesaria la expiación y *a quién* se ofrece tienen pleno sentido en el marco de una teoría consecuente sobre la expiación, pero no reciben respuesta en el NT. Esto hubiera debido preservar a la iglesia cristiana de desarrollar este último aspecto en una amplia teología de la expiación, tal y como de hecho ocurrió posteriormente.

Ya tertuliano (De penitentia) señala a la reconciliación (*reconciliatio*) su lugar en la doctrina eclesial sobre la penitencia y el sacrificio (*sacrificium*), y Anselmo de Canterbury (Cur deus homo) la une con el pensamiento jurídico, en el que el honor mancillado (*exhonoratio*) exige una satisfacción (*satisfactio*). De esta manera penetra la antigua mentalidad pagana sobre la expiación dentro de la doctrina eclesiástica de la reconciliación. La reconciliación se entiende ahora como un apaciguamiento (*placatio*) del dios encolerizado. También los reformadores asumieron en gran parte el modelo anselmiano (cf. Conf. Aug. Art. III; Heid. Kat. Frg. 12-18). Pero no ponen el acento en la mutación de sentimientos producida por los hombres en Dios, sino, en contraste con la doctrina de la justicia procedente de las obras propias del tardío medioevo, lo colocan en la actuación de Cristo, que transforma la cólera de Dios en amor. En este sentido hay que entender el estribillo de un canto litúrgico de la época de la Reforma: «El Hijo de Dios se ha hecho hombre, y ha aplacado la cólera del Padre». Sobre todo la antigua y la nueva ortodoxia protestante del luteranismo (LHutter, JGerhard, FHRFrank, WElert, entre otros) ha seguido elaborando la doctrina de la reconciliación de Melancton, basándose en la escolástica anselmiana, y ha desarrollado un dogma protestante de la satisfacción. Tales teorías eclesiales acerca de la expiación y la reconciliación se hallan muchas veces más cerca de la conciencia del pecado que tenía el judaísmo tardío y del pensamiento jurídico germano, que de las afirmaciones del NT.

II Frente al concepto judeo-cristiano de «expiación», el concepto paulino de «*reconciliación*» de que no está unido a ideas cülticas (víctima expiatoria etc.), sino que procede de la vida cotidiana. Con él quiere expresar Pablo la terminación del estado de enemistad. Su concepto paralelo no es liberación del pecado, sino paz (→ art. *καταλλάσσω* [*katallássō*] III, 5). Por esta razón el término de reconciliación es más apropiado que el de expiación para expresar la salvación universal encerrada en la historia y el destino de Jesús. La reconciliación no se refiere exclusivamente a la muerte de Jesús, si bien sí se funda en ese acontecimiento que engloba todo el camino de Jesús. «La cruz de Jesús revela lo que costó la reconciliación» (JMoltmann, Gott versöhnt und macht frei, 517). También el «mensaje de reconciliación» paulino (2 Cor 5, 19) quiere explicar la significación salvífica de la muerte de Jesús. Pero en lugar de la idea cültica de la expiación, pasa a primer plano el pensamiento de la *representación o delegación* personal, que se expresa

con la fórmula «por todos», «por muchos», «por nosotros» (Jesús actúa representando a la humanidad).

La moderna filosofía de la persona se plantea la cuestión de si en absoluto resulta concebible y posible que un hombre se ponga en lugar de otro, representándole, cuando se trata de una culpa personal. Habrá que buscar la respuesta en esta línea: sólo Jesús, en cuanto representante con plenos poderes del creador, está autorizado y está en situación de identificarse con la persona culpable de la creatura, enemiga de Dios, y de ocupar su lugar. «Abandonado de Dios y de los hombres, Jesús muere solo en la cruz, tomando sobre sí la soledad, el abandono y la carga de la perdición, en favor de todo el mundo... Esa reconciliación se realiza por medio del sufriente vicario y el sacrificio por amor» (JMoltmann, 517). Ponerse en lugar de otro quiere, pues, decir aquí que al hombre no sólo se le quitan sus maldades, sino que, como quien dice, se asume el yo que fundamenta su persona y está cargado de culpa, y así se identifica con Jesús, de tal manera que se crea una nueva persona «in Christus». «Ya no vivo yo, vive en mí Cristo» (Gál 2, 20; cf. el concepto primitivo de existencia como salida [ex-sistere] de sí mismo). En este contexto, Pablo habla de un cambio de papeles (2 Cor 5, 21) y Lutero de «cambio feliz» entre Cristo y los creyentes, mediante el cual de enemigos llegan a ser amigos de Dios (Von der Freiheit eines christenmenschen, 12; el título original de la obra de Lutero es «Tractatus de libertate christiana» y de ella hay una traducción en: «Lutero: Obras, edición preparada por Teófanos Egido», Salamanca 1977, 157-170. Sobre todo este punto cf. → cruz. Para la praxis pastoral II.

Así la sustitución vicaria «exclusiva» de la muerte de Jesús «por todos» viene a ser la base de la reconciliación de Dios con el mundo. No es un don barato, sino muy caro, como dice DBonhoeffer. Por tanto reconciliación no quiere decir una compensación jurídica pacífica, en la que las dos partes en disputa, mediante un precio convenido conjuntamente, queden a la par, de tal manera que cada una de ellas pueda arrancar de cero sin *plus ni minus*. Más bien significa la iniciativa unilateral y la irrupción personal de Dios, para transformar a sus enemigos, no en neutrales, sino en amigos (Rom 5, 6 ss; sustitución vicaria «inclusiva»; → art. *καταλλάσσω* [katallássō] III, 2 y 3).

El mensaje paulino de la reconciliación interpreta, pues, la realidad expresada con el término «expiación» de la primitiva comunidad cristiana: la renovación del pacto entre Dios y los hombres. No en las palabras, pero sí en el contenido, la reconciliación, en cuanto efecto de la muerte de Jesús, incorpora el elemento de la expiación en los sufrimientos de esa muerte (cf. 2 Cor 5, 19 y 21). La idea de la expiación tiene únicamente una función subordinada, de servicio. El mensaje paulino de la reconciliación radicaliza la culpa, transformándola en enemistad con Dios, y el → perdón de los pecados, convirtiéndolo en liberación del poder del → pecado. Tal liberación en alianza con Dios sucede en virtud de la resurrección del crucificado. La reconciliación es un acontecimiento de una importancia tan fundamental, que sólo puede compararse con la resurrección de entre los muertos y la nueva creación (cf. Rom 11, 15).

Sin embargo, a la vista de nuestro mundo, todavía no reconciliado con Dios y desgarrado por los cuatro costados, no podemos hacernos ilusiones. La frase en perfecto kerigmático «Dios ha reconciliado el mundo consigo mismo» (2 Cor 5, 19) no está proclamando un estado del mundo en que éste ya se halle reconciliado con Dios y consigo mismo, sino afirma que Dios, por su parte, se ha inclinado a la creación, que vivía en enemistad con él, y antes que ella sepa nada de eso, le ha hecho una amplísima oferta de reconciliación, que alcanza a todo el mundo. «El horizonte de la reconciliación es tan amplio como la anchura de toda la creación» (JMoltmann, 517).

De este modo se le ha quitado la razón de existir a la rebeldía humana contra Dios y a todos los poderes antidivinos, y ha quedado así decidida la cuestión de derecho, pero al mismo tiempo queda todavía por resolver la cuestión de hecho (→ art. *καταλλάσσω* [katallássō] III, 1b y 2a). Nuestro presente no está determinado por la realización universal de la reconciliación, sino por la palabra, que trasmite el ruego de Dios: «dejaos reconciliar con Dios» (2 Cor 5, 20). La reconciliación con Dios sólo se llevará a cabo en aquéllos que hacen válida para sí la sustitución vicaria de Jesús y se acogen a la oferta de

paz de Dios, es decir, a la comunidad de los pecadores rehabilitados (Rom 5, 9 s; → art. *καταλλάσσω* [*katallássō*] III, 4 y 5). Quien se encuentre en ese camino puede llegar a ser libre del odio de sí mismo y del desprecio de los hombres, puede aceptarse a sí mismo y a los demás hombres.

III La *realización* de la reconciliación tiene su lugar, no tanto en la justificación del individuo, cuanto en la convivencia concreta dentro de la *comunidad* (Ef 2, 14 ss) en un vivir que no es desde el principio de seres animados por los mismos sentimientos, sino de seres diversos (señores y esclavos, pobres y ricos) reconciliados con Dios y reconciliados entre sí (Gál 3, 28). A la vista de este mensaje de la reconciliación, la división de la cristiandad en iglesias que se hacen la guerra mutuamente, la concurrencia envidiosa en las misiones, la vinculación con determinados grupos de la sociedad, p. ej. la burguesía, la disgregación, dentro de las mismas iglesias, en corrientes y grupos que se hostigan unos a otros, y la erección de comunidades separadas para blancos y negros, es un escándalo que muestra cuán menguada ha sido la comprensión que han alcanzado los cristianos del mensaje de la reconciliación y qué poco lo han tomado en serio.

Sin embargo, el evangelio de la reconciliación no se limita a la comunidad cristiana, sino que apunta, como ya vimos, a la reconciliación del → mundo. A la comunidad cristiana no sólo se le ha encargado el mensaje de la reconciliación, sino también el «servicio de la reconciliación» (2 Cor 5, 18) en favor de todo el mundo. «Las afirmaciones del NT sobre la reconciliación..., proclaman la solidaridad de Dios con los hombres en Cristo como base de la solidaridad interhumana» (EKäsemann, *Erwägungen zum Stichwort «Versöhnungslehre im NT»*, 58 s).

Este aspecto ha sido descuidado en las iglesias durante mucho tiempo. Sin embargo, se presenta aquí un punto de partida para redescubrir el impulso renovador y fermentador del cristianismo. Los cristianos, en cuanto colaboradores de Dios (*συνεργοῦντες* [*synergoúntes*]: 2 Cor 6, 1) y representantes de Cristo (*ὑπὲρ Χριστοῦ* [*hypèr Christou*]: 2 Cor 5, 20), toman parte en la prosecución de la obra divina de reconciliación, de tal manera que, según unas acertadas palabras de Lutero (cf. *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, 27; en cast. «La libertad del cristiano», cf. *supra*), uno se hace Cristo para el otro. La obra divina de reconciliación no paraliza las iniciativas humanas, sino que libera y empuja a la acción, para trabajar en el mundo por la prosecución de la reconciliación. El compromiso en esa misión contribuirá decisivamente a recobrar la credibilidad, ampliamente perdida, del mensaje cristiano de reconciliación.

El camino personal de Jesús nos ha mostrado qué significa en concreto el camino de la reconciliación y a dónde conduce. Jesús llevó a cabo la reconciliación, no sólo porque anunció a los sin Dios el evangelio de la cercanía de Dios, sino también porque curó enfermos, expulsó a los demonios, se sentó a comer con recaudadores de impuestos y pecadores y tomó partido por los pobres, hambrientos y miserables. Por romper las barreras divisorias entre Dios y los hombres, justos e impíos, sanos y enfermos, satisfechos y hambrientos, entró en conflicto mortal con los enemigos de la reconciliación, vivida de ese modo concreto. «Así se realizó en la obra terrenal de Jesús, dentro de las limitaciones espaciotemporales propias del hombre, la fundación de una comunidad entre Dios y el hombre, y de los hombres entre sí, que corresponde exactamente en su estructura a lo que Pablo describía como reconciliación» (LGoppelt, *Versöhnung durch Christus*, 152).

Así pues, el seguimiento de Jesús en el servicio de la reconciliación no significa distanciarse con la neutralidad de un árbitro, sino comprometerse decididamente por los «malditos de esta tierra» (FFanon). Por eso pertenece a la tarea de los cristianos comprometerse en la demolición de los muros existentes entre capitalistas y socialistas, ricos y pobres, libres y habitantes de «ghettos», blancos y negros. La acción «signo de reconciliación», memorial de la iglesia evangélica de Alemania sobre «La situación de los desterrados y la relación del pueblo alemán con sus vecinos del este» (1965) y la decisión

del Consejo ecuménico de las iglesias de apoyar financieramente los movimientos de liberación del tercer mundo en su lucha contra el racismo (Ginebra 1970), son pasos esperanzadores en el camino hacia una actuación reconciliatoria, digna de credibilidad, de la iglesia. Ciertamente que la adaptación del mensaje de reconciliación a un activo servicio de paz pondrá a los cristianos (como les ocurrió a Jesús y a Pablo) en conflicto con los enemigos de este modo práctico de entender la reconciliación. Así lo muestra el ejemplo de grupos de sacerdotes brasileños. Pero no deben echar de menos las ollas de carne de Egipto, sino que han de ser la sal de la tierra. No se puede comprar más barata la reconciliación, a no ser que pierda el filo cortante del evangelio.

H.-G. Link

Bibl.: MKähler, Zur Lehre von der Versöhnung, 1898 (1937²) – AMerx, Der Messias oder Taëb der Samaritaner, 1909 – HBraun, Gerichtsgedanke und Rechtfertigungslehre bei Paulus, UNT 19, 1930 – GAulén, Die drei Haupttypen des christlichen Versöhnungsgedankens, ZSTH 8, 1931, 501 ss – FBüchsel, Art. *ἀλλάσσω* etc., ThWb I, 1933, 252 ss – AOepke, Art. *ἀποκαθίστημι* etc., ThWb I, 1933, 386 ss – JHermann/FBüchsel, Art. *ἰεωός* etc., ThWb III, 1938, 300 ss – VTaylor, Forgiveness and Reconciliation, 1941 – WMichaelis, Versöhnung des Alls, 1950 – EKäsemann, Zum Verständnis von Römer 3, 24-26, ZNW 43, 1950/51, 150 ss (= Ex. Vers. u. Bes. I, 1968⁵, 96 ss) – RBultmann, Theologie des NT, 1953 (1968⁶), § 31 Die *καταλλαγῆ*; § 33 Tod und Auferstehung Christi als Heilsgeschehen – KBarth, KD IV, 1-3, 1953-1959 (Die Lehre von der Versöhnung) – CSchneider, Geistesgeschichte des antiken Christentums, 1-2, 1954 – ELohse, Märtyrer und Gottesknecht. Unters. zur urchristl. Verkündigung von Sühntod Jesu Christi, 1955 (1963²) – HJiwand, Zur Versöhnungslehre, en: Das tat Gott. 50 Jahre Bahau, 1956, 208 ss (= Um den rechten Glauben ThB 9, 1965, 214 ss) – HBeintker, Art. Versöhnung, EKL III, 1959 (1962²), 1652 ss – DMBaillie, Gott war in Christus. Eine Studie über Inkarnation u. Versöhnung, 1959 – RBultmann, Adam und Christus nach Röm 5, ZNW 50, 1959, 154 ss – GvRad, Theologie des AT, II. Hauptteil, Abs. IV, 6e: Sünde und Sühne, 1960 (1966⁵) – WStählin, Die Wiederbringung aller Dinge, Basler Universitätsreden 45, 1960 – WKreck, Die Zukunft des Gekommenen, 1961 (1966²), 139 ss – CAndresen/PAlthaus, Art. Wiederbringung Aller, RGG VI, 1962³, 1693 ss – GLanczkowski, Art. Sühne, RGG VI, 1962³, 474 ss – GLanczkowski u. a., Art. Versöhnung, RGG VI, 1962³, 1367 ss – HJiwand, Predigtmeditationen, 1963, 547 ss (sobre 2Kor 5, 19 ss) – EKäsemann, Erwägungen zum Stichwort «Versöhnungslehre im NT», en: Zeit und Geschichte, Dankesgabe an RBultmann, 1964, 47 ss – DSölle, Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem «Tode Gottes», 1965 (1967⁴) – GFitzer, Der Ort der Versöhnungslehre nach Paulus, ThLZ 22, 1966, 161 ss – KKoch, Sühne und Sündenvergebung um die Wende von der exilischen zur nachexilischen Zeit, EvTh 26 (NF 21), 1966, 217 ss – OWeber, Das dogmatische Problem der Versöhnungslehre, EvTh 26 (NF 21), 1966, 258 ss (= Die Treue Gottes und die Kontinuität der menschlichen Existenz, 1967, 82 ss) – HGollwitzer, Von der Stellvertretung Gottes. Zum Gespräch mit DSölle, 1967 (1968²) – LGoppel, Versöhnung durch Christus, Luth. Monatshefte 6, 1967, 263 ss (= Christologie und Ethik, 1968, 147 ss) – DHill, The interpretation of ἸΑΑΣΚΕΘΑΙ and Related Words in the Sepuagint and in the New Testament, en: id., Greek Words and Hebrew Meanings, Society for NT Studies, Monograph. Series 5, 1967, 23 ss – Versöhnung. Das deutsch-russische Gespräch über das christl. Verständnis der Versöhnung. Hg. vom Aussenamt der EKD, Studienheft 5, 1967 – JClavier, Notes sur un mot-clef du Johannisme et de la sotériologie biblique: ἰλασμός, NovTest 10, 1968, 287 ss – WFürst, 2 Kor 5, 11-21, Auslegung und Meditation, EvTh 28, 1968, 221 ss – Die Mauer ist abgebrochen Zur Predigt der Versöhnung. Hirtenbrief der niederl.-ref. Kirche, 1968 – JMoltmann, Gott versöhnt und macht frei, EvKomm 3, 1970, 515 ss – PCornehl, Die Zukunft der Versöhnung, 1971.

Trad. o. c.: GvRad, Pecado y expiación, Teología del AT I, 1978⁴, 331-342. En cast. Arts. gens.: PNeuenzeit, Art. Expiación, CFT II, 1966, 114-128 – FLakner, Art. Satisfacción, SM 6, 1976, col 266-271 – WEichrodt, Teología del AT I, 1975, 144 ss; II, 440-448 – KHSchelke, Teología del NT II, 1977, 164-181.

Recto → Perfecto

Recuerdo

μιμνήσκομαι [mimnēskomai] recordar; μνεία [mneía] recuerdo, memoria; μνήμη [mnēmē] recuerdo, memorial; μνημονεύω [mnēmoneúō] recordar, acordarse; μνημόσυνον [mnēmósynos] recuerdo; ἀνάμνησις [anámnēsis] recuerdo, memorial; ὑπόμνησις [hypómnēsis] recuerdo

I 1. *Mimnēskomai* se deriva de la raíz indoeuropea *mēn* = pensar, estar mentalmente excitado. Los vocablos derivados de esta raíz comprenden tres gamas diferentes de significación: a) *me-*: expresa la intención y la orientación de la voluntad del hombre considerado en su totalidad (en griego μέμωνα [mēmōna], pienso, tengo ganas, deseo; b) expresa la exteriorización operada por esta excitación mental que lleva consigo una violencia desmesurada (en griego μαινόμεαι [mainomai], estoy fuera de mí, furioso, → éxtasis; μένος [mēnos], violencia, fuerza, ardor, viveza, etc.); c) *menā-, mēnei-*: expresa el movimiento mental immanente al hombre o bien exteriorizado (μémνημαι [mēmēmāi], recuerdo; μμνήσκο-, -ομαι [mimnēskō-, -omai], me acuerdo), recuerdo; μνήμων [mnēmōn], consejero; μνήμη [mnēmā], monumento conmemorativo; Boisacq, 625). De aquí resulta para las lenguas indoeuropeas la siguiente gama de matices: *recordar, acordarse*, en cuanto facultad intelectual, y la función de enlazar el pasado con el presente que ella lleva consigo; *considerar, reflexionar*, actividad que enlaza la acción presente con el futuro; *acordarse, tener presente, tener en cuenta, mencionar, hacer saber*, que refieren el obrar presente al pasado y al futuro (sobre todo esto cf. Boisacq, 627 y 638).

Los verbos y sustantivos del apartado a) son utilizados en griego indistintamente, así como las formas simples y compuestas de todos los vocablos (Liddell-Scott menciona sólo 45!). No hay ninguna diferencia fundamental entre compuestos como *anámnēsis* e *hypómnēsis*, por una parte, y las formas simples como, p. ej., *mimnēskō, mnēmē*, etc., por otra (cf. Behm, art. ἀνάμνησις etc.: ThWb I, 351 s y OMichel, art. μιμνήσκομαι etc.: *ibid.* IV, 678 ss). A causa de esta estrecha afinidad existente entre los vocablos y de la dificultad de interpretarlos de un modo inequívoco, así como de delimitarlos entre sí, muchos teólogos traducen todos los vocablos derivados de la raíz *μνη-* [mnē-] por *recordar, acordarse, rememorar* (o con los respectivos sustantivos). Pero ello lleva consigo la falta de una valoración adecuada del matiz propio de cada palabra.

2. En la literatura griega (desde Homero hasta las inscripciones y papiros del periodo helenístico) encontramos los siguientes significados fundamentales: a) *Acordarse o recordar a otro, rememorar* (sobre todo en Platón: ἀναμνήσκεσθαι [anamimnēskesthai], *anámnēsis*), recuerdo, memoria, conmemoración: 50% de los vocablos que salen. En el uso transitivo aparecen sobre todo los compuestos con ἀνα- [ana-], ἐπι- [epi-], ὑπο- [hypo-]. b) *Considerar, pensar en, reflexionar, meditar, volver sobre sí* (no en todos los autores y obras estudiados): 5%. c) Con un sentido amistoso u hostil (vengativo o punitivo), *recordar, acordarse, preocuparse, apenarse, querer, anhelar, aspirar, desear*: 10% (Homero: cf. 50%). d) Subrayando el presente, *tener en la memoria, recordar, tener presente, tener en cuenta, cumplir*: 10%. e) *Mencionar, notificar, llamar, nombrar, hacer saber, exhortar*, de palabra o por escrito; *original, documento* (a menudo aparece el compuesto con *hypo-*): 25%. Un significado especial tiene el vocablo *anámnēsis* en Platón. Partiendo de la facultad de rememorar las «ideas» que están más allá de la apariencia fenoménica de las cosas y de los acontecimientos, él concluye la preexistencia incorpórea, libre y puramente espiritual del → alma y su supervivencia después de la muerte (cf. espec. Phaedr. 73c).

3. Desde Homero hasta la época cristiana y post-cristiana *mnēmē* es uno de los conceptos centrales de las religiones, cultos y sistemas filosófico-religiosos de la antigüedad griega y de la época helenística.

a) En Homero, el *hades* es el reino de la *λήθη* [lēthē], del olvido y del olvidar. Sus habitantes son mudos y carecen de memoria. Aquí se puede establecer la igualdad: olvido = silencio = muerte, recordar = hablar = vivir (Homero, Od. 11, 71.97 ss. 140 ss. 147 ss).

b) Mientras que en Homero la memoria y el olvido hay que entenderlos aún en un sentido psíquico, en el orfismo la *mnēmē* es personificada por una diosa (Μνημοσύνη [Mnēmosýnē]); por otra parte, ella también es, en cuanto don de la diosa (agua de la fuente divina, pasaporte de los muertos), la vida impercedera de las almas a partir de la fuente divina (AOlivieri, Lamellae Aureae Orphicae, Kl. Texte 133, 1915). Aquí el recuerdo es a la vez la facultad natural y el proceso que ella pone en marcha.

c) En la *gnosis*, el olvido, en cuanto destino y culpa del alma que se ha alejado de su patria divina y, por tanto, de la unidad de lo divino (→ uno, art. εἶς [eís] II, 1), es la consecuencia de un envenenamiento causado por la realidad terrenal y perversa. La rememoración, que es el primer paso en el camino de retorno a la patria divina, se realiza asimismo de un modo físico. Esta reminiscencia es ocasionada por el advenimiento del redentor (bajo la forma de una «llamada», de una «misiva celestial», de un «enviado» etc.). La «llamada» es un cierto modo la fórmula mágica que pone en marcha el proceso (así aparece en el «himno de las almas» de las actas de Tomás y de un modo semejante en la literatura maniquea).

d) En esta línea se sitúan también los *misterios*, en los cuales la rememoración del destino del dios que se venera en cada caso es llevada a cabo a través de ritos a menudo místico-mágicos.

Estas indicaciones muestran claramente que el grupo de vocablos derivados de la raíz *mnē* que aparece en el NT no puede ser retrotraído a este terreno (cf. las obras de la llamada «escuela benedictina», Odo Casel entre otros, y los trabajos de aquellos teólogos evangélico-luteranos que interpretan la «rememoración» como una «representación» sacramental del Cristo glorificado (cf. Bartels, *EvTh*, año 20, 1960, 364 ss).

II 1. En los LXX la raíz *mnē-* que traduce casi siempre a vocablos hebreos derivados de la raíz *zkr*, se utiliza del mismo modo que en el griego corriente. Significados: a) *recordar* etc. (Gn 40, 23; Sab 12, 2; Gn 8, 1); b) *considerar* etc. (Is 47, 7; Eclo 41, 1 s); c α) en sentido amistoso u hostil, los verbos *recordar* etc. se utilizan casi siempre con referencia a Dios (53 veces) y raramente (4 veces) se aplican a hombres (Gn 30, 22; Jer 40, 8 LXX). Espec. el Dt «ha desarrollado una teología del recuerdo» (Michel, *ThWb* IV, 678 s); c β) *tener presente* etc. (Dt 15, 15 y *passim*, Michel, *loc. cit.*); d) *mencionar* etc. (Dn 5, 10 LXX; Est 2, 23; 2 Re 18, 18 LXX). Junto a esto aparece el uso específicamente bíblico, que se halla prefigurado en parte en el griego extrabíblico. Este uso ha aparecido sin duda bajo influencias hebreas y del antiguo oriente, que se han dejado sentir insistentemente en el texto y en el estilo de los LXX. Así la distribución de los significados de *mnē-* en el AT se aparta de un modo característico de la del griego extrabíblico y del judaísmo sujeto a otras influencias aparte de la del griego profano: a) 24(50)%; b) 5(5)%; c α) 18(10)%; c β) 30(10)%; d) 23(25)%.

2. Los significados específicamente bíblicos han sido indicados ya en 1d, a saber:

a) en la → oración a Dios, *recordar, invocar* (προσεύχεσθαι [*proseuechesthai*]; επικαλεῖσθαι [*epikaleisthai*]); Sal 109 (108 LXX), 14: «Quiera el acusador (Satan; Job 2, 1) traer a la memoria del Señor las culpas de sus padres» (ἀναμνησθεῖν [*anamnestheîē*], en hebreo *yizākêr*). En Sal 62, 7; Ez 33, 13 LXX, con el *pensar en* se alude a un recordar suplicante ante Dios (cf. también Is 48, 1; Michel, art. *ὁμολογέω*, *ThWb* V, 204, 204 s; Bartels, *Gedächtnis*, 13 s y notas 86-97).

b) *proclamar, celebrar, festejar* (cf. → fiesta, art. *ἑορτή* [*heortê*]; cf. → mensaje, art. *ἀγγέλλω* [*angéllo*]). El presente del pueblo de Israel, su fe en Yahvé como salvador y libertador, su obediencia a él como guía y señor de la historia, la adoración cultural, todo se basa en la experiencia de la ayuda gratuita de Dios en los tiempos pretéritos. La proclamación de esta experiencia adopta así la forma de un *recuerdo, de una rememoración*. A través de ella, el Dios que en el pasado ha obrado grandes cosas, se dirige a su pueblo en el momento presente. Así la historia de la salvación, a través de la palabra hablada, cantada y escuchada en el culto cotidiano y de la celebración reiterada de las fiestas, se convierte en un presente comprometedor (cf. HWWolff, *Das Alte Testament und das Problem der existentiellen Interpretation*, *EvTh*, 23 ed., 1963, 10.14 s). De aquí que los vocablos de este grupo (ya a partir del hebreo *zkr*, cf. WSchottroff, *Gedenken*, 23) hayan adquirido el momento de expresión de un mensaje autorizado, de proclamación del mismo, al igual que ἀγγέλλειν [*angéllein*] (como a veces ocurre ya en Aristóteles): Sal 71(70), 15-17; y 16: «proclamaré, Señor, que sólo tú eres justo»; lit.: recordaré. Mientras que esta rememoración es proclamada aquí de palabra, en Ex 13, 8; Jos 4, 6 s se alude a ella como a una tradición escrita (→ milagro, art. *σημῖον* [*sèmeion*]). En Ex 12, 14, *μνημόσυνον* [*mnēmōsynon*] (en hebreo *zikkarōn*) es la *celebración solemne, la festividad* por la proclamación del mensaje bíblico (cf. GvRad, *Teología del AT* I, 308; Bartels, *Gedächtnis*, 14-17 y notas 98-124).

c) *creer, obedecer, convertir, arrepentirse*. Acordarse de Dios en este sentido quiere decir servirle, adorarle, obedecerle e imitarle, reconocerle como creador y señor (Nm 15, 39 s; Tob 1, 11 s, cf. HGruf Reventlow, *Das Amt des Mazkir*, *ThZ* 1959, 161 ss, cf. espec. 165). La fe de un hombre puede expresarse de un modo global con la fórmula «acordarse de Dios» (Jdt 13, 19; Tob 2, 2). Así en Sal 22(21), 28 s, con *μνησθήσονται* [*mnēsthēsontai*], paralelo a *ἐπιστραφήσονται* [*epistraphēsontai*] (*yāšubū*), se alude al acto de conversión creyente al Señor (cf. el farisaico Sal 4, 21; Bartels, *Gedächtnis*, 18 s y notas 125-130).

d) *alabar, confesar* (→ confesar la fe; → alabar, art. *ζῆνέω* [*ainēō*]; → bendecir, *εὐλογέω* [*eulogēō*]). Cuando los vocablos del grupo *mnē-* se utilizan como sinónimos de *ὁμολογέω* [*homologēō*], *confesar* (en hebreo *hōdāh, tōdāh*) o le sustituyen por metonimia, incluyen al menos indirectamente el significado de *dar culto a Dios*, si es que no significan esto en el contexto. A este propósito podemos citar sobre todo, además de Sal 30(29), 5; 97(96), 12; 45(44), 18; 6 (cf. Eclo 17, 27 s; Bar 2, 17; Bartels, *Gedächtnis*, 24) y Tob 14, 17 ss. los epigramas de los salmos 38 (37 LXX) y 70 (69 LXX). Ambos epigramas podrían referirse (de un modo análogo a los de Sal 59, 79 y 144 LXX) al contenido de los salmos (38, 19; 70, 5) y probablemente son rúbricas litúrgicas (cf. Schottroff, 334 ss). Hay que traducirlos entonces por «para la confesión de fe», la cual podría ser recitada en el culto (Bartels, *Gedächtnis*, 23-26 y notas 188-208). Este uso del vocablo ha pasado a la versión griega de los LXX a partir del hebreo *zākar*; respecto a esto no encontramos ninguna analogía en el griego profano.

3. En el judaísmo disminuye sin duda este uso específicamente bíblico de los vocablos. El recuerdo auxiliar o punitivo es fuertemente racionalizado, p. ej. en Gn 30, 22. Aquí la memoria de Dios es interpretada como un acordarse de las buenas obras de Raquel: «¿En qué pensaba? Cuando guardaba silencio ante nuestra hermana... ¿en qué pensaba? En que ella había llevado a casa a su vecina» (Midr Ber Rabba 355). Por otra parte, pervive en la liturgia el significado de *ayudar, auxiliar, ser benigno* (cf. las llamadas *zikrōnōt* en la liturgia del día de año nuevo, PFIebig, *Roschha-schana*, 1914). El significado de *mencionar* se encuentra con frecuencia en la fórmula «hizo mención

elogiosa de él» (Joma III, 9b y *passim*). Es significativa la sustitución del nombre de Dios por el vocablo *ʾazkārāh* (Michel, ThWb IV, 686, nota 1; Meyer, art. *κρύπτω* [*krýptō*] etc., ThWb III, 983, 40; Schottroff, 333 y nota 1). Aquí la palabra «memoria» reemplaza a *šēm* = nombre (como ocurre a veces en el AT: 20, 24 LXX, en donde el verbo *ὀνομάζειν* [*onomázein*] sustituye al hebreo *zākar*). En los textos de Qumrán el significado de «memoria clemente y auxiliadora de Dios» pervive con más fuerza que en la literatura rabínica. Así, se dice que Dios pensó en la antigua alianza y estableció una nueva alianza para sus elegidos. En el combate escatológico, Dios se acordará de los hijos de la luz y les ayudará a luchar contra los hijos de las tinieblas.

III 1. En el 72% de los pasajes neotestamentarios en que aparece este grupo de vocablos, su uso concuerda con el del griego corriente.

a) *recordar*, etc.: 20% (50% en el griego profano), p. ej. Mt 26, 75 (*emnésthē* con genitivo objetivo); Mc 14, 72 (*anemnésthē* con acusativo de cosa); Lc 22, 61 (*hypemnésthē*); Mt 16, 9 (*μνημονεύετε* [*mnēmoneúete*]); 2 Pe 1, 15 (*μνήμην ποιείσθαι* [*mnēmēn poiēisthai*]); 2 Tim 1, 6 (*ἀναμνησκω* [*anamimnēskō*] con acusativo de persona e infinitivo);

b) *considerar*, etc.: 6, 5%(5%); Lc 17, 32 (*μνημονεύετε* [*mnēmoneúete*] con genitivo objetivo); Heb 10, 32 (*ἀναμνησκεισθε* [*anamimnēskesthe*] con acusativo de cosa); Lc 16, 25 (*μνήσθητι* [*mnēsthēti*]; el objetivo del recuerdo es aquí una proposición subordinada);

α) *acordarse* para prestar ayuda etc.: 14, 5% (10%); 4 de los pasajes son citas del AT y los restantes tienen un matiz claramente veterotestamentario: Lc 23, 42 (*μνήσθητί μου* [*mnēsthēti mou*], que hay que traducir propiamente por «¡sálvame!»); Ap 18, 5 (*ἐμνημόνευσεν* [*emnēmōneusen*], con acusativo de cosa); Gál 2, 10 (*ἵνα μνημονεύομεν* [*hína mnēmoneūōmen*] con genitivo objetivo, en este caso referido a personas); β) *tener presente* etc.: 26% (10%). Si empleásemos para traducir estos pasajes los verbos *acordarse*, *recordar*, sólo tendríamos en la mayoría de los casos una pálida idea de su contenido; el «recuerdo» es entendido siempre aquí como un poder que influye sobre la acción presente (cf. 1 Esd 4, 21 LXX. Heb 11, 15, *ἐμνημόνεον* [*emnēmōneuson*]): «pues, si es que añoraban la patria que habían dejado, estaban a tiempo de volver». 2 Pe 3, 2 (Escritura, Tradición, cf. Michel, 681); 2 Tim 2, 14; en 1 Cor 11, 2, *ὅτι μέμνησθε* [*hóti mémnēsthe*] significa: «porque siempre me recordáis, justamente (*καί* [*kai*] explicativo) porque mantenéis las tradiciones como os las transmití». 2 Tim 1, 5 (*ὑπόμνησιν λαβῶν* [*hypómnesin labōn*], «refrescando la memoria»);

d) *mencionar*, etc.: 5% (25%); 2 Cor 7, 15, *αὐτοῦ... ἀναμνησκομένου* [*autoú... anamimnēskoménu*] «recordando vuestra respuesta unánime»; 3 Jn 10: «sacaré a relucir lo que está haciendo con esas puyas malignas que nos echas»; Ap 16, 19: «recordaron a Dios» (cf. Sal 109[108], 14). El contenido de la sentencia es expresado por la oración de infinitivo «que hiciera beber la copa de su vino, del furor de su cólera» (ELohse).

2. El uso específicamente bíblico sólo se presenta en el 28% de los pasajes.

a) *invocar, recordar en la oración*, etc.: Hech 10, 4, *ἀνέβησαν εἰς μνημόσυνον* [*anēbēsan eis mnēmósynon*], «han llegado hasta Dios y las tiene presentes» (cf. Tob 12, 12 LXX; Hen[et] 47, 1 s: aquí encontramos una idea análoga, es decir, la idea de que los «santos», esto es, los ángeles, son nuestros intercesores en el cielo); la expresión de 1 Tes 1, 2, *μνείαν ποιούμενοι* [*mnēían poioumenoi*] y la de 1, 3, *μνημονεύοντες* [*mnēmoneúontes*] significan la misma cosa: *encomendar, hacer memoria ante Dios de los demás*.

b) *anunciar, proclamar*: 2 Pe 1, 12.13: el *ὑπομνησκείν* [*hypomimnēskēin*] y el *hypómnesis* se refieren a los vv. 3-11 y quedan ampliados por la expresión *παροῦσα ἀλήθεια* [*paróusa alētheia*], «la verdad que llegó hasta vosotros»; Jn 14, 26: *ὑπομνήσει ὑμᾶς* [*hypomnēsei hymás*]; el Espíritu santo realiza siempre de nuevo la proclamación del reino de Dios hecha por Cristo a través de una rememoración del mensaje de Jesús que descansa en cierto modo en el interior de aquéllos que lo han oído; en 1 Cor 4, 17 Pablo

debe ser, por así decir, presentado a los corintios mediante el ἀναμνήσκειν [*anamimnēskein*] de Timoteo, como apóstol de Cristo, es decir, como anunciador del evangelio a través de su «camino» y de su «enseñanza». El apóstol está incorporado al «acontecimiento escatológico» (Bultmann, *Theol.*, 303); Mc 14, 9: dondequiera que se predique el evangelio se hablará de lo que ha hecho la mujer que ha ungido a Jesús para su sepultura realizando una acción profética, εἰς μνημόσυνον αὐτῆς [*eis mnēmósynon autēs*], «donde se pregone la buena noticia se recordará (la muerte del Señor)». Ella se convierte en parte integrante del kerigma neotestamentario. La exhortación bajo la forma de *anamnēsis* o de *hypōmnēsis* es una característica peculiar de la predicación: 2 Tim 1, 6; Tit 3, 1.

c) *creer*: 2 Tim 2, 8: μνημόνευε Ἰησοῦν Χριστόν [*mnēmóneue Iēsoūn Christón*]. El contenido del recordar es una breve confesión de fe (cf. Rom 1, 3 s, en donde se invierte el orden de las palabras de la confesión), que tiene origen (como se subraya claramente) en la tradición evangélica.

d) *confesar*: Heb 10, 3, ἀνάμνησις ἁμαρτιῶν [*anamnēsis hamartiōn*], la confesión pública de los pecados en el sacrificio del gran día de la expiación (cf. Bengel, *Gnomon, ad locum*). Dado que el sacrificio no puede borrar los pecados, sirve para hacer memoria de ellos. El que ofrece anualmente sacrificios por los pecados confiesa de este modo que sigue siendo tan pecador como antes (Bartels, *Gedächtnis*, 26 y nota 209 s).

3. Pero los pasajes más importantes que se refieren al último significado de este grupo de vocablos están en conexión con los relatos neotestamentarios de la → cena del Señor, 1 Cor 11, 24.25; Lc 22, 19: τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν [*toúto poieíte eis tēn emēn anamnēsin*]. «Haced esto» (*toúto poieíte*) es una fórmula que recapitula las acciones que han de realizar los participantes en la eucaristía y que, según el relato de los sinópticos, Jesús llevó a cabo al instituir la víspera de su pasión. Todas las palabras y actos han de ser realizados *eis tēn emēn anamnēsin*, en memoria mía. La comparación con los pasajes veterotestamentarios citados en II, 2d y con Heb 10, 3 nos da a entender que este «mandato de repetirlo todo fielmente» puede parafrasearse: «haced esto para que, al comer el pan y al beber el cáliz, es decir, al participar (*κοινωνία* [*koinōnía*]; → solidaridad) en mi vida (*σῶμα* [*sōma*]; → cuerpo) y en mi muerte (→ sangre, art. αἷμα [*haíma*]), y a través de la → predicación (*καταγγέλλειν* [*katangéllein*, v. 26) y de los cánticos de alabanza (*ὑμνήσαντες* [*hymnēsantes*] Mc 14, 26, → cántico, art. ὕμνος [*hýmnos*] III), me confeséis a mí, vuestro Señor viviente, ante el mundo». En este pasaje, todas las referencias citadas están contenidas en el vocablo *anamnēsis* = *memoria* (para un análisis detallado cf. Bartels, *Gedächtnis*, 27-42 y notas 212-334; allí se hace también un examen crítico de la bibliografía más importante a este respecto). De un modo análogo, en las antiguas liturgias de la eucaristía (que son una interpretación auténtica de las palabras de la institución), la «anamnēsis» tiene la estructura de una confesión de fe, si bien algo ampliada. Los elementos fundamentales de ella se encuentran ya en Justino Mártir (*Dial.* 70, 4) y en el llamado ritual de Hipólito (Bartels, *Gedächtnis*, 42-49 y notas 336-339). Análogamente, en la iglesia antigua la participación en la eucaristía es una obligación de todos los bautizados, de todos los miembros de la comunidad (Const. Ap. VIII, 47, 9; están excluidos de ella todos aquéllos que no son miembros de pleno derecho, Const. Ap. XII, 1 s).

4. El significado del grupo de vocablos relacionados con *mimnēskō*, utilizado originariamente en un sentido profano, y cuyos componentes, de acuerdo con su etimología, poseen una amplitud de matices que va desde el apetito sexual hasta las aspiraciones más espirituales de la filosofía, ha sido ampliado en relación con la esfera cultural a través de la incorporación a la Biblia griega de matices derivados de vocablos

hebreos y de las lenguas del antiguo oriente, sobre todo en relación con el culto (cf. Schottroff, *loc. cit.*, y *passim*). En este punto, el NT sigue clara e inequívocamente al AT y difiere del griego corriente en el uso de estos vocablos.

Este hecho es importantísimo ya que en el griego del NT existen muchos otros vocablos que se refieren a la esfera cultural. El hecho de que, a pesar de eso, el grupo de vocablos de *mnē-* en el lenguaje del cristianismo primitivo haya llegado a ser un término técnico cultural, cuyo significado es poco corriente en el griego profano, es un indicio claro de que los restantes vocablos neotestamentarios afines no tenían un significado tan preciso. De acuerdo con el mensaje bíblico del AT y del NT, el culto (y también el sacrificio) pertenecen a la esfera de la realidad histórica. La revelación de Dios no se desarrolla dentro del ciclo del acontecer natural, de la alternancia natural de nacimiento y muerte (religiones de la naturaleza); tampoco es un proceso que se desarrolla de un modo automático (misterios, gnosis); más bien acontece a lo largo de la historia (al mismo tiempo que la rebasa, cf. Bultmann, *Theol.*, § 3, 3) que va del ayer al hoy y al futuro, del Sinaí al Gólgota, del pueblo de la antigua alianza a la comunidad de Cristo, que llega hasta nosotros y se prolonga hasta el fin de los tiempos y hasta el reino de Dios definitivo. Análogamente, en la comunidad toda la esfera cultural es desde su mismo origen, necesariamente histórica, personal, verbal, y no sólo natural, mecánica, mística. Esto vale igualmente para la predicación de la palabra, que ha de «manifestar» un acontecimiento pretérito a partir de la «interioridad» del recuerdo, de la tradición oral o escrita, y, de este modo, «re-memorarlo». Lo mismo puede decirse de la eucaristía, instituida en aquella época por Jesús «en memoria» para un determinado período dentro de la historia de la comunidad, «hasta que él venga» (1 Cor 11, 26). Esta eucaristía vive del acontecimiento pretérito de la pasión. Por consiguiente, cada celebración de la eucaristía, como la predicación de la palabra, acontece *eis anamnēsin* de Jesucristo, «manifestando» así el «recordado» a través de una nueva «re-memoración».

El «recuerdo» realizado a través de la predicación de la palabra y la «rememoración» hecha por medio de la profesión de fe se encuentran. Este «recuerdo» es puesto al servicio de la revelación de Dios a través de la palabra y, por tanto, de un modo auténticamente espiritual y personal; no se trata, pues, de un discurso vacío e inactivo. «El recordar de Dios es un acontecimiento activo y creador» (Michel, *ThWb IV*, 678). Tiene una función auxiliadora (Gn 30, 22) y crítica (Ap 16, 19). A ello responde el recordar del hombre, realizado en el acto de la confesión pública, que es tan total y tan palpable como el comer y el beber, pero también a través de la colecta (Gál 2, 10). Así, el grupo de vocablos relacionados con *mnē-* expresa también un concepto bíblico central que abarca la totalidad de la vida humana y divina en la «palabra» de la revelación y en la «respuesta» de la fe.

K.-H. Bartels

Bibl.: JBehm, Art. ἀνάμνησις, *ThWb I*, 1933, 351 s – RMeyer, Art. κρύπτω *ThWb III*, 1938, 979 ss – JBegrich, Söfer und Mazkir, *ZAW NF*, 17, 1940/41, 1 ss – OMichel, Art. μνήσκωμαι, *ThWb IV*, 1942, 678 ss – EKäsemann, Eigenart und Anliegen der paulinischen Abendmahlslehre, *EvTh* 7, 1947/48, 263 ss = Ex. Vers. u. Bes. I, 1960, 11 ss – GSchmidt, ΜΝΗΣΦΗΤΙ, en: *Viva Vox Evangelii*, Festschr. WMeiser, 1951, 259 ss – JJeremias, *Mk* 14, 9, *ZNW* 44, 1952/53, 103 ss – PBrunner, Zur Lehre vom Gottesdienst, *Leiturgia I*, 1954, 84 ss – DJones, ἀνάμνησις in the Septuagint and the Interpretation of 1 Cor XI, 25, *IThSt* 6, 1955, 183 ss – JJPetuchowski, «Do This in Remembrance of Me» (1 Cor XI, 24), *JBL* 76, 1957, 293 ss – KHBartels, Dies tut zu meinem Gedächtnis. Zur Auslegung von 1 Kor 11, 24.25, 1959 (Diss. Mainz; allí más Bibl.) – HGraf Reventlow, Das Amt des Mazkir, *ThZ* Basel 15, 1959, 161 ss – KHBartels, Der theoretische Quellort der «Sammlung» und ihre Parole «Katholische Reformation», *EvTh* 20, 1960, 364 ss – PNeuenzeit, Das Herrenmahl. Studien zur paulinischen Eucharistieauffassung 1960 – EPBlair, An Appeal to Remembrance. The Memory Motif in Deuteronomy, *Interpretation* 15, 1961, 41 ss – PAHdeBoer, Gedenken und Gedächtnis in der Welt des AT, 1962 – OHaggenmüller, *Erinnern und Vergessen Gottes und der Menschen*, *Bibel und Leben* 3, 1962, 1 ss – WSchottroff, «Gedenken» im Alten Orient und im Alten Testament, *Wiss. Mon.* 15, 1964 – JJeremias, Die Abendmahlsworte Jesu, 1964*.

Redención

Cuando los hombres, por su propia culpa o por una fuerza extraña, han caído bajo un poder ajeno y han perdido la libertad de poder realizar su propia voluntad y de llevar a cabo sus propias decisiones o, dicho de otro modo, de poder ser o hacer lo que (en el fondo o de momento) constituye la opción de su propia vida, de tal manera que no les es posible liberarse por sí solos de este poder extraño, únicamente pueden recuperar de nuevo su libertad por la intervención de un tercero. Según el punto de vista, desde el que se considera esta acción ajena orientada hacia el bienestar del hombre, nos encontramos en el griego neotestamentario los vocablos del grupo de λύω [lŷō], σώζω [sōzō] o ρύομαι [rhŷomai]. Mientras que lŷō, *desatar, liberar* (42 veces en el NT), describe más bien el acto de la liberación desde el punto de vista de la supresión de las ataduras mediante la acción de desatarlas, o también desde el punto de vista del rescate mediante la entrega de algo a cambio —λύτρον [lŷtron], *rescate*—, el verbo sōzō, que es el que se utiliza con más frecuencia (106 veces) y el que posee la más amplia gama de matices, subraya por lo general la acción de *arrancar, salvar* de un peligro que amenaza la vida, mediante la puesta en juego de una fuerza superior, y rhŷomai —que aparece en 16 ocasiones y cuya gama de significados es la más reducida— pone de relieve la acción de *preservar y proteger* de un peligro amenazador o inminente (*defender*). El sustantivo σωτήρ [sōtēr], *salvador, redentor*, era utilizado ya en el lenguaje corriente para designar la figura en la que se veía personificada esta actividad, y de aquí pasó a ser, en el NT, un título de Dios y de Cristo. El uso de estos vocablos en el NT muestra cómo todos ellos adquieren su significación propia en el contexto de la acción redentora de Cristo.

λύω [lŷō] *desatar, liberar*; καταλύω [katalŷō] *desatar, romper*; ἐκλύω [eklŷō] *quedarse débil, perder las fuerzas*; ἀπολύω [apolŷō] *soltar, dejar en libertad*

I Lŷō, vocablo utilizado desde Homero, quiere decir, *desatar, liberar*, con compl. dir. de persona, *liberar, redimir*, tanto en sentido literal como figurado. A partir de su significado de *desatar* adquiere también el sentido de *deshacer, destruir*. Ya en Homero (Od. 5, 397; 13, 321) la palabra designa también la *redención*, la *salvación* de los hombres por obra de los dioses (p. ej. la liberación de la tribulación, de la miseria, de la opresión), sin que aparezca, por otra parte, una referencia al → pecado. Los diferentes matices son expresados en el uso corriente por los numerosos compuestos.

II En los LXX lŷō reemplaza 17 veces a vocablos hebreos equivalentes: los más frecuentes son *pātaḥ* (7 veces; cf. Gn 42, 27) y *hittir* (2 veces, p. ej. Sal 146, 7), *abrir, desatar*; pero también sustituye 3 veces al arameo šʿrāʾ (pi. = *desatar, morar*). Designa la acción de *desatarse* el calzado, de *descalzarse* (Ex 3, 5; Jos 5, 15), la *liberación* de los prisioneros (Sal 105, 20), el *pago* (pérdón) de la culpa (Is 40, 2; Job 42, 9).

Katalŷō, que se encuentra reemplazando a equivalentes hebreos en 39 pasajes, aparece casi siempre con el significado de *morar, pernoctar, pasar la noche* (cf. Gn 19, 2; 24, 23 y *passim*), por lo que también puede traducirse por *hospedarse, alojarse*. Sólo raramente se emplea en el sentido de *romper* (Esd 5, 12; también 2 Re 25, 20, pero sólo en 1 ms.) o de *desatar, rescatar* (2 Mac 2, 22). Eklŷō, utilizado casi siempre en el sentido de *perder las fuerzas, dejar caer las manos*, designa en Job 19, 25 (LXX) —el único pasaje en que reemplaza al hebreo gāʾal— al que «me salvará», es decir, a Dios, que se levantará para defender y salvar a Job, y expresa aquí la confianza en la salvación (para la vida eterna).

III 1. En el NT el verbo lŷō se utiliza en sentido propio al hablar de la acción de desatar las correas de las sandalias (Mc 1, 7 etc.), de soltar el pollino (Mt 21, 2 par), de desatar a Pablo que está maniatado (Hech 22, 30). Los pasajes de Ap 9, 14 y 20, 3, 7 tratan respectivamente de la liberación de los ángeles que están prisioneros y de soltar a

Satanás. En sentido figurado, el vocablo se encuentra en Lc 13, 16, en donde se habla de soltar la atadura de la enfermedad; por la resurrección de Cristo, Dios ha roto las «ataduras de la muerte» (Hech 2, 24). Con el significado de *destruir*, sale *lýō* en Jn 2, 19 (destrucción del templo) y en 2 Pe 3, 10-12 («desintegración» de los elementos en la ruina del universo). Asimismo en la controversia de Jesús sobre la validez de la ley (Mt 5, 17-19 y *passim*); Jesús no ha venido a abolir la ley y los profetas (aquí aparece la expresión reforzada *καταλῦσαι* [*katalýsai*], v. 17), sino a dar cumplimiento; en el v. 19 se previene insistentemente contra el saltarse los mandamientos. Análogas discusiones sobre la «abolição» (del precepto referente al sábadó, de la ley, de la Escritura) se encuentran en el evangelio de Juan (Jn 5, 18; 7, 23; 10, 35). Jesús no tiene intención de abolir la ley, sino de hacer valer su auténtico contenido a través del mandamiento del amor (Mt 22, 37 par). De acuerdo con 1 Jn 3, 5.8, Jesús ha venido para quitar el pecado y deshacer las obras del diablo (*λύσαι* [*lýsai*]). Ap 1, 5 nos muestra lo que esto significa: Cristo nos ha redimido (rescatado) con su sangre; aquí nos encontramos con la misma idea de rescate que aparece en Mc 10, 45 (cf. art. *λύτρον* [*lýtron*]).

2. Las sentencias evangélicas acerca del → atar (*δέω* [*déō*] = arameo *ʾāsar*) y desatar (*lýō* = arameo *šʾrāʾ*) de Mt 16, 18; 18, 18 nos recuerdan el uso de estos vocablos entre los rabinos, cuya autoridad doctrinal se manifiesta en que ellos pueden prohibir o permitir determinadas cosas. A esta autoridad doctrinal se añade la autoridad disciplinar; los rabinos pueden fulminar con la excomunió, es decir, con la exclusi6n de la sinagoga. Es cierto que en los textos rabínicos no aparecen con mucha frecuencia testimonios sobre la autoridad disciplinar. Las sentencias de los rabinos tienen validez en el cielo, es decir, delante de Dios (cf. St.-B. I, 738 ss; 792 s). Naturalmente, no debemos pasar por alto la diferencia existente entre Jesús y los rabinos. Jesús rechaza su legalismo (Mt 23, 8). Y de la postura que se adopta ante el mensaje de los discípulos dependen «tanto el acceso a Dios como la separaci6n de él» (Schlatter, *Der Evangelist Matthäus*, 512). Pues el NT dice que, en cuanto mensajeros de Jesús, se les ha transmitido una autoridad semejante a la de los rabinos, que, ciertamente, sólo llega a ser operante a través de la palabra que ellos predicán en nombre de Cristo. (Esta autoridad ¿incluye también el poder de excluir de la comunidad? Mt 18, 17). En cuanto portadora de este mensaje apostólico (Lc 10, 16), la iglesia también puede hoy atar y desatar por medio de su palabra; no obstante, el NT no dice que esta autoridad haya sido transmitida (sólo) a los obispos de la iglesia católica y al Papa en cuanto sucesores de los apóstoles y de Pedro respectivamente.

3. Compuestos: *apolýō*, utilizado desde Homero, quiere decir *soltar*; *liberar a un preso* (Mt 27, 15 y *passim*); *despedir a la multitud o disolver la reuni6n*: Mt 14, 15; Hech 19, 40); *despedir en paz* (Lc 2, 29).

Katalýō (utilizado desde Homero), que significa originariamente *terminar el día* (cf. *supra* II), significa en Lc 9, 12; 19, 7 *alojarse, hospedarse*; el sustantivo *κατάλυμα* [*katályma*], empleado desde el s. II a. C., designa, por consiguiente, el *albergue* (Mc 14, 14; Lc 2, 7; 22, 11). Fuera de estos casos *katalýō* (forma intensiva de *lýō*) significa *disolver, abolir, destruir*. En Mt 5, 17, la palabra se refiere a la abolió de la ley; en Mt 26, 61 y *passim*, a la destrucci6n del templo. 2 Cor 5, 1 trata de la disoluci6n de la mansi6n terrena que es nuestro cuerpo. De acuerdo con el vaticinio de Gamaliel ante los príncipes de los sacerdotes, la destrucci6n del designio divino y de la obra de Dios, la comunidad, no tendrá lugar (Hech 5, 38.39). Pero los cristianos, por su parte, deberian procurar no ocasionar la destrucci6n de la obra de Dios por su falta de consideraci6n (Rom 14, 20); por otra parte, tampoco han de volver a edificar el mandamiento derogado y abolido

mediante un nuevo legalismo (Gál 2, 18); ἀκατάλυτος [akatalytos], empleado desde el s. I a. C., sólo aparece en Heb 7, 16: Jesús es el sumo sacerdote para siempre en virtud del poder de vida indestructible que le es propio.

W. Mundle

λύτρον [lýtron] rescate; ἀντίλυτρον [antilytron] rescate; λυτρόω [lytróō] redimir, rescatar, liberar; λύτρωσις, ἀπολύτρωσις [lýtrōsis, apolytrōsis] redención, liberación; λυτρωτής [lytrōtēs] redentor, liberador

I *Lýtron*, vocablo empleado desde el s. V a. C., significa —al igual que *antilytron*, que aparece raramente en el griego profano y que encontramos sólo en la época post-bíblica— *rescate*. Es frecuente el uso del plural *lýtra* [lýtra] (p. ej. como epígrafe en Homero, Il. 24, l. III a. C.). También se encuentra con el significado de *expiación*, *satisfacción*, *desagravio*. En el mundo griego se pagaba a menudo un rescate en la liberación de los esclavos: sin embargo el uso cultural de la palabra es raro. *Lytróō* (desde Platón), *liberar mediante un rescate*, *redimir*, sólo se utiliza en griego profano en la forma activa. El vocablo *lýtrōsis*, al igual que su sinónimo *apolytrōsis*, significan *liberación*, *redención*; son raros y aparecen por vez primera en el s. I a. C. *Lytrōtēs*, *redentor*, sólo se encuentra en el léxico bíblico.

II 1. a) En los LXX *lýtron* sólo se encuentra en singular en Lv 27, 31 y Prov 6, 35; 13, 8; en todos los demás casos aparece en plural. Aparte de los pasajes mencionados, *lýtron* traduce al hebreo *kopher* (= *rescate*) en Ex 21, 30; 30, 12; Nm 35, 31.32. *Kopher* designa el precio que se paga por la vida de aquél que, según el derecho sagrado, es reo de muerte o ha incurrido en el castigo divino. Hasta qué punto es Dios el que recibe el rescate o son los hombres en su lugar (los sacerdotes) es algo que casi nunca aparece con claridad. No se puede pagar rescate por la vida del homicida (Nm 35, 31.32).

b) *Lýtron* traduce al hebreo *pidyōn*, *pidyōm*, *p'dūyīm* = *rescate* (de *pādāh* = *rescatar*, p. ej. Nm 3, 46-51); el sustantivo *lýtron* se encuentra además en Lv 19, 20; Nm 18, 15 para corroborar el significado del verbo. En *pādāh* se pone el acento en la acción de rescatar y en el precio. Este ha de pagarse por un hombre o un animal que, según el derecho sacral, pertenece a Dios por ser el primogénito; el rescate puede pagarse mediante el sacrificio de un animal (Ex 13, 13.15; 34, 20), quizá también sacrificando una vida humana (1 Sam 14, 45?) y, en ciertos casos, entregando una cantidad de dinero (Ex 30, 13-16; Nm 3, 46-51; 18, 15.16). En Lv 19, 20, el vocablo *lýtra* se refiere a la manumisión de una esclava.

c) Otro vocablo fundamental al que reemplaza *lýtra* *g'ullāh* (de *gā'al* = *redimir*, *rescatar*); cf. Lv 25, 24.26.51.52. El *redentor* es originariamente el pariente más próximo, que, en cuanto vengador de la sangre (Nm 35, 19.21), ha de redimir la → sangre del muerto, pero también ha de rescatar la propiedad enajenada de la familia (cf. Jer 32, 7; sin embargo, la versión de los LXX no emplea aquí el vocablo *lýtra*). La persona que paga el rescate (*gō'el*) adquiere una relevancia fundamental; *g'ullāh* es la *compensación*, el *rescate*, que ha de pagar el redentor o el que tenga derecho al rescate, si quiere recuperar la propiedad vendida. Finalmente, en Is 45, 13, *lýtra* traduce al hebreo *m'hir* = *precio*.

d) En todos los casos, *lýtra* es una donación de la que se sigue un rescate o una liberación. La idea de que esta donación tiene también un carácter expiatorio sólo está presente en el hebreo *kopher*, que, sin embargo, en 1 Sam 12, 3 no se traduce por *lýtron*, sino por ἐξίλασμα [exilasma] = *victima expiatoria* (que aquí se traduce probablemente por «presente»; «soborno»; cf. también Ex 30, 16). Pero no hay que excluir que la idea de expiación aparezca también en otros pasajes. Lo mismo ocurre en el judaísmo tardío (cf. Herrmann-Büchsel, ThWb III, 301 ss, art. ἱλάσκομαι [hiláskomai]; → reconciliar). En la liturgia del gran día de la expiación (Lv 16) el vocablo está ausente.

2. Con más frecuencia que el sustantivo se encuentra en los LXX el verbo λυτροῦσθαι [lytróusthai], que casi siempre traduce los vocablos hebreos *pādāh* (42 veces) y *gā'al* (45). El significado fundamental de *redimir mediante el pago de un rescate* aparece claramente, p. ej. Ex 34, 20; Lv 19, 20; 25, 25; pero ya en Dt 7, 8; 9, 26; 13, 6 y *passim*, *lytróusthai* (= *pādāh*) no designa un rescate material, sino la actividad redentora de Dios mismo, que ha liberado a Israel de Egipto, de la servidumbre; él pone su poder al servicio de su amor y de su fidelidad, que liberan de todas las ataduras. En el DTs se designa explícitamente a Dios como redentor (*gō'el* = λυτρούμενος [lytróúmenos], ῥωσάμενος [rhysámenos], *redentor*, Is 41, 14; 47, 4). Aquí la «redención» consiste esencialmente en la liberación de Israel de la cautividad de Babilonia y el retorno del pueblo. Los pueblos extranjeros no deben percibir ningún rescate por esta liberación; más bien Dios los da por rescate de Israel (Is 43, 34; 45, 13). Allí donde la esperanza en la redención no incluye una referencia directa al rescate o la suprime totalmente, los salmos traducen indistintamente *gā'al* y *pādāh* por *lytróusthai* (Sal 25, 22; 72, 14; 119, 134.154).

3. El judaísmo tardío ha mantenido firme la esperanza en la redención (Eclo 50, 24); dado que persiste el dominio de los pueblos paganos sobre Israel, ella conserva un carácter político-nacionalista (SaSI 9, 1; 12, 6), y también los textos de Qumrán ponen de relieve esta vertiente de la esperanza en la redención (1 QM 1, 12 s; 14, 5 s). Sin embargo, la redención se entiende a menudo en un sentido más amplio: espec. los salmos hablan del hombre piadoso o justo: Dios los libera de la presión y del atropello (Sal 31, 5; 72, 14; 119, 134), pero también de la corrupción (Sal 103, 4; Eclo 51, 2) y del pecado (Sal 130, 8).

4. *Lýtrōsis* es traducción de los siguientes vocablos hebreos: en Lv 25, 29.48 de *g'ullāh*, en Is 63, 4 de *g'ulī(m)* y en los demás casos de *pādāh* y sus derivados. En Lv 25, 29.48 *lýtrōsis* significa el derecho a rescatar una propiedad vendida; en Sal 49, 9 se dice que no hay rescate que pueda liberar de la muerte; en Is 63, 4, el juicio sobre los pueblos paganos es para Israel como un «año de la redención». El Sal 111, 9 se refiere a la redención de Israel entendida de un modo general; el Sal 130, 7 a la redención de los pecados. En los LXX *apolytrōsis* sólo se utiliza en Dn 4, 34 (al hablar de la liberación de Nabucodonosor de la locura); en el salterio el término *lytrōtēs, redentor*, se aplica a Dios en dos ocasiones (Sal 19, 15; 78.35).

5. En lo sucesivo el judaísmo ha reflexionado mucho sobre las declaraciones veterotestamentarias en torno al rescate. En especial se reconoce una virtud expiatoria a las buenas obras de los mártires (4 Mac 6, 28.29; 17, 22). Por otra parte, se subraya enérgicamente que en el juicio final no habrá rescate posible para los pueblos paganos (Hen[et] 98, 10; St.-B. I, 750; III, 644).

En los textos de Qumrán *ga'al* sólo se encuentra esporádicamente; en cambio, tiene una importancia mayor *pādāh*. En los Himnos el creyente alaba a Dios porque le ha liberado de sus enemigos (IQH 2, 32.35) y de la aniquilación (IQH 3, 19). En el Libro de la guerra se llama a la comunidad «el pueblo de la redención divina» (1QM 1, 12; 14, 5) o «los pobres de su redención» (1QM 11, 9).

III 1. En el NT sólo encontramos el vocablo *lýtron* en la sentencia de Jesús de Mc 10, 45 (= Mt 20, 28), que ponen fin a la conversación sobre el → servicio: Jesús, el hijo del hombre, no ha venido al mundo para que le sirvan, sino para servir y para dar su vida en rescate por «todos» (lit.: por «muchos»). En Lucas no aparece esta sentencia, pero sí encontramos (en el marco de una serie de reflexiones semejantes en el relato de la pasión) la afirmación: «Pues yo estoy entre vosotros como quien sirve» (Lc 22, 27). De aquí se ha querido deducir que el texto de Lucas es aquí más antiguo que el de Mc 10, 45; la imagen de Jesús que aparece en Marcos «ha sido configurada a partir de la doctrina de la redención del cristianismo helenístico» (Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition*, 1958⁴, 154). Esta conclusión no está demostrada; otros autores, como JJeremias y E Lohse, han aludido a que Mc 10, 45 procede de la comunidad palestinese; la designación de Jesús como hijo del hombre (de acuerdo con Dn 7, 13) y las expresiones semitizantes (p. ej. «muchos» en lugar de «todos»: *rabbim*; → todo, art. *πολλοί [polloí]*) lo demuestran (cf. 1 Tim 2, 6). Para la interpretación de Mc 10, 45 se ha aludido también a Is 53, el capítulo del siervo de Dios sufriente, espec. a los vv. 10-12. No se puede negar un cierto parentesco entre ambos pasajes, pero, con todo, se trata de concepciones diferentes: Is 52, 13 habla del siervo de Dios, no del hijo del hombre; Is 53, 10, de «sacrificio por el pecado», no de rescate, etc. No obstante, debemos admitir que la palabra «rescate», conforme al significado del vocablo hebreo fundamental *kopher*, alude al sentido expiatorio de la pasión de Cristo. «Jesús murió por nuestros pecados, como lo anunciaban las Escrituras», dice la fórmula más antigua del mensaje apostólico, que era corriente también en la comunidad primitiva (1 Cor 15, 3). Por eso podemos muy bien seguir a autores como Schlatter y Schniewind (NTD), que ven en Mc 10, 45 el testimonio del Jesús histórico sobre el sentido de su muerte.

2. De todos modos, el rescate no tiene únicamente un carácter propiciatorio, sino también liberador. No sólo se libera a «muchos» de la → culpa, sino también de sus consecuencias, de la «corrupción», de la → muerte y del → juicio; «la liberación del pecado y de la muerte son una misma cosa» (Schlatter, Mt, 603). La pregunta que Jesús ha planteado en Mc 8, 37 halla aquí su respuesta; también salta a la vista el contraste con Hen[et] 98, 10. El Jesús que consumó su servicio dando su vida es el hijo del hombre que,

según Mt 25, 31, vendrá en su gloria. Jesús no ha dicho quién es el que recibe el rescate; pero, dado que, según Mc 8, 33, Satanás quiere impedir la pasión de Jesús, sólo podemos pensar que se trata de Dios.

3. Las restantes afirmaciones neotestamentarias sobre la redención empalman con Mc 10, 45. El vocablo *antilytron*, que está ausente en la versión de los LXX, sólo lo encontramos en 1 Tim 2, 6 («...un hombre, Jesucristo, que se entregó como precio de la libertad de todos»). La afirmación que aquí aparece remite a Mc 10, 45; JJeremias (Judaica 3, 260) ha mostrado que ésta sólo se distingue del dicho de Jesús por su lenguaje semitizante. *Lytróusthai*, *redimir* lo encontramos en Lc 24, 21; Tit 2, 14; 1 Pe 1, 18. En Lc 24, 21, los discípulos que se dirigen a Emaús llaman a Jesús el redentor esperado por Israel. El aserto tiene un carácter genérico; de acuerdo con la situación, no aparece una referencia al rescate; hasta qué punto se mezclan en esta expectativa judía del redentor las esperanzas político-nacionalistas o incluso son el elemento decisivo, no queda claro aquí, ni, por lo demás, en ningún otro pasaje del NT. En cambio, dada la semejanza de este texto con Tit 2, 14, podemos suponer que la idea del rescate está en el trasfondo: Cristo se ha entregado por nosotros para rescatarnos de toda iniquidad (Sal 130, 8). El «de todos» de 1 Tim 2, 6 se comprende mejor en el trasfondo eclesial de Tit 2, 14 («para purificarse un pueblo escogido»); el nuevo pueblo de Dios, la comunidad (→ solidaridad), son los «muchos» a que se refieren las palabras de Mc 10, 45 sobre el rescate (cf. Hech 20, 28; Ef 1, 14). Más claro aún es el texto de 1 Pe 1, 18: los cristianos no han sido rescatados con oro ni con plata —aquí aparecen reminiscencias de Is 52, 3 LXX—, sino con la → sangre de Cristo, cuyo valor es incomparable. La designación de Cristo como el cordero (cf. Jn 1, 29; Heb 9, 14) demuestra claramente que no estamos lejos de la idea de → ofrenda y de expiación.

4. En el cántico de Zacarías (Lc 1, 68) se habla, al estilo de los salmos, de la redención (*lytrōsis*) que Dios aportará a Israel en la persona del mesías esperado (v. 69); por eso no se puede forzar demasiado la afirmación del v. 71. El «consuelo de Israel» (2, 25) traerá la salvación a aquéllos que esperan la redención de Jerusalén, el Cristo que ha de venir (2, 38). El carácter genérico de las afirmaciones no permite suponer una referencia al rescate. No ocurre lo mismo con el tercer pasaje en que aparece *lytrōsis*, Heb 9, 12: Cristo, el sumo sacerdote, adquirió para nosotros una liberación «irrevocable»; ésta es impensable sin el sacrificio que Cristo ha presentado a Dios «con espíritu irrevocable». Los sacrificios que eran ofrecidos en la vieja alianza en el gran día de la expiación sólo eran una figura imperfecta. «una sombra de los bienes definitivos» (Heb 9, 13.14; 10, 1). En el discurso de Esteban (Hech 7, 35), *lytrōtēs* designa a Moisés, a quien Dios envió para liberar a Israel de la servidumbre de Egipto.

5. *Apolýtrōsis* se encuentra 10 veces en el NT, y sólo en los escritos paulinos, en Heb (2 veces) y en Lc (1); aquí aparece la preferencia del griego helenístico por los compuestos. En Heb 11, 35 la palabra tiene un sentido profano y significa la liberación, que los mártires no quieren comparar renegando de su fe (cf. 2 Mac 7, 24); Lc 21, 28 trata de la liberación que servirá de consuelo a los discípulos de Jesús al fin de los tiempos por encima de todos sus temores: «Poneos derechos y alzad la cabeza, que se acerca vuestra liberación». A esa liberación se refiere también Ef 1, 14; 4, 30; según Rom 8, 23, ella traerá también consigo la liberación del cuerpo (no en el sentido de quedar liberado del cuerpo, sino de transformar toda la existencia; cf. Flp 3, 21: «él transformará la bajeza de nuestro ser reproduciendo en nosotros el esplendor del suyo»).

6. Pero la redención no es sólo algo futuro; es también un acontecimiento salvífico ya presente. Tras este acontecimiento está la acción de Dios; él nos ha dado a Jesucristo como redentor (1 Cor 1, 30). Rom 3, 24 s nos muestra la conexión entre la justicia de Dios (rehabilitación)—mencionada también en 1 Cor 1, 30— y la redención: la justicia de Dios nos es otorgada gratuitamente, por su gracia. La recibimos porque Dios ha puesto a Jesús como «víctima expiatoria (*ἱλαστήριον* [*hilastērion*]) mediante el derramamiento de su sangre (→ reconciliar); la redención se hace operante por la fe. Si el apóstol subraya aquí el carácter expiatorio de la muerte de Cristo, 1 Cor 6, 20 y 7, 23 nos muestran que tampoco le es ajena la idea de rescate. Los restantes pasajes neotestamentarios (Ef 1, 7; Col 1, 14; Heb 9, 15) se ordenan sin dificultad dentro de esta comprensión. Aquí redención y perdón de los pecados se implican mutuamente; en Heb 9, 15, *apolýtrōsis* puede traducirse sin más por *perdón*; también en Rom 3, la justificación o rehabilitación consiste esencialmente en el perdón de los pecados (3, 25). Pero la mención de la → sangre de Cristo muestra que el vínculo de la redención con la muerte propiciatoria de Cristo es algo sólidamente establecido. La comprensión de la redención que encontramos en las cartas neotestamentarias es sólo el desarrollo de lo que en Mc 10, 45 expresó el Señor, que se preparaba para la muerte.

W. Mundle

ῥύομαι [*rhýomai*] salvar, proteger, defender

I El significado fundamental de la palabra es *defender, preservar*, es decir, mantener a salvo a los hombres o a las cosas mediante el empleo de la fuerza o también por medios mágicos o técnicos. Dado que su gama de matices es más reducida que la de *σῶζω* [*sōzō*], no se utiliza con tanta frecuencia como este último verbo; sólo es sinónimo de *sōzō* cuando tiene el significado especial de *salvar* o *proteger*. La salvación o preservación proceden de dioses u hombres que tienen la posibilidad de proteger a otros y de conservar su vida.

II En los LXX *rhýomai* reemplaza casi siempre a *našal* en hif. = *salvar, arrancar*, espec. en el DtIs, pero también a *gā'ul, rescatar, redimir*.

El AT menciona también a salvadores humanos (Ex 2, 17.19; 2 Sam 14, 16; 19, 10; Eclo 40, 24 etc.). En la literatura sapiencial, junto a la salvación llevada a cabo por hombres, se habla también de la acción salvífica de la → sabiduría (Prov 2, 1; Sab 10, 6.9; 13, 14) y de la → justicia (Prov 10, 2; 11, 6; 12, 6). Pero en general predomina la comprensión teocéntrica de *rhýomai*: la salvación y la preservación en la vida del pueblo y del individuo dependen de la voluntad de Dios. El salva «según su gran misericordia» (Neh 9, 28), «según su piedad» (Sal 33, 19; 34, 8; 86, 13), «por su nombre» (Sal 79, 9). En el AT salvar significa «preservar de ser arrancado de la esfera salvífica de Yahvé» (Kasch, 1002). El hombre piadoso confiesa su culpa y dirige a Dios su oración: «líbrame de mis iniquidades» (Sal 39, 9; cf. 40, 14; 79, 9). Estas súplicas constituyen el punto culminante de la piedad veterotestamentaria.

III En el NT el verbo es relativamente raro (sólo aparece en 15 ocasiones, mientras que *sōzō* se emplea más de 100 veces; 7 de ellas son citas del AT o su sentido viene determinado por él: Mt 27, 43; Lc 1, 73 s; Rom 11, 26; 2 Cor 1, 10; 2 Tes 3, 2; 2 Tim 3, 11; 4, 17). En todos los pasajes en que aparece el vocablo, el autor de esta salvación es Dios. Esto es válido ya con respecto a la situación de sufrimiento en que se encuentran los cristianos. Así, Pablo confiesa que él fue salvado de la persecución (2 Tim 3, 11) y de la muerte (2 Cor 1, 10; 2 Tim 4, 17). En 2 Tes 3, 2 pide a la comunidad que rece por él para que Dios le libre de sus adversarios, de los hombres perversos y malvados. Dios tiene el poder de liberar al hombre piadoso de la amenaza que para su fe constituye el entorno pagano (2 Pe 2, 3). En Mt 27, 43 son los dirigentes del pueblo judío los que invitan irónicamente a Jesús crucificado a salvarse a sí mismo.

Sólo en un pasaje, Col 1, 13, se alude inequívocamente a la salvación de los creyentes que ya ha tenido lugar: «(Dios) nos sacó del dominio de las tinieblas para trasladarnos al reino de su Hijo querido» (cf. Ef 2, 5.8, *sózō*).

En Rom 7, 24 y Mt 6, 13 existe un estrecho vínculo entre la salvación presente y la futura. La conmovedora exclamación de Rom 7, 24 revela la profunda miseria del hombre no redimido, sujeto al poder del pecado y, por tanto, de la muerte. La situación de pecado equivale a la muerte (Schlatter, *ad locum*). Pablo pregunta por el salvador que lo liberará de este «cuerpo de muerte» (NB: «de este ser mío, instrumento de muerte»). La pregunta es contestada por la acción de gracias del v. 25a y de Rom 8, 2: Jesucristo nos ha liberado de la → ley (NB: «del régimen») del pecado y de la muerte. En la fe, el hombre experimenta desde ahora el poder salvífico de Dios. Pero en la respuesta dada por Pablo encontramos también una alusión a la redención futura del cuerpo (Michel, *ad locum*). En Mt 6, 13 se nos presenta un estado de cosas semejante. Por eso en la súplica del Padrenuestro «libranos del Malo», el discípulo de Jesús ruega a Dios que le libere del poder que domina este eón y le amenaza constantemente. Pero no hay que pasar por alto el tono escatológico. Aquí está también presente la idea de que el fin de la liberación es la salvación eterna (Schniewind, *ad locum*).

Las declaraciones de Rom 11, 26 y 1 Tes 1, 10 tienen un matiz totalmente escatológico. El participio sustantivado de *rhýomai* aparece en la cita veterotestamentaria de Is 59, 20: «a Sión vendrá el Redentor». En 1 Tes 1, 10 se habla de la esperanza de los cristianos; ellos esperan al Hijo de Dios, que vendrá del cielo y los librará del castigo que viene.

J. Schneider

σώζω [*sózō*] salvar, redimir, ayudar, preservar; σωτηρία [*sōtēria*] salud, ayuda, salvación; σωτήρ [*sōtēr*] salvador, redentor

I A. Los vocablos significan en primer lugar *salvar* y *salvación*, en el sentido en que determinados hombres pueden ser arrancados a, o salvados de, un peligro que amenaza su vida, p. ej. en la guerra, en un viaje por mar, en el curso de una enfermedad. Si no existe ningún peligro inminente, este grupo de palabras puede ser utilizado en el sentido de *preservar*. Cuando en el trasfondo aparece la idea de la amenaza que lleva consigo una situación de apuro, la acción auxiliadora es definida de un modo positivo como un *hacer bien*. En el lenguaje religioso se espera de los dioses la salvación de todos los peligros; ellos pueden también cambiar el destino que pesa sobre los hombres. En la gnosis, lo que libera al alma del poder de la muerte es el conocimiento que se comunica a través de la revelación divina (Corp. Herm. 7, 1.26.29). En las religiones místicas, la salvación se realiza en la medida en que los «iniciados», a través del ritual de los misterios, participan en el destino del dios muerto y resucitado, son divinizados y adquieren la vida eterna.

II 1. En el AT el centro de gravedad se encuentra en aquellos pasajes en que se habla de la *salvación*, del *auxilio* y de la *liberación*, que proceden de Dios; en este caso, el verbo *sózō* reemplaza en los LXX sobre todo al hebreo *yāša'* en hif., pero también a *mālaṭ* en pi. = *salvar*. Dios se sirve de los hombres, pero lo decisivo es lo que él mismo lleva a cabo. El salva de las miserias, de los temores y de las tribulaciones (→ persecución), pero también del → pecado y de la → culpa. Así, Israel ha experimentado constantemente a lo largo de su historia la ayuda de Yahvé, ante todo a través de la victoria sobre sus enemigos, que él ha hecho posible. El ha prestado auxilio y ha hecho justicia (Os 13, 10) por medio de los héroes, jueces y nazareos (Jue 13, 5), de los príncipes y de los reyes (2 Sam 14, 4; 2 Re 6, 26). Ahora bien, como lo muestran sobre todo los salmos, Yahvé auxilia también en las tentaciones y tribulaciones, en la enfermedad, el cautiverio o la persecución (Sal 107, 13 ss; 109, 31 y *passim*) a los hombres piadosos que dirigen a él sus súplicas. Al fin de los tiempos Dios otorgará a su pueblo la plenitud de la salvación (Is 43, 5-7; Jer 31, 7; 46, 27; Zac 8, 7, etc.). Israel beberá de la fuente de la salvación y todo el mundo será salvo (Is 45, 22; 49, 6). Este grupo de palabras lleva siempre consigo la idea de la ayuda, la preservación y la restauración de la integridad de una persona o cosa. Esto es válido también con respecto al judaísmo tardío (libros propios de los LXX, literatura sapiencial), en el que se trata fundamentalmente de la salvación de los justos por Dios.

2. En los escritos de Qumrán se habla de la acción salvadora y auxiliadora de Dios en la historia de Israel, en la vida personal del creyente y al final de los tiempos. Los himnos expresan las experiencias del creyente que confía en el auxilio divino. Ejemplos: «Tú has liberado las almas de los pobres de la comunidad de aquellos que trataban de engañarlas» (1QH 2, 32); «Cuando pase la tribulación le alabaré y me alegraré en su *salvación*» (1QS 10, 17; cf. también 1QH 5, 11 s; 11, 23 s). Dios ha creado al justo para que «todas las tribulaciones de su alma se abran a la salvación eterna» (1QH 15, 16). Pero desde el punto de vista escatológico, el objeto del auxilio divino no es ya el individuo, sino la comunidad de Dios en su totalidad; ésta es «el pueblo de la redención de Dios» (1QM 1, 12; 14, 5), que él ha librado del poder de las tinieblas y que contempla la salvación eterna (1QH Fr. 18, 5; cf. 1QH 15, 15).

3. También en el judaísmo rabínico se habla menos de la salvación realizada por hombres que de la intervención auxiliadora de Dios. Se alude sobre todo a la liberación de Israel de la servidumbre de Egipto, que es entendida como una prefiguración de la redención escatológica (St.-B. II, 139.141).

4. A partir de Filón, la concepción de la redención ha ido espiritualizándose bajo la influencia de las ideas gnóstico-helenísticas: la salvación auténtica consiste en la identificación del espíritu humano con el espíritu divino en el → éxtasis; el conocimiento de Dios así adquirido, que es al mismo tiempo liberación y comunión vital, es el principio de una nueva vida.

III 1. En el NT el verbo *sōzō* se encuentra en total 106 veces y *sōtēria*, 45; el significado de *salvar de un peligro de muerte* inminente es relativamente raro: lo encontramos en el naufragio de Pablo (Hech 27, 20.31.34), en el relato del apaciguamiento de la tempestad (Mt 8, 25), cuando Pedro camina sobre las aguas (Mt 14, 30); pero cf. también art. *ῥύομαι* [*rhýomai*]. Aluden espec. a la *salvación de la muerte* Mc 15, 30 par; Lc 23, 39; Mc 15, 31 par; Mt 27, 49; Jn 12, 27; Heb 5, 17; 11, 7. El significado de *preservación, conservación* de la vida, no aparece en el NT.

2. En las acciones salvíficas de Jesús que nos narran los sinópticos (→ salud, curación; → milagro), el verbo *sōzō* se utiliza muy a menudo (16 veces; *διασωζω* [*diasōzō*] 2 veces; Mt 14, 36 y Lc 7, 3); el sustantivo está totalmente ausente en Mc y en Mt y se encuentra en Lc. La curación de la que nos hablan los sinópticos se refiere siempre a la totalidad del hombre. Para su realización es fundamental la → fe del enfermo; la fe posee fuerza salvífica (Mc 10, 52; Lc 7, 50; 8, 48; 17, 19; 18, 42: «¡Tu fe te ha salvado!»). Las curaciones de Pablo continúan las de Jesús; son realizadas en el → nombre de Jesucristo (Hech 4, 9) y presuponen igualmente la fe (Hech 14, 9; cf. Sant 5, 15).

El significado propiamente religioso de este grupo de palabras no está aún muy bien cristalizado en la tradición sinóptica. En el testimonio profético de Zacarías, las citas veterotestamentarias aluden al acontecimiento salvífico inminente (Lc 1, 69.71 ss); en Mt 1, 21 se da una interpretación del nombre de Jesús mediante las palabras: «él salvará a su pueblo de los pecados». Mc 8, 35 par y Mc 10, 26 par se refieren a la salvación escatológica; lo mismo puede decirse de las sentencias de Jesús que aparecen en el apocalipsis sinóptico (Mc 13, 13 par; Mc 13, 20 par). Pero esta salvación está también presente a través del perdón de los pecados que lleva a cabo Jesús (Lc 19, 9; cf. Lc 15, 1-32); pues el hijo del hombre ha venido a buscar lo que estaba perdido y a salvarlo (Lc 19, 10).

3. En la predicación cristiana primitiva *sōzō* y *sōtēria* adquieren una importancia central en cuanto que son referidos a Cristo, que es el fundamento, el contenido y el fin del evangelio y describen su acción especial. Esto aparece claramente por primera vez en el testimonio de los Hechos. En 4, 12 Pedro explica que sólo existe un nombre por el cual pueden ser salvados los hombres. Con ello se reivindica para el mensaje cristiano de salvación una validez absoluta y universal. El kerigma apostólico, que se dirige en primer lugar al pueblo judío (13, 26) y después a los paganos (16, 17 y *passim*), excluye cualquier

otra vía de salvación (13, 38; 15, 10 s), pues la salvación sólo puede ser alcanzada por la fe en Cristo (16, 31). La salvación otorgada al creyente consiste en el → perdón de los pecados (10, 43; cf. 26, 18). En Hech los testimonios sobre la actualidad de la salvación están en primer plano. El ofrecimiento de la salvación va unido a la exhortación: «poneos a salvo de esta generación depravada» (2, 40). Sólo en 2, 20 se encuentra una alusión a la salvación futura; este pasaje es una cita de Jl 3, 5; pero, precisamente aquí, Pedro atestigua que la palabra de los profetas comienza ya a cumplirse desde ahora (desde el día de pentecostés): «Pero cuantos invoquen el nombre del Señor se salvarán» (2, 21).

4. Pablo utiliza *sōzō* y *sōtēria* exclusivamente para expresar la acción salvífica de Dios. Por medio del kerigma llega a los hombres el mensaje de la gracia salvífica. El → evangelio opera la *soteria* (Ef 1, 13). Es poder de Dios, que salva de la ruina a todo el que cree (Rom 1, 16; cf. 1 Cor 1, 21). La doctrina de la → cruz es poder de Dios para los que se salvan (1 Cor 1, 18). En 1 Cor 15, 2 Pablo hace constar que los cristianos han alcanzado la salvación; ellos han sido salvados, como dice Ef 2, 8, por la gracia de Dios a través de la fe. Una exposición global del proceso de la salvación la encontramos en Ef 1, 13: los cristianos han escuchado el evangelio de la salvación, han creído y han sido sellados con el → Espíritu santo. A ello responden las declaraciones de Pablo sobre el objetivo de su actividad misionera. Con ello, él intentaba salvar al mayor número posible de judíos y paganos a través de la predicación del evangelio (Rom 1, 5; 11, 14; 1 Cor 9, 22; 10, 33; 1 Tes 2, 16; cf. también 1 Cor 7, 16). Frente a los que han sido salvados por la fe están aquéllos que se pierden (1 Cor 1, 18; 2 Cor 2, 15). Que la salvación es ya una realidad presente, ofrecida y otorgada al hombre a través de la gracia divina, lo atestigua también el apóstol en 2 Cor 6, 2 (citando a Is 49, 8) con las palabras: «éste es el día de la salvación».

Hasta qué punto era Pablo consciente de la conexión interna entre la salvación presente y la futura se deduce claramente de Rom 8, 24: «Hemos sido salvados, pero en esperanza». El hecho de nuestra salvación presente nos sitúa en la esperanza de la salvación definitiva y el fallo último tendrá lugar en el juicio final (1 Cor 3, 15; 5, 5; cf. 2 Cor 5, 10). Los cristianos están en camino hacia esta salvación futura, que ya está cerca (Rom 13, 11), y todo castigo, corrección y exhortación, en este mundo, están ordenados a esta salvación definitiva (cf. 2 Cor 2, 10). De acuerdo con esto, los que han sido salvados por la gracia de Dios son exhortados en Flp 2, 12 a procurar su salvación futura y definitiva con temor y temblor a través de una vida santa. Según el plan salvífico de Dios, en la *sōtēria* futura participará también Israel, una vez haya «entrado» (en la comunidad de Dios) la totalidad de los paganos (Rom 11, 25.26). En esta salvación escatológica (Flp 2, 12; 1 Tes 5, 8 s; 2 Tes 2, 13) se trata en primer lugar de la salvación de la ira de Dios venidera (Rom 5, 9; 1 Cor 3, 15; 5, 5; 1 Tes 1, 10; 5, 9), y en segundo término, de la adquisición de la *δόξα* [*dóxa*], gloria divina. En la medida en que los cristianos son transformados a imagen del Hijo de Dios, es llevada a término la acción de Dios, que ha predestinado a los creyentes desde el principio (Rom 8, 29; 2 Tes 2, 13 s).

5. Las cartas pastorales contienen una serie de afirmaciones que muestran una comprensión global de la salvación cristiana.

a) La voluntad salvífica de Dios es universal. Quiere que todos los hombre se salven y lleguen a conocer la verdad (1 Tim 2, 4; → conocimiento).

b) La misión de Jesús consistió en salvar a los pecadores; para esto ha venido al mundo (1 Tim 1, 15). Esta declaración adquiere una especial relevancia debido a la confesión del apóstol que le acompaña, de que él ha experimentado personalmente la fuerza salvífica de la gracia.

c) La experiencia actual de la salvación es atestiguada en varios pasajes: Dios nos ha salvado y nos ha dado una vocación sagrada (2 Tim 1, 9). Esta → llamada operada por la → gracia divina es el fundamento de nuestra salvación (v. 10). La idea de que Dios nos ha salvado, no por nuestros propios méritos sino por su misericordia, se expresa también en Tit 3, 5; aquí la salvación está ligada al bautismo y a la renovación vital por la acción del Espíritu santo. 2 Tim 3, 14 s dice que el conocimiento de las Escrituras por medio de la fe en Cristo puede conducirnos a la salvación.

d) 2 Tim 4, 18 habla de la *sōtēria* venidera: el apóstol tiene la certeza inquebrantable de que el Señor le acogerá en su → reino (calificado aquí de *ἐπουράνιον* [*epouránion*] = celestial, es decir, escatológico). En 2 Tim 2, 10 Pablo hace constar que él soporta sus sufrimientos por los «elegidos», a fin de que obtengan la salvación «en Jesucristo y la gloria eterna». En 1 Tim 4, 16 es anunciada a Timoteo y a sus oyentes la consumación futura de la salvación, si él persevera fielmente en su doctrina y en su vida, mientras que en 1 Tim 2, 15 se alude a que las mujeres pueden alcanzar la salvación sin abandonar las funciones maternas propias de su sexo, siempre que se mantengan firmes en la fe, el amor y la santidad (afirmación ésta que va probablemente o contra las exigencias de emancipación o contra el desprecio de la corporalidad).

6. También en 1 Pe se alude a la salvación definitiva —junto a otras expresiones— con el término *sōtēria*. Los cristianos son preservados por el poder de Dios mediante la fe para la salvación que está ya preparada, pero que se revelará al fin de los tiempos (1, 5). Los cristianos crecen hacia esta salvación asimilando el alimento espiritual que reciben a través de la predicación y de la instrucción (2, 20), para alcanzar finalmente el objetivo último de su fe, la *σωτηρία ψυχῶν* [*sōtēria psychôn*], es decir, la salvación de las almas, la glorificación (1, 9). Esto ha sido contemplado y anunciado ya por los profetas (1, 10).

El verbo *sōzō* se encuentra únicamente en 4, 18 (en una cita de Prov 11, 31) y 3, 21, en donde se atribuye al → bautismo una virtud salvífica; en virtud de la → resurrección de Jesucristo, el bautismo salva de la corrupción en que han caído los hombres como consecuencia del pecado y fue prefigurado por la salvación de Noé y de los suyos «por en medio del agua» (3, 20), si bien aquí se trataba únicamente de una salvación del cuerpo. Es curioso que 1 Pe, a pesar de conocer la salvación como una realidad presente, haga poco uso de este grupo de vocablos para expresar este hecho y emplee casi siempre otras expresiones (p. ej. *ἐλυτρώθητε* [*elytrōthēte*], *os rescataron*: 1, 18; *ἀναγεννήσας* [*anagennēsas*], *nos ha hecho nacer de nuevo*: 1, 3).

7. Para Heb es importante el conocimiento de que Cristo es el precursor, el autor y el mediador de la *sōtēria*, de la salvación (2, 10; 5, 9; 7, 25). En su primera venida, él ha puesto el fundamento de la acción salvífica de Dios mediante su sacrificio propiciatorio. En cuanto que permanece para siempre, puede salvar a aquéllos que avanzan hacia Dios a través de él (7, 25). En su segunda venida, él aparecerá como el consumidor de la salvación (9, 28). En cualquier caso, la *sōtēria* es el fin de la acción de Dios para con el hombre. La salvación operada por Cristo es completa y permanece para siempre (5, 9). Pero Heb alude también a que la acción salvífica de Dios en Cristo ha comenzado ya con la → predicación de Jesús. A través de su palabra, la salvación ha llegado a quienes le han escuchado y éstos la han comunicado a su vez por medio de su testimonio, apoyado por Dios mediante signos, milagros, prodigios de todas clases y por las inspiraciones del Espíritu santo (2, 3 s). Dios ha puesto también a los ángeles al servicio de la revelación de su salvación: ellos son instrumentos de la voluntad salvífica de Dios (1, 14). En 6, 9 *ἐχόμενα σωτηρίας* [*echόμενα sōtērias*] significa «lo conducente a la salvación». Esto coincide con «lo mejor», que el autor de la carta pasa por alto en su severa exhortación.

8. En Sant, que emplea únicamente el verbo *sōzō*, se alude siempre —prescindiendo del significado de *curar, sanar*— a la salvación en el juicio final. Lo mismo puede decirse de la carta de Judas, en la que aparecen tanto el verbo como el sustantivo (vv. 3 y 23; en el v. 5 se habla de la liberación de Israel de la servidumbre de Egipto).

En 2 Pe 3, 15, los lectores son invitados a considerar la longanimidad de Dios, que es el motivo fundamental de la demora de la parusía y a obrar en consecuencia en orden a su salvación definitiva, que sólo es posible si no desfallecen en su afán de santificación. Al igual que en Pablo, la «escatología» y la «ética» van aquí estrechamente ligadas.

9. En los escritos joaneos este grupo de vocablos se encuentran raras veces. Esto está ciertamente en conexión con el hecho de que, en Juan, el concepto salvífico fundamental es el de «vida eterna» (*ζωή [zōē]*, → vida). *Sōtēria* aparece una sola vez en el evangelio de Juan (4, 22: «la salvación viene de los judíos»), *sōzō* en el sentido de obrar salvífico, sólo en 4 pasajes: en 3, 17 y 12, 47 Jesús declara que no ha venido a juzgar al mundo, sino a *salvarlo*; en 5, 34, la palabra se refiere a los judíos y en 10, 9 a los discípulos. El Hijo de Dios es el verdadero y único mediador de la salvación. Con el sentido genérico de «salvar de las penas o de las miserias del cuerpo y del alma», el verbo aparece en 11, 12 (resurrección de Lázaro) y en 12, 27 (paralelo joaneo del relato de Getsemaní).

En Ap sólo se encuentra el sustantivo (3 veces en fragmentos himnico-litúrgicos). En 7, 10 la gran muchedumbre que está ante el trono celestial clama: «la victoria pertenece a nuestro Dios y al cordero»; esta alabanza aparece de nuevo tras la caída del dragón (12, 10) y la de Babilonia (19, 1). Los cánticos de victoria y de triunfo anuncian que tras la ruina de todos los poderes enemigos de Dios, la salvación, el poder y la gloria pertenecen únicamente a Dios.

J. Schneider

I B. El nomen *agentis sōtēr*, derivado de *sōzō* y que abarca la gama de matices de *sōzō* y de *sōtēria*, se aplica casi siempre a dioses o a hombres (con algunas raras excepciones, p. ej. el río salvífico, al que se le atribuyen rasgos casi personales: Herodoto VIII, 138, 1). Los dioses son *salvadores* (en un peligro de muerte), pero también *protectores* y *conservadores* de los hombres. En la época helenístico-romana aparece sobre todo la figura de Esculapio como *salvador* de los enfermos. También se aplica con especial frecuencia el calificativo de *salvador* a Isis y Serapis.

Junto a los dioses aparecen algunos hombres como auxiliares, salvadores y bienhechores, y los filósofos (desde Epicteto) son también *salvadores*, ya que se esfuerzan por la curación de las enfermedades del alma. Los gobernantes, estadistas y generales que han llevado a cabo acciones notables son también honrados como salvadores y protectores (→ señor). En el culto helenístico al soberano, el vocablo se convierte en calificativo oficial de los reyes; se les rendían honores divinos. Entre los ptolomeos y los seléucidas, el título de *θεός σωτήρ [theós sōtēr]* acompañaba siempre al nombre del rey, pero era sólo un título junto a otros. La evolución que aquí se inicia encontró su expresión más notable en el culto romano al emperador. La denominación de *sōtēr* iba ligada a la idea de la edad de oro y el emperador era el *σωτήρ τοῦ κόσμου [sōtēr toú kósmou]*, el *salvador del mundo*.

II En el griego veterotestamentario el vocablo *sōtēr*, que casi siempre reemplaza al hebreo *yēša'* o *y'sū'āh*, se refiere a veces también a hombres (p. ej. a los jueces: Jue 3, 9), pero sobre todo a Yahvé (Dt 32, 15; Is 12, 2; Sal 62, 3, 7, etc.). La denominación de *sōtēr* no es aplicada al → mesías, si bien en Zac 9, 9 éste es llamado «rey que salva» (*σώζων [sōzōn]*; participio, cf. Is 49, 6, en donde se dice del siervo de Yahvé que ha sido puesto *εἰς σωτηρίαν [eis sōtērian]*, para la salvación del mundo entero). En los libros propios de los LXX (Sab 16, 7; 1 Mac 4, 30 y otros), la denominación de *sōtēr* se aplica exclusivamente a Dios.

En los textos de Qumrán no aparece ningún vocablo equivalente al griego *sōtēr*. «En la época del NT, “redentor” o “salvador” no son denominaciones que se apliquen corrientemente al mesías» (Foerster).

III En el NT el vocablo *sōtēr* se aplica sobre todo a *Cristo* (16 veces de un total de 24 pasajes); Dios mismo sólo es llamado así en 8 ocasiones y los hombres, nunca. En cuanto

a la frecuencia de su aparición, *sōtēr* se sitúa muy por detrás de *sōzō* y *sōtēria*; por otra parte, es curioso que el título de *sōtēr* se utilice casi exclusivamente en los escritos neotestamentarios (relativamente tardíos) que se dirigen a las comunidades del mundo helenístico (cartas pastorales, 2 Pe).

1. a) En su nacimiento, Jesús es llamado salvador, mesías y Señor a través de la proclamación del ángel de Dios (Lc 2, 10 s). Así se da a conocer la entrada del Hijo de Dios en el mundo como el cumplimiento de las profecías veterotestamentarias y como el acontecimiento salvífico fundamental, que se dirige en primer lugar al pueblo elegido (cf. *supra* I y II). También en Hech 5, 31 y 13, 23 Cristo es presentado como salvador de Israel.

b) En las más antiguas cartas paulinas, el vocablo sólo aparece en 2 ocasiones (Flp 3, 20 y Ef 5, 23). Aquí se declara lo que significa Cristo como salvador para la comunidad de los creyentes. Flp 3, 20 tiene un sentido totalmente escatológico. Los cristianos esperan a su salvador Jesucristo, que vendrá del cielo y que en su parusia transformará sus cuerpos terrestres conforme a su cuerpo glorioso. En Ef 5, 23, el Cristo glorificado, que es la → cabeza de la comunidad (→ solidaridad; → iglesia), es el salvador de su cuerpo. Esto es una afirmación relativa igualmente a la acción presente y a la futura de Cristo, como lo muestran los vv. 25-27. Cristo es el *sōtēr*, ya que ha entregado su vida por la comunidad y la ha regenerado por el → bautismo, para presentársela a sí mismo pura y gloriosa en el tiempo de la consumación.

c) En las cartas pastorales el título de *sōtēr* se utiliza de un modo relativamente abundante; se aplica en 6 ocasiones a Dios y en 4 a Cristo. La designación de Dios como salvador enlaza con el uso lingüístico de los LXX (Sal 24[25], 5; 26[27], 9; Hab 3, 18; Eclo 51, 1); a excepción de las cartas pastorales, en el NT sólo aparece en Lc 1, 47 (cita de Hab 3, 18) y Jds 25. Por otra parte, hace referencia a la consumación de la salvación: Dios hará partícipes a los suyos de la salvación en el juicio final.

2. La expresión «Jesucristo, nuestro salvador» no se deriva del AT, pues éste nunca llama «salvador» al mesías (cf. *supra* II). Ni siquiera el mismo Jesús se autodenomina *sōtēr*. Tampoco se le llama así en los estratos más antiguos de la tradición neotestamentaria, que proceden del ámbito palestinese. La designación de Jesús como *sōtēr* se desarrolla «primero tímidamente, después de un modo creciente, en el ambiente helenístico» (JJeremias, NTD 9, 45). De la constatación de que en las cartas pastorales se aplican reiteradas veces a Cristo fórmulas empleadas en el culto al emperador (p. ej. 2 Tim 1, 10; Tit 3, 4) se deduciría la conclusión de que la denominación de Jesús como *sōtēr* ha sido tomada de este culto. Según JJeremias, ésta es sólo una visión parcial de las cosas. «Las raíces de la designación de Jesús como *salvador* son más antiguas». Mt 1, 21 alude al hecho de que «las comunidades más antiguas de lengua aramea o siria interpretaban el nombre de Jesús (lit.: “Yahvé salva”) como “salvador”». Esta interpretación del nombre de Jesús podría haber dado lugar a que Jesús hubiera sido denominado *salvador* (*sōtēr*) en el ámbito griego, en el que el testimonio más antiguo sería Flp 3, 20 (JJeremias). Sólo el título de *sōtēr* hizo inteligible para los griegos el significado que el título de → mesías tenía para los judíos.

3. Los asertos que aparecen en las cartas pastorales en torno a Dios como salvador patentizan la universalidad del ofrecimiento salvífico divino. Están en oposición con la postura exclusivista de la sinagoga y de la gnosis, que sólo concedían la salvación a los «justos» o a los «que saben». El Dios vivo y verdadero es el salvador de todos los hombres (1 Tim 4, 10); y él ha instituido el ministerio de la predicación a fin de que el

mensaje de salvación sea anunciado a todos los hombres, para que todos crean (Tit 1, 3). Ahora bien, Dios es espec. *nuestro* salvador, ya que los cristianos han recibido la salvación y permanecen en la fe (1 Tim 4, 10; cf. Tit 1, 3). Ellos han de vivir una vida que «haga honor» (Tit 2, 10) a lo que Dios nuestro salvador nos enseña. Pero a continuación se dice igualmente (v. 11) que la gracia de Dios se ha manifestado en su poder salvífico que opera la salvación de todos los hombres a través de la nueva vida que ha sido otorgada a todos los miembros de la comunidad, incluso a los esclavos. El plan salvífico de Dios es universal y Dios intenta realizarlo por todos los caminos posibles. En el exordio de 1 Tim (1, 1), la denominación de *sōtēr* se aplica por igual a Dios y a Cristo.

4. Los pasajes en que se habla del *sōtēr* Cristo aparecen, a excepción de 2 Tim 1, 10, en la carta a Tito. Nos dan una imagen global de la acción salvífica de Dios para con nosotros:

a) Dios ha anunciado al mundo su designio de salvar a los hombres concebido antes de todos los siglos a través de la primera epifanía de Jesucristo (2 Tim 1, 10). En el *sōtēr* Cristo se hizo visible la bondad de Dios y su amor de Dios por los hombres (Tit 3, 4), cualidades que eran ensalzadas espec. en los soberanos helenísticos y que aquí son aplicadas a Dios. Según 2 Tim 1, 10, la obra salvífica de Cristo consistió en que él venció la muerte e irradió → vida e inmortalidad.

b) Los cristianos son salvos desde ahora en virtud del designio salvífico de Dios concebido desde toda la eternidad, y de su gracia manifestada en Cristo (no en base a las buenas obras). Por otra parte, el → bautismo tiene una importancia fundamental. Mediante el baño regenerador y renovador Dios nos ha salvado por su misericordia (Tit 3, 5). El → Espíritu santo ha sido derramado sobreabundantemente por nuestro *sōtēr* Jesucristo (Tit 3, 5 s).

c) En cuanto que han sido rehabilitados por la gracia de Dios, los cristianos aguardan la consumación de la salvación (Tit 3, 7), el cumplimiento de sus esperanzas, que tendrá lugar a través de la manifestación gloriosa del gran Dios y de nuestro salvador, Jesucristo (en su parusía) (Tit 2, 13). La versión «ellos aguardan la manifestación de nuestro gran Dios y salvador, Jesucristo» es lingüísticamente posible, pero contradice a la distinción estricta entre Dios y Cristo que aparece siempre en las cartas pastorales. «La aplicación a Jesús del atributo divino “gran Dios”, que en el judaísmo tardío es connatural a Dios, sería un fenómeno único en todo el NT» (JJeremias, 65).

5. En Jn Jesús es llamado *σωτήρ τοῦ κόσμου [sōtēr tou κόσμου]*, *salvador del mundo*, una sola vez: en la confesión de los samaritanos (4, 42). Idéntica expresión se encuentra en 1 Jn 4, 14, asimismo bajo la forma de una confesión: «Nosotros lo vimos y atestiguamos que el Padre envió su Hijo como salvador del mundo». Aquí se reivindica para Jesús un título que en el ámbito helenístico equivale al de salvador escatológico, que rebasa los límites de los cultos nacionales.

6. En 2 Pe se aplica con relativa frecuencia a Cristo el título de *sōtēr*, casi siempre en conexión con el de *κύριος [kyrios]* = → señor (1, 1 s.11; 2, 20; 3, 2.18). Quizá «lo que ha llevado a emplear con tanta frecuencia el término *sōtēr* en esta carta... haya sido la inclinación a las declaraciones solemnes y altisonantes» (Foerster).

PARA LA PRAXIS PASTORAL

Por regla general, siempre que se habla hoy de «redención» o «liberación» no se alude ya a la acción liberadora de Dios en Jesucristo. Se habla más bien de esto, por ejemplo, cuando muere un hombre que vivía atormentado por el sufrimiento y la enfermedad sin ninguna perspectiva de curación. En este caso, la → muerte constituye una verdadera «liberación» y el lenguaje corriente nos la muestra, pues, como la realidad auténticamente importante con la que han de contar igualmente cristianos y no cristianos. Queda liberado aquél que no necesita vivir ni soportar el peso de la existencia. ¿No aparece aquí claramente hasta qué punto el hombre está encerrado sin esperanza en el intervalo entre el nacimiento y la muerte, incluso cuando gracias a los adelantos de la ciencia y a la suerte ha podido ampliarlo? ¿Cuánto se aproxima aquí la resignación occidental al budismo! ¿Pero no podemos percibir también aquí los barruntos de un conocimiento soterrado y a menudo casi extinguido, que nos dice que sólo un poder más fuerte que el hombre puede cambiar el destino del hombre?

Esta esperanza en la liberación de aquello de lo que el hombre no puede salvarse por sus propias fuerzas es la raíz de todas las religiones en cuanto posibilidades de trascender la existencia. A ellas hay que añadir las tentativas humanas de autorredención, que no han surgido sólo en nuestra época secularizada, ya sean de índole espiritual, ya psicoanalítica o política. Si bien se distinguen entre sí por su actitud ante la trascendencia y por sus diferentes presupuestos, es común a todas ellas la búsqueda de un camino, de unos métodos y unos medios que capaciten al hombre para vivir una existencia liberada.

Si consideramos, por una parte, la pluriformidad de estas tentativas humanas de autorredención y de las concepciones que les sirven de base, y, por otra, el realismo pragmático del presente, parece una empresa humanamente casi imposible predicar hoy a Jesucristo como el único redentor. ¿Qué revolución mental y existencial supone para el hombre el aceptar el testimonio de la fe, según el cual su redención ha tenido lugar a través de la muerte de Jesús y le es otorgada *realmente* en virtud de la fuerza que emana de su resurrección!

¿En qué basan los testigos neotestamentarios su convicción de que a través de la muerte y resurrección de Jesús ha acontecido la acción fundamental de Dios en la que se han cumplido todas las esperanzas de salvación del AT y que, superando las barreras del AT, es válida para todos los hombres e incluso ha adquirido relevancia cósmica? Ellos parten del hecho de que el hombre de Dios por antonomasia se ha identificado con la humanidad caída y de que, por su obediencia absoluta, Dios le ha constituido en representante de todos los hombres (¡la redención, al igual que la caída, es un acto relevante desde el punto de vista del derecho!). En cuanto que es el → principio y el → primogénito de la humanidad reconciliada incluye en sí mismo a todos los hombres.

Así pues, la esperanza cristiana en la redención, al igual que la del AT, tiene un carácter comunitario. Es decir, el objeto de la acción redentora y el sujeto de esta esperanza siempre es en primer lugar el pueblo de Dios; aunque en la interpretación neotestamentaria se supere el monopolio de la salvación por Israel en la medida en que a la comunidad neotestamentaria pertenecen hombres de todos los pueblos, que han recibido la → llamada de Dios y han sido objeto de la → elección, la individualización excesiva de la redención es un error. Hay que considerar seriamente si esta individualización no es en realidad la culpable de que la predicación cristiana haya perdido su dimensión universal y cósmica (aunque, ciertamente, también podría haber ocurrido a la inversa). Si bien es cierto que la obra de Jesucristo puede transformar la vida de los individuos, no lo es menos que la fuerza renovadora y transformadora del evangelio disminuye cuando se pierde de vista su proyección universal. Ahora bien, ¿no es Cristo el

«segundo Adán» justamente porque su obra y su sacrificio tienen por finalidad la → reconciliación y renovación de toda la creación? La consecuencia lógica que de ello resulta para la predicación es que ésta no debe considerar la salvación del individuo de sus extravíos y ataduras de un modo aislado, sino que debe hacer claramente patente que el individuo es salvado en la medida en que Dios lo incorpora al principio de la nueva → creación, al → cuerpo de Cristo.

Pero este proceso supone algo más que una reorientación intelectual de la autocomprensión humana. Si se redujera a eso, apenas podría discutirse la posibilidad de alcanzar la salvación por medios psicoanalíticos, sin necesidad de apelar a la acción de Dios. La salvación consistiría entonces en una liberación de los complejos, en una curación de las neurosis, en pocas palabras, en que el hombre recobre su capacidad de comunión y quede capacitado para desarrollar plenamente todas sus facultades. Prescindiendo de la evidente reducción individualizante que aquí se realiza, el testimonio bíblico sobre la salvación plantea las cosas de un modo más profundo, en cuanto que habla de la liberación del poder del pecado y de la muerte (→ conocimiento; Para la praxis pastoral). Por otro lado, es claro que, mientras las fuerzas contrarias a la subordinación del hombre a Dios dominen su vida, cualquier curación sólo puede ser provisional, ya que el hombre continúa viviendo bajo el hechizo de estos poderes. Frente a ello, el mensaje bíblico de salvación atestigua que Dios, a través del acontecimiento de Cristo, ha roto las cadenas que aprisionaban al hombre y ha alcanzado la victoria (cf. art. *θριάμβειν* [*thriambeúein*]) sobre estas fuerzas que tenían al hombre en su poder. Si esto es así, hay que hacer patente a través de la predicación y de la atención espiritual que la redención por Cristo no sólo se realiza a través de una nueva comprensión de la existencia, sino que nos confiere realmente una nueva existencia, la vida en comunión con Dios.

Ahora bien, ¿cómo puede ser introducido el hombre de hoy —incluso aunque esté dispuesto a aceptar como válida para él la acción vicaria de Jesús— en este acontecimiento? ¿Cómo puede experimentar en su propia vida aquello que expresa, por ejemplo, Pablo con numerosos vocablos, todos ellos compuestos de *syn* (padecer-*con*, morir-*con*, resucitar-*con*)? Esto sólo sería posible si Cristo resucitado fuese contemporáneo del hombre actual como lo fue de los que vivieron en su época. Y éste es precisamente el auténtico núcleo de los testimonios sobre la → resurrección: que, juntamente con las fronteras de la muerte han sido superadas también las fronteras del → tiempo. Pero, si contamos con su presencia en espíritu y si él la ha ligado de un modo especial (aunque no exclusivo) a la comunidad reunida en su nombre, entonces debería buscarse aquí (y, por consiguiente, en el encuentro con él, que está presente en su → palabra y en su → espíritu) el lugar en el que se realiza la apropiación de la acción redentora y en el que los hombres son incorporados a la nueva creación de Dios. Así pues, la redención no puede experimentarse más que a través del encuentro con el mensaje y de la apertura creyente a él (→ fe) y, por tanto, no puede darse más que cuando los hombres entran en el ámbito central de la acción de Cristo, permanecen en ella y forman con aquéllos que han experimentado lo mismo la comunidad eucarística (→ cena del Señor). En cuanto que están «en Cristo» de un modo sacramental, experimentan los frutos de su victoria.

Pero este acontecimiento de Cristo convierte además a la comunidad en signo de la redención que ya ha comenzado en un presente por lo demás dominado por la arbitrariedad, el azar o el destino. Todo esto afecta también al creyente. Pero en la medida en que él tiene una confianza inquebrantable en la fidelidad de Dios, adquiere (y a través de él todos los demás) no solamente una nueva relación con los poderes que él sabe vencidos, sino, ante todo, la confianza en que lo que aquí ha comenzado de un modo ejemplar se convierta en el momento establecido por Dios en una realidad universal, es decir, en la incorporación de la humanidad a la salvación y a la → paz de Dios.

Por otra parte, la predicación debe guardarse de dar la impresión de que la intervención de Dios dependería de que el hombre la anhele, la espere o la suplique. Si es cierto que la invocación de un hombre o el clamor de su pueblo pueden acelerar la intervención de Dios, no lo es menos que la salvación es siempre un acto soberano y gratuito de Dios y no está ligado tampoco al esfuerzo perseverante del hombre. La predicación debe liberarse de un metodismo legalista que convertiría la salvación (al menos en parte) en una obra humana.

Pero, cuando la cristiandad anhela la victoria de Dios y reza por ella, establece una alternativa real a aquellos intentos de romper las cadenas que aprisionan al hombre por medio de la revolución, a aquellas esperanzas de redención que se sitúan en un plano meramente político y que, a costa de mucha sangre y muchas lágrimas, sólo han llevado siempre a cambios superficiales dentro de la sociedad. ¿Queda condenada con ello la cristiandad al inmovilismo y a la resignación? Semejante quietismo sólo puede aceptarlo el que no comprende que la fe incorpora al hombre a la obra de Cristo y, por tanto, le hace copartícipe de sus sufrimientos. ¿No debería más bien mostrarse la comunidad como signo ante el mundo, no debería mostrar mediante su propia actuación y la de sus miembros que no se busca a sí misma sino a los demás? Esto excluye el que ella, siguiendo la idea del Islam, intente aportar la salvación al mundo a través del poder político. Ahora bien, la abolición de la esclavitud es un ejemplo que nos enseña que el obrar inspirado en el espíritu del evangelio puede transformar también las estructuras sociales y romper barreras aparentemente indestructibles. La predicación del mensaje de la salvación en toda su amplitud ¿no lleva siempre consigo nuevos signos?

L. Coenen

Bibl.: *ibid.* *λῶω, λύτρον*: ELOhmeyer, *Der Begriff Erlösung*, 1928 – ASchlatter, *Der Evangelist Matthäus*, 1933³, 510 ss.555 s.604 ss – GKittel, *Jesu Worte über sein Sterben*, Dt. Theol. 3, 1936, 166 ss – JJStamm, *Erlösen und Vergeben im AT*, 1940 – OProksch/FBüchsel, *Art. λῶω*, ThWb IV, 1942, 329 s.337 ss – *ibid.*, *Art. λύτρον*, *ibid.*, 330 ss.341 ss – CBarth, *Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des AT*, 1947 – JJeremias, *Das Lösegeld für viele*, *Judaica* 3, 1948, 249 ss – EKäsemann, *Zum Verständnis von Röm 3, 24-26*, *ZNW* 43, 1950/51, 150 ss – AKirchgässner, *Erlösung und Sünde*, 1950 – HWWolff, *Jesaja 53 im Urchristentum*, 1953³ – PHeinisch, *Christus der Erlöser*, 1955 – ELOhse, *Märtyrer und Gottesknecht*, 1955 – JBBauer, *Art. Erlösung*, BwB I, 1962², 300 ss.

Sobre *σῶζω, ῥύομαι*: WStaerk, *Soter. Die biblische Erlösererwartung*, T. I, 1935 (*Beitr. z. Förderung d. christl. Theol. R.* 2.31) – WEleret, *Redemptio ab hostibus*, *ThLZ* 72, 1947, 265 ss – GLadmer, *Art. Erneuerung*, RAC VI, 1950, 241 ss – VTaylor, *The Names of Jesus*, 1954 – MGoguel, *Le caractère, à la fois actuel et futur, du salut dans la théologie paulinienne* (*Festschr. für CHDod*), 1956, 322 ss – WKasch, *Art. ῥύομαι* ThWb VI, 1959, 99 ss – GvRad, *Theologie des AT*, I, 1962⁴, 179 ss – OCullmann, *Die Christologie des NT*, 1963³, 245 s – FHahn, *Christologische Hoheitstitel*, 1963 – JJeremias, *NTD* 9, 1963⁸, 45.64 – GDautzenberg, *Σωτηρία ψυχῶν* (1Petr I, 9), *BZ* 8, 1964, 262 ss – EElwein, *Heilsgegenwart und Heilszukunft im NT*, ThExh 114, 1964 – GFohrer/WFoerster, *Art. σῶζω*, ThWb VIII, 1964, 966 ss – OCullmann, *Heil als Geschichte*, 1965.

Trad. o. c.: GvRad, *Teología del AT I*, 1978⁴, 230-234 – OCullmann, *La historia de la salvación*, 1967. En cast. Arts. gens.: JGnilka-WDettloff, *Art. Redención*, CFT IV, 1967, 13-32 – MystS III T. I, 1969, 594-603 – KRahner, *Art. Redención*, SM 5, 1974, col. 758-776 – KHSchelke, *Teología del NT II*, 1977, 164-181.

Reflexionar → **Pensar**

Regalo → **Don**

Rehabilitación → **Justicia**

Reino

βασιλεύς [*basileús*] soberano, rey; *βασιλεία* [*basileía*] dignidad real, soberanía real, reino; *βασιλεύω* [*basileuō*] ser rey, reinar; *συμβασιλεύω* [*symbasileuō*] cogobernar; *βασιλείος* [*basileios*] real, regio; *βασιλικός* [*basilikós*] regio, real; *βασιλίσα* [*basilissa*] reina

I 1. El sustantivo *basileús* se halla atestiguado ya en el linear B y designa originariamente y de una manera general al *soberano*, y luego espec. al *rey*.

a) En el griego micénico *basileús* no designa al soberano del estado, sino a un jefe subordinado o a un caudillo que está a las órdenes de otro; el rey es aquí *ἄναξ* [*ánax*], esto es, el *soberano divino*. El título de *ánax* y las concepciones ligadas con él desaparecen, sin embargo, con el tiempo y el *basileús* aparece en la misma línea que el rey (cf. sobre esto Webster, 25 ss).

b) En *Homero* *basileús* designa al señor heredero legítimo de un reino grande o pequeño. Así Ulises de Itaca puede ser *basileús* (cf. Od. 19, 108 ss). El poder del rey se remonta desde Homero a Zeus y el rey es designado como «alimentado o criado por Zeus»: *διοτροφής* [*diotrophḗs*] (p. ej., Il. 2, 196 s). Hesíodo celebra la sabiduría del rey y su disposición para la magistratura y lo presenta como inspirado por las musas (Th. 80.86).

c) Cuando el reinado de los nobles se extinguió y después en diversos estados de Grecia los aristócratas se erigieron en monarcas, surgió un nuevo concepto para designar a los que habían ocupado así el mando: *τύραννος* [*týrannos*] designa —sin infravalorar el ejercicio del mando— al que ha llegado al trono ilegítimamente. Sólo el «tiranicidio» (el 514 a. C. en Atenas) y la consiguiente glorificación de los asesinos Hermodio y Aristogiton provocaron el significado negativo de la palabra *týrannos* y frente a ella dieron nueva vida al concepto de *basileús* que seguía teniendo en la vida política griega cierto rango para designar al soberano legítimo y auténtico. Ante todo fue Platón el que representa esta concepción con su duro enjuiciamiento del tirano y la valoración ética del *basileús* por la exigencia de que los reyes sean filósofos y los filósofos reyes (Resp. V. 473d; Polit. 292e; Cf. asimismo Aristóteles, Pol. III 13p, 1284a 13).

d) La realza divina *helenística* no procede de Platón. La tradición política del reino popular macedónico y del reino divino de los aqueménidas y la sublimación de ambos por la personalidad de Alejandro Magno contribuyen a la explicación del desarrollo de la idea. Los apodos de los diadocos p. ej. «rey bienhechor» (*ευεργέτης* [*euergḗtēs*]) sirven para una exclusión programática de los rivales y han de entenderse como propiedades divinas. Un diadoco, Antioco IV Epifanes de Siria, por su empeño en helenizar a la fuerza el judaísmo se convirtió en el tipo del Anti-Dios (cf., entre otras cosas, la erección de un altar a Zeus en el templo de Jerusalén; cf. Mc 13, 14).

e) Un nuevo florecimiento vivió el reinado divino de Alejandro Magno en el culto *romano* al emperador. Pues solamente mediante la aceptación de la idea griega de la encarnación de lo divino en el César, estuvo en condiciones Augusto para concentrar en su persona el imperium, que no era ni nacional ni culturalmente unitario. La profesión *κύριος Ἰησοῦς* [*kýrios Iesús*], con la que los cristianos proclamaban a Jesús como el Señor, debía destruir la ideología carente de vida del imperio romano y provocar como reacción las persecuciones contra los cristianos en los tres primeros siglos (cf. Lietzmann, I, 158 ss).

2. La forma abstracta *basileía* data de una época posterior a *basileús* y se halla atestiguada por primera vez en Herodoto (I, 11 en la forma jónica de *βασιλειή* [*basileiē*]).

a) El concepto de *basileía* designa originariamente el ser, el estado y el poder del rey y debe traducirse por lo general por *dignidad real* o *soberanía real* (p. ej. Jenofonte, Mem. IV.6, 12; Aristóteles, Pol. III 1 Op 1225b, 32 ss).

b) Junto a este significado aparece un segundo, que acentúa el aspecto especial de *basileía*: pues la dignidad de un rey se manifiesta en el terreno en el que él impera o manda. Según eso, *basileía* adquiere el significado de reino o imperio, y designa por tanto la extensión de territorio en la que manda un rey (POxy 1257, 7).

3. El verbo *basileuō*, atestiguado desde Homero, tiene a) el significado de *ser rey, mandar, reinar* (p. ej. Homero, Il. 2, 203; Od. 2, 47) b) el sentido ingresivo (espec. en aoristo) de *hacerse rey, tomar el mando* (p. ej. Herodoto I, 130; Tucídides, 2, 99, 3). *Symbasileuō* indica la comunidad del mando: *cogobernar* (p. ej. Polibio, 30, 2, 4). El adjetivo *basileios* y *basilikós* (desde Esquilo, Herodoto) designan ambos lo que pertenece al rey: *real* o regio. Finalmente hay que mencionar el término real femenino de *basilissa*, que arribó las formas áticas *basilis* o *basileia* y que se halla atestiguado por primera vez en el cómico Alceo y en Jenofonte, Oec. 9, 15 así como posteriormente con frecuencia (p. ej. en Filón y Josefo). Significa la *reina*.

II En los LXX, este grupo de palabras se encuentra con mucha frecuencia, por lo general como traducción de las palabras formadas por la raíz *mlk*, *ser rey, gobernar*. A diferencia de la proporción de los casos en que se repiten estas palabras en el NT (cf. *infra* III, resumen inicial) el concepto de *basileús*, que casi se encuentra en todas las

obras escritas (principalmente en las obras históricas) en numerosas ocasiones, en un sentido totalmente unívoco, mientras que *basileia* aparece «solamente» cerca de 400 veces y sólo en Daniel desempeña un papel propio junto a *basileús*. Asimismo es importante la observación de que este grupo de palabras se usa en primer lugar para designar los reyes terrenos y su soberanía profana y que sólo en segundo lugar se aplica a la realeza de Yahvé. De ahí que la concepción del reino de Yahvé sólo se puede entender en el contexto del reino israelita.

1. a) *Reyes* hubo en todos los pueblos con los cuales estuvo en contacto Israel desde la ocupación del país. En cambio Israel estableció la realeza relativamente tarde. Esto es tanto más extraño, cuanto que los edomitas, moabitas, amonitas, que realizaron al mismo tiempo que ellos la ocupación del país, llegaron muy pronto después de su sedentarización a la forma estatal del reino nacional. En cambio, los israelitas constituyeron después de la toma del país durante todavía dos siglos como una alianza sagrada de razas con un santuario central. La vacilación inicial de Israel para aceptar la institución de la realeza se funda en la concepción de la «guerra santa», que el mismo Yahvé hace por Israel (Ex 14, 14; Jos 23, 10; Jue 7, 22; sobre este punto, cf. GvRad, Heiliger Krieg 6 ss; 14 ss): el mismo Yahvé es el supremo general del ejército israelita y el dueño ilimitado del país.

b) La opresión crónica y a veces incluso la derrota de Israel por parte de los filisteos es la ocasión externa para la institución de la realeza en Israel. Según la tradición más antigua de 1 Sam 9, 1-10, 16; 11, 1-11.14 s. que es la que más de cerca se aproxima a la realidad histórica, fue el mismo Yahvé quien, en vista de la necesidad política de su pueblo, tomó la iniciativa e hizo que el benjaminita Saúl fuese ungido por Samuel como rey (1 Sam 9, 16). Sin embargo, junto a este juicio positivo de la realeza aparece desde el principio su rechazo del punto de vista del imperio teocrático de Yahvé, que se manifestó especialmente y estaba particularmente vivo en el reino del norte. Así se puede trazar una línea que va desde Gedeón, descendiente de Manasés (Jue 8, 23: «ni yo ni mi hijo reinaremos sobre vosotros, pues es Yahvé quien reina sobre vosotros»), pasando por Oseas, el último profeta del reino del norte, con su tendencia antirregalística (Os 3, 4; 7, 3; 13, 10 ss), hasta la noticia matizada deuteronomísticamente sobre el establecimiento de la realeza en Israel (1 Sam 8, 1-22a; 10, 17-27). Ante el ruego del pueblo: «...nómbrenos un rey para que nos gobierne como se hace en todas las naciones», Yahvé contesta: «...me han rechazado; no me quieren por rey» (1 Sam 8, 5-7). La contraposición entre una noticia aprobatoria y otra crítica sobre el establecimiento del reino (1 Sam 8-12) hace que se vea a las claras la problemática que desde el principio gravitó sobre la realeza israelita: la de ser juntamente un don y un rival de Yahvé.

c) Para la realeza judía la legitimación sagrada que David recibió a través de la promesa de Natán tiene una importancia decisiva (2 Sam 7, 1-7.11b.16). Ahí se promete a la casa de David una permanencia perpetua (v. 16). Por esa alianza con David, la legitimidad de los herederos de David en el reino de Judá nunca se puso en tela de juicio, sino que se aseguró la estabilidad de la dinastía a través de todas las perturbaciones que surgieron en torno al trono. Por el contrario, el reino del norte, tras la suspensión de la unión personal con Judá bajo Jeroboán I (1 Re 12, 1 ss) nunca consiguió la estabilidad de la dinastía davidica, ya que en dicho reino seguía viviendo el antiguo ideal del gobierno carismático desde la época anterior a la constitución del estado, según el cual solamente el llamamiento hecho por Yahvé capacitaba para el cargo de gobierno.

A la teología judía sobre el rey — a diferencia de la realeza divina natural de Egipto — pertenecía también la adopción del soberano como hijo de Yahvé, que se celebraba en el día de la entronización y que se canta en los salmos reales (p. ej., 2, 7; 45, 7; 110, 1). Sin embargo, cuanto menos correspondía la realidad histórica de los reyes judíos a las predicaciones de la teología del rey, con tanta mayor fuerza se fue desarrollando la esperanza en un rey mesiánico al final de los tiempos, el cual debía adecuarse definitivamente a la promesa de Natán y a las concepciones acerca del rey asociadas con ella (cf. Gn 49, 8-12; Am 9, 11-15). Espec. el profeta judío Isaías, que se aproximaba a la teología del rey, espera un retoño de David, que inaugurará un nuevo eón de la justicia y de la paz paradisíaca (Is 11, 1-9; 9, 1-6; cf. asimismo las profecías mesiánicas de Mi 5, 1 ss; Jer 23, 5 ss; Ez 17, 22 ss; detalles en → Jesucristo, art. *Χριστός* [Christós] II).

2. La fe en la *realeza de Yahvé* falta en la poesía sapiencial, en los oráculos de muchos profetas y en las narraciones históricas; en cambio, aparece frecuentemente en los himnos del salterio (los denominados salmos de entronización o de Yahvé-rey), en los suplementos posteriores a algunos libros de los profetas (cf. los oráculos contra las naciones del libro de Jeremías, p. ej. Jer 46, 18; 48, 15; 51, 57) y en las narraciones del libro de Daniel, es decir, en las partes más tardías del AT. El concepto de la realeza de Yahvé no es, según eso, un elemento constitutivo de la fe originaria de Israel (Alt. 348). Esto no impide el que Israel viviera desde el principio bajo la pretensión de la soberanía de Yahvé. Al contrario: la fe en la soberanía exclusiva de Yahvé dentro de la alianza sagrada de las tribus se remonta a la época anterior a la constitución del estado (cf. *supra* 1a).

a) El testimonio más antiguo de la designación de Yahvé como rey se halla por primera vez en el siglo VIII en Is (6, 5): «...he visto con mis ojos al rey y Señor de los ejércitos». No es ninguna casualidad que la designación de Yahvé como rey surgiera precisamente en una visión que tuvo Is en el santuario central de Jerusalén. Y como lo han demostrado algunos textos encontrados en Ugarit (Siria), ya existió en el mundo cananeo-sirio el tipo o figura del Dios altísimo (Gn 14, 19), que llevaba el título divino de «rey» (*melek*). La designación de Yahvé como *melek* pertenece, según eso, al campo de las concepciones cananeo-sirias y puede muy bien haber sido tomado en Jerusalén de las tradiciones de la ciudad jebusea y aplicado a Yahvé (Is 6, 5). Para la Jerusalén pre-israelita se halla atestiguado el culto a *mólek* (Moloc) en medio de la población primitiva (Lv 18, 21; 2 Re 23, 10 y *passim*). Así pues, Yahvé no fue designado como *melek* antes de la época de los reyes.

El título divino de *melek* ya en el ámbito sirio-cananeo expresa ante todo la soberanía sobre el panteón de los dioses. Este universalismo se refleja ya en los pasajes del AT donde se habla de Yahvé *melek*; la realeza de Yahvé tiene una dimensión cósmica: él es el creador del mundo (Sal 24, 1; 95, 3 ss y *passim*), «su soberanía gobierna el universo» (Sal 103, 19). La realeza universal de Yahvé se extiende, sin embargo, también al marco de la historia: «porque el Señor es... emperador de toda la tierra» (Sal 47, 3); es el rey de los pueblos (Jer 10, 7; Sal 47, 4; 99, 2 y *passim*).

b) Junto a este momento estático del reinado de Yahvé, aparece un momento dinámico del «hacerse» rey, como se expresa espec. en la invocación de los «salmos de entronización o de Yahvé-rey»: «Yahvé reina (= ha sido hecho rey)» (Sal 47, 9; 93, 1; 96, 10; 97, 1; 99, 1).

La implicación mutua entre ser-rey y hacerse-rey aparece en un modo especialmente claro en DtIs: Yahvé es el «rey de Jacob» o el «rey de Israel» (Is 41, 21; 44, 6). En el contexto del anuncio del nuevo éxodo el DtIs hace llegar a la ciudad de Jerusalén este mensaje: «Tu Dios es rey» (Is 52, 7). La proclamación de la realeza de Yahvé como un suceso escatológico —los salmos de entronización no anuncian primeramente ningún acontecimiento escatológico, sino una actualidad vivida en el culto— está ligada en el DtIs con el hecho histórico del nuevo éxodo. El fundamento de su «entronización» no es la naturaleza y su ritmo cíclico (así en Babilonia), sino la acción histórica de Yahvé. (Acercar de la discutida teoría de una fiesta de entronización de Yahvé en Israel, cf. HJKraus, Psalmen BK XV, 1, § 6 XLIII s; *excursus* b al Sal 24; 201 ss).

c) La teología judeo-mesiánica de la realeza combina la soberanía de Yahvé con la soberanía esperada del mesías. Así es precisamente el profeta jerosolimitano Isaías el que, como primer testigo del título real de Yahvé, lo escatifica casi siempre a los descendientes de David que gobiernan. Incluso el jefe mesiánico del futuro no es para Isaías ningún soberano por sí mismo, sino sólo un funcionario (*sar* = visir), al cual le confía el cargo el mismo Dios (cf. Is 9, 6; 11, 1 s). La soberanía del descendiente mesiánico futuro de David es, según eso, el ejercicio de suplicia y la representación de la soberanía real de Yahvé.

Frente a esto se sitúa la tendencia antimonárquica del reino del Norte (1 Sam 8, 7) con su escatología amesiánica (Oseas), que es sostenida todavía por el DtIs, el cual, durante el destierro, anuncia la realeza de Yahvé (Is 41, 21; 44, 6) y su entronización escatológica (Is 52, 7). Finalmente en Ez se halla junta la designación del siervo de Yahvé como rey (37, 24) y como príncipe (34, 24).

3. El sust. *malkūt* es una antigua forma abstracta hebrea que significa *reinado, realeza, soberanía real*; tiene un carácter más bien dinámico que local.

a) El término *malkūt* se refiere en el AT por lo general en el plano totalmente profano a los reinos políticos, p. ej. 1 Sam 20, 31; 1 Re 2, 12; 1 Cr 12, 24; 2 Cr 11, 17; Jer 49, 34; Dn 9, 1, entre otros.

b) Aunque lo más frecuente es que aparezca el significado profano de *malkūt*, sin embargo, por analogía con el epíteto de Yahvé, designa también *melek* en ocasiones la soberanía de Dios como su *malkūt* (soberanía real), que él ejerce actualmente (Sal 103, 19; 145, 11.13; Dn 3, 33).

c) En los textos tardíos la realeza de Yahvé se entiende escatológicamente. Se va abriendo paso el reconocimiento del reinado final de Yahvé, que rebasa todos los límites nacionales. Yahvé reinará un día sobre toda la tierra, ocupará el trono en Jerusalén y allí será honrado por todos los pueblos que acudirán como en peregrinación a Sión (Is 24, 23; Zac 14, 9; Abd 21). Lo que caracteriza ahí la esperanza escatológica es que el *malkūt* de Yahvé siempre se presenta como immanente (cf. ThWb I, 568).

d) Esta esperanza escatológico-inmanente da finalmente en Dn 7 un brinco hacia una representación escatológico-transcendente del reino del «hijo del hombre» (v. 13 s) y del «pueblo de los santos del Altísimo» (v. 27). El hijo del hombre (→ Hijo de Dios, art. *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* [*hyiós tou anthrōpou*]) representa como individuo (v. 14) a los santos del Altísimo (v. 27), así como el rey en Judá representa al pueblo. Esto quiere decir que, con la entrega del poder al hijo del hombre, se entrega al mismo tiempo a los santos del Altísimo. Al mencionar a éstos, se mencionan seres celestiales que rodean a Dios (Noth, Die Heiligen, 286 ss; cf. Sal 89, 6.8; Job 15, 15; Dt 33, 3; Zac 14, 5 y *passim*). La entrega del poder a los santos del Altísimo que representan al hijo del hombre tiene lugar dentro de la esfera celestial (v. 13: «vi venir en las nubes del cielo a un como hijo de hombre [NB: una figura humana]»), de forma que en el pasaje del reino universal aparece la soberanía trascendente de los santos del Altísimo que representan al hijo del hombre. En la idea de que Dios tiene en el mundo un plan determinado (la sucesión de los imperios del mundo) y en la contraposición dualística de los cuatro imperios del mundo como el eón del mal y del reino de Dios como dimensión trascendental, aparecen ya aquí los elementos más importantes de la apocalíptica.

4. a) La expresión «reino de los cielos» (*malkūt šamayim*, en griego βασιλεία τῶν οὐρανῶν [*basileia tón ouranōn*]) debe su origen al empeño del *judaismo tardío* por encubrir el nombre de Dios tras el griego *malkūt yhw*, o con el término *š'kinā* (gloria, en griego: δόξα [*dóxa*]) o bien *šamayim* (cielo, en griego: οὐρανός [*ouranós*]). Ahí «reino de los cielos» no quiere decir otra cosa que «Dios gobierna como rey», y, según eso, es una forma conceptual puramente teológico-judía.

Y como el «reino de los cielos» no se advierte en el mundo, hay que decidirse con una **determinación de la voluntad** en pro o en contra del mismo («tomar sobre sí el yugo de la realeza de Yahvé», esto es, **confesar** al Dios único como rey; ejemplos de esto en St.-B. I, 173 ss). La posibilidad de la aceptación o del rechazo de la realeza se termina evidentemente con su revelación al final de los tiempos. Así pues, reino de Dios «es... en la teología del judaísmo tardío un concepto puramente escatológico...» (ThWb I, 572).

b) Así como ocurría en la escatología veterotestamentaria del reino del norte (cf. *supra* 2c), de la misma manera prosperan juntamente también en el judaísmo y van ganando terreno la esperanza del rey-mesías israelítico-nacional del final de los tiempos y la esperanza en la revelación escatológica del reino de Dios: al final del día viene el mesías, se convierte en rey y somete a sí mismo a todos los pueblos de la tierra (cf. St.-B. IV, 968 s). Sólo entonces traspone el umbral de la trascendencia y aparece a la luz del día el reino de los cielos hasta entonces oculto. Sin embargo, falta en el judaísmo una relación sustancial (o de contenido) entre la obra del rey mesiánico nacional y la venida del reino de Dios. Esto se confirma por el hecho de que, en el contexto de las afirmaciones sobre la realeza de Dios, el pueblo de Israel como tal no desempeña ningún papel, puesto que la pertenencia al pueblo con miras a la decisión personal con respecto a Dios no puede ser ya un elemento determinante. Así los prosélitos pueden también tomar sobre sí el «yugo del reino de Dios» (St.-B. I, 176). Asimismo hay que observar que, en la literatura rabínica, el concepto «reino de los cielos» aparece relativamente raras veces y de ningún modo con el mismo significado teológico con el que aparece en el mensaje de Jesús. Esto se comprende por el hecho de que, al aparecer Jesús, los círculos pensantes judeo-nacionalistas se dejaban guiar más por la idea del rey-mesías nacional y se equivocaron respecto a Jesús, mientras que en los círculos apocalípticos permanecía viva la esperanza del reino de Dios.

Es cierto que en los *escritos de Qumrán* se halla atestiguado el concepto de reino de Dios en alguna ocasión, pero los esenios no conocen ninguna esperanza del reino de Dios.

c) Por lo que se refiere a los pasajes del reino de Dios, los LXX siguen en general los modelos veterotestamentarios; sin embargo, en algunos pasajes, en los que los LXX no tienen modelos hebreos, aparece una *influencia helenística*. Así los LXX pueden identificar la *basileía* con las cuatro virtudes fundamentales (4 Mac 2, 23) y decir en Sab 6, 20: «el deseo de la sabiduría conduce al reino». Esta moralización de la sabiduría popular fue realizada de una manera más amplia por Filón (p. ej. De Migr. Abr. 97; Abr. 261; Sacr. AC 49; Som. II, 244). El contenido propio de la *basileía* es la soberanía del sabio como verdadero rey (cf. *supra* I.c). En esta moralización del concepto de *basileía* se pierde forzosamente el carácter escatológico veterotestamentario del mismo. «La *basileía* es más bien un capítulo de la doctrina sobre las virtudes. El verdadero rey es el sabio» (ThWb I, 575).

Josefo no habla ya de *basileús* y de *basileía*, sino de ἡγεμών [*hēgemôn*], *gobernador, administrador* y ἡγεμονία [*hēgemonía*], *gestión de un cargo oficial*.

III En el NT los casos de *basileía* tienen preponderancia sobre *basileús* y *βασιλεύειν* [*basileuein*] (cf. II, resumen inicial). Considerado en su conjunto, este grupo de palabras pertenece en primer término al uso lingüístico de los sinópticos. *Basileús* y más todavía *basileía* desempeñan en Mt y en Lc (también en Hech) un papel absolutamente decisivo. Mientras que esos dos conceptos en Jn, en el *corpus paulinum* y en las restantes cartas del NT sólo se utilizan ocasionalmente, en el Ap se mueven nuevamente más en un primer plano. El verbo *basileuō*, por el contrario, se encuentra sólo ocasionalmente en los sinópticos, con mayor frecuencia en Ap y, con el más profundo sentido teológico, en Pablo (Rom, 1 Cor).

1. *Basileús* en el NT

En estrecha dependencia con el uso veterotestamentario y judío, en el NT solamente Dios y Cristo llevan con pleno derecho el título de «rey». En cambio, los reyes terrenos encuentran por lo general una valoración restringida.

a) Como reyes *terrenos* son frecuentemente denominados los que se oponen a Dios y a su mesías: el faraón (Hech 7, 10; Heb 11, 23.27); Herodes el Grande (Mt 2, 1 ss; Lc 1, 5); Herodes Antipas (Mt 14, 9); Herodes Agripa I (Hech 12, 1.20); Herodes Agripa II (Hech 23, 13-14, entre otros); Aretas (2 Cor 11, 32) y los césares romanos (1 Tim 2, 2; 1 Pe 2, 13; Ap 17, 9 ss). Estos soberanos son denominados «reyes de la tierra» (Mt 17, 25; Hech 4, 26; Ap 1, 5; 6, 15); «reyes de los pueblos» (Lc 22, 25) y «reyes de la tierra entera» (Ap 16, 14; cf. Sal 2, 2 y 89, 28; ThWb I, 576).

Tal como sucede en el AT, en contraposición con la realeza oriental, también en el NT, en contraposición con la realeza romano-helenística, el rey terreno no es la encarnación de lo divino, puesto que solamente Dios o el mesías-rey pueden arrogarse esa dignidad. Así en el Ap, en una aguda oposición a un cesarismo divino que se arroga Domiciano, solamente Dios es reconocido como *rey de los pueblos* (*βασιλεὺς τῶν ἐθνῶν* [*basileús tōn ethnōn*] Ap 15, 3) y Cristo como el *gran rey* o *rey de reyes* (*βασιλεὺς*

βασιλείων [*basileús basiléōn*] Ap 19, 16; 17, 14). La supremacía de Dios, lo mismo que en el AT se expresa frente a los grandes reyes, también en el NT se expresa frente a los «reyes del oriente» (cf. Ap 16, 12), por el hecho de que él los pone como azote a su servicio, para aniquilarlos al final del día, cuando no se le sometan por obediencia (Ap 17, 2 ss; 18, 3 ss; 19, 18 ss; 21, 24).

b) Solamente David y Melquisedec reciben, por contraposición a los restantes reyes de la tierra que salen en el NT, una calificación positiva: *David* por ser el rey elegido por Dios (2 Sam 7) y la raíz del linaje de Jesucristo (Mt 1, 6; Hech 13, 22 y *passim*), *Melquisedec*, porque, como rey-sacerdote de Salem (Gn 14, 18), es tipo del sumo sacerdote Cristo (Heb 7, 1 ss).

c) *Jesús*, «que, por línea carnal nació de la stirpe de David» (Rom 1, 3; Mt 1, 6) es designado en el NT como el rey-mesías de los judíos (*βασιλεύς τῶν Ἰουδαίων* [*basileús tōn Ioudaïōn*]) o el rey de Israel (*βασιλεύς Ἰσραήλ* [*basileús Israēl*]) (Hijo de David, rey de los judíos, y rey de Israel son predicaciones mesiánicas).

α) En este aspecto, causa primeramente extrañeza que estas predicaciones se hallen preferentemente en aquella sección de los evangelios que describe el proceso ante Pilato (Mc 15; Mt 27; Lc 23; Jn 18 s), y allí exclusivamente en boca de los adversarios judíos de Jesús o de Pilato o de sus soldados. En cambio, *basileús tōn Ioudaïōn* no aparece como autodesignación de Jesús respecto a sí mismo. Así Jesús es acusado por la multitud, por haber dicho: «...que él es Cristo y rey» (Lc 23, 2), y Pilato le pregunta: «¿Tú eres el rey de los judíos?» (Mc 15, 2 par). Pilato sitúa al pueblo ante una decisión que tiene que adoptar: «¿Queréis que os suelte al rey de los judíos?» (Mc 15, 9 par). Y después de la sentencia dada contra Jesús, los soldados romanos se mofan de él con las palabras: «el rey de los judíos» (Mc 15, 26 par). Y de la misma manera que los soldados que le vigilan (Lc 23, 37), los jefes del pueblo que pasan por delante se burlan de él diciendo: «el rey de Israel, que baje ahora de la cruz» (Mc 15, 32 par).

β) Así pues, Jesús, como parece probable por la inscripción que pusieron los romanos sobre la cruz (Mc 15, 26), fue sentenciado por la acusación de pretender ser el mesías-rey de Israel, y aunque esta pretensión no se encuentra formulada en boca de Jesús, se puede presumir que la conducta de Jesús dio pie a esta acusación. En todo caso, no es probable que los jefes judíos hubieran acusado a Jesús como pretendiente de la realeza por pura malicia y que Pilato, al poner la inscripción sobre la cruz, hubiera querido únicamente mofarse del mesianismo judaico (acerca de la crucifixión de Jesús cf. → cruz, art. *σταυρός* [*staurós*] III, 1). Más bien fue Jesús mismo quien entendió sus curaciones de enfermos, sus expulsiones de demonios y el anuncio del evangelio a los pobres como cumplimiento de las profecías de Isaías (Is 29, 18 s; 35, 6 s; 61, 1 s) y, según eso, como acontecimientos mesiánicos (Mt 11, 2 ss; Lc 4, 16-26). Asimismo sus dos actuaciones en los últimos días de Jerusalén, la entrada en Jerusalén (Mc 11, 1-10) y la purificación del templo con la expulsión de los mercaderes (Mc 11, 15-19), dejan bien claro que Jesús se consideraba como el que cumplía las predicaciones mesiánicas.

γ) Es evidente asimismo que la cuestión del mesías se aplicó a Jesús, sea porque se pretendió «proclamarlo rey» (Jn 6, 15) en el contexto de la multiplicación de los panes, sea porque, como «una antigua tradición digna de crédito» (Kümmel, *loc. cit.*, 103) indica, le presentaron la pregunta del Bautista (Mt 11, 3) bajo una designación mesiánica que no era corriente entre los judíos; si él (Jesús) era «el que había de venir» (= el mesías, *ἐρχόμενος* [*erchómenos*]; → venir, art. *ἔρχομαι* [*erchomai*] III, 3). Precisamente aquí es característico el hecho de que, en su contestación al Bautista, Jesús no responde con una afirmación directa y clara de su realeza mesiánica, sino que lo hace sólo indirectamente aludiendo al cumplimiento de las profecías mesiánicas de una manera velada que sólo podían comprender los oyentes que ya creían (Mt 11, 5). Respecto a la humilde condición

del mesías-rey-Jesús, los hechos mesiánicos visibles de Jesús son, para los profanos, ambiguos. En el hecho de que Jesús se hubiese considerado de esta manera tan encubierta como el rey de los judíos y el mesías de su pueblo, consiste su «secreto mesiánico» (Mc acerca del problema de la conciencia mesiánica de Jesús, cf. → Jesucristo, art. *Χριστός* [*Christós*] III, 5).

En esa misma línea se encuentra asimismo la breve respuesta que nos proporcionan todos los evangelios a la pregunta de Pilato sobre si era él el rey de los judíos: *σὺ λέγεις* [*sý légeis*], *tú lo dices* (Mc 15, 2). Solamente una vez abandonó Jesús este secreto mesiánico en público y fue justamente en el marco del proceso ante el Sanedrín (Mc 14, 53 ss), cuando a la pregunta del sumo sacerdote: «¿Tú eres el Cristo?», respondió claramente con la afirmación: «Yo soy, y vais a ver cómo este Hombre toma asiento a la derecha del Todopoderoso y cómo viene entre las nubes del cielo» (Mc 14, 62 par; sobre la problemática del hijo del hombre, cf. → hijo, art. *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* [*hýiós toû anthrôpou*], III).

δ) En la más antigua predicación cristiana, fuera de la tradición sinóptica y del evangelio de Juan, es decir, en Hech y en Pablo, falta la designación de «rey de Israel», «rey de los judíos». De todos modos un pasaje como Hech 17, 7 muestra que los cristianos en Tesalónica son denunciados por los judíos por el hecho de confesar a Jesús como otro rey (*βασιλέα ἕτερον* [*basiléa héteron*]) —así formulan los judíos su acusación desde su punto de vista— en contra de las pretensiones divinas del César romano. Sin embargo, fundamentalmente queda en pie lo siguiente: la aplicación del título de mesías a Jesús, esto es, la predicación de que Jesús, como rey de Israel, es el mesías prometido, aparece en el fondo frente al kerigma cristológico-soteriológico, en cuyo centro se halla la muerte (→ cruz) y la → resurrección de Jesús (Rom 4, 25; 1 Cor 15, 3 s).

2. El uso lingüístico de *basileia* en el NT

a) En general

Al rey terreno-humano corresponde el *reino terreno-humano*. Así designa *basileia*, según el contexto, ya sea la *dignidad real* (p. ej. Lc 19, 12.15; Ap 17, 12), ya el terreno en el que se ejerce el reinado, el *reino* (p. ej. Mt 4, 8 par; Mc 6, 23; Ap 16, 10, entre otros). Sin embargo, en casi todos los textos esos reinos terrenos se hallan en oposición —aunque frecuentemente sin que eso se exprese— con la *basileia tou theou*, con el *reino de Dios*, puesto que están sometidos al «Dios de este mundo», al *διάβολος* [*diábolos*] (diablo; → Satán) (Mt 4, 8; en Mt 12, 26 se habla incluso explícitamente de la *basileia* del demonio). Esto vale ante todo con respecto al Imperio romano, que en Ap es denominado expresamente como «la → bestia» (*τὸ θηρίον* [*tó thērion*]) (Ap 13, 1, entre otros).

b) Reino de Dios

Basileia tou theou es, sólo dentro de la tradición sinóptica, un concepto central, aunque de diversa forma (Mc y Lc hablan del «reino de Dios» y Mt del «reino de los cielos» o «reino del Padre»). Que con el *basileia tou theou* reflejan Mc y Lc la expresión más antigua utilizada por Jesús, se demuestra no sólo porque la tradición de sentencias y Mc utilizan conjuntamente esa fórmula en pasajes en los que Mt habla de la *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* [*basileía tón ouranón*], del *reino de los cielos* (Mc 1, 15; Mt 4, 17; Lc 6, 20 = transmisión de los dichos/Mt 5, 3), sino espec. porque en Mt también se halla atestiguada la antigua expresión «reino de Dios» todavía 4 veces (Mt 12, 28; 19, 24; 21, 31; 21, 43). Así pues, por más que Jesús no haya dejado de usar circunloquios para evitar mencionar el nombre de Dios (cf. Mt 5, 4; la pasiva *παράκληθήσονται* [*paraklēthēsontai*] *serán consolados*, esto es, Dios les consolará; Lc 16, 9 el plural «ellos», es decir, los ángeles, les recibirán en las mansiones eternas = Dios les recibirá; cf. asimismo Lc 12, 20; 23, 31 y *passim*), probablemente habló sólo de la *basileia tou theou*. Donde aparece *basileia*

utilizado de manera absoluta (sin la añadidura de *toú theou*) es por razón del contexto (Mt 6, 10; 25, 34: *τὴν ἐτοιμασμένην βασιλείαν [tēn etoimasmēnēn basileían]*, *el reino que Dios ha preparado*; Lc 12, 32; 22, 29; Mt 8, 12: Dios arrojará fuera a los hijos del reino).

c) El reino de Dios como reino futuro que ha de llegar

Para la comprensión de la *predicación del reino de Dios* por parte de *Jesús* y de acuerdo con el carácter apocalíptico-escatológico de su predicación, lo mejor es partir de los pasajes que hablan de la → *venida del reino de Dios* en un futuro próximo. Mc 1, 15 reproduce de un modo conciso y pleno el tema de la predicación de Jesús: *ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ [éngiken hē basileía toú theou]*, *ya llega el reinado de Dios*. En otros pasajes el mismo mensaje suena así: el reinado de Dios está cerca (*ἐγγύς ἐστιν [engýs estin]*); Lc 21, 31; cf. → *meta*, art. *ἐγγύς [engýs]*), viene (*ἔρχεται [érchetai]*; Lc 17, 20; cf. → *venida*, art. *ἔρχομαι [érchomai]* III, 3). Así pues, Jesús no anuncia que hay un reino de Dios, del cual hay que hacerse partidario o al cual hay que confesar (cf. el judaísmo rabínico: *supra* II, 4a), sino simplemente que el reinado de Dios viene o llega.

Así como el reverdecer de la higuera es un signo de la proximidad del verano, así los acontecimientos del presente revelan la próxima irrupción del reinado de Dios (Mt 13, 28 s). A la irrupción o aparición inesperada y repentina del reinado de Dios apuntan las parábolas de la *parusia* de Jesús: el advenimiento repentino del diluvio, el ataque inesperado del ladrón, el retorno del dueño de la casa inesperado para el guardián y para el criado, la repentina *venida del esposo*. Todas éstas son imágenes para expresar la llegada repentina de la catástrofe, de la crisis escatológica, que alborea en un futuro limitado temporalmente: «Os aseguro que algunos de los aquí presentes no morirán sin haber visto que el reinado de Dios ha llegado ya con fuerza» (Mc 9, 1).

Jesús espera el final en un futuro tan próximo que, en un voto de abstinencia, renuncia él a gustar el vino hasta la aparición del reino de Dios (Lc 22, 18; Mc 14, 25). La → *parusia* del hijo del hombre aparecerá antes de que los discípulos hayan terminado en Israel con el anuncio del reino de Dios (Mt 10, 23). De estos pasajes se puede deducir que Jesús contaba con la repentina aparición del reinado de Dios en un próximo futuro y realmente dentro de la vida de la generación de sus oyentes (Mc 9, 1; 13, 30).

d) El reino de Dios como presente

Aunque para Jesús la realización del reinado de Dios radica en el futuro, sin embargo, para él ese futuro, en su apremiante proximidad proyecta ya su sombra sobre el presente: «En cambio, si yo echo los demonios con el espíritu de Dios, señal que el reinado de Dios os ha dado alcance» (Mt 12, 28). Las expulsiones de demonios dan a conocer esto: el demonio ha sido atado por el más fuerte (Mc 3, 27). El derrocamiento de Satanás, esperado en el judaísmo para el final de los tiempos (St.-B. I, 167 s), ha ocurrido ya (Lc 10, 18); el reinado de Dios es ya, en la operatividad de Jesús, una realidad efectiva.

A la pregunta de unos fariseos sobre cuándo iba a llegar el reinado de Dios, puede, según eso, contestar Jesús: «El reinado de Dios está en medio de vosotros» (Lc 17, 20 s; no: «está dentro de vosotros»; así Lutero). Y porque el reino es ya presente, no pueden los amigos del esposo ayunar (Mc 2, 19); por eso también es decisión del Padre (*εὐδόκησεν [eudókēsen]*, aoristo) entregar el reinado a los seguidores de Jesús, al «rebaño pequeño» (Lc 12, 32). Con Juan bautista —así dice un antiguo *logion*—, con cuya aparición se cierra el período de la antigua revelación de Dios, alborea ya el nuevo eón, en el que el ya presente reino de Dios es combatido (Mt 11, 12 s).

e) El reino de Dios y la persona de Jesús: «una escatología que se realiza»

Para advertir la característica de la escatología de Jesús en comparación con la judía, no basta determinar la primera como la culminación de la expectación próxima. Es mucho más importante la pretensión de Jesús de que *la postura* que se adopta en el presente *hacia su persona* establece ya la decisión que se ha de adoptar con los hombres

en el juicio final (Mt 10, 32: «Por todo el que se pronuncie por mí ante los hombres, me pronunciaré también yo ante mi Padre del cielo»). El que es obediente a las palabras de Jesús, el que las escucha y pone en práctica, saldrá airoso en la crisis escatológica. Por el contrario, las ciudades impenitentes serán sometidas a juicio porque, a pesar de los «milagros» realizados en ellas por Jesús (Mt 11, 21 s), no hicieron penitencia. El mismo Jesús será el juez escatológico (Mt 25, 41), arrojará a los que sólo dicen «Señor, Señor» (Mt 7, 23) y reconocerá ante el Padre a todos los que le hayan reconocido a él delante de los hombres (Mt 10, 32). En el hecho de tomar partido por la palabra de Jesús (Mt 7, 24-27), por las acciones de Jesús, esto es, en el hecho de tomar partido por él mismo, se decide el destino definitivo del hombre, ya que el presente señalado por el anuncio y por la acción de Jesús se halla en estrecha relación con el día del juicio que ha de venir. No sólo es cierto que viene el reino de Dios, sino lo es también que está indisolublemente unido a su persona, «que es la persona de Jesús, aquella cuya acción ocasiona la presencia o actualidad de la realización escatológica» (Kümmel, *loc. cit.*, 101), esto es, ella es lo auténticamente nuevo respecto a la concepción del reino de Dios del judaísmo tardío. El reino futuro de Dios es ya en la persona de Jesús una realidad en palabra y acción. Cómo se han de entender estas afirmaciones ha llevado indudablemente en el debate teológico a tesis muy diversas.

Frente a la escuela de Ritschls, que entendió el presente del reino de Dios como una comunidad moral que provocaba una actitud ética y rechazó la expectación apocalíptico-escatológica como una herencia judía superada, Joh. Weiss y A. Schweitzer, como defensores de la «escatología consecuente», propugnaron que el mismo Jesús, dependiendo de la apocalíptica judía, hizo del anuncio del próximo fin del mundo el contenido central de su mensaje (A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*; espec. el cap. XXI: «Die Lösung der konsequentem Eschatologie»). Frente a la apocalíptica, anuncia Jesús (así A. Schweitzer), como lo auténticamente nuevo, la inminencia de la catástrofe universal.

En oposición a esta solución de la «escatología consecuente», una gran parte de la investigación anglosajona, bajo el influjo de C.H. Dodd, borró totalmente de la predicación la «escatología futura», entendida como una rejudaización de la comunidad cristiana, y por eso habló de la «escatología realizada» en la predicación de Jesús. Dodd, que traduce Mc 1, 15 por: «The Kingdom of God has come» (el reinado de Dios ha llegado), revalidó y dio con ello, aunque unilateralmente, una importancia decisiva a la predicación de Jesús, en contra de A. Schweitzer.

R. Bultmann se adhiere fundamentalmente a la escatología consecuente de A. Schweitzer («No cabe duda de que Jesús, al igual que sus contemporáneos, esperaba un tremendo drama escatológico»; Jesús, 33), pero trata de proporcionar a la expectación mítico-apocalíptico que del futuro tiene Jesús su propio sentido relacionado con la existencia por medio de una interpretación existencial. Pues la expectación del fin del mundo, que está inminente en el tiempo, es para él la expresión del convencimiento de que, incluso en el ahora, el hombre está situado ante la decisión, de que el ahora para él significa siempre la última hora (*loc. cit.*, 42). El sentido propio de la predicación apocalíptico-escatológica de Jesús sobre la inminencia del reinado de Dios radica, según Bultmann, en que el hombre se halla colocado ante la decisión. «Por lo demás, el venidero reino de Dios no es, en definitiva, algo cuyo advenimiento tendrá lugar en un momento determinado, algo por lo que pueda, acaso por oraciones penitenciales y buenas obras, hacerse alguna cosa que, una vez realizada, se tornará superflua. Es el reino de Dios una potencia que con estar situada totalmente en el futuro, determina plenamente el presente» (*loc. cit.*, 42 s).

Con respecto a esto, hay que advertir que el anuncio del reino de Dios por parte de Jesús no tiene como objetivo propio el llamar a los hombres a la penitencia y situarlos ante la decisión. En el punto central del mensaje de Jesús se halla el anuncio de la inminencia apremiante del reinado de Dios, el anuncio del comienzo universal de su reino. La penitencia y la decisión son las consecuencias, pero en el sentido propio de la predicación de Jesús sobre la inminencia del reinado de Dios (Mt 3, 2; 4, 17 y *passim*). El hecho de que Jesús supere la cuestión recurriendo a términos apocalípticos (Lc 17, 20 s) no puede entenderse simplemente como la concentración del anuncio del reino de Dios en el sentido de la existencia.

Así pues, Jesús no anuncia ni sólo la presencia ni exclusivamente la venida futura del reino de Dios. Más bien Jesús, puesto que sabía que el reino futuro de Dios se hacía presente en su acción y en su persona, habló de la venida del reino de Dios que se realizaba ya en el presente del reino de Dios y que se inauguraba de una forma repentina. Así el carácter de la escatología de Jesús puede probablemente describirse mejor por la fórmula «escatología que se realiza» (EHaenchen, JJeremias; sobre la relación entre reino

de Dios y predicación del hijo del hombre cf. → hijo, art. *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* [*hyiós tou anthrópou*]).

3. El reino de Dios en la predicación de Jesús

a) El reino de Dios, tal como aparece en la predicación de Jesús, se caracteriza como un reino «contrapuesto a todo lo presente y terreno y, por ello mismo, como algo verdaderamente maravilloso» (ThWb I, 585). Por eso el hombre no puede apresurar la venida del reino de Dios ni por la lucha contra los enemigos (así los zelotas) ni imponiendo el costoso cumplimiento de la ley (así los fariseos). Sólo cabe esperar con paciencia y con confianza su venida (cf. las parábolas del grano de mostaza [Mc 4, 30-32], de la levadura [Mt 13, 33] y de la semilla que crece espontáneamente [Mt 4, 26-29]).

b) Este reino viene en la forma de una catástrofe cósmica (Lc 17, 26; Mc 13, 26; 14, 62), que es introducida por la venida del «hijo del hombre». Jesús acepta así, en contra de la idea terreno-nacional del mesías, la tradición de la apocalíptica del judaísmo tardío con su expectación del hijo del hombre, pero renuncia, aunque también utiliza imágenes apocalípticas (p. ej. la del banquete celestial en el reino de Dios: Mc 14, 25; Mt 8, 11) al describir los acontecimientos. Con esta reducción de las concepciones apocalípticas entronca la negación de Jesús ante los empeños para indicar las señales precursoras, pues «la llegada del reino de Dios no está sujeta a cálculo» (Lc 17, 20 s).

c) Así pues, Jesús, en contra de la esperanza mesiánica político-nacional, se adhiere a la escatología cósmico-universal de la apocalíptica, pero se mantiene en la tradición veterotestamentaria de la elección, fundamental para la existencia de Israel (Mt 10, 6), y de la voluntad de Yahvé, vinculada a ella, de actuar en todo el mundo por medio de Israel. Realmente Israel no puede tener ningún tipo de pretensión frente a Dios e incluso corre el peligro de que en el día del juicio se vea avergonzado por los gentiles (Mt 12, 42 par), de que se le arrebate el reino de Dios y que sea entregado a los gentiles (Mt 21, 43) y de que Dios arroje a los hijos del reino (de Israel) a las tinieblas (Mt 8, 12); sin embargo, Jesús confía a los doce (→ apóstol), como representantes del pueblo de Dios, el oficio de jueces y de señores en el reino futuro de Dios.

d) Al hecho de que el reino es *don* de Dios (Lc 12, 32), de que se comunica en forma testamentaria (*διατίθημι* [*diatíthēmi*] Lc 22, 29), corresponde, por otra parte, el que el hombre sólo lo puede recibir como un niño (Mc 10, 15 par), que sólo lo puede esperar (Mc 15, 43 par). Espec. frecuente es la expresión de «entrar» (*εἰσερχέσθαι* [*eisérchesthai*]; *εἰσπορεύεσθαι* [*eisporéuesthai*]) en el reino de Dios (Mt 5, 20; 7, 21; 18, 3 par; 19, 23 s; 23, 12 y *passim*), donde este entrar se entiende siempre como algo futuro (Mt 9, 43 ss; Mt 25, 34). Por la presencia del reino de Dios en la persona de Jesús, el individuo se halla situado ante una decisión absoluta. Se está frente a una alternativa cuando Jesús de una forma hiperbólica dice: «Si tu mano derecha te pone en peligro, córtatela...» (Mt 5, 29 s). Algunos incluso han llegado a hacerse eunucos por el reino de Dios (Mt 19, 12), pues: «El que echa mano al arado y sigue mirando atrás, no vale para el reino de Dios» (Lc 9, 62). Tal decisión no surge de un puro entusiasmo, sino que se apoya en una seria reflexión anterior (Lc 14, 28-32) y en la obediencia a la palabra de Jesús (Mt 7, 24-27), pero también en una disponibilidad y una prontitud al sacrificio que puede llegar hasta el ser objeto de odio por parte de la propia familia (Mt 10, 17 ss.37). Sin embargo, esa decisión se produce no por un rigorismo encogido, sino sobre la base de una alegría avasalladora ante la vista de la grandeza del don (parábolas del tesoro escondido en el campo y de la perla; Mt 13, 44-46).

e) El reino de Dios es totalmente del más allá, es sobrenatural: sólo procede de Dios, de arriba. Pero al mismo tiempo es totalmente de este mundo. Cuando llega el reino de Dios, los hambrientos quedan saciados, los tristes consolados (Mt 5, 3-10: los macaris-

mos o bienaventuranzas), se ama a los enemigos (Mt 5, 38-42), uno no se preocupa y vive como los pájaros del cielo y las flores del campo (Mt 6, 25-33). También aquí es a través de la persona de Jesús como únicamente se hace presente el reino de Dios que, sin embargo, sigue siendo futuro: en su palabra y en su acción se inicia ya el reinado de Dios. Está ya ahí cuando Jesús se hace solidario de publicanos y pecadores, se pone con ellos a la mesa y les promete y otorga el perdón. Como el que da un banquete llama a los mendigos y a los desamparados a la mesa (Mt 22, 1-10), como el amor del padre recibe de nuevo al hijo perdido (Lc 15, 11-32), como el pastor va en pos de la oveja descarriada (Lc 15, 4-7), como la mujer busca la moneda perdida (Lc 15, 8-10), como el patrono paga a los trabajadores que han sido contratados los últimos todo el salario completo (Mt 20, 1-15), así va Jesús a los pobres, para otorgarles el perdón, «porque éstos tienen a Dios por rey» (Mt 5, 3). Sólo los pecadores que tienen conciencia de grandes pecados (Lc 7, 41-43) pueden medir qué es lo que significa el perdón del pecado y la bondad de Dios, ya que «no necesitan médico los sanos, sino los enfermos» (Mc 2, 17).

Lo decisivo del anuncio del reino de Dios por parte de Jesús no consiste, por tanto, en que Jesús haya traído una nueva doctrina sobre el reino de Dios o haya realizado la radicalización de las esperanzas escatológico-apocalípticas, sino en que él puso el reino de Dios en una relación indisoluble con su persona. Lo nuevo en el anuncio del reino de Dios por parte de Jesús «es él mismo, simplemente su persona» (Schniewind).

4. El reino de Dios y el reino de Cristo fuera de la predicación de Jesús

a) El reino de Cristo

Si Jesús por su parte habló solamente de la *basileía tou theou*, del reino de Dios, y lo explica como ligado indisolublemente a su persona y sólo en cuanto tal como presente, la comunidad cristiana, después de su resurrección, según la conciencia que tenía de que él había sido colocado como → Señor (*κύριος* [*kýrios*]: Flp 2, 9-11; Hech 2, 36), conservó esa predicación del reino de Dios y, como consecuencia lógica, lo aplicó a la *basileía* de Cristo. Así pues, conservó la comprensión cristológica del mensaje de Jesús sobre el reino de Dios, esto es, la unión indisoluble entre el reino de Jesús y el reino de Dios (¡sólo en la persona de Jesús se hace presente el reino de Dios!).

Que en lo que se dice de la *basileía* de Cristo se trata de una terminología de la comunidad, lo muestra no sólo el hecho de que «la idea del reino de Cristo es extraña a los estragos más antiguos de la tradición» (JJeremias, *loc. cit.*, 101), sino también la observación de que la mayor parte de los pasajes que hablan de la *basileía* de Cristo aparecen como reelaboraciones redaccionales de modelos anteriores (Mc 9, 1 es más antiguo que Mt 16, 28 y Mc 10, 37 más antiguo que Mt 20, 21; en Mt 13, 31 se encuentra *βασιλεία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου* [*basileía tou hyiou tou anthrópou*] que es una expresión propia de Mt y se encuentra además solamente en Mt 16, 28; la expresión adicional que se halla en Lc 22, 30, «cuando yo sea rey comeréis y beberéis a mi mesa», falta en los paralelos a Mt 19, 28).

Esta reelaboración de los modelos más antiguos es objetivamente legítima. Así dice Jesús, según Jn 18, 36: «La realeza mía no pertenece al mundo éste». Y el autor de 2 Tim sabe que su Señor le guardará *εις τὴν βασιλείαν αὐτοῦ ἐπουράνιον* [*eis tēn basileian autoῦ epouránion*], para su reino celeste (2 Tim 4, 18; cf. 2 Tim 4, 1; 2 Pe 1, 11). La indisoluble unión entre la persona de Jesús y la presencia del reino de Dios expresa finalmente de un modo clarísimo la equivalencia entre «reino de Dios» y «Jesucristo», como se deja ver en la siguiente comparación: Mientras José de Arimatea espera en el «reino de Dios» (Mc 15, 43), los creyentes esperan a «su Señor» (Flp 3, 20); mientras el mensaje de Jesús en resumen suena: *ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ* [*éngiken hē basileía tou theou*] (Mc 1, 15), Santiago dice: *ἡ παρουσία τοῦ κυρίου ἤγγικεν* [*hē parousia tou kyriou éngiken*] (Sant 5, 8).

El seguidor de Cristo abandona las cosas por Jesús (Mc 10, 29: ἕνεκεν ἐμοῦ [*héneken emou*]) o por el reino de Dios (Lc 18, 29; εἵνεκεν τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ [*héneken tēs basileías tou theou*]). E incluso la actual generación verá venir «el reino de Dios» (Mc 9, 1) o «al hijo del hombre con su reino» (Mt 16, 28; compárese asimismo Lc 21, 31 con Mc 13, 29). Felipe anunciaba en Samaría «el reinado de Dios y a Jesús el mesías» (Hech 8, 12; 28, 31).

Así aparece la forma de hablar de la *basileía* de Cristo y la equiparación entre el «reino de Dios» y el de «Jesucristo» como el resultado del paso de la cristología implícita a la explícita. Ellas revelan a las claras que, en la comunidad primitiva, la predicación del reino de Dios por parte de Jesús tal vez no se vio desbancada por la predicación de Jesucristo. Más bien la cristología postpascual, en la cual Cristo ocupa el centro del kerigma, viene a ser como el paso de la conciencia de que el reino de Dios sólo se hace presente en la persona de Jesucristo, y de que, según eso, sólo se habla del reino de Dios cuando se habla de Jesucristo. Porque el reino se halla asociado a la persona de Jesús, la buena noticia del alborear del reino de Dios en boca de Jesús después de la pascua se convierte en el evangelio de Jesucristo y en la predicación de su reino.

b) El anuncio del reino de Dios y el kerigma extra-sinóptico

El «reino de Dios», concepto central del anuncio de Jesús, es marginal fuera de los evangelios sinópticos. En su lugar encontramos el kerigma cristológico de la cruz y de la resurrección de Jesús y la espera de su parusía y de la resurrección universal de los muertos, y advertimos conceptos como → vida (*ζωή* [*zōē*]; Jn) y → justicia (*δικαιοσύνη* [*dikaiosynē*; Pablo]). ¿Existe una continuidad entre el anuncio del reino de Dios por parte de Jesús y el kerigma cristológico junto con la doctrina de la rehabilitación por parte de Pablo?

Nos servirá de mucho el poner de relieve las *expresiones sinónimas* que se encuentran ya en la tradición sinóptica para el concepto de *basileía tou theou*:

Según Mt 6, 33, los hombres deben buscar la *basileía* y su *dikaiosynē*; en el par de Mc 9, 42-48 se encuentran junto a eso las expresiones *εἰσελθεῖν εἰς τὴν ζωὴν* [*eiselthein eis tēn zōēn*], *entrar en la vida* (Mc 9, 43-45; cf. Mt 7, 13) y *εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ* [*eiselthein eis tēn basileian tou theou*], *entrar en el reino de Dios* (Mc 9, 47). A la pregunta del joven rico: «¿Qué tengo que hacer para heredar la vida eterna, *ζωὴν αἰώνιον* [*zōēn aiōnion*]?» (Mc 10, 17) sigue, en la conversación inmediata de Jesús con sus discípulos, la sentencia de Jesús: «Con qué dificultad van a entrar en el reino de Dios los que tienen dinero (*eis tēn basileian tou theou*). Como sinónima de la expresión «heredar vida eterna» (Mc 10, 17) se encuentra asimismo la expresión «heredar el reino preparado por Dios» (Mt 25, 34). Pablo dice en Rom 14, 17: «*el reino de Dios... es la honradez, la paz y la alegría que da el Espíritu santo*» (*δικαιοσύνη καὶ εἰρήνη καὶ χαρὰ ἐν πνεύματι ἁγίῳ* [*dikaiosynē kai eirēnē kai chará en pneumatī hagiō*]). Asimismo en Ap 12, 10 se encuentran juntas *ἡ σωτηρία* [*hē sōtēria*], *ἡ δύναμις* [*hē dýnamis*] y *ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ* [*hē basileía tou theou*]. En vez de la petición de un lugar «en tu gloria» (Mc 10, 37: *ἐν τῇ δόξῃ σου* [*en tē dóxē sou*], en el par Mt 20, 21 leemos la petición de un lugar «en tu reino», *ἐν τῇ βασιλείᾳ σου* [*en tē basileía sou*]; y Lc, que en 21, 21 habla de la proximidad del reino de Dios, dice unos pocos versículos antes: «*alza la cabeza, que se acerca vuestra redención* (*ἀπολύτρωσις* [*apolytrōsis*])» (Lc 21, 28).

Los macarismos (Mt 5, 3-10) que prometen la salvación de Dios a los pobres, las parábolas del reino de Dios, que muestran la misericordia de Dios para con los pecadores (Mt 22, 1-11; Lc 15, 11-32; 15, 4-7.8-10) y finalmente los sinónimos que se encuentran ya en la tradición sinóptica para el concepto «reino de Dios» (→ justicia, → vida, → redención) muestran a las claras que el reino de Dios, que, como futuro, está presente en la persona de Jesús, representa una actuación soteriológica de Dios en favor del

hombre. Esta actuación soteriológica de Dios que está ligada a Jesús y que va a través de él se halla en el centro del kerigma extra-sinóptico, cuando Juan —indicando el objetivo de la salvación— habla de la «vida eterna» (*ζωὴ αἰώνιος*: Jn 3, 15.36 y *passim*), y Pablo de la → justificación que se otorga en Cristo, de la vida y de la salvación. En Pablo y en Juan han de entenderse estos conceptos como estrictamente relacionados con la cristología (cf. Jn 3, 15; 11, 25; yo soy la resurrección y la vida; cf. la expresión paulina «en Cristo», espec. en Rom 6). Y cuando en Rom 4, 5 explica Pablo, en cuanto a su contenido, la justicia de Dios diciendo que Dios «rehabilita al culpable», con ello se acepta el cometido central del mensaje de Jesús sobre el reino de Dios, a saber, su aplicación de la salvación precisamente a los pobres y a los pecadores. Asimismo se mantiene el carácter escatológico-futuro del anuncio de Jesús a través de su próxima parusía y la resurrección general de los muertos. En cualquier caso, la teología paulina, como desarrollo de la cristología, tiene, lo mismo que el anuncio de Jesús, un carácter presente y futuro, ya que el crucificado y el resucitado es al mismo tiempo el que ha de venir o el que viene. En la vinculación de la salvación con la persona de Jesucristo, en el desarrollo de la cristología como soteriología, pneumatología y escatología, desarrolló Pablo, de una forma realmente legítima, la línea del anuncio del reino de Dios por parte de Jesús, aunque correspondiendo a la situación post-pascual que tiene su mirada puesta en la cruz y en la resurrección.

c) El reino de Dios y el reino de Cristo

Que el «reino de Jesucristo» es, según la concepción del NT, al mismo tiempo «el reino de Dios», se demuestra por el hecho de que también en los fragmentos extrasinópticos del NT aparecen juntas ambas expresiones, en las que se menciona primero ya sea Dios ya Cristo. Por eso se puede hablar, tanto del «reino de Cristo y de Dios» (Ef 5, 5) como también del reino universal de «nuestro Señor y de su Cristo» (Ap 11, 15). El reino de Cristo y el reino de Dios son, pues, idénticos. La realización del reinado de Cristo desemboca en el reinado de Dios (Ap 5, 10; 20, 4.6; 22, 5), es decir, Cristo al final de los tiempos devuelve al Padre el reino que ha recibido de él (1 Cor 15, 25-28).

La profecía del vidente Juan acerca del *reino de los mil años* (quiliasmo: Ap 20, 1-7) es, según la historia de las tradiciones, la aceptación del tema apocalíptico del reino mesiánico como una época que precede al reino de Dios. La doctrina del reino de los mil años constituye un compromiso entre dos expectativas del fin que se dan en el judaísmo tardío: la mesiánico-nacional y la cósmico-universal. La duración de este reino mesiánico como una época que precede al reino de Dios se presenta de diversas maneras en la apocalíptica judía. Pero el imperio de Cristo y el de Dios no son dos reinos que se sucedan uno al otro, sino el imperio de Cristo que desemboca finalmente en el reino de Dios.

B. Klappert

Bibl.: HKeinknecht/GvRad/KGKuhn/KLSchmidt, Art. *βασιλεύς* etc., ThWb I, 1933, 562 ss – CHDodd, The Parables of the Kingdom, 1935 (1938⁴) – JHéring, Le royaume de Dieu et sa venue, 1937 (1959²) – OCullmann, Königsherrschaft Christi und Kirche im NT, Theol. Stud. 10, 1941 (1950³) – AAlt, Gedanken über das Königtum Jahwes (1945), en Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I, 1968⁴, 348 ss – WGKümmel, Verheissung und Erfüllung, ATHANT 6, 1945 (1956³) – JJeremias, Die Gleichnisse Jesu, 1947 (1965⁷) – GHarter, Das Gleichnis von der selbst wachsenden Saat, ThViat 1948/49, 51 ss – MNoth, Gott, König, Volk im Alten Testament, ZThK 47, 1950, 157 ss (= Ges. Stud. z. AT, ThB 6, 1966³, 188 ss) – HJKraus, Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament, BHTh 13, 1951 – GvRad, Der Heilige Krieg im alten Israel, 1951 (1965⁴), 6 ss.14 ss – NADahl, Parables of Growth, Stud. Theol. V, 1952, 132 ss – KBarth, Kirchliche Dogmatik IV, 2, 1955, 173 ss – HBietenhard, Das tausendjährige Reich, 1955 – MNoth, Die Heiligen des Höchsten, Norsk teol. tidsskr. 56, Arg., Festschr. SMowinkel, 146 ss (= Ges. Stud. z. AT, ThB 6, 1966³, 274 ss) – HConzelmann, Gegenwart und Zukunft in der synoptischen Tradition, ZThK 54, 1957, 277 ss – EFascher, Gottes Königtum im Urchristentum, Numen 4, 1957, 85 ss – FMussner, Die Bedeutung von Mk 1, 14 s für die Reich-Gottes-Verkündigung Jesu, TThZ 68, 1957, 257 ss (= Praesentia Salutis, Ges. Stud. z. Fragen u. Themen des NT, 1967, 81 ss) – PhVielhauer, Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu, Festschr. GDehn, 1957, 51 ss (= Aufsätze zum NT, ThB 31, 1965, 55 ss) – ELohse, Die Gottesherrschaft in den Gleichnissen Jesu, EvTh 18, 1958, 145 ss – WGKümmel, Futurische und präsentische Eschatologie im

ältesten Christentum, NTSt 5, 1959/60, 113 ss (=Heilsgeschehen und Geschichte, Marb. Theol. Stud. III, 1965, 351 ss) – RSchnackenburg, Gottes Herrschaft und Reich, 1959 (1966²) – HETödt, Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung, 1959 (1963²), 298 ss – NADahl, Der gekreuzigte Messias, en: Der historische Jesus und der kerygmatische Christus, hrsg. v. HRistow u. KMatthiae, 1960, 149 ss – TBLWebster, Von Mykene bis Homer, 1960 (original inglés, 1958) – LRost, Königsherrschaft Jahwes in vorköniglicher Zeit? ThLZ 85, 1960, 721 ss – ARüstow, Ἐντός ὑμῶν ἐστιν. Zur Deutung von Lk 17, 20-21, ZNW 51, 1960, 197 ss – RSchnackenburg, Das «Reich Gottes» im NT, BuL 1, 1960, 143 ss – KGalling/HConzelmann/EWolf/GGloege, Art. Reich Gottes, RGG V, 1961³, 912 ss – WSchmidt, Königtum Gottes in Ugarit und Israel, 1961 – SAalen, «Reign» and «House» in the Kingdom of God in the Gospels, NTSt 8, 1961/62, 215 ss – EJünger, Paulus und Jesus (§ 17: Die Gottesherrschaft als die Jesu Verkündigung autorisierende Macht), 1962 (1967³), 174 ss – FHahn, Christologische Hoheitstitel, 1963 (1964²) – WMichaelis, Reich Gottes und Äonenwende in der Verkündigung Jesu, en: Neutestamentliche Aufsätze, Festschr. JSchmid, 1963, 161 ss – JLebram, Die Weltreiche in der jüdischen Apokalypitk, ZNW 55, 1964, 143 ss – WGKümmel, Die Naherwartung in der Verkündigung Jesu, en: Zeit und Geschichte, Dankesgabe RBultmann, 1964, 31 ss (=Heilsgeschehen und Geschichte, 1965, 457 ss) – NPerrin, Rediscovering the Teaching of Jesus, 1966 – AStrobel, Kerygma und Apokalypitk, 1967 – HAWilcke, Das Problem eines messianischen Zwischenreiches bei Paulus, ATThANT 51, 1967.

Trad. o. c.: JJeremias, Las parábolas de Jesús, 1976 – RSchnackenburg, Reino y reinado de Dios, 1974. En cast. Arts. gens.: PHoffmann, Art. Reino de Dios, CFT IV, 1967, 53-69 – Myst IV T. I, 1973, 58-62; 108-112 – PHünemann, Art. Reino de Dios, SM 5, 1974, col. 880-897 – JJeremias, Teologia del NT I, 1977³, 46-50; 119-132 – KHSchelke, Teologia del NT IV, 1978, 34-57.

Religion → **Piedad**

Renacer → **Nacer**

Renegar

ἀρνέομαι [arnéomai] decir que no, impugnar, renegar de; ἀπαρνέομαι [aparnéomai] negar, renegar de

I La significación fundamental de *arnéomai* (desde Homero) es *decir que no*. Frente a una pretensión o una exigencia, ese *negar* se concreta en: *negarse a aceptar, rehusar, rechazar* (Hesiodo, Op. 408; Herodoto VI, 13; Demóstenes, 18, 282; lo contrario: *didónai* [didónai] *conceder, dar*; p. ej. Herodoto III, 1, 2). Referido a un objeto o una cuestión que necesitan una aclaración, *arnéomai* significa: *contradecir, impugnar, negar* (Tucidides VI, 60; Demóstenes, 9, 54; lo contrario: *homologéō* [homologéō] *conceder, decir que sí*, p. ej. Herodoto II, 81; → *mentira*, art. *ψεῦδομαι* [pséudomai]). En el helenismo (p. ej. Apiano, Bell. Civ. 2, 39) y sobre todo en la literatura neotestamentaria (cf. *infra*) se encuentra como significado ulterior de *arnéomai*, *renegar de, negar*; en este sentido, en el NT se usa casi siempre también el verbo, originalmente intensivo, *aparnéomai*.

II En los LXX *arnéomai* sólo en Gn 18, 15 tiene un equivalente hebreo: *kāḥāš*, *contradecir, negar*; *aparnéomai* sólo se presenta en Is 31, como traducción de *mā'as*, *rechazar*. Pero esto no significa que no se halle en el AT el contenido de *arnéomai*; en los LXX *kāḥāš* se traduce la mayoría de las veces por *pséidomai*, *mentir*, y *mā'as* por *ἐξουθενέω* [exouthenēō], *despreciar, rechazar*. En los pocos pasajes de la literatura judía tardía en que aparece *arnéomai* se hallan los tres significados: *rechazar* (Sab 12, 27; 17, 9), *contradecir* (Sab 16, 16) y *renegar de* (4 Mac 8, 7; 10, 15). Hay textos rabínicos que hablan del *rechazo* (*kāpar*) de los mandamientos (bSchab 116a) o de Dios (bSanh 102b; cf. St.-B. I, 585; II, 518).

III 1. En el NT *arnéomai* (32 veces) está atestiguado espec. en los evangelios y en Hech; ocasionalmente también en las cartas pastorales, en 1-2 Pe y en Ap; *aparnéomai* (12 veces) sólo en los sinópticos. Junto a los significados, también existentes en el NT, de *rechazar* (p. ej. Heb 11, 24) y *negar* (p. ej. Jn 1, 20) el verbo ha recibido su significado específico de *renegar de* por la relación con la persona de Jesucristo.

2. Frente a Jesús hay un ἀρνέομαι [arneísthai], en el sentido de *rechazo* que sucede por desconocimiento (Hech 3, 13.17). Pero la mayoría de las veces *arnéomai* significa la recaída en la infidelidad, desde una relación preexistente de fidelidad. Así hay que entender la negación de Pedro (Mc 14, 30.68.70). Por eso, lo contrario de negar es «mantenerse con uno» (Ap 2, 13) o «ser fiel» (2, 10). Usado absolutamente, *arnéomai* puede significar el abandono de la solidaridad con el Señor (2 Tim 2, 12). En lugar de la persona de Jesús (2 Pe 2, 1; 1 Jn 2, 22 s; Jds 4) puede presentarse también su nombre (Ap 3, 8) o la fe en él (Ap 2, 13).

a) El negar a Jesús no es cuestión, como quien dice, de labios afuera, sino que implica un fracaso en el seguimiento. Los pasajes mencionados del Ap muestran que en especial la situación de sufrimiento lleva en sí el peligro de negación (cf. también el morir-con y el soportar como contraposición a la negación en 2 Tim 2, 11 s). El motivo para negar es frecuentemente el miedo a los hombres, el temor de padecer humillación y persecución ante el tribunal de los hombres por confesar al crucificado.

b) El contenido de la negación consiste, según 1 Jn 2, 22, en que no se admite que el Jesús terreno sea el mesías. Se combate la doctrina gnóstica, que quiere distinguir al verdadero salvador espiritual, del salvador que se hizo carne. Pero esto equivale a separar a Jesús de Dios (v. 23), colocándose así en contra de él, y por tanto, en contra de Dios.

3. El negar a Cristo consiste también en no reconocer y no cumplir las exigencias para con el prójimo (1 Tim 5, 8; 2 Tim 3, 5; Jds 4). Tal negación de Dios por parte del hombre, se ve correspondida por una negación del hombre por parte de Dios (Lc 12, 9; 2 Tim 12); ya que por la negación se excluye la oferta salvadora de Dios y se renuncia conscientemente a la misericordia que se había manifestado. Aparentemente 2 Tim 2, 13 contradice esta afirmación. A diferencia del v. 12 se dice aquí: «porque negarse a sí mismo no puede», es decir: permanece fiel a su ser, mantiene su encargo y su exigencia, y hace responsable al hombre de su conducta.

4. El seguimiento de aquél que se vació a sí mismo (Flp 2, 7), es un «renegar de sí mismo» y un «cargar la cruz sobre sí» (Mc 8, 34 par). Tratando de entender estas palabras a partir de la negación de Pedro («yo no conozco a este hombre») quieren decir: decir no al propio yo, entregarse a sí mismo. Puede ser que al emplear esas palabras se esté pensando en la necesidad, en determinadas circunstancias, de tomar la muerte de los mártires sobre sí; pero, con todo, no ha de pasarse por alto la conexión con el «estar muerto con Cristo» (Rom 6, 4 s) paulino, y el no conocerse ya a sí mismo (Gál 2, 20). El «renegar de sí mismo» no es, pues, una exigencia legal, sino la apertura de una vida «en Cristo».

H.-G. Link / E. Tiedtke

Bib.: HSchlier, Art. ἀρνέομαι, ThWb I, 1933, 468 ss – GKlein, Die Verleugnung des Petrus – eine traditionsgeschichtliche Untersuchung, ZThK 58, 1961, 285 ss (Rekonstruktion und Interpretation, BEvTh 50, 1969, 49 ss) – ELinnemann, Die Verleugnung des Petrus, ZThK 63, 1966, 1 ss (= Studien zur Passionsgeschichte, FRLANT 102, 1970, 70 ss).

Reprobleable → Prueba

Resto

λείπω [leípw] dejar, omitir; λοιπός [loipós] restante; λείμμα [leímma] residuo, resto; καταλείπω [kataleípw] dejar algo sobrante, reservar

I En el origen de este grupo de palabras está el verbo *leípw* (atestiguado ya en el griego micénico; está semánticamente emparentado con el lat. *linquere*; de la misma raíz derivan una serie de sustantivos castellanos, como *re-liquia*, *lipo-timia* etc.), *dejar*, *dejar atrás*, *abandonar*, que puede tener asimismo el sentido intransitivo de *faltar* (p. ej. *σοὶ πολλὰ λείπει* [*soi pollá leipei*] *te faltan muchas cosas*). Como compuestos se encuentran: *kataleípw*, *dejar atrás*, *dejar sobrante*; *ὑπολείπω* [*hypoleípw*], *dejar sobrante*; *περιλείπομαι* [*perileípomai*], *quedar (como resto)* (todos esos compuestos desde Homero; p. ej. Il. 10, 238; Od. 16, 50; Il. 19, 230) y *διαλείπω* [*dialeípw*], *terminar*, *cesar*, *concluir* (Jenofonte, Ap. 16). De formación posterior son los adjetivos *loipós*, *restante* (desde Píndaro) y *κατάλοιπος* [*katáloiapos*], *lo que ha quedado* (desde Platón). Desde Herodoto aparece el sustantivo raramente usado *leímma*, *el resto*, *lo que ha quedado*, y con el mismo significado desde los LXX, *κατάλειμμα* [*katáleimma*]. Más allá de ese significado de *dejar*, *dejar como resto* o de *lo que queda* (de personas o cosas) en la literatura griega, ni los verbos ni los sustantivos reflejan una tendencia especial o un sentido religioso; tampoco en Josefo, el cual en vez de los sustantivos utiliza por lo general *λείψανον* [*leipsanon*], *residuo*, *resto* (desde Eurípides, Med. 1387) (Ant. 11, 213; Bell. 4, 414 y *passim*).

II 1. En los LXX el grupo de palabras *leípw* aparece preferentemente por los siguientes verbos hebreos y sus derivados: a) *šā'ar* (nifal: *quedar (como resto)*; hifil: *dejar como resto*; cerca de 220 veces en el TM); b) *yātar* (nifal: *quedar [como resto]*; hifil: *dejar [como resto]*, *tener sobrante*; unas 200 veces); c) *ʿāzab*, *dejar*, *abandonar* (nifal: *ser abandonado*; unas 200 veces); *pālat*, *escaparse*, *evadirse* (22 veces en piel: *salvar*); e) *šārad*, *escapar*, *salvar la piel* (sólo una vez en Jos 10, 20; en cambio el derivado *šārid*, *superviviente*, 28 veces).

El sustantivo *leímma* se halla sólo una vez (2 Re 19, 4, como traducción de *šē'ērīt*, *resto*); el verbo *leípw* en conjunto 8 veces (3 veces por 3 distintos verbos hebreos, 4 veces en los libros propios de los LXX y una vez en Prov 11, 3 en una traducción que discrepa del TM); el adjetivo *loipós*, por el contrario, más de 120 veces (principalmente por *yeter*, *resto*, y 10 veces por *šē'ar* o *šē'ērīt*, *resto*). En cambio, el compuesto *kataleípw* se encuentra frecuentísimamente (casi 300 veces) y principalmente por *šā'ar*, *quedar (como resto)*, *quedar sobrante*; *ʿāzab*, *dejar*, *abandonar*, y *yātar*, *quedar (como resto)*. El adjetivo *katáloiapos* (más de 90 veces) se halla preferentemente por *šē'ar* y *yeter*, *resto*; el sustantivo *katáleimma* (21 veces), por lo general, por *šē'ar* o *šē'ērīt*, *resto*, pero también 2 veces por *šārid*, el *superviviente*. *Hypoleípw* (cerca de 90 veces) aparece asimismo por *šā'ar*, *yātar* y otros verbos hebreos; es más raro el sustantivo *ὑπόλειμμα* [*hypóleimma*], *resto*, el cual en 9 ocasiones que aparece traduce 6 veces a derivados de *šā'ar* y una vez a *šārid*; *perileípw* [*perileípw*] y *periloipos* [*periloipos*] traducen a derivados de *šā'ar* y *yātar*. Las diferencias de significado de los compuestos de *leípw* cuando reemplazan palabras hebreas aparecen espec. en *dialeípw*, *dejar* (10 veces; diversos verbos hebreos), y *ekleípw* [*ekleípw*], *cesar*, *sucumbir*, *fracasar* (más de 150 veces); ninguno de los dos aparece nunca en vez de *šā'ar* o *yātar*.

2. En sentido general, la mayor parte de los verbos mencionados se aplican a cosas, para caracterizar su total aniquilación, en la cual nada queda (p. ej. Ex 10, 5: las langostas no dejan nada; Ex 10, 13: de las langostas no queda nada, es decir, han sido totalmente aniquiladas), o para expresar algo de un resto que ha quedado (p. ej. Is 10, 9: un niño puede contar los árboles del bosque que han quedado; Is 44, 17, 19: del resto de un árbol se fabrica un ídolo).

a) Es importante el uso de estas palabras en el sentido de *resto* y *dejar como resto* en el ámbito bélico-sacral, cuando se trata del exterminio de pueblos o de grupos humanos en la guerra santa (Nm 21, 35; Og de Basan; Jos 8, 12 ss: los habitantes de la ciudad de Ay) o en los casos en los que en las campañas bélicas han quedado supervivientes (Jos 11, 22: los enaquitas en Gaza, Gat y Asdod).

La expresión de *resto* y de *dejar como resto* puede servir para designar la acción de Dios con respecto a la creación. Así se encuentra en la parte *yahwística* (s. X a. C.) del relato del diluvio la expresión: «Sólo quedó Noé (*wayyišar'er: kai kateleíphēthē*) y los que estaban con él en el arca» (Gn 7, 23).

b) Una asociación del significado bélico de la palabra *šā'ar* con la actividad conservadora de Dios se halla (al acabar el s. IX a. C.) en 1 Re 19, 18, en lo que dice Yahvé a *Elias* con respecto a la amenaza interior de Israel por la apostasía de Yahvé y a la amenaza exterior por parte del arameo Jazael: «Pero yo me reservaré (*w'hiš'artī = kai kataleípēs*) en Israel siete mil hombres: las rodillas que no se han doblado ante Baal, los labios que no lo han besado».

3. a) La idea de un *resto de Israel* suena ya en los primeros profetas escritores. Así se manifiesta en Amós 5, 14 s la «vaga esperanza en un resto todavía no determinado del todo» (SHerrmann, 124 s), cuando el profeta habla de «a ver» si el Señor se apiada «del resto de José». En *Isaías*, la idea bélica del resto se interpreta teológicamente. En conexión con la amonestación del profeta al rey Acáz de que no tema (cf. 30, 15) y crea en Yahvé, se halla el nombre del hijo del profeta *Še'ar Yāšūb* («un resto volverá»: Is 7, 3). La amonestación del profeta debe preservar de una catástrofe, en la que el pueblo de Dios no perecerá totalmente, sino que de él quedará *sólo un resto*. Aquí la idea de un resto sirve para subrayar la terribilidad de la catástrofe y para corroborarla. El que no ponga su confianza en Yahvé se convertirá en un resto sin valor (cf. 30, 15 ss). «La idea de un resto no es central en el mensaje de *Isaías*» (SHerrmann, 130) pero se puede ver en Is al «precursor de la doctrina del resto» (UStegemann, 186). Lo que se dice del resto en Is indujo más tarde, en la época post-exílica, a que se insertaran diversas expresiones (Is 6, 13; 10, 20 ss; 11, 11 ss; 28, 5 s), que trataron de suavizar el mensaje de desdichas del profeta y de introducir en mayor medida en él la idea del resto.

b) Asimismo en la primera mitad del s. VI a. C., en la época de la catástrofe que puso fin al reino del Sur, en el 597 y 587 a. C., no se habla del resto de Israel, que pudiera ser el portador de la esperanza en un nuevo comienzo. *Jeremías* amenaza con que Yahvé hará perecer a Judá (Jer 19, 9). El compara a los que han quedado en el país (*hanniš'arim bā'āreš*) bajo Sedecías con los higos tan malos que no se pueden comer (24, 8). El resto de Judá bajo Godolías, después del asesinato de éste por Israel, se ve privado incluso de la posibilidad de permanecer en el país (40, 11-15). En Ezequiel la idea del resto o queda excluida (9, 8; 11, 13; 17, 21) o se utiliza de un modo totalmente diverso: permanece realmente un resto en Jerusalén después del castigo de Yahvé (guerra, hambre, fieras salvajes, peste), pero sirve únicamente para presentar ante los ojos de los desterrados ese resto «como una prueba de la gigantesca ruina de Jerusalén y de sus habitantes, para que reconozcan ese juicio de castigo como un ajuste de cuentas» (Eichrodt, 111, sobre Ez 14, 22; cf. 12, 16; los que quedan «deben narrar todas esas monstruosidades entre los gentiles», por tanto deben servir para que Israel se acuse a sí mismo). Para Jer, lo mismo que para Ez, el auténtico resto está representado por la *gōlāh*, es decir, por aquéllos que mediante la deportación sortearon la catástrofe. Ellos son a los que en Ez se les aparece Dios.

c) Un enfoque más esperanzador del resto aparece en el *Deuteronomio*, donde en 28, 62, de un modo semejante a Lv 26, 36, a los que quedan se les profetiza el infortunio y el temor en el país de los enemigos, mientras que, por el contrario, en 4, 27, a los que se quedan, en caso de que se conviertan a Yahvé, se les recuerda la misericordia. A ellos se les promete el consuelo de un modo muy singular.

d) La aceptación de una interpretación teológica de la idea del resto en el sentido de la esperanza en la acción salvadora y conservadora de Dios falta todavía en la época del destierro. Tras de ella está la experiencia de que, con la catástrofe nacional, Yahvé ha realizado un terrible juicio, pero que ese juicio tiene sus límites en la voluntad de Yahvé de conservarlos y de hacerles seguir viviendo. Un testimonio de esta esperanza lo tenemos en el *Deutero-Isaías* (Is 46, 3 s), que se dirige a los exiliados como «resto de la casa de Israel», a los cuales Yahvé quiere «sostener, llevar y salvar» (Is 46, 4). Asimismo en el DTIs se halla otra idea: la concepción del resto se aplica a «los supervivientes de las naciones» (Is 45, 20), los cuales, atemorizados por su idolatría, consultan ante Yahvé.

e) Una importancia creciente adquiere la idea del resto en el período exílico tardío y en el postexílico, es decir, en la segunda mitad del s. VI a. C., en la cual el templo es edificado de nuevo por los que han vuelto. A dicho período pertenecen probablemente las afirmaciones de Mi 2, 12 s; 5, 6 s; 7, 18 y Sof 2, 7,9 en las cuales, al resto de Judá (v. 7) o en general del pueblo (v. 9), se le promete la recuperación de la zona costera. Si en la época del destierro la idea del resto se asocia en *Abdías* (v. 17) con la esperanza para → Jerusalén o para Sión, *Zacarías* anuncia el retorno de Yahvé a Sión y despierta en los que se han quedado la esperanza en una Jerusalén bien protegida (8, 6; 8, 11 ss: «sembrarán tranquilos», conservarán seguros sus posesiones).

f) En Joel 3, 5, en una época posterior (siglos IV o III a. C.), se halla la idea del resto ligada a Sión (cf. asimismo Esd 9, 8). En la *obra histórica del cronista* (siglos IV o III a. C.) la idea del resto se aplica más veces a los desterrados que regresan (Esd 9, 8; 9, 15; Neh 1, 2 s). Después del año 300 d. C. los fragmentos más tardíos del libro de *Zacarías* hablan de un resto que será acrisolado (Zac 13, 8 s) y que permanecerá en el día en que los gentiles se reúnan para la lucha contra Jerusalén (14, 2; todo esto entronca con las concepciones apocalípticas sobre el día de Yahvé).

g) De un modo totalmente nuevo sobre los filisteos se halla la afirmación de que «entonces un resto de ellos será de nuestro Dios, será como una tribu de Judá» (Zac 9, 7). Is 66, 18 ss (texto tal vez del 160 a. C., cf. Westermann, 377) habla de que se enviarán supervivientes al mundo pagano; en el contexto hay afirmaciones apocalípticas, línea ésta que amplía la idea del resto a los demás pueblos y que finalmente tiene su continuación en el NT.

4. a) En los escritos apocalípticos extra-canónicos se habla del resto sólo ocasionalmente y se le relaciona con toda la creación (Hen[et] 83, 8: «ruega al Señor... que quede un resto en la tierra, y que no extermine a todo el mundo»; 4 Esd 13, 26: habla de un nuevo orden entre los que han quedado con miras a toda la creación). Pero abundan más las afirmaciones que se refieren a → Israel o a la sinagoga (4 Esd 9, 7 s: «mi salvación, mi país, mi región» en conexión con los salvados; de un modo semejante 12, 34 y 13, 48; Hen[et] 90, 30). Según ApBar (sir) 40, 2, el mesías «protegerá al resto de mi pueblo, que se encuentra en el país que yo elegí».

b) La asociación de la idea del resto con Israel hizo que algunos grupos del judaísmo tardío palestinese se arrogaran esta idea del resto y el concepto ganase así en intensidad. La comunidad de *Qumrán*, por ejemplo, se

considera a sí misma como el resto santo que ha quedado en el juicio de la ira de Dios en el sentido de las promesas del AT (CD 1, 4), el cual cuenta con la ayuda de Dios (IQM 13, 8; 14, 8 s), mientras que los enemigos han sido desarraigados, de forma que no queda de ellos ningún resto (IQM 1, 6; 4, 2; 14, 5; cf. asimismo IQS 4, 14; 5, 13; CD 2, 6). Por la voluntaria aceptación de las prescripciones sacerdotales acerca de la pureza, el movimiento *fariseo* pretende representar el resto santo (JJeremias, 122 ss).

c) En el rabinismo se considera como condición para pertenecer al resto la observancia de la Torá. «Así se realizan... sólo para el resto, para los que no han pecado..., grandes hazañas» (Tg Is 10, 22 s), y «El que quede regresará a Sión, y el que haya observado la Torá, permanecerá en Jerusalén» (Tg Is 4, 3). Aquí se halla la idea del resto claramente en relación con la observancia de la → ley.

III 1. En el NT el sustantivo *leïmma*, *resto*, se encuentra sólo una vez (Rom 11, 5), el verbo *leípō*, 6 veces y en rigor en el sentido de *faltar*, *quedar por hacer* (p. ej. Lc 18, 22; Sant 1, 4 s; 2, 15). El adj. *loipós*, *el otro*, *el restante*, que se usa generalmente en plural, *los otros*, *los demás* o también adverbialmente *por lo demás*, aparece en conjunto 55 veces y tiene en algunas ocasiones un matiz crítico respecto a aquéllos que están obcecados (Lc 8, 10; Rom 11, 7), que no creen (Mc 16, 13; 1 Tes 4, 3), que hacen el hipócrita (Gál 2, 13), que no se enmiendan (Ap 9, 20).

El compuesto más frecuente es, como en los LXX, *kataleípō* en diversos significados, como *abandonar* (una región: Mt 4, 13; a los hombres: Mt 19, 5 par; cf. Gn 2, 24; la posesión de algo: Lc 5, 28); *abandonar*, *descuidar* (Hech 6, 2); *separarse de alguien en alguna parte* (p. ej. Hech 18, 19). Una vez cada uno, salen *katáloipoi*, los *restantes* (Hech 15, 17: LXX cita de Am 9, 12); *διαλείπω* [*dialeípō*], *dejar*, *cesar* (Lc 7, 45); *hypoleipomai*, *quedar*, e *hypóleïmma*, *resto* (Rom 9, 27: cita de Is 10, 22).

2. a) En el NT sólo se incorpora la idea del resto en Rom 9-11. Pablo se enfrenta aquí con el hecho de que la mayoría de los judíos no aceptan la fe en Cristo. ¿Qué actitud debe adoptar respecto a esto la primitiva comunidad cristiana que consta de cristianos provenientes del paganismo y de judeo-cristianos? ¿Ha quedado anulada la elección de Israel con su rechazo de Cristo? Pablo se fija en la situación especial de Israel entre los pueblos del mundo. Pero esta situación especial tiene su causa en la libre y gratuita elección de Dios (*κατ' ἐκλογήν* [*kat' eklogén*], *según la elección*; Rom 9, 11: «para continuar el propósito de Dios de elegir, no por las obras, sino porque él llama»; 11, 5: «escogido por puro favor»), así como en la elección de los paganos a la comunidad del nuevo pueblo de Dios (9, 24).

Respecto a la filiación divina de los paganos, cita Pablo (9, 25-26) a Os 2, 25 y 2, 1. Sigue inmediatamente (9, 27) la amenaza de Is 10, 22 s, en la cual se habla del modo como es diezmado Israel salvo un residuo que se convierte; en este texto Pablo, con los LXX, no formula «volverá sólo un resto», sino «se salvará sólo el residuo». Cierran esta amenaza en el v. 29 las palabras de Is 1, 9, que ya los LXX traducen con un claro matiz de esperanza (para el hebreo *sárid*, *superviviente*, encontramos en los LXX y en Pablo *σπέρμα* [*spérma*], *semilla* o *descendientes*). Esta asociación apunta claramente a la nueva interpretación de la idea del resto por parte de Pablo. Cuando en Pablo, junto a las palabras sobre la filiación divina de los gentiles, se colocan las que se refieren al resto de Israel, estas últimas quedan con ello relativizadas. El resto al que alude el AT se refiere al nuevo pueblo de Dios constituido por la fe en Cristo. El resto de Israel no queda eliminado, sino que se *subordina* al nuevo pueblo de Dios de los paganos que han sido llamados. El resto (lo que ha quedado: TM Is 1, 9) o la descendencia (LXX: Is 1, 9) son aquéllos a los que Dios ha llamado a la comunidad de Cristo juntamente con los gentiles (Rom 9, 24). En Rom 11, 3.4.5 se encuentra la idea del resto («me he quedado yo solo», «me he reservado...», «ha quedado un residuo»), al recurrir a la queja de Elías en el Horeb (1 Re 19, 10) y a la respuesta de Yahvé a Elías (1 Re 19, 18). Esta cita sirve a Pablo como prueba de que Dios no ha repudiado a Israel. Pero ese *λείμμα κατ' ἐκλογήν χάριτος* [*leïmma kat' eklogén chárítis*], ese *residuo escogido por puro favor* (→ elección, art. *αἰρέματα* [*hairéomai*]) (→ gracia, art. *χάρις* [*cháris*]) no se funda (Rom 11, 5) en el esfuerzo de Israel, sino en la iniciativa de Dios. La esperanza de Pablo radica en que por medio de ese residuo y de los pagano-cristianos que pertenecen con él a la comunidad puede conseguirse la plenitud (*πλήρωμα* [*plérōma*]: Rom 11, 12) de Israel para Cristo. Así en el resto que confiesa a Cristo se emprende un nuevo comienzo para todo Israel. En ese resto está entrañado todo Israel.

La acción benévola de Dios tiene a *todos los pueblos* y a *todo Israel*, a su incorporación en el nuevo pueblo de Dios. Así la aceptación de la idea del resto en esta argumentación tan amplia, en la cual Pablo se hace abogado de Israel, no sirve para traspasar a la comunidad cristiana esta concepción del resto ampliamente difundida en el judaísmo tardío, o tal vez para darle la conciencia de que ella es ese resto sagrado. Tampoco se polemiza contra esa idea del resto, sino que se reinterpreta y de ese modo se amplía su alcance, de forma que esta promesa veterotestamentaria del resto hecha a Israel encuentre su cumplimiento en la comunidad formada por judíos y cristianos.

b) El adjetivo *loipós, restante*, es utilizado en Pablo 2 veces para referirse a los que se entristecen porque no tienen esperanza (1 Tes 4, 13) o a los que duermen y, por consiguiente, no esperan la → parusia (art. *παρουσία [parousia]*) (1 Tes 5, 6). Rom 1, 13 lo utiliza hablando de los demás pueblos y contraponiéndolos a los destinatarios de la carta, y Gál 2, 13 lo emplea hablando de los demás judeo-cristianos que fingieron con Pedro, es decir, de los que, en Antioquía, primero participaron en la mesa común junto con los gentiles y luego desistieron por temor. En otras ocasiones utiliza Pablo el adjetivo sin un significado especial, la mayor parte de las veces adverbialmente con el sentido de *por lo demás*.

3. También en los *evangelios sinópticos* designa el adjetivo ocasionalmente a aquellos que se hallan fuera del reino de Dios. Así ocurre en la parábola de las bodas reales (Mt 22, 1-12: *οἱ λοιποὶ [hoi loipoi]*, *los demás, los restantes*, que se mofaron de los siervos del rey que le invitaban y los mataron y en la parábola de Mt 25, 1-12 donde se habla de las restantes (*λοιπαὶ [loipai]*) vírgenes (v. 11) que fueron excluidas de las bodas. Al grito de Jesús en la cruz (Mt 27, 46) responden finalmente los demás (*hoi loipoi*) con la observación: «¡Déjalo, a ver si viene Elías a salvarlo!» (Mt 27, 49). En Lc 8, 10 los discípulos se contraponen a los demás. *Loipoi* designa aquí a aquellos que están fuera del círculo de los discípulos y no captan el sentido de las parábolas, porque están obcecados (cf. asimismo Rom 11, 7). En la parábola del fariseo y del publicano (Lc 18, 9 ss) se trata de los que, por observar la ley, desprecian a los demás (*λοιποὺς [loipouís]*: v. 9). La expresión «los demás» en boca del fariseo se utiliza aquí para calificar a los que no guardan la ley (v. 11). No se puede afirmar con seguridad si aquí está latente la polémica de los evangelios contra los fariseos (cf. Mt 23, espec. v. 13), que pretendían representar la comunidad-resto (cf. JJeremías, 129 s) o si esto ha de atribuirse a la falta de la idea del resto en los evangelios. En todo caso, en los evangelios no aparece ni la idea del resto veterotestamentaria ni la forma restringida de la misma del judaísmo tardío.

4. El verbo *leípō* en el sentido de *faltar* designa en Lc 18, 22 la falta decisiva que impide al rico seguir a Cristo, su riqueza. En Sant (1, 4.5; 2, 15) el verbo significa *verse falto, andar falto, carecer*, en su significado literal.

5. En el *Apocalipsis de Juan*, aparece *loipós* 8 veces, de ellas 2 con un significado que recuerda la idea del resto. En Ap 11, 13 se habla de los «demás», de los que en el juicio sobre la ciudad no se ven afectados y dan honor a Dios. Ap 12, 17 habla de la lucha del dragón contra «*el resto* de su descendencia» (de la mujer contra «los que guardan los mandamientos de Dios y mantienen el testimonio de Jesús», y contra los cuales luego en Ap 13 luchan ambas bestias. Aunque tras estas afirmaciones cabe también vislumbrar gran cantidad de material apocalíptico del judaísmo tardío, sin embargo, aquí no se habla del resto en el sentido de un nuevo comienzo.

6. La idea del resto en sentido propio tiene su lugar en la teología del cristianismo primitivo, cuando se trata de determinar su postura respecto a Israel. Su recuperación tal

vez en el sentido de una *ecclesiola in ecclesia*, que recurre a la reducción operada por la apocalíptica del judaísmo tardío, prescinde del testimonio de que Dios con el resto se refiere a *todo* y también de que la concepción de un resto especialmente cualificado en la confrontación de Israel con el mensaje de Jesucristo experimenta su relativización y su reinterpretación y así en ese mensaje encuentra de una manera inesperada su culminación o cumplimiento final (→ redención, art. *σῶζω* [*sōzō*] III, 3-9; → elección, art. *ἐκλέγομαι* [*eklēgomai*]; recibir, art. *λαμβάνω* [*lambânō*] III, 6).

W. Günther / H. Krienke

Bibl.: WMüller, Die Vorstellung vom Rest im Alten Testament, 1939 (Diss.) — KBarth, Kirchliche Dogmatik II, 2, 1942, 215 ss — VHertrich/GSchrenk, Art. *λείμμα*, ThWb IV, 1942, 198 ss — JJeremias, Der Gedanke des «Heiligen Restes» im Spätjudentum und in der Verkündigung Jesu, ZNW 42, 1949, 184 ss (= Abba, 1966, 121 ss) — GSchrenk, Die Weissagung über Israel im Neuen Testament, 1951 — GvRad, Theologie des AT II, 1960 (1968²), 34 s.175 s — HBerkhof, Der Sinn der Geschichte: Christus, 1962 — ChrMüller, Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk. Eine Unters. z. Röm 9-11, FRLANT 86, 1964 — SHerrmann, Die prophetischen Heilserwartungen im Alten Testament, 1965 — WEichrodt, Der Prophet Hesekiel, ATD 22, 1/2, 1959/66 — CWestermann, Das Buch Jesaja, cap. 40-66, ATD 19, 1966 — UStegemann, Der Restgedanke bei Jesaja, BZ, N. F. 19, 1969, 161 ss.

Trad. o. c.: GvRad, Teología del AT II, 1976³, 37 ss; 207 ss. En cast. Arts. gens.: JJeremias, Teología del NT I. 1977³, 202 ss.

Resurrección

Dos grupos diferentes de vocablos utiliza el NT para hablar de la resurrección: el grupo de *ἀνίστημι* [*anístēmi*] y el de *ἐγείρω* [*egeirō*]. Ambos grupos no se diferencian por el contenido, sino solamente por su matiz más bien activo o pasivo respectivamente; sobre la diferencia existente entre ambos grupos en cuanto a su uso teológico, cf. *ἀνίστημι* [*anístēmi*] III, 1.

ἀνάστασις [*anástasis*] resurrección; *ἐξανάστασις* [*exanástasis*] resurrección; *ἀνίστημι* [*anístēmi*] levantar; *ἐξανίστημι* [*exanístēmi*] resucitar

I El verbo *anístēmi*, compuesto de *ἵστημι* [*histēmi*], en el griego profano (ya en Homero) significa originariamente *levantar, erigir, despertar* o *hacer levantarse* (a personas que están echadas o duermen): a partir de aquí su significado se amplía y pasa a designar la investidura en un cargo o en una función / *nombrar, designar, investir de sus funciones*); tiene además el sentido intransitivo de *levantarse, sublevarse, pronunciarse, surgir, presentarse*, y se refiere, bien a un levantamiento (p. ej. una insurrección o una revolución de tipo político), bien —y en este caso es espec. frecuente el uso del participio— al principio de una acción (p. ej. la deliberación, la subida al poder, un movimiento), o también a una preparación para ella. Sólo después de Homero se aplica también a objetos (p. ej. altares, estatuas) y tiene el significado de *erigir* o *reparar*. Esporádicamente aparece con el significado de *sanar, restablecerse*. *Exanístēmi* (usado desde Sófocles tiene idéntico significado. El sustantivo *anástasis* (desde Hipócrates también aparece *exanástasis*), que se encuentra sólo a partir de Esquilo y Herodoto, tiene el significado intransitivo de *el levantarse, la resurrección* (también de entre los muertos).

En la literatura griega (p. ej. en Platón) se le atribuyen a veces a Esculapio ciertas resurrecciones. Pero, en general, la resurrección del cuerpo se considera como algo imposible (p. ej. Homero, Esquilo, Sófocles) y la idea de una resurrección universal es totalmente desconocida. Sobre las ideas en torno a la existencia del → alma (concebida como inmortal) y su relación con el → cuerpo, al igual que sobre las transmigración de las almas, véanse los respectivos apartados.

II 1. En los estratos preexílicos del AT también se buscan en vano afirmaciones que den a entender una esperanza en la resurrección de entre los muertos: la muerte es el fin radical, la destrucción de la existencia humana (cf. Gn 3, 19). Esta concepción no queda invalidada por el hecho de que esporádicamente se nos hable de un retorno de la muerte a la vida (el hijo de la vida de Sarepta: 1 Re 17, 17 ss; el hijo de la sunamita: 2 Re 4, 18 ss; el hombre que fue sepultado apresuradamente en la tumba de Eliseo: 2 Re 13, 20). El hecho de que Henoc (Gn 5, 24) y Elías (2 Re 2, 11) no muriesen, sino que fuesen arrebatados por Dios antes de su muerte, lleva implícito el reconocimiento del poder destructor de la muerte, más allá de la cual no hay ninguna esperanza. Esta idea aparece con la máxima claridad en los discursos de Job a sus amigos (Job 7, 7 s; 10, 20 s; 14, 14) y es corroborada por algunos testimonios de los salmos, en los que resuenan la súplica y la esperanza de una liberación y preservación del poder de la muerte, destructor de la vida; aquí se alude, naturalmente, a la muerte que aún no se ha producido (Sal 16, 10; 116, 8; 118, 17).

Pero justamente en los salmos, al margen de las posibilidades humanas (Sal 88, 4 ss), se abre paso el conocimiento de que Dios es también el Señor de la muerte (Sal 139, 8) y surge la esperanza —aún en forma de pregunta— de que puede ser invocado también en esta situación (Sal 88, 3) y de que puede ejercer su acción milagrosa (88, 11). Esta esperanza se convierte en certeza en Is 26, 19, en donde —como respuesta a la pregunta por la suerte de los difuntos del pueblo de Dios— resuena la invocación jubilosa: «Vivirán tus muertos, tus cadáveres se alzarán, despertarán jubilosos los que habitan en el polvo». También se habla de ello en la gran visión de los huesos resucitados (Ez 37) y en las declaraciones apocalípticas de Dn 12, 2: «Muchos de los que duermen en el polvo despertarán, unos para vida eterna, otros para ignominia perpetua». Pero esta conexión entre la resurrección y el juicio final del mundo «es muy marginal en el AT» (Kraus) y representa ya un paso hacia la apocalíptica.

2. Apocalíptica judía. En ella, a partir del s. III a. C., se habla de la resurrección de los muertos, al principio sólo de la resurrección de los justos y de los mártires (2 Mac 7, 7 ss; de un modo similar: SalSI 3, 9-11); pero en seguida, y en conexión con las afirmaciones sobre el juicio final de todos los hombres (ApBar[sir] 51, 1-3; 4 Esd 7, 32 s; cf. también los gráficos discursos de Hen[et] 37-71), esta idea va adquiriendo una importancia cada vez mayor. Sobre la cuestión de si y hasta qué punto existe aquí una conexión con las manifestaciones paralelas contemporáneas de la religión iraníana sólo pueden hacerse conjeturas; no hay que excluir que los últimos textos citados, espec. 4 Esd, hayan sido retocados en una sentido cristiano. Pero, en todo caso, junto con la fe en la resurrección de los cuerpos (en la que se conserva la identidad personal), tal como era defendida en el judaísmo antiguo, sobre todo entre los fariseos (cf. Hech 24, 15, 21), y que fue combatido continuamente por los saduceos hasta el año 70 d. C. aproximadamente (cf. Mc 12, 18-27), empezó a cobrar cada vez más relieve la responsabilidad individual del hombre. No obstante, no existe tampoco una formulación de la fe uniforme y universalmente obligatoria, ya que en el judaísmo helenístico, bajo la influencia de la filosofía griega, la idea de la resurrección sufre un proceso de espiritualización en el sentido de una liberación del alma inmortal de su particularidad y de una elevación a Dios (así ocurre p. ej. en Filón). Tampoco los textos de Qumrán contienen ningún testimonio claro sobre una esperanza en la resurrección.

III En relación con el contenido teológico del verbo *anístēmi* y del sustantivo *anástasis* no es preciso tratar la mayoría de los significados que corresponden al uso profano de los vocablos —principio de una acción (p. ej. Lc 10, 25, Mc 14, 57), levantamiento o sublevación (p. ej. Hech 5, 36)—, si bien desde el punto de vista estadístico tienen gran importancia (el verbo aparece 107 veces, de las cuales 70 en los escritos lucanos; el sustantivo, 42, de las cuales 17 en Lc y en Hech y 8 en Pablo). Incuestionablemente, la mayor relevancia corresponde al sustantivo; en el grupo de *egeirō* ocurre a la inversa.

1. En el NT el concepto ha adquirido un significado que sólo muy excepcionalmente se presenta en el griego profano: el de un retorno de la muerte a la vida. El radical de este grupo de vocablos se utiliza aproximadamente como sinónimo de la raíz afin → *ἐγειρ-* [*egeir-*], de tal manera que, a primera vista —como ocurre en los LXX—, apenas se puede establecer una diferencia entre ambos. No obstante, un examen cuidadoso de su uso lingüístico permite concluir que el radical *egeir-* (espec. en pas.) designa, por lo general, el acontecimiento pascual mismo, es decir, el retorno a la vida del crucificado, mientras que las palabras derivadas del radical *ἀνιστ-* [*anist-*] se encuentran también en el contexto de las resurrecciones de muertos operadas por Jesús durante su vida terrestre y también en el de la resurrección general escatológica. La distinción entre ambos términos aparece clara en 1 Cor 15, 13; pero pronto se hacen intercambiables, como ya da

a entender la expresión *δύναμιν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ* [*dýnamin tēs anastáseōs autoû*] (Flp 3, 10) y ante todo la mención expresa de la ἀνάστασις Ἰησοῦ [*anástasis Ἰēsoû*] en 1 Pe 1, 3; 3, 21. Por otra parte, Dahl, en un resumen panorámico de la cuestión, ha mostrado que en ambos radicales verbales predomina el sentido intransitivo y que —también para ambos radicales—, a excepción de 1 Cor 15, el sujeto correspondiente es casi siempre Cristo. En el uso transitivo de ambos grupos de vocablos el sujeto es por lo general Dios, mientras que el complemento es Cristo. Así pues, aunque existen algunas excepciones, podemos decir que, por regla general, en el NT el verbo *egeirō* designa ante todo —en contraposición a los LXX— la acción de Dios en y a través de Cristo, mientras que *anistēmi* caracteriza, por así decir, lo que es perceptible en la esfera humana.

2. En el centro de los testimonios neotestamentarios se sitúan el de la resurrección de Jesús, que fue anunciada por él mismo (Mc 8, 31 par; 9, 9 par; 9, 31 par; 10, 34) y luego proclamada, primero por María Magdalena (Mt 28, 8.10; Lc 24, 9) y después por los discípulos (Hech 1, 27; 2, 31; 4, 33; y *passim*). El Señor muerto y sepultado ha sido vuelto a la vida por una acción de Dios (cf. Hech 2, 31.34; Ef 5, 14), con un cuerpo nuevo, materialmente no idéntico, pero que tampoco posee una corporeidad meramente imaginaria (cf. Jn 20 y 21); el Señor se manifiesta a los discípulos bajo una forma visible y palpable (Jn 20, 27; Lc 24; Hech 1, 1-6; cf. 1 Jn 1, 1-3), aunque no siempre se deja tocar (Jn 20, 17), ya que ellos sólo deben conocerle en adelante como el glorificado y, por consiguiente, independientemente de su forma débil de hombre (2 Cor 5, 16). Si bien Jesús se encuentra ya en la forma luminosa y espiritual del nuevo eón, fomenta la comunión humana con los discípulos comiendo y bebiendo con ellos (Lc 24, 29 s; Jn 21, 12-14). Pero la base del testimonio de los discípulos no es el acontecimiento de la resurrección, del cual nadie ha sido testigo (según Mt 28, 4, los guardias quedan reducidos a la impotencia), sino los encuentros con el resucitado (Hech 1, 22). El hecho de que Jesús no ha permanecido en las garras de la muerte, sino que ha vuelto a la vida (Lc 24, 5), da a los discípulos hasta entonces vacilantes la certeza de que están realmente ante el Hijo de Dios, ante el Señor (Rom 1, 4). La resurrección de Jesús se convierte así en el signo de la victoria de Dios sobre el poder del → pecado y de la → muerte; esto quiere decir que, al resucitar el crucificado como el primogénito de los muertos y entrar en la gloria de Dios, la caída de Adán con todas las ataduras que de ella se derivan para el hombre ha quedado anulada. Este mensaje representa el fundamento de toda la esperanza y de toda la predicación cristianas (1 Pe 1, 3; 1 Cor 15): en él se funda también el → bautismo en cuanto signo de la salvación (1 Pe 3, 21; Rom 6, 5).

3. Con ello, Jesús mismo encarna misteriosamente «la resurrección y la vida» (Jn 11, 25), lo cual quiere decir que la resurrección, que los judíos sólo consideraban hasta entonces como una realidad que tendría lugar al fin de los tiempos, comienza allí donde él aparece y hace actuar a su espíritu: el que permanece siempre en unión con él es arrebatado por su poder; para él, el proceso que conduce del viejo al nuevo eón, la liberación de la muerte y del pecado, ya ha comenzado (Flp 3, 10); y esto queda atestiguado en la celebración de la → eucaristía (Jn 6, 54). De este modo, la fe puede ser entendida como un morir y un resucitar con Jesús (Rom 6, 11; Jn 5, 29).

4. Si a este respecto aparece, espec. en Jn, una visión de la resurrección totalmente referida al presente, no obstante, ésta sólo tiene un carácter principal, incoativo. Que la resurrección universal de los muertos haya acontecido ya en la resurrección de Jesús es rechazado explícitamente en 2 Tim 2, 18; el contexto de Col 2, 13; y Ef 2, 6 tampoco nos permite deducir una conclusión afirmativa a este respecto. Más bien se hace constar aquí

la resurrección general que se sigue de la resurrección de Jesús y que, según Jn 6, 39 s.54, ha sido anunciada por el mismo Jesús, y siempre en el sentido de una resurrección del cuerpo, no en el de una mera supervivencia después de la muerte o de un despertar del alma. Pero, precisamente por eso, se convierte en el punto más débil de la predicación, objeto de todos los ataques; tropieza con el rechazo de los saduceos (Mt 22, 23 ss), para quienes sólo tiene vigencia la Torá, la ley del AT; este punto despierta también la repulsa de los griegos, para cuya mentalidad espiritualista esta afirmación es demasiado materialista (Hech 17, 18.32; 1 Cor 15, 12). La fe en la resurrección que va ligada al juicio (según Heb 6, 2) es uno de los componentes fundamentales de la fe en cuanto tal (cf. 2 Cor 5, 10; Lc 14, 14; Heb 11, 35).

5. a) Si la palabra «resurrección» designa claramente un acontecimiento futuro con el que se cuenta (cf. Jn 11, 24; Mt 22, 28 —aunque se desconoce cuándo ha de venir—, hay que distinguir a este respecto dos líneas o matices fundamentales, tanto en relación con el círculo de aquéllos a quienes atañe dicho acontecimiento como en la apocalíptica judía. Pues, además de la resurrección universal (de la que hablan p. ej. Ap 20, 11-15 y Mt 25, 31-46, y que va ligada a la segunda venida de Cristo y a la separación entre buenos y malos), el NT habla también de una resurrección previa, «primera», de los justos (Lc 14, 14), de los muertos en Cristo (1 Tes 4, 16), probablemente también en 1 Cor 15, 23 s, en donde *τέλος* [*télos*] podría significar *resto*, y con la máxima claridad en Ap 20, 5 ss: al empezar el reino de los mil años, Jesús despierta a los suyos de la muerte y ellos vivirán y reinarán con él, mientras que el resto de los muertos aparece ante el trono de Dios sólo en el día del juicio (Ap 20, 11 ss). Y, mientras que con respecto a la resurrección general se puede decir que la identidad de la persona se conserva en medio de la ruptura que aquella supone, de tal manera que el hombre se encuentra ante Dios con todo su ser personal, en relación con los creyentes se da una descripción esencialmente más rica: «serán como ángeles» (Lc 20, 36), libres de toda emoción psíquica y de todo impulso sexual (Mt 22, 30; 24, 38), serán semejantes a Jesús y «lo verán tal cual es» (1 Jn 3, 2). Pablo en este contexto emplea una vez (Flp 3, 11) el término *exanástasis*, a cuyo respecto no se puede decidir claramente la cuestión de si este vocablo compuesto tiene aquí el mismo significado que *anástasis* (como ocurre en todos los demás casos) o si Pablo ha querido aludir con él a la transformación anterior de la comunidad y al hecho de ser arrebatada al encuentro de Cristo (1 Tes 4, 18; Ap 20, 4). Pero, en todo caso, hay que hacer constar que el proceso de la resurrección sólo se asemeja aparentemente al de la siembra y la cosecha: Dios es quien da el cuerpo según quiere (1 Cor 15, 38) y el único que garantiza, por tanto, la identidad de la persona.

b) Por consiguiente, considerado desde el punto de vista temporal, lo que hay entre la muerte terrestre y la resurrección escatológica es irrelevante, ya que, después de su muerte, el hombre no está ya sometido al tiempo. Por eso el querer construir un paso o establecer una separación entre la muerte y el juicio sería un razonamiento basado en supuestos puramente humanos y temporales. Por consiguiente, todas las reflexiones en torno a un «estado intermedio» del alma pertenecen de un modo u otro al terreno de la pura especulación. Lo decisivo es que el hombre, cuando parte de esta vida, se encuentra ante Cristo, es decir, ante su juez o ante su salvador.

ἐγείρω [*egeirō*] despertar, llamar; *ἔγερσις* [*égersis*] resurrección

I Este grupo de vocablos se encuentra con frecuencia en la literatura griega —el verbo desde Homero, el sustantivo desde Empédocles e Hipócrates— y es totalmente sinónimo de *anístēmi*. Significados del verbo (en

sentido transitivo): *despertar, levantar, erigir, encender, excitar*; en sentido intransitivo: *despertarse, alzarse, levantarse, ponerse en pie*. Aparece en relación con personas que son despertadas del sueño, de la impotencia o de un estado letárgico y son excitadas o movidas a hacer algo o a levantarse, o que realizan este acto por sí mismas. El significado de *erigir, levantar*, puede referirse también a edificios, postes, columnas o estatuas. En sentido transitivo, el sustantivo significa *el despertar, la edificación, el acto de establecer*; en sentido intransitivo, *el despertarse, el levantarse*, y también *la curación, el restablecimiento*. En cuanto al significado de *resurrección* (de la muerte) en el sentido en que lo entendemos nosotros, apenas se encuentra, tanto en la forma verbal como en la sustantiva (sólo en Menandro de Efeso; cf. Josefo, Ant. 8, 164); de ahí se deduce, como ha quedado ya de manifiesto (→ ἀνάστασις [*anástasis*] I), que este concepto no ha llegado a aclimatarse en el ámbito griego; a lo sumo aparece en un sentido simbólico o también en el culto, referido al despertar de los dioses que duermen. Para una información bibliográfica detallada, cf. ThWb II, 332, nota sobre ἐγείρω.

II Las acepciones de este grupo de vocablos en el AT coinciden totalmente con las del griego profano; las raíces hebreas a las que traducen estos vocablos en los LXX —que a su vez son casi sinónimos de *anistēmi* y su grupo— son *qūm, ʾūr* y *ʾamad*: el faraón se despierta (Gn 41, 4.7), el Señor suscita jueces, es decir, los hace aparecer en la historia (Jue 2, 16.18), Gabriel levanta a Daniel, que, sobrecogido, había caído sobre su rostro (Dn 8, 18), el rey Asuero se levanta de la mesa (Est 7, 7); en Nm 10, 35 aparece la invitación solemne hecha a Dios a levantarse y a intervenir para quebrantar a sus enemigos. En cuanto a los pasajes de los LXX en que es sinónimo de *anistēmi*, podrían servir de ejemplo Gn 38, 8 «procúrale (lit.: suscítale) descendencia a tu hermano», y 2 Sam 7, 12; aquí los vocablos ἀνάστησον [*anástēsōn*] y ἀναστήσω [*anastēsō*] se aplican, tanto al hombre como a Dios, mientras que en Is 45, 13 la expresión «Yo lo he suscitado para la victoria» se construye con ἐγείρω [*égeira*]. Cf. por lo demás ἀνάστασις [*anástasis*] II. Ciertamente, en la versión de los LXX se manifiesta ya una más fuerte modulación del contenido del verbo en la línea de las resurrecciones de muertos (→ ἀνάστασις [*anástasis*] II) y de la acción del espíritu divino en el hombre.

III 1. También en el NT este grupo de vocablos tiene los mismos significados de I y II. Es cierto que el sustantivo ἐγερσις [*égersis*] sólo aparece una vez (Mt 27, 53, referido a la resurrección de Jesús), mientras que en los demás casos se utiliza siempre *anástasis* o bien formas verbales. *Egeirō* goza de las preferencias de Mt, espec. cuando expresa el principio de una acción (p. ej. 1, 24; 2, 14; 8, 26 en el pasaje de la tempestad apaciguada; 25, 7 en la parábola de las diez muchachas) o la aparición de figuras en el escenario de la historia (sobre todo en el discurso apocalíptico de Mt 24, 7.11.24); pero se encuentra también con frecuencia en Lc en este mismo sentido (p. ej. Lc 13, 25), mientras que en Mc predomina la forma imperativa (también p. ej. en Lc 5, 23 s; y Jn 14, 31).

2. En una panorámica de la aparición de este grupo de vocablos en el sentido de un despertar a la vida, parece en primer lugar como si el NT se limitase a prolongar las líneas que se insinúan ya en el AT y en la apocalíptica judía, que constituyen el punto culminante de la evolución del concepto: se nos narran casos aislados de resurrecciones de personas clínicamente muertas, realizadas por Jesús durante su vida terrestre; así, él toma de la mano a la hija de Jairo, que estaba muerta, y la hace levantarse y caminar (Mc 5, 41). Según el relato de los sinópticos (Mt 9, 25 par; Lc 8, 54 s), lo que hace volver a la niña a la vida son el contacto corporal y la orden autoritativa, que se expresa mediante el imperativo *égeire* o *egeirou*. Lo mismo puede decirse a propósito de la resurrección del hijo de la viuda de Naín (Lc 7, 14, donde aparece nuevamente la orden autoritativa, expresada con el imperativo ἐγέρθητι [*egérthēti*]), mientras que, según Juan, Lázaro es resucitado mediante las palabras δεῦρε ἔξω [*deüre éxō*], «sal fuera», pronunciadas después de una plegaria de acción de gracias (Jn 11, 43). En el caso del hijo del funcionario real basta la constatación de Jesús «tu hijo está bueno» (Jn 4, 50). Es cierto que en ambos casos se pone de relieve la fe de los interesados o de los circunstantes en que Jesús tiene el poder de resucitar a los muertos (Jn 4, 50; 11, 40.45). El joven de Naín es vuelto a la vida por Jesús de un modo espontáneo: al ver la aflicción de la madre, Jesús se compadece en ella (Lc 7, 13). Por otra parte, es significativo que Jesús, antes de la resurrección de la hija de Jairo (Mc 5, 39), al igual que antes de la resurrección de Lázaro (Jn 11, 11), haga constar que (¿para él?) no están muertos, sino que en realidad duermen.

Con ello, los sinópticos, al igual que Jn, insinúan que la muerte no puede poner fronteras a la acción de Jesús, sino que la vida que procede de él desposee de su poder a la muerte, en otras palabras, que las fronteras de la muerte y del tiempo, de por sí inalterables e insuperables, son aquí derribadas y rebasadas. La burla de los circunstantes ante esta constatación (Mc 5, 40) es lo que mejor expresa el carácter extraordinario e incomprensible de esta fuerza vivificadora. Pues, en todo caso, lo único que los judíos consideraban como posible —prescindiendo de su fe en la resurrección al fin de los tiempos (Marta: Jn 11, 24)— era la preservación de la muerte en el sentido del AT (Jn 11, 36: «¿No podía haber impedido que muriera éste?»). Pero ahora es Dios, el Señor de la vida y de la muerte, el que está en persona ante ellos.

3. Con esto hemos llegado al núcleo central del concepto del que se trata en la *resurrección* de Jesús. Sobre todo la literatura epistolar del NT —con excepción de Flp 1, 17— ha utilizado el vocablo exclusivamente en el sentido de un despertar de la muerte, y su frecuente aparición en Rom y en las dos cartas a los Corintios dan a entender que la resurrección de Jesús ha de ser un motivo dominante en la predicación de Pablo. En efecto, en 1 Cor 15 él presenta el acontecimiento de la resurrección de Jesús por Dios, que ha hecho irrupción en la historia, como el contenido fundamental del evangelio (v. 1), como el instrumento de nuestra salvación, sin cuya aceptación toda fe es vana (v. 2). Para apoyar la veracidad de este acontecimiento se mencionan testigos a quienes «se apareció» (ᾠφθῆ [ōphthē], 4 veces en los vv. 5-8) el resucitado. Esto es precisamente la piedra de toque que permite juzgar sobre la autenticidad de los que anuncian el evangelio: el que pone en duda o niega la resurrección convierte a Dios en mentiroso y nuestra → fe en algo ilusorio, vacío, sin contenido (vv. 14-17: κενή [kenē], ματαία [mataía]). Pues se trata ciertamente de una fe en «el que resucitó de la muerte a Jesús Señor nuestro» (Rom 4, 24); y su espíritu habita en los creyentes para dar vida a sus cuerpos mortales (ζωοποιήσει [zōopoiēsei]: Rom 8, 11; cf. 2 Cor 4, 14). Sólo a través de la resurrección de Jesús hemos sido liberados del pecado (1 Cor 15, 17) y la muerte ha quedado vencida (Rom 6, 4.9, en conexión con el bautismo).

Pero la resurrección de Jesús no es descrita solamente como acción transitiva realizada por Dios (y de la que Jesús es, por consiguiente, el sujeto paciente), sino que también puede ser entendida en un sentido intransitivo medio con Jesús como sujeto: «él resucitó (de la muerte), p. ej. Rom 6, 4.9; 8, 34; pero sobre todo en los evangelios sinópticos: Mc 14, 28; 16, 6; Mt 27, 63, ἐγείρωμι [egeíromai]. Este cambio nos enseña que la fuerza vivificadora procede siempre de Dios, pero al mismo tiempo es propia del Hijo, que es uno con el Padre.

4. Esto se expresa de un modo especial en el hecho de que en las afirmaciones sobre la resurrección de los muertos escatológica permanece casi siempre incierto quién es el que ejerce aquí su acción, si Cristo o Dios mismo. Se habla de que los muertos serán resucitados o bien resucitarán (1 Cor 15, 52; Mt 11, 5). Pero es claro que la resurrección de los muertos es un acontecimiento indisolublemente ligado a la resurrección de Cristo, que se funda en ella y se sigue de ella (1 Cor 15, 13-17); aunque es cierto que por lo general, para expresarlo —a excepción de 1 Cor 15— se utilizan los vocablos procedentes del radical *anist-*. Por otra parte, en 1 Cor 15, 42-44, Pablo caracteriza la diferencia entre el modo de existencia actual y el nuevo mediante una serie de términos contrapuestos: corrupción (φθορᾶ [phthorâ]) —incorrupción (ἀφθαρσία [aphtharsía]); miseria (ἀτιμία [atimía]) — gloria (δόξα [dóxa]); debilidad (ἀσθένεια [asthénēia]); fortaleza (δύναμις [dýnamis]); animal (ψυχικόν [psychikón]) —espiritual (πνευματικόν [pneumatikón]). Finalmente queda por mencionar que el poder vivificador, tal como se transmite

de Dios a Jesús, es prometido también a los discípulos (Mt 10, 8) y quizá encuentra su expresión más grandiosa en las palabras de Mt 3, 9, según las cuales, Dios puede hacer surgir hijos de Abrahán de las piedras.

PARA LA PRAXIS PASTORAL

El hombre de nuestro tiempo, educado dentro de una imagen del mundo científico-natural y técnica, piensa en categorías de experiencia y causalidad. Para él, la muerte es, al igual que el nacimiento, un hecho natural; a lo sumo se la puede retrasar por los adelantos de la medicina, pero, por lo demás, es inevitable. Lo que hay antes del nacimiento o, más exactamente, de la concepción, así como detrás de la muerte, ya no es objeto de experiencia y queda sustraído a una representación exacta: «el muerto, muerto está». Por consiguiente, en este sistema de pensamiento y en esta imagen del mundo no hay ya lugar para la idea de resurrección, que pertenece simplemente al terreno de la especulación o de la mitología. Por tanto, hay que guardarse de presentar la resurrección como algo razonable, comprensible, lógico, o también como algo concebido a imagen del mundo de la naturaleza.

Frente a esto, el examen del concepto nos ha mostrado que la resurrección de Jesús, al igual que la resurrección de los cuerpos en el último día, es un acontecimiento que está más allá de las leyes de la naturaleza y tiene su origen únicamente en la voluntad de Dios, que coloca ante sí a la persona del hombre en una nueva corporeidad, conservando no obstante su identidad, una vez que la muerte la había extinguido según todas las apariencias. El cuerpo resucitado es igual en cuanto a la forma (piénsese, p. ej., en las huellas de los clavos que aparecen en el cuerpo del Resucitado), pero no idéntico, ni tampoco está limitado por sus componentes materiales (Jesús pasa a través de las puertas). Nada ha quedado tras el paso de la muerte, nada se ha salvado; la continuidad que funda la identidad de la persona no radica en parte alguna del hombre, ni en algo que le es propio, por consiguiente, en la pura inmanencia, sino exclusivamente en la fidelidad y el poder de Dios, que guarda memoria del hombre y le llama de nuevo ante él. Por eso la predicación de la resurrección ha de mantenerse continuamente en guardia contra el antiguo error étnico-cristiano, según el cual la resurrección viene a ser una continuación —quizá liberada de sus imperfecciones— de la existencia actual y conduce a una especie de existencia ideal u onírica. Más bien hay que decir que la nueva vida nos hace participar del futuro eón y sitúa al hombre de un modo total en la presencia de Dios, en la existencia-para-él, de tal manera que toda la belleza y la alegría de este mundo no admite la menor comparación con esta nueva vida. Sólo existe una realidad paralela a ella y no pertenece a la esfera de la experiencia y de la historia humana: la creación.

Este conocimiento parece fácilmente accesible a aquéllos que poseen una formación filosófica, pero esto es sólo una apariencia; en realidad, la distinción conceptual dicotómica entre cuerpo y alma o la tricotómica entre cuerpo, alma y espíritu, procedentes del ámbito griego, que hasta la época más reciente ha penetrado el pensamiento filosófico-teológico de occidente e incluso la piedad de la iglesia, ha inducido a admitir en todo caso una supervivencia ideal o un renacer a un modo de existencia puramente anímico, incorpóreo, y en otros ambientes también a creer en una trasmigración de las almas concebida al estilo moderno o en una especie de supervivencia a través de la propia descendencia. Ahora bien, tales concepciones se alimentan del anhelo oculto del hombre de eludir o superar, de cualquier modo que sea, la radicalidad de la muerte.

No obstante, el testimonio bíblico sobre la resurrección reconoce en toda su crudeza el poder destructor de la muerte, que aniquila la existencia corpóreo-anímica, o, dicho en

pocas palabras, la vida del hombre. Además de esto, la existencia «natural» actual del hombre apartado de Dios, en la que él sigue la voluntad propia o una voluntad ajena (→ pecado), no sólo está marcada y amenazada por la muerte, sino que es propiamente en sí misma una muerte (p. ej. Col 2, 13). En la medida en que la muerte se entiende en este sentido, puede hablarse incluso de una resurrección para la vida, con la que se alude al principio de una nueva existencia en la fe aquí y ahora. Por otra parte, el vocablo «resurrección» es utilizado asimismo en sentido figurado, es decir, como la irrupción en el presente de la realidad futura, escatológica, de la misma manera que, a la inversa, las resurrecciones de muertos operados por Jesús tienen algo de simbólico y de provisional, en la medida en que restituyen una vida psico-física que aún no ha rebasado propiamente las fronteras de la muerte: en ninguna parte se dice que estos resucitados no hayan de morir nuevamente.

Pero la «resurrección» es un proceso cuyo contenido fundamental radica en que en el hombre que estaba bajo el poder de la muerte es depositado el germen de una nueva vida a través de la aceptación del mensaje que da testimonio de Cristo como el Señor y el salvador, de tal manera que el hombre queda unido a Cristo mediante la fe. Por consiguiente, aquí no se trata en primer lugar de un determinado estilo o lenguaje de predicación o evangelización, ni tampoco de una nostalgia del sentimiento religioso o de aquel estado de ánimo que, con bastante frecuencia, despierta el vocablo «resurrección», sino de un acontecimiento que sólo está en las manos de Dios. La resurrección puede ser esperada o implorada por el hombre que vive en la fe, pero no podemos disponer en modo alguno de ella, ni mediante nuestro proyectar y planificar, ni mediante métodos o recursos de pretendida eficacia. Evidentemente, Dios también cuenta con la obediencia del testigo. Pero, puesto que la resurrección incluye siempre el hecho de que el hombre es arrebatado a la muerte y, en la persona del Resucitado, acepta el poder y la realidad de Dios —la verdad— como realidad última de su propia vida y de su mundo y, por tanto, es situado en una nueva vida, en definitiva, Dios es aquí el único que actúa y el único digno de veneración.

Cuando al hombre le acontece esto, está ya desde ahora en la esfera de influencia de la resurrección de Jesucristo. Experimenta de un modo nuevo que ésta es algo más que un acontecimiento histórico: que, a través de ella, la muerte ya no es el término de la existencia psicofísica, sino que, en cuanto castigo y paga del pecado, ha perdido todo su poder; la muerte ya no puede separar al hombre de Dios de un modo definitivo. Pero el que ha experimentado esto sabe también que, para el Señor, no es imposible hacer que los hombres, incluso una vez que han muerto y se han desintegrado, cuando ya no existen desde el punto de vista empírico, se presenten de nuevo ante él en figura corpórea en el momento por él establecido.

Esto significa, como muestra ya el salmo 139, que el hombre no puede evadirse de Dios, Su Señor, ni mediante un escudo ideológico, ni mediante la deserción por el suicidio: la criatura es irrevocablemente responsable de su propia vida ante su Creador. Pero es éste mismo el que le ofrece desde ahora la reconciliación a través del Crucificado y del poder de su resurrección: sólo ella puede salvar al hombre en el → juicio que acompaña a la resurrección. Por eso son muy exactas a este respecto las palabras «para unos un olor que da muerte y sólo muerte; para los otros un olor que da vida y sólo vida» (2 Cor 2, 16). En el mensaje de la resurrección quedan derribadas, por consiguiente, las fronteras de nuestra experiencia, encerrada entre el nacimiento y la muerte. Este mensaje puede ampliar la visión del cristiano para comprender más allá de lo palpable y de lo perceptible, de lo nebuloso y de lo fragmentario, la plenitud de la justicia divina.

Bibl.: Stange, Die Unsterblichkeit der Seele, 1925 — Oepke, Art. ἀνίστημι, ThWb I, 1933, 368 ss — id., Art. ἐγείρω, ThWb II, 1935, 332 ss — Barth, Der Augenzeuge, 1946 — Nikolainen, Der Auferstehungs Glaube in der Bibel und in ihrer Umwelt, II, 1946 — Rost, Alttestamentliche Wurzeln der ersten Auferstehung, In Memoriam E. Lohmeyer, 1950 — Gollwitzer, Jesu Tod und Auferstehung nach dem Bericht des Lukas, 1951 — Küneth, Theologie der Auferstehung, 1951⁴ — Barth, Die Auferstehung der Toten, 1953⁴ — Brunner, Das Ewige als Zukunft und Gegenwart, Kap. 15, 1953 — Oepke, Wie entsteht nach den Schriften des NT der Glaube an die Auferstehung Jesu? Wiss. Z. der Karl-Marx-Univers. Leipzig, Gesellschafts- und sprachwiss. Rh. 3, 1953/54, 109 ss — Rengstorf, Die Auferstehung Jesu, 1954² — Cullmann, Untersblichkeit der Seele und Auferstehung der Toten, ThZ 12, 1956, 126 ss — Friedrich, Art. Auferstehung Christi, EKL I, 1956, 240 ss — Grass, Ostergeschehen und Osterberichte, 1956 — Nauck, Die Bedeutung des leeren Grabes für den Glauben an den Auferstehenden, ZNW 47, 1956, 243 ss — Van der Leeuw, Unsterblichkeit oder Auferstehung, ThExh NF, 52, 1956 — Campenhausen, Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab, 1958² — Ott, Eschatologie, Theol. Stud. 53, 1958 — Rengstorf, Die Auferstehung Jesu, 1960⁴ — Althaus, Die letzten Dinge, 1961⁸ — Delekat, Tod, Auferstehung, ewiges Leben, EvTh 21, 1961, 1 ss — Lohse, Die Auferstehung Jesu Christi im Zeugnis des Lukasevangeliums, 1961 — Schwantes, Schöpfung der Endzeit, 1963 — Marxsen, Die Auferstehung Jesu als historisches und theologisches Problem, 1964.

En cast. Arts. gens.: RMarlé-AKölping, Art. Resurrección de Jesús, CFT IV, 1967, 95-112 — HUvonBalthasar, El misterio pascual. La ida al Padre, MystS III, t. II, 1969, 266-353 — KRahner-JSchmitt-WBulst, Art. Resurrección de Jesús, SM 6, 1976, col. 33-58; JSchmid-JRatzinger, Art. Resurrección de la carne, ibid., col. 58-78 — GvRad, Teología del AT I, 1978⁴, 494-497 — WEichrodt, Teología del AT II, 1975, 499-523 — JJeremias, Teología del NT I, 1977³, 347-359 — KHSchekle, Teología del NT II, 1977, 182-214; 1978, 124-144.

Retribuir

ἀποδίδωμι [apodidōmi] entregar, devolver, vender, retribuir; ἀνταποδίδωμι [antapodidōmi] retribuir, hacer pagar; ἀνταπόδοσις [antapódosis] retribución; ἀνταπόδομα [antapódoma] retribución

I *Apodidōmi*, atestiguado desde Homero en el lenguaje griego general, significa en primer lugar *entregar*, *soltar* (Diodoro de Sicilia XIV, 84, 2) o también *devolver* (Jenofonte, Hell. II, 2, 9). En la voz media significa *vender*. Partiendo de ese punto, va adquiriendo el significado específico de *entregar algo*, que hay que dar en virtud de una obligación de cualquier tipo (así Jenofonte, An. I, 2, 12: *pagar* el salario; Mem. II, 2, 10, *cumplir* las promesas). Así viene dado el sentido terminológico de la palabra *restituir*, *retribuir*, tanto en el bien como en el mal. (Dionisio de Halicarnaso 6, 73). El compuesto *antapodidōmi* y sus derivados expresan con más fuerza todavía ese significado, espec. en la época helenística. En lo que sigue a continuación nos ocuparemos particularmente de la idea de retribución, puesto que es en ese aspecto en el que el concepto adquiere una importancia teológica para nosotros.

II 1. En el AT un hecho y sus consecuencias tienen relación de causa y efecto. La retribución resulta del hecho cometido, como la cosecha de la siembra (p. ej. Job 8, 7; Prov 22, 8; cf. Gál 6, 7 ss). La idea de un juez y remunerador personal va también involucrada, puesto que Dios es el que sustenta este orden y hace que un hecho *vuelva* sobre el que lo cometió (hebr. *hēsib*, 1 Sam 26, 23 s; 2 Sam 16, 8). Como retribuidor, *venga* las injusticias cometidas (*nāqam*; Jer 15, 15). La responsabilidad del hombre ante Dios se hace patente en la raíz *pāqad* (*visitar*; → vigilar II); Dios realiza la vigilancia sobre sus siervos; reconoce sus obras rectas y reprende al malhechor (Os 1, 4; 4, 9.14; 8, 13; 9, 7; Am 3, 14). Pero el término más importante para designar la retribución fue *šallēm* (piel de šlēm). *Šallēm* significa *restaurar*, *restituir*, *reparar un daño* (cf. Ex 22). Si se emplea en la esfera forense y judicial significa *retribuir*, porque el juez, por decirlo así, *devuelve cumplimentada* una «solicitud», que uno por su obrar, ya fuera bueno (recompensa), ya fuera malo (castigo) había solicitado (muy claramente en Prov 19, 17). Premio o → castigo, responden a los hechos del que es juzgado (véase Jue 1, 7; 2 Sam 3, 39; Sal 62, 13; Jer 25, 14; 50, 29).

2. La idea de la retribución aparece (típico de la teología del AT) al principio con carácter negativo, como castigo de Dios por la desobediencia de Israel. Dios castiga a su pueblo como un todo. Sólo en Ez se anuncia que nadie morirá por una culpa extraña (Ez 18). Dios retribuye al pueblo por su infidelidad, no a pesar de su → elección, sino que precisamente por haber sido «escogido» por Dios, es responsable (Am 3, 2). Se retribuye su infidelidad frente a la «alianza» establecida. Hasta llegar al Dt no se promete una «recompensa» a los infieles (Dt 28). La obra histórica del deuteronomista (Jue 2 Re) ve en la retribución de Dios la clave para entender rectamente la historia de Israel (de modo programático: Jue 2, 6 ss).

3. El judaísmo tardío orientó la idea de la retribución totalmente hacia la → ley. Ahora bien, la ley ya no está cimentada en los acontecimientos salvíficos de la antigua alianza, ya no es conocimiento de cómo ha de permanecer uno dentro de la gracia que daba la alianza, sino que se transforma en una norma absolutizada, según la cual ha de medirse el obrar de cada uno y gracias a la cual espera uno llegar a la posesión de la salvación (que se ve completamente situada en el más allá y en el futuro). La retribución ya no es unívocamente el castigo de la infidelidad y la apostasía, sino que decide sobre quién ha subido con sus buenas → obras los escalones que conducen a la comunión con Dios (El AT por el contrario consideró la comunión con Dios como un regalo, del que el pueblo había sido hecho partícipe por gracia, al ser sacado de Egipto y al serle concedida la tierra de Canaán). Además se sitúan plenamente en el futuro el juicio, la retribución, la salvación o la condenación. A partir de la cautividad babilónica se duda de la salvación actual, que para el AT consistía en vivir en la tierra prometida. Este modo de entender la retribución, orientada hacia la ley, condujo a los LXX a traducir los equivalentes hebreos (cf. *supra* II, 1) con los términos legales *antapodidōmi*, *retribuir*, y *antapódoma*, *retribución*.

III 1. En el NT se encuentra *apodidōmi* —43 veces, predominantemente en Mt (18 veces), Lc (12 veces) y Pablo (8 veces). Al igual que en los escritores helenísticos, queda aquí reflejada la amplia gama de significados de la palabra: *entregar* (Mt 27, 58); *devolver* (Lc 4, 20); *vender* (en voz media: Hech 5, 8); *pagar* lo que uno debe o dar en virtud de un acuerdo previo (Mt 20, 8); *saldar cuentas* (Mt 18, 23 ss); *cumplir* los votos (Mt 5, 33) y, sobre todo: *perdonar*. Este verbo falta en Jn. Con el sentido de *retribuir* aparece principalmente en Mt y Pablo, aunque también sale en Ap con el sentido de *restitución* que tiene en Lc.

Antapodidōmi (7 veces; de ellas 4 en Pablo, 2 en Lc) se inserta en este marco. Subraya el carácter de equivalencia. *Antapódoma* y *antapódosis* designan la *retribución* divina (Lc 14, 12; Rom 11, 9) en el juicio final (Col 3, 24).

2. Teológicamente *apodidōmi* tiene su lugar en la expectación del juicio, propia del NT (→ juicio; → castigo). Jesús anuncia el juicio final como algo cercano e invita a la penitencia. El mejor modo posible de explicar el concepto neotestamentario de retribución se da en pasajes como Mc 8, 38: «Porque si uno se avergüenza de mí y de mis palabras..., también este Hombre se avergonzará de él cuando venga...». Al igual que en el AT, la postura hacia el Señor (en el NT, Jesucristo), nuestra fidelidad hacia él, es decisiva para nuestro destino en los últimos días. Tal es el sentido de la parábola del juicio universal de Mt 25, 31 ss. En último término se trata de cómo se portan los hombres frente a Cristo, cuando esa actitud se expresa también en sus relaciones con el prójimo. Conforme a ello, puede Jn identificar las → obras, que tienen valor ante el tribunal, con la fe (Jn 6, 29) y viceversa, definir la incredulidad como pecado (Jn 16, 9; cf. 12, 48). Así pues, cuando se habla de retribución, no se trata de calcular ni de contrapesar las obras individuales, sino que lo decisivo es si hemos seguido a Jesús y hemos conservado sus palabras, si le hemos confesado o le hemos rechazado. Así lo confirma Heb 10, 26-30, donde se previene insistentemente contra la apostasía, el abandono de la nueva alianza, haciendo referencia a la retribución (v. 30: *antapodidōmi*; cita de Dt 32, 35). Al igual que el AT, el NT parte de la alianza ya realizada, de la comunidad ya establecida, y ve la retribución actuando contra aquéllos que se han despojado de Jesucristo.

3. Con ello hemos señalado el trasfondo del *apodidōmi* neotestamentario. El hombre, cristiano o incrédulo, es responsable ante su juez celestial (Rom 2, 6; cf. 1 Cor 3, 13 ss; 2 Cor 5, 10 y *passim*). *Apodidōmi* no quiere decir un sopesar las obras humanas según un valor ético que les sea inherente, ni siquiera cuando se habla de un *apodidōmi* según las obras (Mt 16, 27; Rom 2, 6; 2 Tim 4, 14; Ap 22, 12 y *passim*). Más bien las obras son la expresión de la oposición contra Cristo o de la aceptación de la fe; con ellas o se manifiesta la pertenencia a la nueva alianza, pues por ellas el cristiano obedece a su Señor y le sigue o se muestra que el incrédulo es arrojado fuera.

Sumamente instructivo a este respecto es Ap 20, 11-15 (juicio universal): la humanidad es juzgada según sus obras, anotadas en los libros presentados (v. 12). Pero cuando se habla del libro de la vida (vv. 12.15) ya no se piensa de acuerdo con el esquema de la retribución. Los creyentes son sustraídos a ese juicio. En la → elección tienen su → justicia, que conduce a la vida. La retribución consiste en que Dios regala la «herencia» (cf. Col 3, 24). Dado que la retribución tiene lugar en el juicio final se prohíbe aquí a los cristianos el devolver mal por mal, el pagar con la misma moneda (Rom 12, 17; 1 Tes 5, 15; 1 Pe 3, 9). Sobre la cuestión del mérito → recompensa, art. *μισθός* [*misthós*].

P. Chr. Böttger

Bibl.: AALT, Zur Talionsformel, ZAW 52 (NF 11), 1934, 303 ss (= Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I, 1968⁴, 341 ss) – FBüchsel, Art. *ἀποδόσιμ*, ThWb II, 1935, 170 s – EWürthwein, Art. *μισθός* B II, ThWb IV, 1942, 710 ss – FHorst, Rcht und Religion im Bereich des AT, EvTh 16, 1956, 49 ss (= Gottes Recht, ThB 12, 1961, 286 ss) – KKoch, Gibt es ein Vergeltungsdogma im AT? ZThK 54, 1955, 1 ss – KKoch/WBienert/PJacobs, Art. Vergeltung und Vergebung, EKL III, 1959 (1962³), 1636 ss – WPreiser, Vergeltung und Sühne im deutschen Strafrecht, in: Festschr. ESchmidt, 1961, 7 ss – GLanzckowski u. a., Art. Vergeltung, RGG VI, 1962³, 1341 ss → Bibl. recompensa; → Bibl. castigo.

En cast. Arts. gens.: WEichrodt, Teología del AT II, 1975, 420-438; 503-512.

Revelación

Revelación, como uno de los conceptos fundamentales de la teología cristiana, quiere expresar que el cristianismo es una creación no humana, sino divina. La lengua griega posee diversas posibilidades de expresión para designar este proceso; *ἀποκαλύπτω* [*apokalýptō*], un compuesto formado del simple *καλύπτω* [*kalýptō*], *abrir, ocultar, esconder*, con el énfasis que se da al descubrimiento, se señala que lo que hasta entonces estaba oculto se descubre y se da a conocer; *δηλόω* [*dēlōō*] de *δηλός* [*dēlos*], *claro, abierto*, destaca en el mismo proceso más bien el fin, a saber, que por ello algo se da a conocer o queda manifiesto y claro; *ἐπιφάνεια* [*epipháneia*], de la raíz *φαν-* [*phan-*] (cf. *φαίνομαι* [*phainomai*], *aparecer*; *φανερῶω* [*phanerōō*], *mostrar*; → luz, art. *φαῖν* [*phainō*]) designa la aparición perceptible a los ojos y llena de luz, por ejemplo, de una divinidad. A los vocablos que al menos tienen algo que ver con la revelación, pertenecen asimismo *γνωρίζω* [*gnōrízō*], *dar a conocer* (→ conocer, art. *γινώσκω* [*ginōskō*]), *ὄραμα* [*hórama*], *vista* (= lo visto) y *ὄρασις* [*optasia*], *visión en sueños* (→ ver). Cf. asimismo → misterio; → oír; → enseñanza; → verdad; → palabra.

ἀποκαλύπτω [*apokalýptō*] descubrir; *ἀποκάλυψις* [*apokálypsis*] descubrimiento, revelación

1. *Apokalýptō*, *descubrir*, de *καλύπτω* [*halýptō*], *cubrir, ocultar, esconder*, se encuentra ya desde Homero en el uso lingüístico del griego profano para *descubrir cosas hasta entonces ocultas*; en cambio, el sustantivo *apokálypsis*, *descubrimiento, revelación* aparece sólo a partir del s. I a. C. y preferentemente en sentido religioso.

2. El uso religioso-teológico de ambas palabras en el mundo greco-helenístico es raro. Se encuentran aisladamente en el Corp. Herm. (13, 1; en los siglos II/III d. C.), en el neoplatónico Jámblico (s. III d. C.) y en textos

astrológicos y alquímicos tardíos. Para la designación de las revelaciones y manifestaciones divinas se prefería usar otras palabras. Así, para las manifestaciones del oráculo delfico se usan *σημαίνο* [*semainō*], *señalar, aclarar, ofrecer* (de *σημα* [*sēma*], *señal, marca*) (Oepke, ThWb III, 568); en la época helenística palabras como → *ἐπιφάνεια* [*epipháneia*], *aparición y παρουσία* [*parousía*] → *parusía, presencia*, sirven para designar que una divinidad oculta se hace presente (cf. los artículos correspondientes en Bauer). Es interesante observar que los mismos términos desempeñan asimismo un papel en la veneración divina de los dominadores. En la mística de la escritura hermética el → conocimiento de Dios o gnosis se convierte en revelación (Oepke, *loc. cit.*, 571). Naturalmente, no se trata aquí de una revelación en el sentido del NT, que se aparta claramente de este concepto: Dios ciertamente no ha quedado sin manifestarse a los gentiles (Hech 14, 17); pero aunque ellos tuvieron la capacidad de conocer, a partir de las obras de Dios, un poder invisible y una divinidad, sin embargo perdieron ese conocimiento por haber pervertido la fe en Dios en la adoración a los ídolos (Rom 1, 18-23). Tras la idolatría pagana se advierte una realidad, pero es la actuación de poderes diabólicos (1 Cor 10, 20).

II 1. Correspondiendo a su aparición tardía, el sustantivo *apokálypsis* se halla en los LXX sólo en 1 Sam 20, 30 para la raíz *rh*, *poner al descubierto, descubrir, revelar*; asimismo 3 veces en Eclo. El verbo *apokályptō* (unas 80 veces) sustituye casi siempre formas de la raíz hebrea *gālāh*, sobre todo en nifal, *poner al descubierto, y piel descubrir, revelar*. Así, en sentido propio se encuentra en Gn 8, 13 para el acto de *descubrir* el tejado; en Nm 5, 18 para el de *descubrir* la cabeza, pero probablemente se refiere originariamente, lo mismo que en las normas legales de Lv 18, 6 ss y 20, 11 ss, a la acción de *descubrir* los órganos sexuales con miras a la unión sexual. Así pues, el objetivo del descubrimiento no es la contemplación a distancia, sino la entrada en el encuentro más intensivo, en el que queda implicada la propia persona. Esta imagen fue utilizada espec. por Ez para caracterizar la culpabilidad de Israel.

En el sentido figurado pero profano, *apokályptō* significa *revelar, manifestar, denunciar*. Así se dice de la comunicación humana en Jos 2, 20; 1 Sam 20, 2.13; 22, 8.17; de los planes humanos en 1 Mac 7, 31. El sustantivo *apokálypsis* se utiliza en Eclo 22, 22; 42, 1 (?) en el sentido profano de *revelación, manifestación de secretos*. Tal vez hay que ver un significado teológico en Eclo 11, 27; al final de la vida humana se opera «la revelación de sus obras»; aquí se podía pensar en el → juicio de Dios.

2. En conjunto, en los LXX se encuentra *apokályptō* relativamente raras veces con significado teológico. Prevalce el uso lingüístico profano. La experiencia profética de Balaán se nos describe en Nm 22, 31; 24, 4.16: Dios abre al profeta el ojo interior y le otorga la verdadera visión de la realidad, que evidentemente no corresponde con los deseos del que le había enviado. Dios le otorga el conocimiento del Altísimo, de modo que puede percibir su palabra y pronunciarla. En una época que era pobre en revelaciones, Dios se revela a Samuel, quien no le conocía antes (1 Sam 3, 1.7); por una serie de posteriores revelaciones se fundamenta la autoridad profética de Samuel (3, 21); 1 Sam 9, 15; 2 Sam 7, 27 se refiere al acto de abrir los oídos; así pueden Samuel y David percibir la manifestación y la promesa de Dios. «Abreme los ojos y contemplaré las maravillas de tu voluntad», pide el salmista (Sal 119, 18). A los profetas, sus siervos, Dios les abre o revela la *παίδεια* [*paideía*] divina (*instrucción*, en hebr. *sōd*: Am 3, 7). En la traducción de Daniel de Teodoción se expresa el descubrimiento de los misterios de Dios con *apokályptō*, mientras que los LXX usan las palabras *apokályptō*, *ἐκφαινῶ* [*ekphainō*] y *dēlōō* (Dn 2, 27-30; 47).

La revelación de Dios proporciona el conocimiento de Dios, de sus designios y de sus secretos, un conocimiento que en último extremo es inagotable: «La raíz de la sabiduría: ¿a quién se reveló?» (Eclo 1, 6). Junto a la comunicación del conocimiento está la revelación de las hazañas o hechos de Dios. 1 Sam 2, 27 se remonta a la manifestación de las hazañas de Dios en Egipto en tiempo de la esclavitud de Israel. Is 52, 10; 53, 1 hablan de la revelación del «brazo» de Dios, es decir, de su poder; según Is 56, 1, Dios revela su misericordia y según Sal 98, 2 s su justicia y su salvación, que verán los confines de la tierra: el uso lingüístico de los LXX ofrece una sugestiva imagen de la acción reveladora de Dios en la antigua alianza.

3. Para el judaísmo de la época de Jesús, el contenido de la revelación divina se halla en la → Escritura (*γραφή* [*graphḗ*]). Según su contenido esencial, ella se denomina también «la ley y los profetas» (cf. Mt 5, 17.12 y *passim*); la parte más importante es la ley de Moisés, la Torá. Pero la profecía se ha apagado: «Los profetas se han echado a dormir» (ApBar [sir] 85, 3; cf. 1 Mac 4, 46 y *passim*); por eso en el judaísmo es raro el uso del grupo de palabras *apokályptō* (fuera de los LXX; cf. ThWb III, 580). Sin embargo, los textos de Qumrán, espec. el rollo de los himnos, muestran que en el transcurso de los años hubo círculos judíos en los cuales permanecía viva la conciencia de la revelación y de la iluminación proféticas (1QH 1, 21; 5, 9; 6, 4 y *passim*; cf. OBetz, Offenbarung).

Con eso está ligado el hecho de que la literatura apocalíptica describe cómo Dios confió a los hombres santos de los tiempos antiguos su revelación sobre el final de los tiempos, sobre la venida del mesías y su reinado, sobre la resurrección de los muertos, el juicio, etc. Para el pensamiento de esta apocalíptica, es característica la oposición entre dos mundos, el eón presente y el futuro (cf. Gál 1, 4, entre otros; → tiempo, art. *αἰών* [*aiōn*]). Con las afirmaciones sobre el futuro se asocian las descripciones del mundo celestial, las especulaciones sobre el mundo de las estrellas, sobre el proceso de la historia, etc.; también es un motivo apocalíptico típico el hecho de que aparece un → ángel como el trasmisor de la revelación (→ *δηλώω* [*dēlōō*] II). La apocalíptica influyó también en el cristianismo primitivo; junto al apocalipsis de Juan, hubo también otra literatura apocalíptica cristiana, la cual no

fue incluida en el canon (p. ej. ApPe y Hermes, entre otros); también se compusieron escritos judíos como 4 Esd. Sin embargo, hay que advertir que el autor del Ap no oculta su condición de autor bajo el nombre de un hombre del pasado, sino que menciona su propio nombre.

III 1. En el NT este grupo de palabras, por lo que se refiere al número, no aparece con mucha frecuencia (26 ejemplos del verbo y 18 del sustantivo) y falta totalmente en una serie de escritos (Mc, Hech, Col, 1 Tes, cartas pastorales y católicas excepto 1 Pe). En el Jn aparece el verbo solamente en una cita de Is 53, 1 para explicar la incredulidad, mientras que en otros casos, para expresar la revelación, se usa *phanerōō* (p. ej. 1, 31; 2, 11; 7, 4; 21, 1; así también 1 Jn 1, 2; 3, 8; 4, 9). En Ap se encuentra el sustantivo en el encabezamiento de 1, 1. Así se comprueba en seguida que los vocablos fueron usados preferentemente por Pablo (13 pasajes para el verbo y otros tantos para el sustantivo), en 1 Pe, que depende de él (3 pasajes para el verbo y otros tantos para el sust.), y en Mt (4 veces) y Lc (6 veces).

El sustantivo tiene siempre un significado teológico; el verbo se halla en Lc 2, 35 en el sentido profano (descubrir el pensamiento). En los límites del uso lingüístico profano está la sentencia de Mt 10, 26 (= Lc 12, 2): «Nada hay cubierto que no deba descubrirse» (*ὅ οὐκ ἀποκαλυφθήσεται [ho ouk apokalypthēsetai]*). Estas palabras del Señor nos las trasmite asimismo Mc 4, 22 (= Lc 8, 17); pero en lugar de *apokalypthēsetai* aquí hallamos *ἵνα φανερωθῆ [hina phanerōthē]* o *φανερὸν γενήσεται [phanerón genēsetai]*. Si *apokalypō* se relaciona con la acción de quitar el velo o lo que cubre, el verbo *phaínō*, que está relacionado con *φῶς [phōs]*, tiene el significado básico de *traer a la luz, hacer visible*. En el NT se entremezcla el significado de ambas palabras de tal manera que, lo mismo que en el verbo → *δηλόω [dēlōō]* cuyo significado es muy próximo, cualquier tentativa de establecer una diferencia conceptual conduce a delimitaciones artificiales (cf. Rom 1, 17; 3, 21; 1 Sam 3, 21 LXX; 1 Pe 1, 12). A diferencia de los LXX, en el NT este verbo tiene predominantemente un significado totalmente religioso-teológico.

2. La concepción teológica de la revelación neotestamentaria está orientada primeramente al contenido, y en segundo lugar al acto y al hecho de la revelación. No obstante, también hay que tener en cuenta esto.

Ya las afirmaciones veterotestamentarias de Nm 22, 31 y 1 Sam 9, 15, entre otras (cf. *supra* II, 2), dejan bien claro que la revelación es una apertura divina de los ojos y de los oídos. Lo mismo ocurre en el NT. Al abrir los ojos corresponde el *hacerse algo visible*, una *aparición* de Dios o de Cristo (2 Tim 1, 10; Tit 2, 11; 3, 4), al abrir el oído corresponde el hecho de que Dios hable (Heb 1, 1 s). La revelación divina debe hacerse perceptible en el mundo terreno. Según eso, los apóstoles anuncian lo que han visto y oído, e incluso lo que han tocado con sus manos (Hech 4, 20; 1 Jn 1, 1); el contenido de esta visión es Jesucristo, «el verbo hecho carne», «la palabra de vida» (Jn 1, 14; 1 Jn 1, 1); los discípulos son considerados como dichosos porque han podido ver y oír lo que no pudieron los profetas y hombres buenos, aunque suspiraron por verlo, y lo que los mismos ángeles ansían ver (Mt 13, 16 par; 1 Pe 1, 12). Este → oír y → ver como un percibir en la fe la gloria de Dios (Jn 11, 40) se diferencia del ver y oír de la incredulidad que en realidad no es oír ni ver (Is 6, 9 s se cita 6 veces en el NT!).

El tener conocimiento de una revelación de Dios que supera la anterior caracteriza la actitud de fe de los cristianos neotestamentarios. La revelación anterior otorgada a los profetas apunta a Cristo y al evangelio (Rom 1, 2; 1 Pe 1, 11 s). Y sobre los corazones de los judíos incrédulos, cuando leen el AT, se halla un velo que sólo se quita cuando se convierten a Cristo (2 Cor 3, 14 ss).

3. a) En los evangelios sinópticos Jesús es el portador de la revelación divina. Las palabras de Simeón en el templo le designan como *φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν* [*phós eis apokálypsin ethnôn*], *luz para alumbrar a las naciones* (Lc 2, 32; cf. Is 42, 6). Asimismo se nos presenta a Jesús como el revelador en las palabras de Mt 11, 25 ss (=Lc 10, 21 s), donde él alaba al Padre y Señor del universo porque ha otorgado su revelación no a los sabios y entendidos, sino a la gente sencilla; los que se convirtieron en discípulos de Cristo no fueron los letrados y los fariseos, que tan bien conocían la ley, ni siquiera los sumos sacerdotes o jefes espirituales, sino «los que eligen ser pobres», los pescadores de Galilea (Mt 5, 3). A ellos les aporta Jesús la revelación, el conocimiento de Dios, que sólo él puede comunicar: «al Hijo lo conoce sólo el Padre; y al Padre lo conoce sólo el Hijo y aquél a quien el Hijo se lo quiere revelar» (Mt 11, 27). El conocimiento de Dios propio de la antigua alianza ha sido superado, y sólo puede ser considerado como una preparación para el conocimiento que suministra la revelación de Jesús. La crítica bíblica ha negado que esas sean palabras de Jesús; pero ellas se incluyen en la imagen que nos pintan los evangelios acerca de Jesús sin gran dificultad; en todas partes nos encontramos con el poder pleno que se le ha otorgado y con la conciencia de su misión (Mc 1, 22.27), como se expresa en Mt 11, 25 ss.

b) Aunque en Jn falta el sustantivo y el verbo sólo aparece en 12, 38 en la cita veterotestamentaria de Is 53, 1, se destaca en él con mucho más vigor que en los sinópticos que Jesús es el mediador de la revelación divina: él es el Hijo unigénito, que anuncia al Padre y le da a conocer (Jn 1, 18); lo que él oyó de su Padre, lo dice él en el mundo (Jn 3, 32; 8, 26; 15, 15). Pero la palabra *revelar* no se expresa en los escritos de Juan con *apokalýptō*, sino con *phanerōō* (Jn 1, 31; 2, 11; 1 Jn 1, 2) y con *ἐμφανίζω* [*emphanízō*] (Jn 14, 21 s). A eso corresponde la designación de Jesús como la → *luz del mundo* (Jn 1.4 s; 8, 12 y *passim*), así como la doble serie de expresiones en la cual, al → oír la voz de Jesús (Jn 10, 3.27), responde el → ver su gloria o la de Dios (Jn 1, 14; 11, 40; 14, 7.9).

c) El contenido central de la revelación es el mismo Cristo. Quién es Jesús lo reveló el Padre celestial a Pedro; la «carne y la sangre» (NB.: nadie de carne y hueso) no podían proporcionar este conocimiento (Mt 16, 17). Pero los discípulos por su → predicación, deben hacer público lo que se les ha revelado y lo que Jesús les ha dicho (Mt 10, 26 s). Así pues, en la predicación de los discípulos continúa el hecho de la revelación; el que escucha a los discípulos escucha al mismo Jesús (Lc 10, 16). En Jn Jesús promete a sus discípulos el espíritu de la verdad, que dará testimonio de ellos; él se lo enseñará todo y les conducirá a la verdad plena (Jn 14, 26; 15, 26; 16, 13). El acontecimiento de la revelación no se ha cerrado con la existencia terrena de Jesús.

4. a) Esto es importante para comprender al apóstol Pablo. También él sabe de sí mismo que es el portador de la revelación divina; por eso la palabra *apokálypsis* tiene en él una importancia fundamental. El recalca con firmeza que Cristo habla y actúa por su medio (Rom 15, 18; 2 Cor 13, 3). De él recibió su misión apostólica (Rom 1, 5), que se basa en que él vio al Señor resucitado (1 Cor 9, 1; 15, 8). Por eso él también pertenece al círculo de los testigos de la resurrección, o sea, de los apóstoles (1 Cor 15, 11). Este ver es entendido por él como un acontecimiento revelador: «se dignó revelarme a su Hijo» (Gál 1, 16; cf. Jn 21, 1.14: las apariciones de la pascua como una auto-revelación del resucitado).

En la revelación del resucitado se basa la autoridad con la que el apóstol se dirige a los gálatas amenazados por falsas doctrinas. Con un solemne *γνωρίζω* [*gnōrízō*] (*os advierto*: Gál 1, 11; cf. 1 Cor 15, 1) indica que él no ha recibido su evangelio de los hombres, sino por la revelación de Cristo. En el uso lingüístico de los LXX así como del NT, este *gnōrízō* se aplica a la comunicación inmediata de la voluntad divina (2 Sam 7, 21;

Sal 15, 11; Col 1, 27 y *passim*). También frente a los tesalonicenses pone de relieve el apóstol que el mensaje que él ha recibido no es palabra de los hombres sino de Dios (1 Tes 2, 13). Y en la misma dirección apunta 1 Cor 2, 10, donde el Espíritu santo aparece como el causante de la revelación otorgada al apóstol. Asimismo las afirmaciones de Rom 16, 25 y Ef 3, 5 destacan el carácter revelatorio del mensaje apostólico, que es idéntico al misterio de Cristo.

A la vista de estas afirmaciones, se debe juzgar que la concepción de que sólo la predicación de Jesús es revelación, y de que el kerygma de la iglesia primitiva es sólo una añadidura a la misma (JJeremias, *Problem*, 23 s) no está de acuerdo con las afirmaciones del NT. El NT no hace aquí ninguna diferencia; el mensaje apostólico es designado como «palabra de Dios» de la misma manera que las palabras de Jesús (cf. Lc 5, 1; 8, 21 con 1 Cor 14, 26; Col 1, 25). Esta manera de concebir las cosas tuvo como consecuencia el que la primitiva cristiandad transmitiera, tanto las palabras de Jesús que se nos refieren en los evangelios como los escritos apostólicos, y que las incluyó en el canon, es decir, las reconoció como documentos normativos de la revelación divina.

b) Según eso, el término *apokálypsis* no se reduce en Pablo al mensaje fundamental de Cristo. En Gál 2, 2 nos dice el apóstol que él viajó a Jerusalén, al concilio de los apóstoles debido a una revelación, esto es, que emprendió ese viaje debido a una indicación divina, sin que sepamos exactamente de qué forma se le comunicó. Asimismo leemos en 2 Cor 12, 1 ss (cf. asimismo 1 Cor 14, 6) acerca de «visiones y revelaciones» que se comunicaron a Pablo. ¿Se trata aquí de alguna experiencia extática (→ éxtasis, art. ἔκστασις [*ékstasis*])? En ese contexto menciona el apóstol las palabras que el Señor exaltado le dijo: «Te basta con mi gracia» (v. 9).

Por importantes que hubieran sido para la propia vida de fe del apóstol las revelaciones, las debemos diferenciar de la revelación fundamental de Cristo. Tal revelación puede comunicarse asimismo a otros cristianos llenos del espíritu (1 Cor 14, 26.30; Flp 3, 15). Así se explica la petición del apóstol de que Dios se dignara otorgar a los efesios «un saber y una revelación interior con profundo conocimiento de él» (Ef 1, 17), pues el → espíritu, que conduce a los discípulos a toda la verdad, descubre la comprensión de la revelación, que se les ha otorgado en la palabra de Jesús y de los apóstoles (cf. Jn 16, 13).

c) Junto a la «revelación oral» se halla la revelación por los hechos de parte de Dios. A ella apunta el apóstol cuando, desde el punto de vista del hombre que está aprisionado bajo la ley, habla del mensaje de la fe (*πίστις* [*pístis*]) que ha de revelarse; aquí, al hablar de mensaje, se piensa también en su contenido, o sea, la salvación de Cristo (Gál 3, 23). En el evangelio se revela la gran donación de Dios, en la que se decide la salvación, «la justicia de Dios», por la cual es rehabilitado el hombre pecador (Rom 1, 17; cf. 3, 21).

Frente a esta revelación se halla, naturalmente, otra: la revelación de la ira de Dios que se cierne sobre la humanidad pecadora y que le hace hundirse cada vez más en los pecados (Rom 1, 18 ss); «para el día del castigo, cuando se revelará el justo juicio de Dios» encontrará ella a los impenitentes con todo su rigor (Rom 2, 5). También 1 Cor 3, 13 habla del «fuego» que se revelará en el día del Señor; aquí, sin embargo, parece que se piensa no sólo en el fuego del juicio, sino también en un fuego de purificación. Pero al día de Cristo debe preceder (2 Tes 2, 2) la revelación del poder del Anticristo, que toma asiento en el santuario de Dios; dicho poder será aniquilado por el Señor por la aparición de su venida (→ *parusia*, art. *παρουσία* [*parousía*]; 2 Tes 2, 3.6.8).

Esa venida es el día de la revelación de Cristo, en el cual él aparece en la plenitud de su poder (1 Cor 1, 7; 2 Tes 1, 7). Con él se halla vinculada la «revelación del Hijo de Dios», de su gloria celestial (*δόξα* [*dóxa*] → *gloria*), que hará olvidar los sufrimientos del tiempo presente (Rom 8, 18 s). También 1 Pe, si prescindimos de 1, 12, tiene ante la vista la

revelación final, y por ello utiliza frecuentemente estos conceptos: la revelación de Cristo es la revelación de su gloria, en la cual también los cristianos, que ahora se ven afectados por el sufrimiento y múltiples ataques del enemigo, tendrán parte; por eso deben poner toda su esperanza en esa salvación y en esa gracia (1 Pe 1, 5 ss.13; 4, 13; 5, 1).

Esa *apokálypsis* es asimismo el gran tema de Ap (1, 1), que acaba su visión del futuro con la súplica «Amén, ven Señor Jesús» (22, 20); vemos que la esperanza en ese eterno futuro es irrenunciable para la fe cristiana en la revelación.

W. Mundle

δηλόω [*dēlóō*] dar a conocer, anunciar, mostrar; *δῆλος* [*dēlos*] manifiesto

I *Dēlóō* de *dēlos*, manifiesto, se halla atestiguado desde el s. V a. C. (Esquilo, Herodoto) y significa *dar a conocer, poner de manifiesto, mostrar*. La palabra tiene primeramente un sentido profano y así es usada por los LXX (Jos 4, 7; Tob 10, 8). En la filosofía estoica adquiere el significado de *interpretar, explicar*. Escritores helenísticos como Pausanias y Elio Aristides (s. II d. C.) utilizan el verbo para la manifestación de secretos divinos; a eso corresponde el uso lingüístico cristiano en Herm (mand) 4, 3, 3 y *passim*, donde, de un modo semejante al octavo libro de Moisés, un papiro mágico de Leiden, un ángel da a conocer la revelación divina. No es posible una delimitación exacta del uso lingüístico de palabras de significado parecido, como → ἀποκαλύπτω [*apokályptō*], ἐμφανίζω [*emphanízō*] y φανερόω [*phanerōō*].

II En los LXX *dēlóō* es preferentemente utilizado para designar la revelación divina. El equivalente hebreo fundamental es, por lo general, *yādā'* (en hífil), *dar a conocer*; así se ve claro que la revelación comprende una comunicación de saber (→ conocimiento, art. γινώσκω [*ginōskō*]). Dios revela su nombre (Ex 6, 3), sus intenciones (Ex 33, 12), sus caminos (1 Re 8, 36; 2 Cr 6, 27), sus misterios o secretos (Sal 50[51], 8; Dn 2, 28.29.30), su alianza (Sal 24[25], 8). Pero *dēlóō* puede designar también la revelación del poder de Dios (Jer 16, 21), y de su gloria (2 Mac 2, 8). Con mucha frecuencia se halla la palabra en Dn 2 (14 veces de un conjunto de 38 pasajes), a veces en el sentido de *explicar, interpretar* (Dn 2, 5 ss; 7, 16); sin embargo, no se piensa aquí, como en la Stoa, en una interpretación alegórica, sino en la interpretación de sueños.

III En el NT el escaso uso de *dēlóō* se limita a dos pasajes en 1 Cor y otros tantos en Heb, así como a un pasaje en Col y otro en 2 Pe, pero además aparece el adjetivo 3 veces más. El verbo tiene el sentido profano de dar a conocer en 1 Cor 1, 11 y Col 1, 8; con un sentido semejante se halla en Mt 26, 73 la expresión *δῆλον ποιεῖν* [*dēlon poiēin*]. Es asimismo profana la expresión *δῆλον ὅτι* [*dēlon hótī*], *es claro o está manifiesto que...* (1 Cor 15, 27; Gál 3, 11; 1 Tim 6, 7 v. 1). 1 Pe 1, 11 nos conduce a la esfera de la fe; ahí se dice que los profetas escudriñaban a qué tiempo afrontaba el espíritu que estaba en ellos y les declaraba por anticipado los sufrimientos por Cristo y los triunfos que seguirían. Según 2 Pe 1, 14, el Señor reveló a Pedro la proximidad de su fin. En Heb se utiliza *dēlóō* para la interpretación espiritual del AT: según 9, 8, el Espíritu santo revela que el camino que lleva al Santuario no se ha hecho todavía visible, mientras esté en pie el primer santuario, y que Cristo, como sumo sacerdote de los bienes definitivos (v. 11), consigue por primera vez una liberación irrevocable. Heb 12, 27 nos ofrece una interpretación espiritual del pasaje de Ag 2, 6. Esta conmoción o este sacudimiento del que se habla aquí, y que tiene que ocurrir, apunta al → reino imperecedero, que no está sometido a la caducidad de lo creado. Finalmente, 1 Cor 3, 13 trata de la revelación final del día del juicio que revelará «con fuego» la validez de las obras humanas. Aquí *dēlóō* expresa, no una comunicación de conocimiento, sino la revelación escatológica de los hechos de Dios.

W. Mundle

ἐπιφάνεια [epipháneia] aparición, revelación; ἐπιφαίνω [epiphainō] mostrarse, aparecer, lucir; ἐπιφανής [epiphanēs] poderoso, radiante, temible

I 1. *Epipháneia*, palabra derivada de φαίνω [phainō], *aparecer* (cf. φῶς [phōs], → luz) y atestigua desde el s. IV a. C. (en los presocráticos sólo en referencias tardías), significa originariamente: a) el mero *aparecer exteriormente* o la *forma de aparición*: así Polibio: «los tres lados (visibles) de una ciudad»; cf. asimismo Hech 27, 20. De una manera análoga a la del significado de *radiante* para el adjetivo de la misma familia *epiphanēs*, atestiguado desde Píndaro, se desarrolla al mismo tiempo el significado figurado: b) el *aspecto radiante*, esto es, el *prestigio*, el *brillo*, la *dignidad* (Pseudo-Platón Alc. I). Y puesto que, ya alrededor del año 350 a. C. (Iseo de Calcis), c) la *impresión* que una persona o cosa suscita puede expresarse por *epipháneia*, no es de extrañar que en la época de Jesús el concepto se convirtiera casi en término técnico de la d) *aparición auxiliadora* de una divinidad ordinariamente oculta (Dibelius).

2. a) Y como la divinidad se muestra preferentemente en el templo, toda la parte narrativa de la crónica del templo de Lindos (al principio del s. I a. C.) se califica como *epipháneia*. La epifanía de un dios se celebra en el culto como fiesta de su nacimiento, de su entronización, de un hecho particular maravilloso realizado por él (cf. asimismo la relación de la fiesta cristiana de la epifanía con Lc 2 y Mt 2, con el bautismo, y con el milagro de Caná) o como fiesta de su retorno de un país extranjero (Pfister). Esto ocurre, no sólo en la aparición personal de la divinidad, sino también en acontecimientos extraordinarios que revelan su poder y su providencia (Diodoro de Sicilia, Plutarco, y *passim*). *Epipháneia*, por tanto, designa la *aparición de la divinidad*, no tanto en el mito como en los acontecimientos históricos.

b) Así como *epipháneia* se utiliza para describir la poderosa intervención de los dioses, de la misma manera el que se considera como un rey divino se aplica a sí mismo el adjetivo *epiphanēs* (Antiocho Epifanes: 1 Mac 1, 10 y *passim*; cf. asimismo el título de César: τὸν ἀπὸ Ἄρεως καὶ Ἀφροδείτης θεὸν ἐπιφανῆ καί... σωτήρα [tón apó Areōs kaí Aphrodeítēs theón epiphanē kai... sōtēra], *el poderoso dios y... salvador que procede de Ares y de Afrodita*; Dittenberger, Syll. II, 760, 6 s).

II 1. En los LXX aparece *epiphainō* principalmente como traducción del hebreo *ʾor* (en hifil), *hacer lucir*. Así en la bendición de Aarón (Nm 6, 25) y en los pasajes que dependen de ella (Sal 31, 17; 67, 2; 80, 4.8.20; 118, 27). Pero al mismo tiempo con dicha palabra se traducen *gālāh* (en nifal), *mostrarse* (Gn 35, 7; Ez 39, 28), *zarah*, *irradiar* (Dt 33, 2), y *mašāʾ* (en nifal), *dejarse encontrar* (Jer 29, 14). Sin embargo, siempre se refiere a la intervención magnífica, auxiliadora y salvadora de Yahvé en favor de su pueblo, en el sentido de la teofanía veterotestamentaria.

2. *Epiphanēs* es, en los LXX, traducción del hebreo *nōrāʾ* (participio nifal de *yārē*), *terrible* (Jue 13, 6; Jl 2, 11; 3, 4; Hab 1, 7; Mal 1, 14; 3, 23). El plural *nōrāʾot* se traduce (sólo en 2 Sam 7, 23) con *ἐπιφάνεiai* [*epipháneiai*] los «prodigios terribles» de Dios. A todas luces los LXX cambian los derivados de *yārē* por derivados de *rā ʾah*, *mirar*, *ver* (o incluso de *ʾor*, *lucir*?) y así introdujeron en el antiguo concepto de *epifanía* el elemento de lo terrible. Esto se ve claro cuando se traduce el esperado día del Señor «grande» y «terrible» (Jl 2, 11; 3, 4; Mal 3, 32) con *μεγάλη* [*megálē*] y *epiphanēs*. Hech 2, 20 recoge lo que se dice en Jl 2, 11. NB traduce aquí *epiphanēs* por *deslumbrador*: *terrible* es el día del juicio que va a venir para los que han de ser castigados, pero *deslumbrador* para los que se han de salvar. De acuerdo con eso, los LXX traducen asimismo *nōrāʾot* por *ἐνδοξα* [*éndoxa*] (Dt 10, 21; Is 64, 2), las *gloriosas hazañas*, o —más correctamente— con *τὰ φοβερὰ* [*tá phoberá*] (Sal 106, 22; 145, 6 y *passim*), las *terribles hazañas*.

Y puesto que los LXX introdujeron en el concepto de la epifanía el elemento de lo terrible, cuando se espera la aparición de Dios como un acontecimiento escatológico, las palabras de este grupo pueden utilizarse también para la designación del doble resultado de la historia de la salvación (cf. III, 1).

3. El grupo de palabras se encuentra espec. en 2 Mac. *Epiphainō* sirve aquí para designar la intervención auxiliadora de Dios (2 Mac 3, 24; 14, 15; espec. 15, 27) en el sentido del hecho teofánico del AT. Al uso lingüístico veterotestamentario, que responde a Nm 6, 25, se refieren 3 Mac 2, 19; 6, 49 (cf. II, 1). Por otra parte *epiphainō* puede también referirse, en el sentido de I, 1a, a las tropas de Judas Macabeo. El adjetivo *epipháneia* puede designar tanto al «Señor» (2 Mac 15, 34; 3 Mac 5, 35), al Dios de Israel, como también el templo de Dionisios (2 Mac 14, 33). En Josefo se encuentra asimismo el significado mencionado en I, 2b (Josefo, Ant. 1, 255; 2, 339; 3, 310 y *passim*).

III Si 2 Tes y las cartas pastorales son escritos postapostólicos (Wrede, Knopf, Jülicher, Bultmann, Bornkamm, entre otros), la palabra *epipháneia* aparece en el NT sólo tardíamente, y con una doble significación para la aparición visible de Jesús en la tierra:

1. En relación a la aparición del Señor al final de la historia: según el fragmento de 2 Tes 2, 1-12, que se mantiene en el lenguaje de la apocalíptica del judaísmo tardío, a

la aparición visible del *Kýrios* le precede la venida del «hombre destinado a la ruina» (→ Anticristo). Este está ya en acción (2, 7), pero se ve frenado en su *parousía* por un poder que no se detalla más (2, 6.7); el *Kýrios* lo aniquilará τῇ ἐπιφάνειᾳ τῆς παρουσίας [*tê epipháneia tês parousías*], con el esplendor de su venida (2, 8). *Epipháneia* y *parousía* han de entenderse aquí como una hendiadis, donde *epipháneia* destaca con más fuerza la *eficacia poderosa*, la actuación del Cristo que vuelve, mientras que *parousía* indica mejor su *retorno*. En la vuelta del Señor es decisivo lo que va a hacer entonces. Su *aparición*, su juicio y el establecimiento escatológico de su reino (→ reino de Dios) están unidos entre sí indisolublemente. El día esperado del juicio de Dios será, a la vez, terrible y glorioso. Así, NB traduce *epiphaneés* en J1 3, 4 por «grande y terrible» y en la cita de esta frase en Hech 2, 20 por «grande y deslumbrador». Y como existe una doble posibilidad del resultado de la historia de la salvación, la lucha por la fe que ha de llevarse a cabo ha de subrayarse como afianzamiento (1 Tim 6, 12 antes de 6, 14). El que se afianza pertenece a aquéllos que han conseguido para sí la intervención del Señor tan poderosa como esclarecida y asimismo la han conseguido para «todos los que anhelan su venida» (2 Tim 4, 8). Que la designación del retorno de Cristo con *epipháneia* carga el acento en su poderosa actuación se desprende finalmente del hecho de que, en conexión con la mención de su epifanía esperada, el *Kýrios* puede ser denominado precisamente Dios (Tit 2, 13), si bien el NT se muestra todavía muy reservado en la aplicación de este título a Jesucristo.

2. Según el uso de la palabra mencionado en I, 2b, no es extraño que los cristianos refirieran la *epipháneia* también a la aparición terrena visible de su salvador Jesucristo (2 Tim 1, 10 y más tarde Justino, Ap. I, 14.3 y 40, 1).

Aun prescindiendo de Hech 27, 20, *epiphainai* se llega a aplicar exclusivamente a la aparición terrena de Jesús, mirando ya hacia adelante (Lc 1, 79) ya hacia atrás (Tit 2, 11; 3, 4). El ver resplandecer la poderosa revelación de Dios en la figura de siervo de Jesús no es cosa de la razón, sino exclusivamente de la fe, pues «fuera de la fe no es visible la revelación de Dios» (Bultmann).

3. Al Señor que ya no es visible y que no lo es todavía, pero del que se cree que actualmente desarrolla su acción, puede rogarle la comunidad que se revele (1 Clem 59, 4 y 60, 3; cf. Nm 6, 25; asimismo 1 Cor 16, 22; Ap 22, 20), con lo que se piensa no en un ver, sino en una intervención de ayuda y en un hacerse conscientes de su proximidad para robustecer la fe (cf. I, 1d).

4. El uso pregnante de este grupo de palabras se halla en la Biblia sólo en conexión con la revelación de Yahvé en el AT o de Jesucristo en el NT. El que quiere hablar en sentido bíblico de la revelación de Dios, debe, por tanto, hablar también de Jesucristo. Este grupo de palabras no se halla nunca usado en conexión con la creación. El acento del acontecimiento revelador que se refleja mediante *epipháneia* se carga en el carácter *pro me* (*por mí*) de la revelación de Dios. Así pues, este grupo de palabras no pertenece a una teoría del conocimiento independiente de la historia, sino a la soteriología neotestamentaria. Con respecto a la revelación de Dios en Jesucristo, la ampliación del saber es indispensable frente a la liberación de la ceguera, de la desorientación y del extravío. La poderosa y salvadora intervención de Dios a través de la aparición de Jesucristo se ha dado y se dará. Así nos vemos remitidos a la tensión escatológica entre el ya reconciliados y el todavía-no-liberados, y, por tanto, nos vemos remitidos a la → esperanza.

PARA LA PRAXIS PASTORAL

El concepto «revelación», tanto por su origen como por la historia de la palabra, significa el descubrimiento de algo hasta ahora oculto y desconocido, lo cual, sin embargo, no es comunicado para una contemplación que toma distancia o para un simple conocimiento, sino que compromete a sus receptores: «La revelación no es la mera comunicación de un saber, sino que es comunicación que da vida y que transforma esa vida» (EBrunner, *Die christl. Lehre von Gott*, 24).

Y puesto que en la predicación cristiana este concepto tiene siempre a Dios como sujeto, de la utilización del mismo se desprende que la vida humana no es del todo explicable por sí misma o por sus presupuestos intramundanos, sino que adquiere el sentido y la explicación de la existencia esencialmente de su enfrentamiento con Dios. Si la → fe cristiana no fuera otra cosa que una determinada comprensión del mundo y de sí mismo (C. Marx: «La religión es la teoría común de este mundo, su lógica en forma popular...»), entonces el concepto de revelación tendría en realidad únicamente la función de abordar, con miras al hombre inmaduro, algo totalmente humano y rodearlo con la aureola de lo trascendente, para cimentar así o exaltar ideológicamente la pretensión de mando de jefes religiosos, de grupos o de sistemas sociales. Aquí no sólo tiene su punto de partida aquella crítica que rechaza como no razonable cualquier pretensión que no resista a la demostrabilidad objetivo-racional, por ejemplo, con categorías antropológicas, psicológicas o sociológicas. Sino que también parece aquí hallarse la raíz de que, bajo la consigna de «honradez intelectual», la misma predicación cristiana no se atreva a menudo ya a hablar de Dios o en su nombre. Detrás de la cuestión sobre la posibilidad o la imposibilidad de la revelación, está la duda acerca de la actuación de Dios como de alguien que se enfrenta al hombre para exigirle.

En este contexto no podemos tratar de la cuestión acerca de la relación entre la revelación y la → razón humana; en todo caso, no está permitido contestar con una alternativa exclusiva. También debe quedar excluida la problemática de la reivindicación de revelación por parte de otras religiones, así como las diferencias conceptuales entre revelación común y revelación especial, revelación primitiva y revelación natural. Y no sólo porque pertenecen al campo de la teología sistemática, sino sobre todo porque en el NT el concepto de revelación experimentó una culminación única por el hecho de que en él Jesús de Nazaret es creído y predicado como el revelador o como la revelación de Dios. Esto quiere decir que, en el encuentro con ese Jesús, con su palabra y con su actuación, de tal manera se manifiesta al hombre la verdad de Dios y su actuación, el ser de Dios y su voluntad, que con ello se le otorga un punto de orientación para las decisiones de la propia vida y de lo que ocurre en su derredor. Tal intervención de Dios en la historia humana, atestiguada ya en el AT, no hace conocer las verdades comunes, sino que es una expresión de su actuación, caracterizada por el juicio y la gracia, por la obediencia y la salvación, dirigida al hombre. Esta actuación se hizo en Jesús, en un sentido cualificado, historia, y quiere completarse históricamente, incluyendo hoy en ella a los hombres.

Es cierto que el misterio del acontecimiento revelador es a la vez su escándalo, que no puede eliminarse: sólo puede ser experimentado y atestiguado allí donde ya se ha dado el encuentro con la verdad: «Aquí se trata de una realidad, de la cual únicamente sabe algo aquél que ha tomado parte en ella existencialmente, que la realiza en sí mismo» (Gollwitzer, *Gottes Offenbarung*, 16). ¿Pero se puede hablar en fin de cuentas de ella como de los visibles, verificables y de valor universal? ¿No debería el testigo de Cristo renunciar francamente a pretender hacer digno de crédito su mensaje remitiéndole a su carácter de revelación? Lo que vale con relación al afianzamiento social de la → iglesia, vale aquí también con relación al afianzamiento filosófico o metafísico de su → mensaje.

¿O es que no tenemos ya confianza de que, cuando se realiza el testimonio de ese Jesús precisamente en toda debilidad y humanidad, libre de la opinión de que tenemos entre manos algo que llama la atención, se dé en esa predicación la revelación que pueda otorgar a otros hombres el conocimiento y la conciencia de ese Dios y de su salvación?

L. Coenen

Bibl.: RBultmann, Der Begriff der Offenbarung im NT, Samml. gemeinverständl. Vorträge, 1929, vol. 135, 1 ss (=Glauben u. Verstehen III, 1965³, 1 ss) – id., Art. *ἀπόφασις*, ThWb II, 1935, 60 ss – WMundle, Das Problem der Offenbarung bei Paulus, Dt. Pfarrerbibl. 1938, 567 ss – AOepke, Art. *καλύπτω* etc., ThWb III, 1938, 558 ss – RBultmann, Die Frage der natürlichen Offenbarung, en: Offenbarung und Heilsgeschehen, 1941, 3 ss (=Glaube und Verstehen II, 1965⁵, 79 ss) – MAlbertz, Die Botschaft des NT I, 1947, 16 ss – KBarth, Das christl. Verständnis der Offenbarung, ThExh NF 12, 1948 – HSchulte, Der Begriff der Offenbarung im NT, BEvTh 13, 1949 – GGloege, Offenbarung und Überlieferung, ThLZ 79, 1954, Sp. 213 ss – HKahlefeld, Die Epiphanie des Erlösers im Johannes-evangelium, 1954, 83 – WSchmauch, Orte der Offenbarung und der Offenbarungsort im NT, 1956 – OBetz, Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte, 1960 – CMedsmann/WEichrodt/ELDietrich/LRichter/GGloege, Art. Offenbarung, RGG IV, 1960², 1597 ss – HHaag, «Offenbarung» in der hebr. Bibel, ThZ 16, 1960, 251 ss – PAlthaus, Offenbarung als Geschichte und Glaube, ThLZ 87, 1962, 321 ss – HBenkert, Art. Offenbarung, EKL II, 1962², 1652 ss – RRendtorff, Geschichte und Wort im AT, EvTh 22, 1962, 621 ss – WZimmerli, «Offenbarung» im AT, EvTh 22, 1962, 15 ss – WPannenberg/R und TRendtorff/UWilkins, Offenbarung als Geschichte, Bh. 1 zu KuD, 1963² – RSchnackenburg, Zum Offenbarungsgedanken in der Bibel, BZ NF 7, 1963, 1 ss – HFries, Art. Offenbarung, LThK VIII, 1964², 1106 ss – WMundle, Jesus Christus, die Mitte des neuteamentlichen Zeugnisses von der Offenbarung, Luth. Rundblick 12, 1964, 114 ss – Jörg Jeremias, Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung, 1965 – Joachim Jeremias, Das Problem des historischen Jesus, 1965⁵, 23 ss – DLührmann, Das Offenbarungsverständnis bei Paulus und in paulinischen Gemeinden, WMANT 16, 1965 – HGollwitzer, Gottes Offenbarung und unsere Vorstellung von Gott, 1965³ – MDibelius, Die Pastoralbriefe, HNT 13, 1966⁴ (Exkurs zu 2 Tim 1, 10) – FBaumgärtel, Das Offenbarungszeugnis des AT im Lichte der religionsgeschichtlich-vergleichenden Forschung, ZThK 64, 1967, 393 ss – JSchniewind, Das Evangelium nach Matthäus, NTD II, 1968¹², 148 ss – JMoltmann, Theologie der Hoffnung, 1969⁸, Kap. I.

Trad. o. c.: RBultmann, El problema de la revelación natural, Creer y comprender II, 1976, 71-90 – JMoltmann, Teología de la esperanza, 1969, 45-122. En cast. Arts. gens.: JRGeiselman, Art. Revelación, CFT IV, 1967, 117-127 – HFries, La revelación, MystS I, T. I, 1969, 207-286 – KRahner-HFries, Arts. Revelación, Revelación primitiva, Revelación privada, SM 6, 1976, col. 78-113 – GvRad, Teología del AT I, 1978⁴, 17, 234-242; 281-285; 293-295 (cf. índice de materias de los dos vols.) – WEichrodt, Teología del AT II, 1975, 96-99 (cf. índice analítico de los dos vols.) – JJeremias, Teología del NT I, 1977³, 104-107 – KHSchelke, Teología del NT II, 1977, 15-95.

Revestirse → Vestir

Riqueza

El hombre necesita bienes materiales para vivir. El puede procurárselos mediante el trabajo o bien puede disponer de los bienes adquiridos o que le han tocado en suerte. Así, la propiedad adquirida —que es designada por los vocablos *χρῆμα* [*chrēma*], *κτῆμα* [*ktēma*] e *ὑπαρξις* [*hýparxis*], sin ningún matiz peyorativo— hace posible la vida. De éstos hay que distinguir, al menos en el NT, el término *περιποίησις* [*peripoiēsis*], *propiedad*, ya que no se utiliza en un contexto material. La propiedad acumulada es *πλοῦτος* [*plōútos*], *riqueza*, o también *θησαυρός* [*thēsaurós*], *tesoro*. Pero los bienes terrenos pueden convertirse también en potencias demoníacas, en *Mammón* (*μαμωνᾶς* [*mamōnās*]). Cf. también → avaricia; → pobre; → misericordia.

θησαυρός [*thēsaurós*] tesoro; *θησαυρίζω* [*thēsaurízō*] atesorar

I El vocablo *thēsaurós* (su etimología es incierta, probablemente se trata de un término técnico procedente de otro idioma), que aparece desde Hesíodo, significa: a) *cámara del tesoro, depósito, almacén, estuche*, y b) *tesoro*. Ya desde una época anterior encontramos la instalación de cámaras del tesoro (p. ej. en los templos), en las que se guardan las ofrendas en dinero y en especies. También eran conocidos los cepillos (cf. 2 Re 12, 10). Un significado análogo tiene el verbo *thēsaurizo*, *atesorar, acumular riquezas*.

En la gnosis helenística nos encontramos con la idea del tesoro de la luz, de donde procede el alma y a donde ha de retornar una vez redimida.

II 1. El término equivalente en el AT es *ʾōšār*. En Jos 6, 19,24 es mencionado el «tesoro del Señor» en conexión con la guerra santa y el entredicho (cf. 1 Re 7, 51; 14, 26) y en 1 Re 14, 26; 15, 18 el «tesoro de la casa del rey». En época posterior encontramos, además de la acepción genérica del vocablo (Prov 10, 2), la representación de las cámaras de los tesoros celestiales (Jer 50, 25; 51, 16; Job 38, 22), que albergan las armas de la ira de Dios, pero también el viento, la nieve y el granizo. En Is 33, 6, al temor de Yahvé se le llama tesoro de Sión y, según Is 45, 3, los «tesoros escondidos» que Dios quiere repartir deben llevar a un recto conocimiento de Yahvé, el Dios de Israel. El hombre debe buscar el temor del Señor y el conocimiento de Dios como un tesoro escondido en la tierra (Prov 2, 4 ss).

2. En el judaísmo tardío, las buenas obras, tales como las limosnas, son un tesoro que se reúne en el cielo, pero que produce ya sus intereses aquí en la tierra. También habla el judaísmo tardío del tesoro que distribuye el doctor de la ley y, finalmente, de la casa del tesoro de la vida eterna, que es el lugar en donde se custodian las almas de los que han muerto (cf. 1 Sam 25, 29: «Y aunque alguno se ponga a perseguirte a muerte, la vida de mi Señor está bien atada en el zurrón de la vida, al cuidado del Señor, tu Dios...»).

III 1. El NT recoge todas estas acepciones veterotestamentarias y judeo-tardías juntamente con el significado literal originario de la palabra. *Thēsaurós* se encuentra 2 veces en Pablo (2 Cor 4, 7; Col 2, 3), una vez en Heb (11, 26) y 16 veces en los sinópticos, casi siempre en boca de Jesús. a) Siempre que los sinópticos no hablan simplemente (como Mt 2, 11) de los *cofres* o recogen la vida veterotestamentaria y judeo-tardía del tesoro entendido como *almacén* o *depósito*, cuyo contenido distribuyen p. ej. los doctores de la ley (Mt 12, 35 par; 13, 52), se hace mención del tesoro celestial contraponiéndolo claramente a los tesoros de la tierra. «Dejaos de amontonar riquezas en la tierra... amontonaos riquezas en el cielo», dice Jesús a sus discípulos en Mt 6, 19-21, y del rico insensato dice en Lc 12, 21: «Eso le pasa al que amontona riquezas para sí y para Dios no es rico» (cf. Sant 5, 3).

a) Esta idea del tesoro celestial aparece, tanto en el judaísmo tardío como en Jesús, en conexión con la época escatológica. Pero en el NT y según las propias declaraciones de Jesús, el fin escatológico es él mismo, «Dios será tu riqueza» (Mt 19, 21 par cf. Jn 6, 34 ss; 11, 25 s), que trae la salvación. Por eso toda idea de mérito está aquí ausente. Los tesoros que deben reunir los discípulos no han de ser adquiridos merced a sus buenas obras, sino por la fe y el amor que proceden del perdón de Jesús (cf. la pecadora de Lc 7, 36 ss). Así, en Mt 13, 44 el evangelio es comparado con un tesoro escondido en el campo; el hombre que lo encuentra se llena de alegría y vende todo lo que tiene para comprarlo, pues ningún precio le parece demasiado elevado. «La buena nueva subyuga, otorga la gran alegría, hace que toda la vida se oriente hacia la consumación de la unión con Dios, provoca una entrega apasionada» (JJeremias).

b) También en Pablo encontramos la comparación tesoro = mensaje de Cristo: en Cristo —y en ninguna otra parte— están escondidos todos los tesoros del saber y del conocer (Col 2, 3). En él se revelan los tesoros ocultos del saber y del conocer de Dios que barruntaba el justo veterotestamentario (Prov 2, 3 s). Aunque aquí en la tierra llevamos este tesoro en «vasijas de barro» (2 Cor 4, 7) y lo hemos ocultado bajo el «oprobio del ungido», esta riqueza es mucho mayor que «los tesoros de Egipto» (Heb 11, 26) y ha sido dada ya desde ahora al creyente a través de la «palabra». Por eso el tesoro es Jesús mismo. Sólo a partir de la fe en él fluye el obrar a que nos exhorta el NT.

2. En cambio, el vocablo *thēsaurizō*, que aparece en el NT en 8 ocasiones, lo encontramos en Pablo con un significado más atenuado, el de *ahorrar* (1 Cor 16, 2; 2 Cor 12, 14). En Rom 2, 5, en donde Pablo dice que los hombres van *almacenando* castigos para el día del castigo, se insinúa también la acepción judeo-tardía del vocablo. Según 2 Pe 3, 7, el cielo y la tierra están *reservados* para el día del juicio.

J. Eichler

μαμωνᾶς [*mamōnās*] dinero

I/II El vocablo griego *mamōnās* sólo aparece en el NT. El origen de la palabra es incierto, dado que ni en el lenguaje griego profano, ni en el hebreo o el arameo de la época bíblica existe un equivalente del que pueda derivarse. Pero el Targum, el Talmud y la Misná (ninguno de los cuales se remonta más allá de esta época) emplean el arameo *māmonā'*, que se deriva probablemente del hebreo *'āman* (→ amén), en un sentido abstracto: *lo estable, lo sólido, la seguridad, la propiedad*. Por consiguiente, la palabra tiene en sí misma un valor neutro, pero casi siempre aparece en un contexto negativo y tiene el sentido de una propiedad injustamente adquirida o enajenada (soborno).

III Para estudiar el significado del término neotestamentario *mamōnās* podemos limitarnos a Lc 16, 1-13, ya que el otro pasaje en que aparece (Mt 6, 24) es idéntico a Lc 16, 13. Lc 16, 1-13 nos muestra precisamente una oposición radical entre el dinero y Dios que, sin embargo, ha de ser explicada a partir del contexto: si el administrador infiel de la parábola (vv. 1-7) es alabado porque se ha hecho amigos con el dinero injustamente adquirido esto nos muestra que la valoración negativa del dinero no puede llevar consigo un abstenerse de toda propiedad, una renuncia total a los bienes terrenos (así se ha distorsionado en la vida monástica), sino un recto uso de la propiedad. Esta no debe ser un fin en sí misma, ya que de lo contrario se convertiría para el hombre en un poder enemigo de Dios, en un demonio, sino que el hombre, en una actitud de obediencia frente a Dios y en una independencia total del dinero, ha de practicar con él el bien. Pues «si habéis sido de fiar con el injusto dinero», si lo empleáis de un modo sensato y hacéis el bien con él, «Dios os confiará lo que vale de veras»: éste sería el sentido positivo de Lc 16, 11. De esta manera, Dios, que quiere otorgar al hombre los bienes eternos, le pone antes a prueba y exige de él un uso responsable de las riquezas injustas. Y Dios conferirá al hombre estos bienes cuando él, con sus riquezas, no sirva al dinero, sino a Dios (Lc 16, 13).

F. Selter

περιποιέομαι [*peripoióemai*] adquirir, conseguirse; περιποίησις [*peripoïēsis*] obtención, adquisición, propiedad; περιούσιος [*perioúsios*] propio, en propiedad; τὰ ἴδια [*tá idia*] propiedad

I *Peripoióemai*, forma media de *peripoíōō* [*peripoíōō*] (que se utiliza con menos frecuencia), *hacer que algo quede de sobra* (desde Herodoto) y el sustantivo correspondiente *peripoïēsis* designan una acción orientada a un fin (= *ποιέω* [*poiēō*], *hacer*), en un doble sentido: a) la acción misma de conservar: *guardar para sí, poner a salvo; conservación, salvación*; b) la acción de adquirir: *ganar, adquirir; ganancia, adquisición*; a partir de aquí el sustantivo puede designar también el resultado de esta acción; c) *lo adquirido, la ganancia, la propiedad*.

II En los pocos pasajes de los LXX en los que aparece el término *propiedad* y que tienen cierta relevancia teológica (entre todos los pueblos «seréis mi propiedad» [=el pueblo elegido]), el término hebreo *s'gullāh*, a excepción de Mal 3, 17, no se traduce por *peripoïēsis*, sino por *perioúsios* (5 veces: Ex 19, 5; Dt 7, 6; 14, 2; 26, 18; en

Ex 23, 22 se trata de una versión libre) ο περιουσιασμός [*periousiasmós*] (Sal 123, 4). Aquí se traduce «pueblo en propiedad», que, de acuerdo con el significado hebreo de *sāgal*, *acumular*, significa propiamente «pueblo que constituye el tesoro de Dios» (Debrunner).

III 1. No obstante, el NT utiliza preferentemente *peripoiómai* (3 veces) y *peripoiēsis* (5 veces) en lugar de *periousios* y con los significados siguientes: a) Lc 17, 33: *salvar la vida, recobrarla*; Heb 10, 39: hombres fieles que *conservan la vida*; b) 1 Tim 3, 13: *alcanzar gran confianza en la fe que tenemos en Jesucristo*; 1 Tes 5, 9: destinados a *obtener la salvación*; 2 Tes 2, 14: para *alcanzar la gloria*; c) Hech 20, 28: (la iglesia) que él *adquirió con la sangre de su Hijo*; 1 Pe 2, 9: pueblo *adquirido* por Dios y Ef 1, 14: (el Espíritu santo prometido) *garantía de nuestra herencia*.

2. En cambio, *periousios* sólo aparece en Tit 2, 14 como cita de los LXX (cf. Ex 19, 5; Dt 14, 2) y traduce al hebreo *‘am s^egullāh*, *pueblo elegido* o «pueblo que constituye el tesoro de Dios» (cf. *supra*). La adición «entregado a hacer el bien» muestra que la alta dignidad del pueblo de Dios se actualiza en una vida conforme a la voluntad de Dios.

3. Junto a esto aparece, sobre todo en Jn, la expresión *tá idia* (*ἴδιος* [*ídios*], originariamente *situado aparte*; relacionado con el sánscrito *vi: separadamente*), que designa también la propiedad y tiene gran relevancia desde el punto de vista teológico, espec. en Jn 1, 11 a: vino a su propiedad.

Tá idia designa originariamente la esfera privada en contraposición al bien común (así, p. ej. la casa, el hogar: Jn 16, 32; 19, 27; Hech 21, 6). Pero en Jn 1, 11a se podría traducir mejor por *propiedad, derecho de propiedad*. Pues aquí no se proclama una propiedad adquirida por la pasión y la muerte de Cristo, ni un hogar individual meramente privado, sino su derecho de propiedad sobre la totalidad del cosmos, derecho que él posee desde el principio.

4. Así, en el NT, a través de la incorporación de tres conceptos diferentes de «propiedad» (dejando aparte la propiedad en un sentido concreto), se refleja toda la riqueza de aquello que se ha manifestado a través de la acción redentora de Jesús. El viene a aquello que desde el principio era suyo (*tá idia*). El ha adquirido el derecho de propiedad sobre su pueblo a través de su pasión y de su muerte y este pueblo es propiedad suya para que, hasta su parusía, le sirva y dé testimonio de él con una entrega total.

E. Beyreuther

πλοῦτος [*plou̐tos*] riqueza; πλούσιος [*plou̐sios*] rico, el rico; πλουτέω [*ploutēō*] ser rico; πλουτίζω [*ploutizō*] enriquecer

I 1. El grupo de palabras relacionadas con *plou̐tos*, que guarda afinidad con *πολύς* [*polýs*], *mucho*, designa en primer lugar la *abundancia en bienes de cualquier clase*. Más tarde el significado se concreta en el de una *riqueza técnica, material y genérica*, que casi siempre viene determinada por un genitivo: se habla entonces de la riqueza, de la sabiduría, de la gloria, de la gracia, etc. Este doble significado se encuentra en todos los vocablos del grupo.

Ploutēō, *ser rico, hacerse rico*; *ploutizō*, *enriquecer*; *plou̐tos*, *posesión de muchos bienes, sobreabundancia* en cualquier cosa, *riqueza*; *plou̐sios*, empleado como adjetivo, *acaudalado, rico*; como sustantivo (con o sin artículo), *el rico, el pudiente*.

2. En Homero aún no se establece una separación entre la riqueza externa y la virtud. La riqueza es la expresión global de una vida feliz y bendecida por los dioses. Sócrates subraya que la «verdadera riqueza» ha de llevar consigo la instrucción y la virtud. Platón y Aristóteles, sobre todo, juzgan la riqueza de acuerdo con la

función que desempeña en la sociedad. Si no sirve a la *pólis* es reprochable. Los cínicos desprecian de un modo acérrimo toda riqueza exterior, ya que lleva consigo preocupaciones y ataduras. Para los estoicos, el peligro de la riqueza consiste en que puede crear una falsa seguridad, pero también ven sus ventajas en relación con las posibilidades de desarrollo de la personalidad. En principio, la riqueza no es reprochable en sí misma. Pues a) en el ámbito griego, la riqueza no crea las mismas diferencias sociales que en otras culturas, b) de aquí que nunca surja la idea de que los ricos han de ser rechazados en favor de los pobres.

II 1. En los fragmentos más antiguos del AT existe un criterio positivo sobre la riqueza. La riqueza consiste sobre todo en la posesión de rebaños, descendencia y siervos (Gn 13, 2; 30, 43) y es un don de Dios. En la época de la vida nómada y seminómada la riqueza no constituía ningún problema, ya que no existían grandes diferencias entre los ricos y los pobres. Al tomar posesión de la tierra, Dios da a cada uno su parte. La tierra es propiedad de Dios y por eso la propiedad del individuo también bajo su protección (en el código de la alianza [Ex 20, 22-23, 19] aparecen disposiciones para la protección de la propiedad que más tarde son ampliadas en Dt).

La época de los reyes, con el nacimiento de ciudades residenciales y de la vida cortesana, y con el auge de la economía y del comercio, trae consigo grandes diferencias sociales. Se forma una reducida clase de ricos y hombres influyentes, que —como nos lo muestran los profetas— arruinan al pueblo de Dios por la injusticia y la violencia (Am 2, 6 ss; 5, 10 ss; Is 5, 8; Mi 2, 1 ss; Jer 5, 26 s; 34, 8 ss) y con ello da ocasión al juicio de Dios sobre todo el pueblo.

La literatura sapiencial, en la que este grupo de vocablos aparece con la máxima frecuencia, habla casi siempre de la riqueza de un modo sereno y despreocupado (p. ej. Prov 10, 4, 15), pero también conoce su fugacidad (Sal 49, 17; Prov 22, 1) y su poder de seducción (Sal 49, 7; 52, 9). Simultáneamente en Job y en los salmos se plantea el problema de la teodicea (espec. en Job 21; Sal 37; 49; 73).

2. En el judaísmo tardío aparecen nuevamente todas estas ideas. Los miembros de la comunidad de Qumrán llevan el título honorífico de «pobres». Renunciando a la propiedad privada, viven entre ellos la comunidad de bienes. Pero, en todo caso, el *éscaton* traerá consigo una transformación de todas las circunstancias basadas en la propiedad y en la felicidad terrestres (Henoc). Cuando los escritos de Qumrán hablan de la gracia o de la misericordia de Dios añaden fácilmente en las expresiones himnicas el sustantivo «multitud, riqueza» (*rōb* y *hamōn*). Para los fariseos sólo tiene verdadera importancia la justicia de la ley, pero la riqueza puede darnos oportunidad de hacer buenas obras. En cambio, se da un gran valor a la riqueza en todos aquellos círculos cuyas esperanzas escatológicas son de índole terrena o nacionalista.

III 1. En el NT el grupo está ausente en Jn, Hech, 1 y 2 Tes, Flm, 1-3, Jn y Jds.

Dentro de los evangelios sinópticos, el sustantivo *ploutos* sólo aparece en Mc 4, 19 par y designa, al igual que en 1 Tim 6, 17; Sant 5, 2; Ap 18, 17, la riqueza en bienes terrenos. Cuando va seguido de un genitivo, el término «riqueza» es referido a Dios, a Cristo y a la comunidad (Rom 9, 23; Ef 3, 8; 2 Cor 8, 2).

Plousios, empleado en sentido adjetivado o sustantivado, tanto en singular como en plural, designa al hombre rico en bienes terrenos y se encuentra con especial frecuencia en Lc y Sant. Construido con dativo, expresa la riqueza de Dios («rico en misericordia», Ef 2, 4) o del cristiano («rico en fe», Sant 2, 5). En 2 Cor 8, 9 y Ap 2, 9 se refiere al rico en bienes espirituales.

El verbo *ploutéo* es utilizado en sentido absoluto en relación con los bienes terrenos en Lc 1, 53; 1 Tim 6, 9; Ap 18, 15 y en 1 Cor 4, 8; 2 Cor 8, 9; Ap 3, 17 s, en relación con los bienes espirituales. En Lc 12, 21 (rico ante Dios), al igual que en 1 Tim 6, 18 (rico en buenas obras), se trata de las que cuentan a los ojos de Dios. Rom 10, 12: la riqueza de Dios es para todos los hombres (rico para todos). *Ploutizō* = *hacer rico, enriquecer*: Dios enriquece a su iglesia en todo (1 Cor 1, 5); el cristiano da a su vez esta riqueza que le ha sido otorgada por Dios para así enriquecer a los otros (2 Cor 6, 10; 9, 11).

2. Significado teológico: Mt enjuicia la riqueza por completo en lo que tiene de peligroso, es decir, en cuanto que constituye un obstáculo para el reino de Dios; pero en principio no la considera como algo «diabólico» (cf. a este respecto Mt 27, 57) y, por consiguiente, no muestra ninguna actitud ascética ante la propiedad y la riqueza. Cuando Jesús ataca tan duramente los bienes terrenos (Mt 13, 22; 19, 23.24), esto vale, tanto para la riqueza como para cualquier otra seguridad o grandeza humana que nos encubra el

reino de Dios. La semilla es ahogada por los cuidados del siglo y la «seducción de la riqueza» (Mt 13, 22, cf. Mc 4, 19; Lc 8, 14) (cf. Lohmeyer, *ad locum*). Al igual que los cuidados son algo característico de este eón (cf. Mt 6, 25-32), toda clase de riqueza es en sí misma seducción, engaño, cuando ocupa al hombre de tal manera que le impide oír el mensaje del reino de Dios. Lo contrario es la pobreza de las bienaventuranzas, que es un estar-abierto al reino de Dios. Lo mismo se dice en 19, 23 s; la expresión «con dificultad» se explica más adelante en la respuesta de Jesús (v. 26). La reacción de los discípulos (v. 25) muestra con claridad que el término «riqueza» significa aquí algo más que la riqueza en sentido material; pues, en realidad, ellos mismos son ricos. La riqueza se convierte aquí en el signo característico del hombre de este mundo. Por eso la dureza que aparece en la comparación del ojo de la aguja (19, 24) no ha de considerarse exagerada. En toda su predicación, Jesús no ve para el hombre la menor posibilidad de alcanzar el reino de Dios, es decir, la vida. La nueva justicia que esta vida entraña en sí misma procede únicamente del poder maravilloso de Dios. Lo único que el hombre puede hacer es abrirse a ella. Así pues, la actitud de Jesús ante la riqueza va indisolublemente ligada a la hora de la decisión definitiva que, a través de su persona, ha sonado para el pueblo de Israel.

En Marcos, la dureza de este juicio queda quizá algo mitigada. A través del concepto del «despertar de la concupiscencia», el peligro es situado en un terreno subjetivo (Lohmeyer, *Matthäus*, 210). La riqueza lleva a confiar en las propias fuerzas y, con ello, constituye un gran obstáculo en el camino hacia el reino de Dios (Mc 10, 23 ss).

A excepción del pasaje de Lc 8, 14, Lucas no habla de la riqueza, sino de los ricos y del ser-rico. El rico hacendado es el prototipo del rico que ya no reconoce a Dios como dador de todo bien y pone su confianza en sus propiedades (12, 16 ss) o se entrega despreocupadamente a su goce y, con ello, yerra su misión (16, 19-31). Los fariseos se burlan de las advertencias de Jesús contra las riquezas, pues son avaros (*φιλάργυροι* [*philárgyroi*] 16, 14; cf. 1 Tim 6, 10; 2 Tim 3, 2). Este juicio global, así como los contextos de aquellos fragmentos en los que Lucas polemiza contra los ricos, insinúan la idea de que, al hablar de los ricos, se habla en realidad de los enemigos de Jesús y de que éstos son designados colectivamente con el término de «ricos». Con ello se reprueba de un modo global a los ricos. El reino de Dios traerá consigo una transformación de todas las circunstancias terrenas (1, 53; 16, 25; 6, 24 ss). Los hombres que rechazan a Jesús y a su mensaje porque son esclavos del presente y de sus engañosas riquezas, hacen que sus pensamientos y su mente se rijan totalmente por las apariencias presentes que, defendiendo el presente, hacen perder el futuro. El dejarse llevar por el poder seductor de la riqueza conduce a la perdición. Sólo pueden ser salvos aquéllos que se dejan liberar por el mensaje y saben que su riqueza está en el futuro que ya ha hecho irrupción. La inversión de todos los valores terrenos, que se manifestará al fin de los tiempos, confirmará que sólo la riqueza que se apoya en Dios tiene un valor permanente y procura al hombre la salvación (16, 9). Ejemplo de esto es el comportamiento de Zaqueo (19, 8) y la indicación de 14, 12-14.

En la carta de Santiago el rico es objeto de una reprobación total. Al igual que en las profecías veterotestamentarias, el rico obra injustamente (2, 6; 5, 1 ss) y sólo puede esperar la desgracia en la inminente transformación del mundo (5, 1 ss; 1, 10 s; cf. Is 40, 6 ss). En cambio, los «pobres» son objeto de la elección de Dios, pues son ricos en la fe (2, 5).

A Pablo no le interesa el concepto puramente material de riqueza, sino que, al aplicarlo a Dios, a Cristo y a la comunidad, lo llena de un contenido nuevo. Característica de Dios es la abundancia, la plenitud, la riqueza, p. ej. en gloria (Rom 9, 23; Ef 3, 16) y gracia (Ef 2, 7; 1, 7). La comunidad participa de esta riqueza (1 Cor 1, 5; Ef 1, 7.18). El ser-

rico es un don escatológico y no guarda la menor dependencia con respecto a las riquezas terrenas. A pesar de ser pobre, el apóstol enriquece a muchos a través de la predicación (2 Cor 6, 10). De la misma manera que Cristo sólo pudo enriquecernos por el camino del autoanonadamiento (2 Cor 8, 9; cf. Flp 2, 5-10), la vía del cristiano lleva consigo la renuncia y la ayuda a los hermanos (2 Cor 8, 2; 9, 10 s). El rechazo de Cristo por Israel se convierte en riqueza para el mundo pagano, en la medida en que el mensaje de salvación es anunciado ahora a los gentiles (Rom 11, 12). Pero hacer de la riqueza un motivo de vanagloria y de seguridad (por parte de la comunidad) equivaldría a desconocer su carácter escatológico (1 Cor 4, 8).

En 1 Tim no se reprueban las riquezas terrenas, pero se advierte a los ricos que no se dejen llevar por lo que es perecedero y se les exhorta a enriquecerse de buenas obras (1 Tim 6, 17 ss). Heb 11, 26 tiene un matiz paulino: para Moisés, que tenía los ojos puestos en la remuneración futura, las afrentas de este mundo se convirtieron en riqueza; por eso sus sufrimientos por el pueblo son una anticipación simbólica de la pasión de Cristo. En Ap encontramos una doble afirmación: a) los ricos no pueden soportar la visión del cordero (6, 15), y los que se han enriquecido en Babilonia van a la ruina juntamente con la ciudad (18, 3.15.17.19); b) la comunidad de Esmirna posee la verdadera riqueza a pesar de o precisamente porque sufre persecución a causa de su fe (Ap 2, 9). En cambio, la de Laodicea es pobre, porque se considera a sí misma espiritualmente rica. Es invitada a enriquecerse a través de una conversión al Señor (Ap 3, 17 s). En 5, 12, en la adoración del cordero, uno de los atributos que se le aplican es la riqueza.

3. En el relato del joven (Mt 19, 16-27 par) *plouísios* y *χρῆμα* [*chrēma*] o *κτῆμα* [*ktēma*] son conceptos intercambiables. → *χρῆμα* [*chrēma*], *κτῆμα* [*ktēma*] e *ὑπαρξις* [*hýparxis*] designan solamente el *dinero* o los *bienes de fortuna* que hay que transformar en *dinero*.

Una estrecha relación existe entre *μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας* [*mamōnâs tēs adikías*], el *injusto dinero* (Lc 16, 9.11) y *ἡ ἀπάτη τοῦ πλούτου* [*hē apātē tou ploutou*] la *seducción de la riqueza* (Mt 13, 22; Mc 4, 19), pero → *μαμωνᾶς* [*mamōnâs*] sólo significa aquí *dinero*, de cuyo poder seductor hay que guardarse.

Los vocablos *πλεονεκτέω* [*pleonektéō*], *πλεονέκτης* [*pleonéktēs*] y *πλεονεξία* [*pleonexía*] expresan la codicia, el afán de lucro a costa de los demás. El sentido de *ploutéō* y *φιλαργυρία* [*philargyría*], *amor al dinero* en 1 Tim 6, 9 s nos recuerda el de *pleonexia* en los catálogos de vicios (→ avaricia).

F. Selter

χρῆμα [*chrēma*] *dinero, propiedad*; *κτῆμα* [*ktēma*] *hacienda, solar*; *ὑπαρξις* [*hýparxis*] *fortuna, caudal, bienes*; *τὰ ὑπάρχοντα* [*tá hypárchonta*] *patrimonio, bienes, fortuna*

I *Chrēma* (de *χρῆ* [*chrē*], *es necesario*) designa *lo necesario, el asunto, el acontecimiento*, y de ahí *bienes de fortuna, riqueza*; se utiliza desde Homero, la mayoría de las veces en plural; en singular se usa con menos frecuencia y casi siempre significa *multitud de*; también, *dinero*. *Ktēma* (de *κτάομαι* [*ktáomai*]), *lo adquirido*, utilizado asimismo desde Homero, es la *propiedad*, de cualquier clase que sea, pero, desde el s. IV a. C., adquiere un significado más restringido y designa únicamente la propiedad inmueble, la finca, el solar. *Hýparxis* se encuentra ya en Aristóteles y significa *existencia, ser*, y en general, *propiedad, caudal, fortuna*.

II En los LXX los vocablos de este grupo traducen términos hebreos muy diferentes. En Job 27, 17; 2 Cr 1, 11 s (en 2 Cr 1, 11 s junto a *plouíōs*) *chrēma* significa *dinero*. En Dn 11, 24.28 designa el rico *botín de guerra*, en 11, 13 la *impedimenta, los aprestos del ejército*. En Job 20, 29, *ktēma* tiene el significado genérico de *propiedad, bienes, hacienda* (NB: *herencia*), en Prov 8, 18; 12, 27 es la *riqueza* como recompensa de la sabiduría y de la diligencia. *τὰ*

ὑπάρχοντα [tá hypárchonta] es lo que uno tiene, la fortuna, el patrimonio, la propiedad (Prov 6, 31; Gn 13, 6; 31, 18; 36, 6.7; 45, 18; 47, 18; Ecl 5, 18; 6, 2). Ambos términos se intercambian con bastante frecuencia con *plou̓tos* o *ἀργυρος* [árgyros].

En general, las riquezas citadas son consideradas con naturalidad en un sentido positivo, en cuanto que son un don de Dios (bendición; Prov 8, 21; Ecl 5, 18; 6, 2; 2 Cr 1, 12). No obstante, el término *hýparxis*, espec. en Prov (en donde ocurre también algo parecido con *plou̓tos*), lleva consigo un enjuiciamiento crítico de la riqueza y de los peligros que ésta supone (cf. a este respecto el libro de Job). La riqueza no es el bien más elevado, sino que, comparada con el honor (Prov 6, 31), resulta insignificante; pero induce a buscar en ella la protección y la seguridad (18, 10 s). Prov 28, 6; Ecl 31, 3.5 s; Prov 18, 10 ss; 11, 28; 28, 11; Ecl 11, 19; Ecl 27, 1 ss.

III 1. Mirada de conjunto: en el NT el vocablo *chrēma*, a excepción de Mc 10, 23; Lc 18, 24 (en Mt 19, 22 *plou̓sios*), sólo se encuentra en Hech (8, 18.20; 24, 26) y hay que traducirlo por *dinero*. El singular sólo aparece en Heb 4, 37. *Ktēma* sólo aparece en singular en Hech 5, 1, intercambiándose con *χωρίον* [chōrion] (vv. 3.8) y con el significado de *campo, propiedad*; *κτήματα* [ktēmata] quiere decir las *fincas, la hacienda* (Mc 10, 22 = Mt 19, 22; Lc 18, 23, *plou̓sios*), de las cuales Hech 2, 45 distingue todas las demás posesiones (*ὑπάρξεις* [hypárxeis]). También en el NT el participio *hypárchonta* es más frecuente que el sustantivo *hýparxis* (que sólo aparece en Hech 2, 45; Heb 10, 34, aquí intercambiándose con *hypárchonta*). A excepción de Mt 19, 21; 1 Cor 13, 3; Heb 10, 34, sólo se encuentra en Lucas (Lc 8, 3; 11, 21; 12, 15.33.44; 14, 33; 16, 1; 19, 8, y Hech 4, 32) y designa la *propiedad* en general.

2. Significación teológica: Jesús exige al joven rico que se aparte radicalmente de sus riquezas por el reino de Dios (cf. *πλοῦτος* [plou̓tos]), «vende cuanto tienes» (Mt 19, 21 par). Pero sus riquezas (*ἔχων κτήματα πολλά* [échōn ktēmata pollá] —«tenía muchas posesiones», Mc 10, 22; en Mt y Lc: *plou̓sios*) le impiden seguir el llamamiento de Jesús. Tan fuertes son las ataduras de las riquezas (cf. *μαμωνᾶς* [mamōnās]), que un rico (*τὸ χρῆματα ἔχοντες* [tá chrēmata échontes], Mc 10, 23 = Lc 18.24; *plou̓sios*, Mt 19, 23) «con dificultad» podrá alcanzar el reino de Dios. Sin embargo, si se los usa rectamente, los bienes de fortuna pueden servir para hacer buenas obras. Ejemplo de esto son las mujeres que asisten a Jesús y a sus discípulos (Lc 8, 3), y Zaqueo (Lc 19, 8; cf. también Lc 12, 33). La actitud tremendamente crítica de Lucas ante toda riqueza se muestra en que él es el único evangelista que relata la parábola del rico avaro (Lc 12, 16-21). La codicia (12, 15), que intenta buscar una seguridad absoluta en los bienes materiales y, con ello, lleva a la perdición (*πλεονεξία* [pleonexía], → avaricia), es, según el criterio neotestamentario, un vicio fundamental del hombre desligado de Dios.

Basándose en parte sobre la exigencia radical de Jesús (Lc 12, 33), pero sobre todo en la espera de una parusía inminente, algunos miembros de la comunidad primitiva de Jerusalén renunciaban a sus posesiones (Hech 4, 32 *hypárchonta*; 2, 45 *κτήματα καὶ ὑπάρξεις* [ktēmata kai hypárxeis]), las vendían, cuando la necesidad apremiaba (2, 45), y entregaban el dinero a los apóstoles para que lo distribuyesen (así, p. ej. en 4, 36 s Bernabé y en 5, 1 Ananías).

La idea de Simón Mago de comprar con dinero el poder milagroso del Espíritu santo es reprobable (Hech 8, 18.20) y lleva a la perdición.

En 1 Cor 13, 3 Pablo valora, entre otras cosas, las buenas obras practicadas con la riqueza con el único criterio válido: el amor. Si la disposición a dar a los pobres lo que se posee no va unida al amor, la obra no sirve de nada.

En Heb 10, 34 se contraponen el «patrimonio mejor y estable», la salvación, a los bienes percederos, de los que los cristianos se han despojado gustosamente para alcanzar la promesa (p. ej. Lc 12, 33).

PARA LA PRAXIS PASTORAL

El mundo, con todo lo que él encierra y lleva consigo, ha sido puesto por Dios a disposición del hombre. Lo necesita para su vida en un doble sentimiento: vive para su cultivo y vive también de sus productos. Pero si se considera a sí mismo no ya como un administrador de los bienes que se le han confiado, sino como su dueño, entonces desliga el don del donante. Así incurre en la doble ilusión de poder apoyarse en la riqueza y de poder disponer libremente de ella. En realidad, este apoyo es extraordinariamente fluctuante y la libertad de disponer de los bienes puede perderse fácilmente cuando el → deseo de éstos (sean reales o sólo ansiados) encadena al hombre y le hace depender de ellos. Estos bienes, al ser valorados falsamente como el fundamento de la vida, adquieren un poder cuyo remolino arrastra al hombre a la codicia y a la falta de libertad. Y esto no depende de que se posea mucho o poco, pues la relación con los bienes que se poseen no es, en último extremo, más que una expresión de la actitud para con el prójimo y de la confianza que el hombre tiene en las promesas de Dios.

El problema se agudiza por el hecho de que la tierra alberga entretanto a miles de millones de hombres, pero sólo un grupo relativamente pequeño dentro de la humanidad se ha apropiado en primer lugar durante generaciones y milenios de la mayor parte de la tierra y de los bienes y, acto seguido, ha defendido y reivindicado su sagrado derecho a ello frente a toda demanda de los demás hombres y a menudo incluso por encima de las acusaciones de la propia conciencia. ¿Se ha de seguir de aquí que los demás hombres, que no dispusieron de tan gran cantidad de bienes o cuyo desarrollo técnico comenzó más tarde, han de conformarse con tal situación?

También las concepciones del derecho de propiedad y de disposición de los bienes (basados, en parte, en razones de tipo religioso o filosófico) varían según los diversos pueblos y grupos humanos. Así, lo que para una de estas concepciones constituye una violación del derecho no lo es a menudo para otras. Pues en nuestras latitudes los conceptos de «propiedad» y de «derecho de propiedad» tienen un contenido histórico y jurídico bien determinado. Quien utilice estos conceptos ha de permanecer consciente, por ejemplo, de los prejuicios existentes al respecto.

El dogma (hasta ahora admitido como genuinamente cristiano) de la inviolabilidad sagrada de la propiedad privada puede apelar tan poco a la Biblia como el de la reivindicación exclusiva del derecho de propiedad (casi siempre defendido también por personas concretas) por parte de la sociedad. La Biblia nos presenta sin duda un derecho social israelítico, así como un derecho que regula la posesión de la tierra (Dt), pero en el NT no aparece ninguna disposición o programa de carácter obligatorio. Sólo se establecen líneas de orientación y se marcan hitos; si éstos no son respetados, el individuo y la colectividad están en peligro. Si en el AT la tierra continúa siendo propiedad de Yahvé y no es confiada ni siquiera al individuo, sino a un grupo de familias en propiedad vitalicia, ello no sólo expresa la provisionalidad y la vinculación social de toda propiedad (cf. las disposiciones del año jubilar en Lv 25); sino que debería también aplicarse, si bien de un modo distinto en cuanto a sus consecuencias prácticas, a la sociedad industrial. Y el NT advierte también de un modo especial contra todo atentado a la propiedad ajena, pero exhorta al mismo tiempo a los propietarios a no apearse demasiado a aquello que poseen (piénsese en el problema de los esclavos: carta a Filemón; también en 1 Cor 7, 29 ss y en Hech 2, 44).

La propiedad sólo puede fomentar la libertad del hombre cuando es administrada sin apearse a ella, y se está dispuesto a hacer que los demás participen de ella (cf. → misericordia; → libertad; → participar). El peligro surge cuando el afán de poseer —que en sí mismo no es en absoluto condenable— de una persona constituye una amenaza

para la existencia de los otros y cuando se desconoce de un modo egoísta el hecho de que el hombre sólo es administrador de los bienes que se le han confiado y no su dueño. Pero aparece también cuando la posibilidad del individuo de poder disponer de su propiedad de un modo responsable es limitada en favor de una sociedad que se atribuye a sí misma el papel de benefactor y tutor. Ni puede postularse una equiparación de todos los hombres sin tener en cuenta sus talentos y capacidades, ni puede dejarse libre curso al juego de las fuerzas en presencia, pues siempre resultará atropellado el más débil. Hay que seguir una vía media. El que quiera encontrarla habrá de orientarse, tanto en la ética personal como en la social, así como en la legislación, a partir de dos hitos fundamentales: por una parte, Dios ha entregado a la humanidad en cuanto colectividad la soberanía (y, por tanto, el derecho de propiedad) sobre los bienes de este mundo; el individuo, en cuanto miembro de esta colectividad, también participa de ello. Por otro lado, esta colectividad sólo puede existir cuando deja a salvo la peculiaridad concreta —incluso la económica o material— de cada uno de sus miembros.

La clave para formar un criterio sobre todas estas cuestiones sólo puede ser el conocimiento de que Dios mismo ha adquirido el derecho de propiedad sobre su pueblo y —a partir de la nueva alianza— sobre la humanidad entera. Por eso hemos de considerar al hombre que está a nuestro lado como alguien que pertenece a Dios. Y, por eso, nada puede ser adquirido o poseído —por mí o por otros— en esta tierra o en este universo, que no sea creación de Dios y, por consiguiente, propiedad suya. Al confiar esto al hombre, él quiere al mismo tiempo gratificar al individuo, moverlo a gratitud y capacitarlo para un servicio responsable al prójimo y a la colectividad.

L. Coenen

Bibl.: Hauck, Art. *θησαυρός*, ThWb III, 1938, 136 ss — Kuschke, Arm und reich im AT, ZAW 57, 1939, 31 ss — Hauck, Art. *μαζωνας*, ThWb IV, 1942, 390 ss — Bückers, Die biblische Lehre vom Eigentum, 1947 — Jervell, Er kam in sein Eigentum, Stud. Theol. 10, 1957, 14 ss — Horst, Art. Eigentum, RGG II, 1958³, 363 ss — Hauck/Bammel, Art. *πωρός*, ThWb VI, 1959, 885 ss — Hauck/Kasch, Art. *πλοῦτος*, ThWb VI, 1959, 316 ss — Preisker, Art. *περιοῖσιος*, ThWb VI, 1959, 57 ss — Wildberger, Jahwes Eigentumsvolk, 1960 — Kamlah, Art. Eigentum, BHHW I, 1962, 377 s — Riesenfeld, Vom Schätze-Sammeln und Sorgen — ein Thema urchristlicher Paränese, Neotestamentica et Patristica, Cullmann-Festschrift, 1962 — Hammann, Arm und reich in der Urkirche, 1964.

En cast. Arts. gens: FKlüber, Art. Propiedad, SM 5, 1974, col. 581-587 — WEichrodt, Teología del AT II, 1975, 348-364 — JJeremias, Teología del NT I, 1977³, 258-261 — KHSchelkle, Teología del NT III, 1975, 426-445.

Roca

πέτρα [*pétra*] roca; *πέτρος* [*pétros*] piedra, roca

I *Pétra* designa la *roca*, pero es un vocablo utilizado ya desde Homero como símbolo de la solidez, de la estabilidad y, desde Pindaro, de la dureza: la palabra *pétros*, que se emplea asimismo desde una época muy antigua, designa un *fragmento de roca*, la *piedra* (cf. *λίθος* [*lithos*], → *piedra*). Pero no existe entre ambos vocablos ninguna diferencia de contenido: al igual que *pétros* puede designar la *roca*, *pétra* puede significar también la *piedra*.

II. En los LXX *pétros* sólo se encuentra en 2 Mac 1, 16; 4, 41, con el significado de *piedra*; el vocablo *pétra* traduce casi siempre el hebreo *šūr* o *sela'* (Ex 17, 6; Nm 20, 8 etc.) y en 2 ocasiones reemplaza a *kēph* (Job 30, 6; Jer 4, 29); en total aparece unas 100 veces. En sentido profano se utiliza de muchas maneras (cf. p. ej. Ex 33, 21; Job 39,

28). Las rocas ofrecen especialmente refugio, tanto a los animales (Sal 104, 18; Prov 30, 26) como al hombre (1 Sam 13, 6). En el día de Yahvé los hombres se ocultarán de la terrible majestad de Dios en los escondrijos de las rocas (Is 2, 19). Puesto que la roca dispensa protección y con ello robustez, Dios mismo es llamado roca (2 Sam 22, 2); la versión de los LXX evita en estos casos la palabra *pétra* y se sirve de paráfrasis (p. ej. Sal 31, 4; 62, 7 y *passim*). En cuanto lugar de culto, la roca es también lugar de la revelación divina (Jue 6, 20.21; 13, 19). El carácter «numinoso» de la revelación divina se muestra en qué las rocas son quebradas por Dios o por su palabra (1 Re 19, 11; Jer 23, 29; Neh 1, 6). El recuerdo del milagro narrado en Ex 17, 1-6; Nm 20, 1-13, en el que Moisés, siguiendo el mandato divino, golpea la roca y brota agua, ha permanecido vivo en la época posterior (p. ej. Neh 9, 15; Sal 78, 15 s). En Dt 32, 13 y Sal 81, 17 se nos relata un prodigio semejante: el pueblo se alimenta de miel procedente de las rocas. En sentido metafórico, la roca es p. ej. un símbolo de la firmeza (Is 50, 7; Ez 3, 9) o de la rebelión obstinada (Jer 5, 3).

Posteriormente los rabinos, enlazando con Is 51, 1.2, llaman a Abrahán «roca» (St.-B. I, 731). En los textos de Qumrán la comunidad escatológica es comparada con una casa fundada sobre roca; también encontramos ya aquí la imagen neotestamentaria de la «piedra angular» (1QS 8, 7 s; 1QH 6, 26; 7,8).

III En el NT *pétros* se encuentra 154 veces, pero, a excepción de un pasaje (Jn 1, 42: interpretación del nombre arameo *Kēphās*), se emplea exclusivamente como sobrenombre de Simón, cuya biografía no podemos tratar en este artículo. *Pétra* aparece en 15 ocasiones: en la parábola que cierra el sermón del monte se compara el hombre que escucha las palabras de Jesús y las pone en práctica con aquél que edifica su casa sobre roca, es decir, sobre sólidos cimientos (Mt 7, 24 s; → firme). En la parábola del sembrador la versión lucana (Lc 8, 6.13) habla de la semilla que cayó en las rocas; Mt 13, 5.20 y Mc 4, 5.16 hablan de un «pedregal» (*πετρώδης [petrōdēs]*). Según Mt 27, 51, al morir Jesús tembló la tierra y se hundieron las rocas; José de Arimatea deposita el cuerpo de Jesús en un sepulcro que había sido excavado en la roca (Mt 27, 60; Mc 15, 46). En el día postrero del apocalipsis, los hombres se ocultarán en los escondrijos y en las rocas de los montes; en el relato de Ap 6, 15-17 ha influido, además de Is 2, el pasaje de Os 10, 8.

Merecen especial atención tres puntos:

1. En Rom 9, 33; 1 Pe 2, 8, enlazando con Is 8, 14; 28, 16, se alude a la *πέτρα σκανδάλου [pétra skandáλου]*, la «piedra de escándalo»; esta imagen se refiere a Cristo que, para los que no creen, es causa de tropiezo, es decir, de perdición. Esta piedra (*pétra* tiene aquí el significado de *piedra*) es idéntica a la piedra angular (→ piedra) que, según Sal 118, 22, han rechazado los constructores; en esta piedra, es decir, en Cristo, se decide el destino del hombre.

2. En 1 Cor 10, 3 s, Pablo alude al milagro de Ex 17; Nm 20. Nuestros padres, durante la travesía del desierto «comieron el mismo pan espiritual y bebieron la misma bebida espiritual; pues bebían de la roca espiritual que los acompañaba, roca que representaba a Cristo». Ya los rabinos, a través de un estudio comparativo de Ex 17 y Nm 20, llegaron a la conclusión de que la roca de la que brotaba agua ha acompañado a los israelitas durante su viaje (St.-B. III, 406); el judaísmo no llega a interpretar el pasaje en un sentido mesiánico. Sólo Pablo interpreta el acontecimiento veterotestamentario a partir de la realidad de la encarnación (→ cena del Señor), que, en cuanto comida y bebida espiritual, tiene su origen en Cristo. Para el apóstol, este relato veterotestamentario es una prefiguración tipológica del acontecimiento de Cristo. Para la comprensión de este punto se ha aludido a veces a Jn 7, 37; pero hay que recordar también las palabras del Cristo joaneico sobre el pan de vida, que hacen referencia igualmente a la comida milagrosa en el desierto (maná: Jn 6, 36-59; → pan). Ya los padres de la iglesia han interpretado este pasaje en relación con la eucaristía.

3. En Mt 16, 18 Pedro es llamado por Jesús «piedra», sobre la cual edificará su iglesia. Esto se basa en el juego de palabras *Petrus-petra*. Según Mc 3, 16; Jn 1, 42, ha sido el mismo Jesús el que ha dado a Simón el nombre de Pedro. En Mateo, Simón lleva ya

este nombre cuando es mencionado por primera vez en 4, 18; partiendo de aquí, muchos exegetas concluyen que en Mt 16, 18 no se da a Simón el nombre de Pedro, sino que más bien se interpreta el significado de este nombre. En Pablo (1 Cor 1, 12; 3, 22 y *passim*) encontramos generalmente la forma aramea *Kephas* (*kepha*, *roca*, *pedra*). En el único pasaje del NT, Jn 1, 42, en que aparece el vocablo (cf. *supra* los datos estadísticos), se dice que el nombre de *Kephas* significa *pétros*. Tanto el arameo *kephas* como el griego *pétros* pueden designar la piedra, la roca, y, por tanto, en Mt 16, 18, *pétra* puede traducirse por «piedra», «roca». La semejanza que existe entre los vocablos sugiere en primer lugar que Pedro es la «piedra», el fundamento sobre el que Jesús edificará su iglesia.

Pero ¿en qué sentido se dice esto? Estas palabras sólo aparecen en Mt y concluyen con la confesión de Jesús como el Cristo hecha por Pedro; esta confesión se encuentra también en Mc (8,29) y Lc (9, 20) (cf. también Jn 6, 68 s), mientras que, por el contrario, en estos evangelios no aparecen las palabras de Mt 16, 18 referentes a Pedro como «piedra». No obstante, no existe ningún motivo para rechazar como no auténticas las palabras de Jesús, como se hace a veces en la investigación crítica del pasaje. Según la opinión de EDinkler, por ejemplo, la comunidad primitiva ha puesto estas palabras en boca del Señor para concluir sobre la base de la experiencia pascual (1 Cor 15, 5) que le fue otorgada a Pedro, que él fue designado por Cristo como jefe de la iglesia (RGG³ V, 248). No obstante, esta hipótesis no se puede demostrar; la forma aramea del nombre, *Kephas*, que encontramos ya en Pablo, nos muestra que esta tradición procede de la comunidad más antigua. El paralelismo con los textos de Qumrán señalan asimismo como probable el que Mt 16, 18 haya surgido en el ámbito palestinese; con todo, partiendo de esta constatación no cabe concluir que la secta de Qumrán ha tenido influencia sobre el evangelio; Jesús no ha designado a la comunidad con el nombre de «piedra», como hace la tradición de Qumrán, sino únicamente a Pedro.

Pedro, ¿cuál es el sentido de las palabras de Jesús? Ya desde principios del s. III d. C. los papas se han servido de estas palabras para reivindicar su función directiva dentro de la iglesia, función que les ha sido encomendada por Cristo en cuanto sucesores de Pedro. Pero el evangelio no habla de los sucesores de Pedro. A partir del texto algunos autores protestantes actuales concluyen que a Pedro le fue otorgada una función especial con respecto a la iglesia, pero sólo a título personal y de un modo irrepetible. La función de Pedro no se referiría propiamente a la edificación de la iglesia, sino al establecimiento de sus cimientos (OCullmann, ThWb VI, 108; de un modo similar piensa Schniewind, NTD *ad locum*). Pero queda la pregunta de si tales reflexiones son satisfactorias: en Mt 16, 18, Jesús habla no de establecer los cimientos de la iglesia, sino de la edificación de la misma. A este respecto es de interés la observación de que Pablo, el cual reconoce en Pedro la función de apóstol (Gál 2, 8) y se nos presenta en sus cartas como intérprete legítimo de la autoridad apostólica, afirma claramente en Gál 2, 14 que la verdad del evangelio es la norma por la que deben regirse obligatoriamente todos los apóstoles, incluso el mismo Pedro. En esta verdad se funda asimismo la autoridad apostólica que ha sido otorgada a Pedro en Mt 16, 18. Esta verdad está ya contenida en la confesión de Jesús como el Cristo; al igual que el evangelio, esta confesión está fundada en la revelación divina (Mt 16, 17; Gál 1, 12; → revelación). Esta confesión, que es el origen de toda autoridad apostólica, nos remite a Cristo, que es el auténtico fundamento de la iglesia. Así entendidas, las palabras de Mt 16, 18 son únicamente la interpretación de la confesión de Cristo de Mt 16, 16 par; no se comprende por qué esta interpretación no ha de poder remontarse al mismo Jesús. Nuestra concepción concuerda esencialmente con la de los reformadores; para ellos, el fundamento de la iglesia no es la persona de Pedro ni su credibilidad subjetiva; más bien el fundamento sobre el que Cristo quería edificar su iglesia era para ellos la verdad eterna e inmovible contenida en la confesión de Cristo

como hijo de Dios. Por otra parte, lo que hemos de tener en cuenta en primer lugar no es el acto de la profesión de fe, sino el contenido, el Cristo eterno, sobre el que se funda la iglesia de todas las épocas. Para la iglesia edificada sobre este fundamento es válida todavía hoy la promesa de que las puertas del infierno no prevalecerán contra ella.

W. Mundle

Bibl.: GStählin, Skandalon, 1930, 187 ss – HWHertzberg, Der heilige Fels und das AT, en: The Journal of the Palestine Oriental Society 11, 1931, 32 ss – KLSchmidt, Art. *καλέω* ThWb III, 1938, 522 ss – HLehmann, «Du bist Petrus...», EvTh 13, 1953, 44 ss – HClavier, *πέτρος και πέτρα*, en: Neutestamentliche Studien f. RBultmann, Bb ZNW 21, 1954, 101 ss – GSchulze-Kadelbach, Die Stellung des Petrus in der Urchristenheit, ThLZ 81, 1956, 1 ss – OBetz, Felsenmann und Felsengemeinde, ZNW 1957, 49 ss – GSass, Der Fels der Kirche, 1957 – OCullmann, Art. *πέτρα*, ThWb VI, 1959, 94 ss, 99 ss – id., Petrus, Jünger-Apostel-Märtyrer, 1960² – EDinkler, Art. Petrus, RGG V, 1961³, 274 ss.

En cast. Arts. gens.: KHSchelkle, Teología del NT IV, 1978, 336-343.

Rostro

πρόσωπον [*prósōpon*] rostro, semblante; *προσωποληψία* [*prosōpolēpsía*] parcialidad, favoritismo; *προσωποληπτέω* [*prosōpolēptēō*] juzgar con parcialidad, mostrar favoritismo; *προσωπολήπτης* [*prosōpolēptēs*] parcial, partidista; *ἀπροσωπολήπτως* [*aprosōpolēptōs*] imparcial, neutral

I *Prósōpon*, rostro, semblante; su significado fundamental es aproximadamente *lo que aparece ante los ojos* (de los otros) (*πρός* [*prós*], enfrente; *ὄψις* [*ōps*], ojo), lo que se ve; en el griego profano, *rostro*, *maskarilla mortuoria*, y luego *máscara* de actor en el teatro. En sentido figurado, el *papel dramático*. Referido a objetos significa la *superficie* o la *cara anterior*. En ocasiones designa también la *faz* de los dioses. Empleado como *pars pro toto*, *prósōpon* puede designar asimismo la *figura* completa. Es en Polibio en donde *prósōpon* adquiere por vez primera el significado de *persona*, que proviene del latín.

II En los LXX el vocablo *prósōpon* aparece unas 900 veces, casi siempre traducido a *pānim*:

1. Designa: a) el *rostro* del hombre (Gn 31, 2), su *apariciencia* (Gn 4, 5), como descripción de todo el *hombre* (Dt 7, 10); con frecuencia la expresión «volver el rostro hacia» equivale a «saludar respetuosamente»; reiteradas veces designa también el *rostro* de los animales (Ez 1, 10); b) la *cara anterior* o *verso* (p. ej. la superficie de la tierra: Gn 2, 6); c) unido a diversas preposiciones formando una locución adverbial, para expresar el siguiente o parecido significado: *a la vista de*, *ante*, *en presencia de*.

2. Pero *prósōpon* designa sobre todo el *rostro de Dios*:

a) En cuanto que es la parte de Dios que se vuelve hacia el hombre. Cuando la versión de los LXX habla del rostro de Dios quiere expresar a menudo una relación de Dios con el hombre, p. ej. la acción por la cual Dios se vuelve misericordiosamente hacia él o se aparta de él decepcionado. Cuando Dios vuelve su rostro o hace resplandecer su faz sobre Israel, éste recibe la paz, es decir, la salvación (Nm 6, 25 s). Cuando Dios oculta su rostro y lo aparta de Israel, ello significa la privación de la gracia (Sal 13, 2; 104, 29 y *passim*). Con estas imágenes antropomórficas se alude a las acciones y reacciones de Dios, que determinan, o bien la felicidad de la comunión con él (Sal 22, 25) o bien el estar bajo su ira (Lv 17, 10). La posibilidad de ver el rostro de Dios aparece como una excepción inaudita (Gn 32, 30: Penuel = rostro de Dios; cf. también 16, 13; Ex 24, 9 ss; Dt 4, 12; Jue 6, 22 s). Pero siempre subraya cuán terrible es esta visión. Si el hombre pecador ve la santidad de Dios debe morir (Ex 33, 20; cf. Is 6, 5).

En Ex 33 aparecen tres fragmentos diferentes de la tradición (Yahvé envía un ángel delante del pueblo; vinculación de Yahvé al santuario; el *pānim* de Yahvé acompaña al pueblo), ligados entre sí por un motivo

fundamental: la cuestión de la dirección o guía del pueblo después de partir del Sinaí. En el tercer fragmento de la tradición *pānim* aparece de un modo singular en Ex 33, 14 s como una entidad autónoma, como la forma en que Yahvé se manifiesta a Israel. Esto ha llevado a interpretaciones muy diferentes. Unos entienden *pānim* en el sentido de *yo mismo*, es decir, como la presencia personal de Yahvé. Otros opinan que en este pasaje se fundamenta la existencia de una máscara cultural. Algunos exegetas son de la opinión de que aquí se quiere decir que en el culto de los santuarios está presente el rostro de Yahvé, es decir, la parte que Yahvé vuelve hacia el hombre. La cuestión no puede todavía zanjarse.

b) La acepción cultural del vocablo está presente allí donde se habla de la faz de Dios en conexión con el templo. El uso extrabíblico puede haber influido también aquí. En el entorno de Israel el rostro de la divinidad es contemplado y venerado en los ídolos del templo. Pero, dado que el culto de Israel proscribió las imágenes, sólo se podía decir que el hombre busca el rostro de Dios en el templo en un sentido figurado (Sal 24, 6; 42, 3; Zac 8, 21 s, texto hebreo y LXX; Mal 1, 9). Con ello se aludía a la presencia misericordiosa de Dios, a su acción de volverse hacia el hombre, que el israelita buscaba espec. en el templo. Por consiguiente, en el AT buscar el rostro de Dios quiere decir aspirar a estar cerca de Dios a través de la oración. Finalmente, a partir de aquí la expresión adquiere un significado genérico totalmente ajeno a la esfera cultural: buscar la comunión con Dios (Sal 105, 4, siempre).

Los panes de la proposición son denominados lit. «penas del rostro o de la faz (NB: panes presentados)» (Ex 25, 30, texto hebreo; 1 Sam 21, 7, también en los LXX); estos panes eran conocidos ya en los cultos paganos, en donde servían de alimento a la divinidad (cf. Jer 7, 18). No obstante en Israel, que recogió esta costumbre, el pan no está destinado al alimento de Dios, sino que, juntamente con el incienso, se depositaba sobre una mesa especial como un don ante el rostro de Yahvé.

c) Para el judaísmo tardío el contenido de toda esperanza es ver el rostro de Dios o de la *šekināh*, bien en la hora de la muerte y en el mundo futuro (después de la era mesiánica), bien en los días del mesías. El rostro de los justos refleja la luz divina y resplandece como el sol (cf. Dn 12, 3), pero los impíos serán castigados ante el rostro de Dios. Sin embargo, cf. el temor de Rabbi Jocanáan ben Zakkai en la hora de la muerte (St.-B. I, 208).

III El uso neotestamentario del concepto enlaza con el del AT. Así, *prósōpon* aparece:

1. a) Con el significado literal de *rostro* del hombre (Mt 6, 16 s; 2 Cor 11, 20 y *passim*);

b) En diferentes expresiones gráficas, como p. ej. en las construcciones «caer sobre su rostro (NB: caer de bruces, echarse rostro en tierra, postrarse)», como signo de respeto y sumisión (Mt 17, 6; Lc 5, 12; 1 Cor 14, 25 y *passim*) y «dirigir su rostro hacia Jerusalén» (Lc 9, 51), lo cual expresa la resuelta decisión de Jesús de dirigirse a Jerusalén (NB: «decidió irrevocablemente ir a Jerusalén»; en Lucas se indica de esta manera el comienzo de una nueva época en la vida de Jesús);

c) Refiriéndose a la totalidad de la *persona* (2 Cor 1, 11) o a la *apariciencia de la persona* (Mc 12, 14 par y otros);

d) En giros preposicionales (generalmente se trata de circunloquios semitizantes), *por delante* (Mc 1, 2 par), *ante* alguien (Lc 2, 31) y otros;

e) Para designar la *superficie* (de la tierra) (Lc 21, 35; Hech 17, 26) y el *aspecto* (Mt 16, 3, del cielo; Sant 1, 11, de las plantas).

2. Para designar el rostro de Dios o el de Cristo. El NT, al hablar de la visión de Dios en el mundo celeste, continúa la línea del judaísmo tardío. Los ángeles encargados de la custodia de los pequeños ven el rostro de Dios (Mt 18, 10); esto es un circunloquio que expresa la providencia de Dios para con los humildes. En el santuario celeste Cristo comparece en la presencia de Dios a favor nuestro (Heb 9, 24). De este modo, el santuario celestial reemplaza al templo y al culto terrestres. El hecho de que en el NT no se describa la apariciencia externa de ningún hombre ni, por consiguiente, de Jesús, está en consonancia con la mentalidad y con el lenguaje hebreos.

En cambio, para el creyente se ha manifestado la gloria de Dios en el rostro de Cristo: 2 Cor 4, 6. El pasaje guarda afinidad con el relato de la transfiguración (en Mt 17, 2 el rostro de Jesús resplandece como el sol), pero aquí no se habla del Jesús terrestre, sino del Señor glorificado. De aquí que *prósōpon* no designe simplemente la apariciencia exterior, ni

tampoco la persona (= en Cristo), sino que aluda al «rostro» de Dios del AT. Cristo es precisamente la imagen de Dios (v. 4; cf. Jn 12, 45; 14, 9), la revelación y manifestación definitiva de Dios. La referencia de todo el contexto a Ex 34 hace esto totalmente claro. El resplandor que aparecía en el rostro de Moisés, que provenía de su encuentro con Dios, era fugaz (3, 13), por eso él ponía un velo sobre su rostro. Haciendo una interpretación libre, Pablo aplica esta imagen a la totalidad del AT. El velo que en Moisés ocultaba una gloria perecedera está puesto en Israel sobre todo el AT, de tal manera que ellos no pueden contemplar la gloria de la promesa y de su cumplimiento en Cristo (3, 14 s). De lo contrario, Moisés hubiera sido para ellos un testigo (negativo) de Cristo. Sólo por la fe en Cristo será corrido el velo (v. 16). El vocablo *rostro* expresa aquí lo más íntimo del hombre (= corazón, 3, 15; 4, 6, y mente en 4, 4). No obstante, todo conocimiento de la fe sigue siendo únicamente una anticipación imperfecta del futuro conocimiento, a través del cual veremos a Dios «cara a cara» (1 Cor 13, 12). Pero sólo en la nueva Jerusalén verán los siervos de Dios su rostro (Ap 22, 4).

3. En los compuestos a) *prosōpolēmpsía*, b) *prosōpolēmtēs*, c) *prosōpolēmptēō*, d) *aprosōpolēmptōs*. El verbo *λαμβάνω* [*lambánō*] (lit.: tomar) que aparece en estos compuestos traduce el hebreo *nāšā'*: hacer levantar el rostro al que se inclina humildemente para saludar, reconocerle. Dios no se deja impresionar por la apariencia o por el aspecto externo de las personas (Dt 10, 17, LXX, *θαυμάζω* [*thaumázō*], *estimar, valorar*). El juez de este mundo debe abstenerse asimismo de todo partidismo (Lv 19, 15; Dt 1, 17; 16, 19). En el NT cf. a este respecto: Mc 12, 14; Jds 16; Gál 2, 6. El sustantivo *prosōpolēmpsía*, que se encuentra sólo en el NT, significa *favoritismo, parcialidad, partidismo*, y sale en Rom 2, 11; Ef 6, 9; Col 3, 25; Sant 2, 1 (v. 9: *prosōpolēmptēō, mostrar favoritismo*). Los pasajes encierran advertencias contra los privilegios, por lo demás corrientes (la riqueza: Sant 2, 1-10), contra engaños (Col 3, 22 «no en lo que se ve»), autoengaños (Col 3, 25), desconsideraciones (para con los esclavos), pretensiones religiosas especiales (judíos), argumentando siempre que Dios *no hace distinciones* (*οὐ προσωπολήπτης* [*ou prosōpolēmptēs*]: Hech 10, 34) y *juzga imparcialmente* (*aprosōpolēmptōs*: 1 Pe 1, 17) y dispensa a todos la *misma* gracia.

E. Tiedtke

Bibl.: Lohse, Art. *πρόσωπον*, ThWb VI, 1959, 769 ss — Peisker, Art. *Angesicht*, BHHW I, 1962, 93 ss.

En cast. Arts. gens.: WEichrodt, Teología del AT II, 1975, 43-48.

Sábado → **Fiesta**

Sabiduría, necesidad

En este apartado tratamos de grupos de palabras con los que se describe la capacidad o incapacidad del hombre para comprender y dominar el mundo que le rodea, así como para conciliar su conocimiento, su voluntad y su conducta. En este sentido, el campo semántico de *σοφία* [*sophía*], *sabiduría*, designa cada vez más el conocimiento y el saber teóricos, como se puede apreciar en dos de los sustantivos derivados de este término: *φιλοσοφία* [*philosophía*], *filosofía*, y *φιλόσοφος* [*philósophos*], *filósofo*. El sustantivo *sophía* adquiere un sentido teológico al ser incluido en textos religiosos, hasta llegar a quedar hipostasiado en la literatura sapiencial.

El campo semántico de *μωρία* [*mōría*], *necedad*, y de *ἄφρων* [*áphrōn*], *insensato*, expresan la falta de saber, de juicio, de inteligencia o de razón. En la literatura bíblica se aplican de modo especial a la desobediencia frente a Dios, como falta decisiva para la vida humana.

μωρία [*mōría*] *necedad*; *μωραίνω* [*mōraínō*] *ser necio, obrar neciamente*; *μωρός* [*mōrós*] *necio, insensato*; *ἄφρων* [*áphrōn*] *insensato*; *ἄφροσύνη* [*aphrosýnē*] *insensatez, imprudencia*

I 1. *Mōrós* significa *necio, insensato*, y, como *mōría*, *necedad* (desde Sófocles), caracteriza un obrar, un pensar o un hablar erróneos; esto tanto en el sentido de una carencia aislada de sentido, como en el de una disposición permanente. Y se trata no sólo de una falta de saber, sino también de una falta de juicio. El empleo del término para designar un estado de trastorno mental (Sófocles, *At.* 1150) o una conducta dominada por las pasiones (Eurípides, *Hipp.* 966; Sófocles, *Ant.* 469 s) hace pensar en un poder que se apodera del hombre.

Mōraínō significa *ser necio o actuar insensatamente*; pero más tarde (desde los LXX) también significó *volver loco, dar pruebas de locura*. En un sentido especial, aplicado a los alimentos, *mōrós* puede significar *insípido*; y de ahí la forma pasiva *μωραίνεσθαι* [*mōraínesthai*], *volverse insípido*.

2. *Aphrōn*, *insensato, loco*, y *aphrosýnē*, *insensatez, locura* (ambos desde Homero) indican con su alfa privativa que el concepto está determinado en su esencia por una falta o carencia: falta de inteligencia y razón. Pero tampoco aquí está excluida la posibilidad de una enfermedad mental (Homero, *Od.* 23, 10-14); *áphrōn* significaría entonces *enloquecido*, y *aphrosýnē*, *mania* (Aristóteles, *Eth. Nic.* VII, 6; en ambos casos por intervención activa de los dioses). Pero con estas palabras se designa ante todo la falta de conocimiento de los valores o de la verdad.

II 1. Los LXX traducen los términos hebreos que significan *necio* y *necedad* principalmente mediante *áphrōn* (115 veces, además 19 veces sin equivalente) y *aphrosýnē* (31 + 5 veces). Los equivalentes más frecuentes son los términos derivados de la raíz *ksl* (originariamente quizás *torpe, atontado*, y sólo después *insolente, impio*), que, en conjunto, aparecen 64 veces, de ellas 40 veces en *Prov.* 21 en *Ecl.* y son traducidos siempre con *ἄφρων* [*áphrōn*] o *ἄφροσύνη* [*aphrosýnē*], con una sola excepción (*Sal* 93, 8 LXX). También es relativamente frecuente el más antiguo *nābal* (con el mismo sentido originario), que sólo en *Job* y en *Sal* es traducido por *áphrōn*, mientras que en *Prov* y *Dt* siempre se traduce por *mōrós*.

Por otro lado, *mōrós* sólo aparece 6 veces con un equivalente hebreo, mientras que en *Eclo* griego aparece 28 veces sin equivalente, y el sustantivo correspondiente 2 veces más sin equivalente.

Los pasajes en los que originalmente encontramos *nābal* son los que expresan más claramente que la *necedad* no es tanto la falta de saber, cuanto la rebelión contra Dios (→ pecado). Así adquiere el término *necio* la significación de *impio, blasfemo* (pasajes clásicos: *Sal* 14, 1; 53, 2; pero también *Sal* 74, 18, 22; *Job* 2, 10; *Is* 32, 5 s; cf. *Eclo* 50, 26). El *necio* que se alza contra Dios destruye también la comunidad con los hombres: deja perecer a los hambrientos (*Is* 32, 6), reúne injustamente riquezas (*Jer* 17, 11) y calumnia a los demás (*Sal* 39, 9). También en la literatura sapiencial posterior, en la que el concepto se debilita ya, permanece aún la connotación de una conducta censurable.

2. Para la comunidad de Qumrán, el que se aleja de la comunidad aparece como *necio* (CD 15, 15). *Sabiduría* y *necedad* luchan entre sí en el corazón del hombre (1QS 4, 24). En los catálogos de vicios figura también la *necedad* (1QS 4, 9-11). Y los fieles esperan en la aniquilación final de la *necedad* (1QS 4, 18).

III En el NT aparece *áphrōn* once veces, 7 de las cuales se encuentran en Pablo (*aphrosýnē* 4 veces, de ellas 2 en Pablo), mientras que el grupo de *mōría* aparece 14 veces como adjetivo (4 en Pablo), 5 como sustantivo (todas en Pablo) y 4 como verbo (2 en Pablo). Es de notar el frecuente uso del concepto en Pablo y la predominancia del adjetivo *μωρός* [*mōrós*] en Mt.

1. En los *sinópticos* (una vez en Mc, 3 veces en Lc y 7 veces en Mt, de ellas 6 como *mōrós*) aparecen estos términos con diferente sentido.

a) La imagen de la sal que pierde su sabor (*mōrainesthai* Mt 5, 13; Lc 14, 34) acaso era originalmente una promesa de Jesús: el → evangelio, al igual que la sal, no puede perder su fuerza. La sal no se cambia por medios químicos: no se la puede «salar». Más tarde los evangelistas convertirían la promesa de Jesús en una advertencia, al introducirla en el contexto: ¡cuidad de que la sal no se vuelva sosa!

b) El sentido del insulto *μωρέ* [*mōré*], ¡necio! (Mt 5, 22) es debatido (cf. detalles en Bertram, art. *μωρός* [*mōrós*], ThWb IV, 844 ss). Lo más probable parece, no obstante, que es el sentido secundario de *renegado* (cf. Mt 23, 17; igualmente *ἄφρονες* [*áphrones*]: Lc 11, 40).

c) Mt emplea *mōrós* como opuesto a *φρόνιμος* [*phrónimos*] en sus parábolas (7, 24-27; 25, 1-13). También podría desempeñar aquí un papel el sentido secundario que adquiere el término en el AT: la necedad no es ignorancia, sino rebeldía contra Dios; no es fatalidad, sino culpa. Demuestra ser necio el que infringe el mandamiento de Dios, mereciendo así el juicio. La obediencia es la sabiduría del creyente (igual uso de *áphrōn* en la parábola de Lc 12, 20).

2. a) Pablo emplea *mōría* y *mōrós* para caracterizar la predicación de la cruz frente a la sabiduría del mundo, que se manifiesta en el rechazo de la cruz de Cristo por judíos y griegos (1 Cor 1, 23) y, más en concreto, en Corinto, en la piedad altiva de los gnósticos, que despreciaban la modestia del apóstol. En la crucifixión de Cristo Dios ha convertido en necedad esta sabiduría (1 Cor 1, 20; 3, 19; → art. *σοφία* [*sophía*] III, 2).

Por otro lado, la predicación de la → cruz, que parece una necedad a los hombres, es realmente necia. Pero no en el sentido de que sea ininteligible o de que exija un *sacrificium intellectus*. La necedad de la predicación está, más bien, en su contenido, en la cruz de Cristo. «Cristo crucificado es el radicalmente débil, por lo que también el cristiano que viva en él debe ser necesariamente débil... La cruz es la crisis radical incluso del mismo Cristo» (UWilckens, Weisheit und Torheit, 218).

Pero eso no quieren reconocerlo los gnósticos de Corinto. Por ello Pablo sostiene que «la locura de Dios» (*τὸ μωρόν τοῦ θεοῦ* [*tó mōrón tou theou*]: no una propiedad de Dios, sino el modo que ha escogido de relacionarse con el mundo en la cruz) «es más sabia que los hombres, y la debilidad de Dios es más potente que los hombres» (1 Cor 1, 25). Ello significa participar en la necedad de la humillación en la cruz, y participar en el poder de Dios (*ὁ λόγος τοῦ σταυροῦ* [*ho lógos tou staurou*] = *δύναμις θεοῦ* [*dýnamis theou*]: 1 Cor 1, 18), porque «la fuerza se realiza en la debilidad» (2 Cor 12, 9). Por ello puede dar Pablo el paradójico consejo de que nos hagamos necios para hacernos sabios (1 Cor 3, 18), y de que nos llamemos a nosotros mismos «locos por Cristo» (1 Cor 4, 10; → cruz).

b) Tan dialéctico como es el uso de *mōrós* y *mōría* en 1 Cor, en cambio el empleo de *áphrōn* y *aphrosýnē* no tiene ninguna dialéctica en 2 Cor 11 y 12. Pablo califica de necedad (2 Cor 11, 1.16 s.21) el alarde que se ve obligado a hacer (2 Cor 12, 11) ante sus enemigos de Corinto, que pretenden ser sabios (*φρόνιμοι ὄντες* [*phrónimoi óntes*] 2 Cor 11, 19). Si hiciera falta alardear neciamente, el apóstol tiene también de qué presumir; pero más bien presume de sus debilidades (2 Cor 11, 30), y eso basta (2 Cor 12, 9). Y de este modo enlaza con la predicación de la cruz.

3. a) En la parénesis de Ef se invita a la comunidad a no ser necia, sino a buscar la voluntad del Señor (Ef 5, 17). *ἄφρονες* [*áphrones*] se acerca aquí a *ἄσοφοι* [*ásophoi*] (Ef. 5, 15); los cristianos deben guardarse de una vida libertina.

b) 2 Tim 2, 23 y Tit 3, 9 previenen contra las «dispuestas necias», en el sentido de discusiones inútiles sobre cuestiones sutiles que sólo llevan a la discordia (cf. *μωρολογία* [*mōrología*], *estupideces*, Ef 5, 4).

c) 1 Pe 2, 15 exhorta a la comunidad a que, obrando el bien, «tapen la boca a la estupidez de los ignorantes», y cumpla así la voluntad de Dios.

J. Goetzmann

σοφία [*sophía*] sabiduría; *σοφός* [*sophós*] sabio; *σοφίζω* [*sophízō*] adiestrar, instruir; med.: concebir, obrar astutamente

I El adj. *sophós*, usado con frecuencia desde Píndaro, y el sustantivo *sophía* (desde Homero) designan siempre en griego una propiedad, nunca una actividad (a diferencia de *σύνεσις* [*synesis*], → entendimiento). Se aplican a un *saber* extraordinario, originalmente también en el terreno práctico (sobre la *sophía* de un carpintero, cf. Homero, Il. 15, 41 s), pero más tarde limitado al saber teórico. Los miembros del colegio de los «siete sabios» (cf. Platón, Prt. 343a) eran celebrados ante todo por su *experiencia de la vida* y su *discernimiento* político, mientras que para una época posterior (para los sofistas) la sabiduría era ya algo que se aprende y enseña, era *conocimiento*. La sabiduría de Sócrates, en cambio, consiste en que él sabe que no sabe (Platón, Ap. 21): una sabiduría altiva no es en realidad sabiduría. En Platón, el contenido de la sabiduría es el ser, las ideas, y en última instancia sólo es aplicable a Dios (Symp. 204a). Para Aristóteles, *sophía* y → *φιλοσοφία* [*philosophía*] son idénticas (Metaph. 1, 1; 5, 1). En la Stoa se reencuentran de nuevo la teoría y la praxis: la sabiduría es un saber realizable; la conducta del sabio es la *sophía*; y el mismo *sophós* es, en su conducta, sujeto necesario de la filosofía estoica. → conocimiento; → sentir.

II 1. Este grupo de palabras aparece en los LXX, por regla general, como traducción de la raíz *hkm*. Como es de esperar por su significado, casi las tres quintas partes de los pasajes en que aparece figuran en la literatura sapiencial (Prov, Job, Ecl, incluso Sal; más de cien veces en Eclo y Sab sin equivalente hebreo). Aquí adquiere además el concepto su fuerza específica.

Hay que observar ante todo la amplitud semántica de este grupo de palabras. *Sophía* designa p. ej. la *habilidad* en un terreno determinado, en un oficio o en el arte (Ex 36, 1 s), pero se aplica igualmente a la *sagacidad económica* (Prov 8, 18.21), al *arte de gobernar* (Prov 8, 15 s) o a la *cultura* (1 Re 5, 9-14). Por otro lado, en sentido general, significa la *conducta inteligente*, que le permite a una persona vencer en la vida (Prov 8, 32-36). Aquí se trata más bien de una conducta recta en obediencia a la voluntad de Dios que dé una inteligencia teórica. Paralelamente, la sabiduría está unida al temor de Yahvé: «El comienzo de la sabiduría es el temor del Señor» (Prov 9, 10; cf. Prov 1, 7; 15, 33; Sal 111, 10; Job 28, 28). Aquí resalta además el sentido especial que tiene el concepto de sabiduría en Israel: la sabiduría se basa en la relación para con Dios. «Se es sabio en cualquiera de los órdenes de la vida cuando se parte del saber sobre Dios». «Esta idea pertenece a lo más propio de la sabiduría de Israel. La sabiduría no israelita no sabe nada de semejante fundamentación, casi programática, de la sabiduría en el temor de Dios» (GvRad, Weisheit in Israel, 94.93, nota 11).

2. a) El AT menciona, aunque de forma crítica, la sabiduría de los pueblos vecinos a Israel: p. ej. la de Babilonia (Jer 50, 35; 51, 57; cf. 47, 10) y Egipto (1 Re 5, 10). También es posible encontrar sorprendentes paralelismos entre textos egipcios y la literatura sapiencial hebrea, p. ej. entre Prov 22, 17-23, 11 y el libro egipcio de la sabiduría de Amen-em-ope. En todo caso, al adoptar Israel estos textos, los adaptó a sus convicciones religiosas.

También se puede ver una influencia oriental antigua en el hecho de que la corte del rey figure como lugar de aparición de la doctrina sapiencial y de su transmisión ordenada. Así como en Egipto servían los textos sapienciales para la formación de los futuros altos dignatarios, de igual modo se confeccionaron textos semejantes en la corte de Salomón para la formación de los descendientes de los consejeros reales. Y, al igual que en Egipto y Mesopotamia, en la corte de Salomón es donde tiene comienzo una ciencia descriptiva de la naturaleza (cf. 1 Re 5, 12 s). También la figura posterior de Daniel y sus compañeros hay que incluirla en este marco cortesano (Dn 2, 48; 5, 11 s).

b) Por encima de toda la sabiduría aprendida y transmitida figura, sin embargo, la sabiduría otorgada por Dios al rey Salomón (1 Re 3, 5-14), que se manifiesta tanto en clarividencia judicial (1 Re 3, 16-28) como en saber admirado por los vecinos de Israel (1 Re 5, 11.14.21; 10, 1-9.23 s). En estos textos se refleja no sólo la añoranza del

esplendor y seguridad del reinado de Salomón, sino también el convencimiento de Israel en que Yahvé está por encima de los otros dioses. No es de extrañar, por tanto, que se atribuya a Salomón la composición de los proverbios de Israel (1 Re 5, 12). Y en esta línea es también perfectamente comprensible que se crea que el esperado rey mesiánico habrá de ser un modelo de sabiduría (Is 11, 2).

c) En la época posterior al exilio tiene lugar una impregnación teológica del concepto de sabiduría: la sabiduría, *concebida como una persona*, se convierte en maestra e intermediaria de la revelación (Prov 8, 1-21), que llama a los hombres (Prov 1, 20 ss; 8, 32 ss) y los invita (Prov 9, 1 ss). Ella, que ha sido creada antes que las demás criaturas (Prov 8, 22-31), es la que descubre al hombre el orden originario inherente a la creación. De este modo adquiere el papel de un principio divino immanente al mundo, que, no obstante, sólo es asequible a Dios (según Job 28).

3. a) Esta concepción de la sabiduría se basa en un mito generalizado no sólo entre los judíos sino también entre los gnósticos, según el cual la sabiduría buscó una morada entre los hombres y, no encontrándola, hubo de regresar al cielo. En una época posterior, este mito se expresa ya abiertamente (Hen[et] 42), o se transforma en un enaltecimiento de la ley: la sabiduría halla finalmente acogida en Israel y queda identificada con la ley (Eclo 24, 8 ss.23 ss).

El judaísmo helenístico acentúa aún más la personalización de la sabiduría. El discípulo de la sabiduría la sigue como un amante y recibe de su compañía todo género de dichas (Eclo 14, 20-27). En Sab, la sabiduría no sólo está presente en la creación, sino que ella misma es «creadora» (7, 12), está «entronizada» junto a Dios (9, 4) y proporciona la salvación de Dios (7, 27). Ideas semejantes se encuentran en Filón (para más detalles cf. U. Wilckens, art. σοφία [*sophia*], ThWb VII, 501), mientras que Josefo da la preferencia a una identificación de sabiduría y ley (Ant. 18, 59.82; Bell. 2, 118).

b) Para el judaísmo rabínico coinciden esencialmente la sabiduría y el conocimiento de las escrituras: la sabiduría preexistente es concebida como la Torá, y de ese modo se interpretan los pasajes bíblicos en que aparece (cf. textos en St.-B. I, 79 ss; 974 s; II, 353 s).

4. En los textos de Qumrán el término *hokmāh* aparece con relativa poca frecuencia y además se ve influido por el dualismo de la teología de esta secta. El plan general de Dios, orientado a la destrucción del mal, está determinado por su sabiduría (1QS 4, 18). Los elegidos reciben la sabiduría de los hijos del cielo por medio del espíritu de la verdad (1QS 4, 21 s). En cambio son muy frecuentes los términos *dāat*, *bin* y *skl* (conocimiento), que en Qumrán designan precisamente la sabiduría de Dios o el conocimiento del plan salvífico de Dios.

III En el NT este grupo de palabras está representado sobre todo por 1 Cor 1-3 (25 veces), mientras que en los evangelios aparece con relativa poca frecuencia y de un modo irregular: Mc lo usa sólo una vez, Jn ninguna, Mt 5 veces y Lc 7 veces, además de 4 veces en Hech. En las deuteropaulinas el grupo aparece 8 veces; en Sant 3 veces; en 2 Pe una vez y en Ap 4 veces.

1. a) El empleo de este grupo por los evangelios sigue, por lo general, la línea de las ideas tradicionales judías del AT, según la cual la sabiduría es el comportamiento que resulta de vivir en la alianza sellada por Dios, y por tanto hay que considerarla como un don divino. Así es como Jesús, siendo aún un niño de doce años, crece en sabiduría e inteligencia (Lc 2, 42.50) merced a un conocimiento especial de la ley (eco de la idea judía de que sabiduría y conocimiento de la ley son idénticos). Mc 6, 2 presenta la sorpresa de los habitantes de Nazaret ante la sabiduría otorgada al hijo del carpintero (cf. Mt 13, 54).

También Hech presenta a Esteban como a un hombre distinguido por Dios con espíritu y sabiduría, cuyo testimonio, por esta misma razón, no es posible rechazar (Hech 6, 3.10). Y se citan expresamente otros modelos de sabiduría del AT (7, 10). De igual forma se formula la promesa de sabiduría en los discursos de los discípulos en defensa propia durante las persecuciones del final de los tiempos (Lc 21, 15).

b) Pero también otra concepción, procedente igualmente del AT, influyó en un grupo de dichos, que al parecer surgieron todos de los *logía*: la idea de una sabiduría concebida como persona, que llama a los hombres hacia sí, está probablemente tras la curiosa expresión: «la sabiduría de Dios ha quedado justificada por sus obras» (Mt 11, 19; par Lc 7, 35: «por sus hijos»). Jesús, y su testigo Juan, son interpretados como oráculos de la sabiduría salvífica. La condena de «esta generación», que Lc 11, 49 presenta como palabra de la sabiduría de Dios, es anunciada en cambio por Mt 23, 34 ss

como palabra de Jesús, lo que hace suponer que dentro de esta concepción se podía ver en Jesús la sabiduría venida al mundo.

Jesús contrapone «esta generación» con la reina del Sur que vino de los confines de la tierra para escuchar la sabiduría de Salomón, y culmina su reproche con las palabras: «y hay más que Salomón aquí» (Mt 12, 42 y par); esto se explica sobre todo si se piensa en el mito de la sabiduría celestial que los hombres despreciaron (cf. II, 3a). En Jesús ha aparecido por fin la sabiduría, y es justificado hablar de una sofía-cristología.

2. El mismo material religioso, aunque con un tono más marcadamente gnóstico, se deja ver en la confrontación entre *Pablo* y los gnósticos de Corinto.

a) En una presentación general y básica mediante los conceptos de la teología de la cruz opone Pablo este mensaje de la cruz a la sabiduría del mundo. Dios ha convertido la sabiduría del mundo en necesidad (1 Cor 1, 20; cf. 3, 19). Esto no ocurrió con palabras o argumentos, en una confrontación entre principios de sabiduría «mundana» y principios de sabiduría «cristiana», sino que Dios ha convertido en necesidad la sabiduría del mundo mediante su «acción», es decir, su actuación en la crucifixión de Cristo (→ cruz). Porque la sabiduría no es un conjunto de conocimientos, sino una conducta ante Dios; y del mismo modo la necesidad no es una falta de saber, sino un comportamiento equivocado. Y como, por voluntad de Dios, Cristo se ha revelado como «portento y saber de Dios» (1 Cor 1, 24; cf. 1, 30) y no de otra forma que como crucificado (1 Cor 1, 23; 2, 2), se desprende que una sabiduría mundana que rechaza la cruz, tanto al modo judío como al griego (1 Cor 1, 22 s), demuestra ser lo que siempre fue: necesidad, es decir, rechazo de Dios, en cuanto autoexaltación del hombre ante Dios (1 Cor 1, 29.31). Porque los hombres se cerraron a la sabiduría de Dios, tal como se les revela en las obras de la creación, y en su lugar intentaron buscarse su propia sabiduría (1 Cor 1, 21; cf. Rom 1, 18 ss). Y por ello Dios ha decidido salvar a los que creen mediante la locura de la predicación de la cruz. Todo intento de exigir una señal de la sabiduría de Dios (1 Cor 1, 22) está condenado al fracaso, del mismo modo que lo está todo intento de enorgullecerse de sí mismo (1 Cor 3, 18 ss). Los creyentes «no pueden pasar más allá de oír y creer» (HConzelmann, KEK VII, sobre 1 Cor 1, 24; cf. Rom 1, 16 s). Y con ello está garantizada la universalidad, tanto del hecho salvífico como de la promesa de salvación. «El τοὺς πιστεύοντας [toús pisteúontas] deja de lado toda barrera humana ante la salvación» (HConzelmann, *ibid.* sobre 1, 21; → fe).

Tanto la figura concreta de la comunidad de Corinto como la forma de la predicación del apóstol, confirman su interpretación del hecho salvífico. La elección por Dios de los ignorantes, los débiles y los despreciados, como se manifiesta por la composición de la comunidad de Corinto, prueba que Dios desprecia a los que figuran como sabios según los criterios humanos (1 Cor 1, 26 ss). Con ello se cumple la voluntad de Dios, anunciada en el AT, de condenar la autoexaltación del hombre (1 Cor 1, 19.31; 3, 19 s).

También la renuncia de Pablo a la «ostentación elocuencia o saber» (1 Cor 2, 1 ss, espec. 2, 4 s; 2, 13; cf. 2 Cor 1, 12) está al servicio de lo único que trae la salvación: la predicación de la cruz, que no se puede desvirtuar (1 Cor 1, 17). Y si Pablo dice que «expone un saber con los hombres hechos», es decir, «un saber divino y secreto, el saber escondido» (1 Cor 2, 6 s), ello sólo quiere decir que Pablo toma los esquemas de sus adversarios e intenta emplearlos positivamente. De ahí que en este párrafo (1 Cor 2, 6-16) sean especialmente claras las huellas del mito gnóstico y de la terminología de los misterios. Obviamente Pablo quiere indicar que la renuncia al saber del mundo y el seguimiento de la cruz de Cristo no excluyen las experiencias y los dones del espíritu de Dios (cf. λόγος σοφίας [lógos sophías], *palabra de sabiduría* [NB: *palabras sabias*], en el catálogo de los dones del espíritu en 1 Cor 12, 8).

Al recurrir al esquema gnóstico de revelación (→ conocimiento, art. γινώσκω [*ginós-kō*] I, 2c), Pablo insiste en que la sabiduría escondida de Dios se revela a través del espíritu, y en que los que han recibido el espíritu pueden juzgarlo todo, porque tienen la mente de Cristo (1 Cor 2, 10-16). Pero esta sabiduría comunicada por el espíritu no rehúye el escándalo de la cruz, sino que encuentra en ella su medida (→ cruz).

b) También tenemos que preguntarnos aquí por la naturaleza de la sabiduría que se manifiesta en Corinto y que Pablo rechaza. Es difícilmente aceptable que Pablo sólo haya querido rechazar la filosofía y la retórica griegas, y que por tanto su lucha se dirija contra la → razón. «No es casual el hecho de que las declaraciones de 1 Cor 1, 18 ss se inserten en el marco de un razonamiento muy cuidado. ...¡Hay que comprender la paradoja de la actuación divina!» (GBornkamm, *Studium*, Ges. Aufs. II, 120 s).

Más bien hay que pensar que la polémica del apóstol se dirige contra una exageración de la sofía-cristología, que llevaba a un desprecio de la cruz de Cristo y a la formación de partidos dentro de la comunidad de Corinto. Los corintios creen que participan de la sabiduría venida al mundo por Cristo y que, como perfectos, escapan ya a la humillación de la cruz. Por ello luchan entre sí por la supremacía personal en la posesión de los dones del espíritu, en la inteligencia y en la sabiduría, menospreciando su obligación de cara a la formación de toda la comunidad (1 Cor 14). Para ellos sólo tiene interés el Cristo extático y extasiante, o en todo caso el Jesús terreno en cuanto modelo pneumático (discutido por Pablo en 2 Cor 5), y no el crucificado. Pero eso es necesidad y conduce a la presunción y al partidismo dentro de la comunidad. Por ello, la llamada a la predicación de la cruz (y con ello el camino paradójico hacia la sabiduría a través de la necesidad de la predicación: 1 Cor 3, 18) es al mismo tiempo una llamada a la liberación de toda presunción y de toda dependencia de partidos, y es por tanto el fundamento y la garantía de la unidad de la comunidad (1 Cor 3, 18-23).

c) En el himno con que cierra la exposición del misterio de la elección de Israel (Rom 9-11), exclama Pablo «¡Qué abismo de riqueza, de sabiduría y de conocimiento el de Dios!» (Rom 11, 33 s); esto se manifiesta en sus «decisiones» y «caminos», que no podemos adquirir especulativamente, pero sí experimentar históricamente. De ahí que no quepa ya ningún reparo a la declaración de que Cristo es la sabiduría de Dios (1 Cor 1, 24.30).

d) Pablo también emplea *sophós* en su sentido habitual como concepto antropológico, como lo demuestra 1 Cor 3, 10, donde habla de sí mismo como «sabio (NB: hábil) arquitecto» de la comunidad; o como aparece en 1 Cor 6, 5, donde Pablo pregunta si no hay en la comunidad algún hombre sabio (NB: entendido), capaz de desempeñar el oficio de juez, para que no haya que recurrir a los tribunales paganos.

3. En las *deuteropaulinas* se toma la *sabiduría* como un don gratuito de Dios (Ef 1, 8.17; Col 1, 9; junto a *synesis* y *phronēsis*) en el que puede crecer la comunidad. El contenido de esta sabiduría, revelada por el espíritu, y que exige la correspondiente conversión personal, es el → misterio de Dios: Cristo, en el que están escondidos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia (Col 2, 3). La cristología aquí expuesta empalma con la concepción veterotestamentaria y judía de una sabiduría escondida en Dios antes de la creación del mundo (Prov 8; Eclo 24). En el marco de la economía divina (→ casa, art. *οικονομία* [*oikonomía*] III), esta sabiduría se revela al llegar la plenitud de los tiempos en Cristo a través de la iglesia (Ef 3, 9 s; 1, 10).

4. Para el redactor de la *carta de Santiago*, la sabiduría se manifiesta en un buen comportamiento y en obras de bondad (3, 13). Al parecer se enfrenta también a adversarios que (al igual que en Corinto) presumen de tener «el saber que baja de lo alto»,

pero ocasionan despecho y partidismo (3, 15). Sant no se demora en rebatir las ideas en que se basa esta pretensión, sino que se limita a aconsejar una sabiduría que se traduzca en un comportamiento pacífico, tolerante, sin hipocresía (3, 17; → humildad, art. *πραῦς* [*práys*]). Esta sabiduría hay que pedirselo a Dios (1, 5).

5. En el *Apocalipsis* aparece *sophía* en dos textos himnicos como una propiedad de Dios (7, 12; cf. también Rom 16, 27), de la que también merece ser partícipe el cordero degollado en su exaltación (5, 12): Cristo exaltado tiene el mismo poder y la misma sabiduría que Dios. En los otros dos pasajes (13, 18; 17, 9), *sophía* es el saber de los cristianos, que les permite interpretar los misterios apocalípticos y los sucesos de su tiempo.

J. Goetzmann

φιλοσοφία [*philosophía*] amor a la sabiduría, filosofía; φιλόσοφος [*philósophos*] filósofo

I 1. *Philosophía*, compuesto de φίλος [*philos*], *amigo*, y *sophía*, *sabiduría*, significa *amor a la sabiduría*, búsqueda del saber. El sustantivo *philósophos* aparece por primera vez en Heráclito (Frg. 35 D), y el verbo *φιλοσοφῶ* [*philosophḗō*] en Herodoto (I, 30); sin embargo, según una antigua tradición (p. ej. Diógenes Laercio, proem. 12; 8, 8), ya Pitágoras debió de usar el sustantivo *philósophos*.

2. En la *filosofía* griega y helenística cabe distinguir los siguientes matices en el significado de la palabra *philosophía*:

a) Para los presocráticos *philosophía* significa la *búsqueda del saber científico* en general. Después el concepto de filosofía se restringe y se aplica al problema del origen del mundo a partir de una materia originaria (filosofía de la naturaleza).

b) Filosofía clásica: α) Para Sócrates todo el peso recae sobre la primera parte de la palabra *philo-sophía*, y, por tanto, más sobre el acto que se realiza que sobre el resultado conseguido. Filosofía se convierte en esfuerzo por alcanzar la sabiduría, cosa que nunca se consigue. β) Según Platón, la filosofía es el conocimiento del ser, o de lo eterno e imperecedero. El distingue a los sofistas de los filósofos y de los sabios: el σοφιστής [*sophistḗs*] es aquél que cree poseer la sabiduría y pretende poder enseñarla. El *philósophos*, en cambio, es el hombre modesto que sabe que no sabe nada, pero que, poseído por el amor a la sabiduría, la busca durante toda su vida, sin alcanzarla nunca del todo. El calificativo de *sophós*, *sabio*, sólo es aplicable a los dioses. γ) Aristóteles entiende por filosofía, en su más estricto sentido, la metafísica en cuanto búsqueda de las causas y principios de las cosas o del mundo fenoménico.

c) En la filosofía helenística el concepto de *philosophía* adquiere un sentido casi religioso. Su meta es la felicidad del hombre (eudaimonismo). Y los filósofos (estoicos, epicúreos) se ponen a propagar esta idea por el mundo como predicadores ambulantes. En cuanto camino hacia la felicidad, la filosofía consiste para los estoicos en la búsqueda de una formación teórica y sobre todo práctica, es decir, en la búsqueda de la → virtud.

Los epicúreos, en cambio, definen la filosofía como búsqueda de la felicidad mediante la → razón. De ahí que domine la filosofía práctica (ética) y que la normativa (lógica) y la física se subordinen a ella.

3. En la *religiosidad* helenística de los misterios y en la *gnosis*, *philosophía* ya no es el descubrimiento cognoscitivo del mundo mediante el entendimiento, en el sentido de la tradición griega clásica, sino el compendio de la actitud religiosa. De ahí que de ordinario desemboque en especulaciones puramente religiosas. Un ejemplo de esto son los escritos herméticos de los gnósticos. En el tratado Asclepius se define la verdadera filosofía como actividad religiosa para alcanzar el conocimiento religioso. La filosofía ha de cumplir, por tanto, la función de un servicio divino espiritual, y debe limitarse a ese ejercicio religioso. De ahí que la tarea del profeta sea alimentar el alma mediante la filosofía y la magia (Corp. Herm. XXIII).

II 1. Tanto el sustantivo *philosophía* como el verbo *philosophḗō*, aparecen en los LXX tan sólo en 4 Mac (1, 1; 5, 10.22; 7, 9.21; 5, 6.11; 7, 21.24), y por tanto sin equivalente hebreo. En cambio, aparece el término *philósophos* como equivalente de 'aššāph (según el texto original) en Dn 1, 20; 2, 2, donde sale en plural y parece tener el sentido de *magos*.

2. En el judaísmo tardío se conocía el término *philosophía* y su sentido, y el judaísmo helenístico se presentaba a sí mismo con frecuencia como una filosofía:

- a) Para Filón *philosophía* significa lo mismo que religión. El llama a la ley mosaica ἡ πατριος φιλοσοφία [*hē pátrios philosophía*], la filosofía de los padres (Leg. ad Gai. 156). Ello le permite calificar, con orgullo, de filósofos a todos los judíos (Mut. Nom. 39).
- b) También para Josefo son idénticas la religión judía y la filosofía. Por ello presenta las comunidades de los fariseos, los saduceos y los esenios como tres escuelas de filósofos (Bell. II, 119; Ant. XVIII, 11).
- c) Igualmente se equiparan filosofía y religión judía en 4 Mac. De ahí que el tirano Antioco desprecie el judaísmo como «religión palabarrera» (4 Mac 5, 10). Y a la inversa, los mártires figuran como representantes de la filosofía (4 Mac 7, 9).

III 1. En el NT sólo aparece el término *philosophía* en Col 2, 8, donde se previene contra ella. El contenido y la propiedad de esta *philosophía* quedan determinados mediante la aposición *κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου* [*katá tá stoicheía tou kósmou*], según los elementos del mundo. Los elementos del mundo son, por consiguiente, la característica principal de esta filosofía de Colosas, que se había extendido por las comunidades de Asia Menor. Estos elementos del mundo no se refieren a los constitutivos naturales del ser, en el sentido que les dan las ciencias naturales y el conocimiento filosófico de las leyes de la naturaleza, sino que designan poderes personales (2, 18) que subyugan a los hombres bajo determinadas prescripciones. En la opinión de los representantes de esta filosofía, la unidad de estos elementos del mundo constituye el → cuerpo de Cristo; es decir: Cristo sería el conjunto de los elementos del mundo.

Desde el punto de vista de la historia de las religiones, el trasfondo de esa idea procede del judaísmo de carácter gnóstico, en el que se han unido estrechamente motivos judíos y pérsico-iránicos, y quizás también astrología caldea, para luego combinarse con el cristianismo. Espec. en la religión irania se encuentra el mito de una deidad cuyo cuerpo está compuesto de elementos de todo el sistema del universo.

Pablo combate esta filosofía colosense porque sus seguidores buscan la salvación en los elementos del mundo, y no en la muerte y resurrección de Cristo. Al prevenirlos en Col 2, 8 contra la filosofía, no se refiere, por tanto, a la filosofía clásica de los griegos y tampoco a las escuelas filosóficas del helenismo, sino a una doctrina especulativa y secreta de la gnosis (cf. MDibelius, HNT 12; ELohmeyer, KEK IX, *ad locum*; → ley, art. *στοιχεῖα* [*stoicheía*]). Pero también en otros pasajes del NT en que no se menciona expresamente el término *philosophía* cabe pensar en él. Así, 1 Cor 3, 19 se refiere también a la filosofía; sin embargo, no se polemiza aquí contra el quehacer filosófico como tal, sino que simplemente se excluye que pueda ser un camino hacia la salvación (*παρὰ τῷ θεῷ* [*pará tō theō*], ante Dios). La Biblia no rechaza por tanto la filosofía, sino sólo su falsa presunción como medio de salvación.

2. El sustantivo *philosophos* sólo aparece en Hech 17, 18, en el marco lucano del discurso del Areópago. Antes de su discurso, se presentan ante Pablo algunos filósofos estoicos y epicúreos. Mientras unos (Lucas alude probablemente a los epicúreos) rechazan abiertamente el mensaje apostólico, otros (los estoicos) muestran un cierto interés por el anuncio cristiano. Sin embargo, tampoco éstos llegan a comprenderlo y acaban por rechazarlo.

H. Weigelt

Bibl.: HOGibb, «Torheit» und «Rätsel» im NT, 1941 – GBertram, Art. *μωρὸς* etc., ThWb IV, 1942, 837 ss – EKäsemann, Die Legitimität des Apostels, ZNW 41, 1942, 33 ss – GBornkamm, Die Häresie des Kolosserbriefes, ThLZ 73, 1948, 11 ss (= GBornkamm, Das Ende des Gesetzes, 1966⁵, 139 ss) – HSchlier, Kerygma und Sophia, EvTh 10, 1950/51, 481 ss (= HSchlier, Die Zeit der Kirche, 1956, 206 ss) – GBornkamm, Der Lobpreis Gottes, en: «Für Arbeit und Besinnung» 5, 1951 (= Das Ende des Gesetzes, 1966⁵, 70 ss) – UWilckens, Kreuz und Weisheit, KuD III, 1957, 77 ss – GBornkamm, Glaube und Vernunft bei Paulus, NTSt 4, 1957/58, 93 (= GBornkamm, Studien zu Antike und Urchristentum, 1963², 119 ss) – HGese, Lehre und Wirklichkeit in der Alten Weisheit, 1958 – HKnittermeyer, Art. Philosophie, EKL III, 1959 (1962²), 196 ss – UWilckens, Weisheit und Torheit. Eine exeget.-religionsgesch. Unters. zu 1Kor 1/2, BHTh 26, 1959 – GBarth, Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus, en

GBornkamm/GBarth/HJHeld, Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium, WMANT 1, 1960 (1968⁵), espec. 99 ss – HGese, Art. Weisheit, RGG VI, 1962³, 1574 ss – HConzelmann, Art. *συνήμι*, ThWb VII, 1964, 886 ss – UWilckens/GFöhner, Art. *σοφία* etc., ThWb VII, 1964, 465 ss – JCLEbram, Die Theologie der späten Chokma und hâretisches Judentum, ZAW 77, 1965, 202 ss – HConzelmann, Paulus und die Eiseheit, NTSt 12, 1966, 231 ss – id., Grundriss der Theologie des Neuen Testaments, 1967, 158 s (zum Messiasgeheimnis), 260 ss; 266 ss – RBaumann, Mitte und Norm des Christlichen, Nt. Abhandl. NF 5, 1968 – HConzelmann, Der erste Brief an die Korinther, KEK V, 1969¹¹ – FChrist, Jesus Sophia. Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern, AThANT 57, 1970 – GBertram, Art. *φρόν* etc., ThWb IX, 1970, 216 ss – GvRad, Weisheit in Israel, 1970.

Trad. o. c.: GvRad, La sabiduría en Israel, 1973. En cast. Arts. gens.: VHamp-JB Metz, Art. Sabiduría, CFT IV, 1967, 127-143 – MystS I, T. II, 1969, 998-1029 – EBliser, Art. Sabiduría, SM 6, 1976, col. 139-147 – GvRad, Teología del AT I, 1978⁴, 508-548 – WEichrodt, Teología del AT II, 1975, 88-99.

Sacerdote

ἱερεύς [*hiereús*] sacerdote; *ἀρχιερεύς* [*archieρεύς*] sumo sacerdote; *ἱερωσύνη* [*hierōsýnē*] sacerdocio; *ἱερατεία* [*hierateía*] oficio sacerdotal; *ἱεράτευμα* [*hieráteuma*] sacerdocio

I Los sustantivos *hiereús*, *sacerdote* y *archieρεύς*, *sumo sacerdote*, lo mismo que *hierōsýnē*, *sacerdocio*, *dignidad sacerdotal*, *hierateía*, *oficio sacerdotal*, *servicio sacerdotal* y *hieráteuma*, *sacerdocio*, derivan del adj. *ἱερός* [*hierós*], *santo*. El significado de los vocablos en el ámbito lingüístico griego se trata, por ello, bajo el epígrafe → *santo*, art. *hierós* 1, 2d y 3bc.

Hay que completar lo que allí se dice añadiendo que, según el estoico Zenón (Stob. Ecl. II, 67, 20), el sacerdote debe ser «conocedor de los estatutos del culto», y debe permanecer en castidad y piedad «dentro de la naturaleza divina», esto es, en armonía y conformidad con la → naturaleza considerada como divina. De ahí que, para la Stoa, «únicamente el sabio» es sacerdote (cf. Orígenes, Comm. in Jn 1, 4; Diógenes Laercio, VII, 119); el sabio es asimismo el auténtico rate (Stobaeus, Ecl. II, 114, 16).

II 1. El sacerdocio en Israel

Los LXX traducen por *hiereús* el hebreo *kōhēn*, *sacerdote*, emparentado con el árabe *kahin*, *vidente*, *adivino*.

a) *Misión del sacerdote* en Israel era originariamente, no el ofrecer sacrificios, sino el proferir oráculos (Jue 17, 5; 18, 5 s; 1 Sam 14, 36-42 y *passim*) y enseñar la Torá (Dt 27, 9 s; 31, 9 ss). La → ofrenda podía ofrecerla todo jefe de familia (Gn 8, 20; 31, 54 y *passim*). El suegro de Moisés, Jetró, sacerdote en Madián (Ex 2, 18 ss; 3, 1) ofrece en el Sinai holocaustos y víctimas, asiste a las comidas comunitarias de los jefes de Israel y aconseja a Moisés en la ordenación jurídico-sacral (Ex 18, 12 ss).

b) *La institución levítica* se remonta probablemente a una estirpe sacerdotal asentada en torno a Cades, con la cual a su vez estaba emparentado Moisés (cf. el árabe *laway*, *proferir oráculos*). Sin embargo, no todo levita era sacerdote (Jue 19, 1); la fórmula «los sacerdotes y los levitas» (Dt 17, 8 y *passim*) es sólo un programa deuteronomico. Pero los levitas tenían una relación espec. estrecha con Yahvé (Dt 10, 9; Jue 17, 13) y pretendían ser los únicos que habían sido llamados al verdadero sacerdocio (Ex 32, 25 ss; Dt 33, 8 ss; por el contrario, vemos que surge la polémica en Gn 49, 5 ss). Juridicamente se parecían a los extranjeros que no poseían tierras (Dt 10, 9 y *passim*; Jue 17, 7; 19, 1), pero pertenecían a la comunidad de las tribus, de cuya tradición jurídico-sacral se ocupaban (Dt 27, 14-26; 31, 24 ss; 33, 10). De ahí que contaran a Moisés entre los suyos, aduciendo que pertenecía a los levitas (Ex 2, 1 s). Distinto es el caso de Aarón. El sale al paso en Nm 12, 11 s como intercesor, en Ex 17, 8 ss como rival de Moisés cuando éste bendecía y en Ex 32, 1 ss como sacerdote del becerro de oro. Si con esto enlazamos el texto de 1 Re 12, 28 ss, probablemente era Aarón el epónimo del sacerdocio en el santuario del reino del Norte en Betel; éste defendía su legitimidad contra la crítica levítica, al escribir a Aarón en el rango de los levitas (Ex 4, 13-16).

c) En la *época anterior a los Reyes*, aparecen los sacerdotes únicamente en relación con un santuario, p. ej., con la casa de Dios del eframita Mica (Jue 17); su sacerdote era un levita, el cual, junto con la imagen del culto, fue llevado a Dan (Jue 18). El sacerdocio de Dan es legitimado en Jue 18, 30 haciéndole remontar hasta Moisés. En el santuario de Siló ejercían el sacerdocio los dos hijos de Elí, cuyo servicio sacerdotal consistía en la ofrenda de sacrificios de víctimas e incienso y en pronunciar oráculos (1 Sam 1, 3; 2, 27 s). Los sacerdotes vivían de la participación en los sacrificios (1 Sam 2, 13 ss). Después de la caída de la familia de Elí en Silo, se mencionan nuevamente los descendientes de esa familia en Nob (1 Sam 21, 2; 22, 9-23).

d) El *culto del templo* que floreció en la época de los reyes hizo que surgieran sacerdocios organizados (1 Re 4, 2 ss; 12, 26 ss), los cuales tuvieron autoridad junto a los santuarios locales, puesto que la realeza y el sacerdocio de residencia contrajeron vínculos políticos muy firmes (2 Re 10, 11, 19 ss; 11, 1-12). La clase superior sacerdotal que se había ido formando de esta manera fue expulsada después por los conquistadores de ambas partes del reino (2 Re 17, 27 s; 25, 18). La reforma de Josías (632/2 a. C.) centralizó el culto a Yahvé en el templo de Jerusalén y degradó a los sacerdotes de los santuarios locales hasta reducirlos a un *clerus minor* (2 Re 23, 5-9). La literatura levítica deuteronomica, influida por los levitas, hizo prevalecer para el estado sacerdotal la exigencia de un origen levítico (Dt 17, 18 y *passim*).

e) En la *época del exilio* fue codificado el derecho sacerdotal. Y como no todos los levitas podían ser sacerdotes, se estructuró lo de «sacerdotes y levitas» como dos clases de la tribu de «Leví», que entonces se convirtió simplemente en la tribu sacerdotal (Nm 18, 1-7). Aarón fue entonces el «sacerdote» y a los aarónidas correspondía el sacerdocio (Ex 29, 29 s y *passim*). De acuerdo con Ez 44, 15, finalmente los sadoquitas formularon su pretensión al cargo de sumo sacerdote. Ellos decían descender de Sadoc, el sacerdote pre-davídico de Jerusalén, al cual se llegó ficticiamente pasando por la rama de Elí de Nob hasta la de Elí de Silo (2 Sam 8, 17; 1 Cr 24, 3).

f) La *nueva ordenación postexilica* exigía para los sacerdotes de rango superior un origen sadoquita, para los sacerdotes ordinarios un origen aarónico y para los servicios del templo que procedieran de los levitas (1 Cr 24). Y como, junto a la misión de ofrecer sacrificios, se introdujo el cuidado de los estatutos de Yahvé ordenados por Esdras (Neh 8), surgió la institución de los letrados en Escritura, que pronto sobrepusieron al sacerdocio (Aboth V, 5: La Torá es más que el sacerdocio y la realeza; bSanh. 59a: «Un no judío que domina la Torá es como un sumo sacerdote» → Israel II, 3: → Escritura).

g) En la *época de Jesús* se produjo una hendidura de tipo social entre los sacerdotes de rango superior y los sacerdotes ordinarios; éstos formaban 24 turnos de servicio para 4-9 casas paternas (1 Cr 24; Josefo, Ant. VII 365, cf. Lc 1, 5.8). Los turnos realizaban cuidadosamente por semanas su servicio en el templo. El tiempo que les quedaba los sacerdotes ejercían una profesión en cualquier parte del país. Asimismo daban su dictamen en las cuestiones de pureza legal (Lv 11-15) y se cuidaban de la lectura y de la exposición de la Torá en el sicutum religioso de las sinagogas. La dignidad sacerdotal era hereditaria; para los sacerdotes había severas prescripciones acerca de la pureza y del matrimonio (Lv 21). Los levitas se dividían en músicos del templo y servidores del mismo (1 Cr 6, 16-33), y formaban asimismo 24 turnos de servicio. No tenían acceso al altar (Nm 18, 3). Según Jos 21, los levitas vivían en ciudades levíticas.

h) En la *comunidad de Qumrán* se constituyó el sacerdocio de Sadoc, que había sido derrocado por los Asmoneos, como una comunidad sacerdotal de salvación en los últimos tiempos (1QS V, 2.9; 1QSa I, 2.24; 1QSB III, 22; CD III, 21). Su fundador, el «maestro de justicia», era sacerdote de la estirpe de Sadoc (4QPpS 37 II, 16); su adversario, el «sacerdote de la maldad o malvado» (1QPpHab VIII, 8), se identifica probablemente con el sumo sacerdote Jonatán (152-143 a. C.). Los sacerdotes tienen el primer puesto en la comunidad («En ningún sitio donde se hallen diez hombres de la comunidad de la unión, les abandone un hombre perteneciente al estado sacerdotal» 1QS VI, 3 ss; cf. II, 19 s; asimismo 1QM, espec. VII, 10-IX; XVII; XVIII); el jefe de los sacerdotes del final de los tiempos está por encima del mesías (1QSa II, 1-21). Las prescripciones que tenían vigencia para los sacerdotes se aplican a todos los miembros de la comunidad. El lenguaje y el mundo de ideas de la comunidad respiran constantemente el espíritu sacerdotal.

i) Filón ve en el sacerdote el símbolo del *lógos* (Abr. 198; Cher. 16 s) y, psicologizando, lo equipara con la conciencia (Deus Inn. 131 ss) o con la fuerza anímica divina de la razón que se halla en el hombre (Somn. I, 215). Se advierte el influjo estoico en lo que sigue: los levitas son la imagen del verdadero sacerdocio en el alejamiento de las pasiones y en la aplicación al *lógos* bueno (Ebr. 76; Fug. 109). Todo el que no camina por la senda del pecado pertenece al linaje sacerdotal (Spec. Leg. I, 243).

2. El sumo sacerdote

Archiereús aparece en los libros canónicos (= pertenecientes al canon palestinense) de los LXX sólo 5 veces, en los libros propios de los LXX, 41 veces. Los LXX traducen la expresión del TM *hakkohēn haggādōl*, el *sumo sacerdote* o *kohēn harrōš*, el *jefe de los sacerdotes*, literalmente o simplemente mediante la palabra *hiereús*.

a) El oficio vitalicio del sumo sacerdote, que data de la *época posterior al destierro*, pero que idealmente se retrotrae hasta Aarón, estuvo hasta el 172 a. C. en posesión de los sadoquitas o descendientes de Sadoc. Y como al pueblo le faltaba un poder político supremo, recayeron también sobre el sumo sacerdote atribuciones políticas. De ahí que surgieran tensiones, p. ej. entre el sumo sacerdote Eliasib y Nehemías (Neh 13, 4-9.28), y se desarrollaran corrientes favorables a las costumbres helenísticas (2 Mac 4, 12-15). Las luchas por conseguir el cargo de sumo sacerdote dieron ocasión al seléucida Antioco IV Epifanes a intervenir muchas veces desde el año 175 en la provisión del cargo y en el culto de Yahvé; en contra de eso surgió la rebelión de los macabeos. El hijo del último sumo sacerdote legítimo se fugó en 169 a Egipto y fundó en Leontópolis un templo que existió allí hasta el año 73 a.C. En Jerusalén el asmoneo Jonatán (de la simple estirpe sacerdotal) usurpó el año 152 a. C. el cargo de sumo sacerdote (1 Mac 10, 20 s). Los asmoneos aceptaron esto, a pesar de la protesta de los fariseos, hasta el año 37 a. C. Herodes y, después de él los romanos, nombraron y destituyeron a su capricho, hasta el año 67 d. C., a 28 sumos sacerdotes, de ellos 25 no pertenecientes a la estirpe legítima. Algunas poderosas familias (Boethos, Anás, Phiabi, Kamith) supieron asegurarse el sumo sacerdocio por medio del soborno. El último sumo sacerdote antes de la destrucción de Jerusalén (año 70 d. C.) fue todavía una vez más un descendiente de Sadoc.

b) El sumo sacerdote era en la *época de Jesús* el más alto representante del pueblo. Por medio de la investidura con los ornamentos, compuestos de ocho piezas (Ex 28), recibía él una santidad permanente (cf. Hech 23, 4 s). Cada pieza de los ornamentos poseía fuerza expiatoria para determinados pecados; la muerte del sumo sacerdote expiaba por los asesinatos en las ciudades de asilo (Nm 35). El sumo sacerdote podía hacer la ofrenda de sacrificios en cualquier época y tenía la preferencia en la elección de las partes del sacrificio, era él quien llevaba la dirección del sacerdocio y ocupaba la presidencia en el Consejo. Su tarea más importante era la de expiar a la comunidad en el día de la expiación (Lv 16; Misná Joma). Para el sumo sacerdote las prescripciones sobre la pureza y sobre el matrimonio eran espec. estrictas (Lv 21, 10 ss). El plural designa a los detentores de los altos cargos sacerdotales: el jefe del templo, los jefes de los turnos semanales y de cada día, los inspectores y los tesoreros del templo.

c) La alta estimación en que se tenía a la dignidad del sumo sacerdote indujo a que el *judaísmo tardío* esperarse un sacerdote de los últimos tiempos o un sumo sacerdote junto al mesías regio (TestRub 6, 8; TestLev 18, 2; TestJud 21, 2; 24, 1; 1QS IX, 10 s; 1QSa II, 12 ss; 1QSB IV, 23; 4QPpS 37 II, 15; CD XII, 23 s). Dicha esperanza se asociaba a representaciones de ángeles (TestDan 6, 2; Hen[et] 89, 76; Hen[eslav] 22, 4 ss; bChag. 12b; Miguel ofrece un sacrificio espiritual) y al mito del hombre primordial: Adán (GenR 20; NumR 4); Henoc/Metatron (Jub 4, 25; Hen[heb] 48C 7; 48D 1; Hen[eslav] 64, 5A) y Melquisedec (cf. *infra*) aparecen como encarnaciones del hombre-sacerdote primordial.

d) El concepto de *Filón* sobre el sumo sacerdote es una síntesis particular de esos motivos temáticos. Moisés, como sumo sacerdote (Rer. Div. Her. 182) y como jefe supremo del pueblo, es el *lógos* primero de todos, que está en los límites entre la creatura y el creador (Rer. Div. Her. 205 s), puesto que él no es ya hombre sino *lógos* divino (Fug. 108). Todo el que vive de acuerdo con la ley, es, según Sab 18, 20 ss, un *lógos* sumo-sacerdotal (Spec. Leg. II, 164). Como *lógos*, el sumo sacerdote ejerce su ministerio en el templo del cosmos, que reproduce sus ornamentos; él mismo se convierte en un «cosmos en pequeño» (Somn. I 214 s; Spec. Leg. I, 82-97; Vit. Mos. II, 109-135).

3. *Melquisedec* (TM: *malkī-sedeq*), el que en Gn 14, 18 y Sal 110[109], 4 es denominado rey de Salem y sacerdote del 'ēl-elyōn (LXX: del Dios altísimo), es, según Josefo (Bell. VI, 438; Ant. I, 180 s), el fundador y el primer sacerdote de Jerusalén. El fragmento sobre Melquisedec de Hen[eslav] le atribuye un sacerdocio eterno en el paraíso y títulos como «gran sumo sacerdote», «palabra de Dios», «poder que obra maravillas». Según «la cueva del tesoro», administra Melquisedec, como sumo sacerdote en el centro de la tierra. Para Filón, Melquisedec es «autodidacta del conocimiento de Dios» (Congr. 99) y trasunto de la «razón del rey», así como «sacerdote-lógos», que arrebatada a las almas a la contemplación de Dios (Leg. All. III, 79 ss). La literatura rabínica trata de rebajar a Melquisedec (frecuentemente = *Sem*) frente a Abrahán: como en Gn 14, 18 Melquisedec menciona el nombre de Abrahán antes del nombre de Dios, en Sal 110, 4 le despoja Dios del sacerdocio y se lo entrega a Abrahán (LevR 25; bNed 32b; ¿se trata de una polémica anticristiana?). Más de una vez se halla un *kōhēn-sedeq* frente al mesías (CantR a 2, 13; bSukka 52b; AbRN 34). Hipólito y Epifanio nos informan de unos «partidarios de Melquisedec» probablemente gnósticos, que en Melquisedec honraban un grado más elevado que el de Jesús en la escala del *lógos*.

4. *Hierosýnē*, en los libros del canon palestinese sólo en 1 Cr 29, 22 (por el *cargo sacerdotal* de Sadoc), pero repetidas veces en los escritos propios de los LXX (Eclo 45, 24; 1 Mac 2, 54 y *passim*) vuelve constantemente a su significado fundamental de *dignidad sacerdotial*. Una alta estima le profesan Josefo (Ap. I, 31) y Filón (Ebr. 65; 126); Josefo mismo posee la *hierosýnē* (Ant. XVI 187; Vit. 198).

5. *Hierateía*, en los LXX por lo general en vez de *k^hhunnāh*, designa en Nm 3, 10; 18, 1 el *ministerio sacerdotal*, pero más a menudo el *cargo sacerdotal*. Mediante la investidura y la unción (Ex 29, 9; 40, 15), por disposición de Dios (Nm 25, 13; Neh 13, 29; Eclo 45, 8), los descendientes de Aarón tienen la *hierateía* eterna; según TestJud 21, 2, 4, ésta es más que la realeza. Josefo y Filón no conocen la palabra.

6. En Ex 19, 6 los LXX traducen el *mamketet hōhⁿnīm* (una realeza constituida por sacerdotes, probablemente por los jefes de cada estirpe) por βασιλείον ἱεράτευμα [*basileion hieráteuma*], *sacerdocio real*, con lo que esa expresión acentúa el aspecto sacerdotal: Israel ha sido llamado entre los pueblos a servirle a Dios de sacerdote (cf. Is 61, 6). La Pešitta, la versión sirio-hexaplar, el Tg de Onkelos y el Tg jerosolimitano II partieron en dos la expresión que tiene el TM en Ex 19, 6 y la convirtieron en «realeza y sacerdocio»; 2 Mac 2, 17 y Filón (Abr. 56; Sobr. 66) hacen lo mismo con el texto de los LXX y entienden la realeza y el sacerdocio como designaciones de Israel.

III 1. En el NT *hiereús* designa, por lo general, a los sacerdotes levíticos (en Heb asimismo a Cristo, en Ap a los cristianos). La palabra sale 30 veces, de ellas 14 en Heb.

a) Según se puede ver por los *evangelios*, Jesús aborda el sacerdocio con sorprendente parquedad. Si él, a los leprosos curados, los envía a los sacerdotes para que dictaminen su curación (Mt 8, 4 par; Lc 17, 14), hace valer el cometido de ellos. El sacerdote debe

certificar oficialmente el pleno poder de Jesús. Lc 10, 31 recuerda la crítica profética de un culto puramente exterior; en Mt 12, 4 ss Jesús da pruebas de su libertad escatológica frente al estatuto del culto. Sólo en Lc 1, 5,8 y en Hech 6, 7 aparecen los sacerdotes en una relación positiva respecto al hecho salvador. En la figura de Zacarías, el sacerdocio es asumido y puesto al servicio dependiente de la fe— de una preparación inmediata de la salvación. La anexión de un gran número de sacerdotes de la clase inferior a la comunidad de Jerusalén (Hech 6, 7) no parece inverosímil, si se tiene en cuenta la oposición social respecto a la aristocracia sacerdotal.

b) En el *Apocalipsis* (1, 6; 5, 10) los cristianos son denominados «reyes y sacerdotes» y juntamente son separados de la humanidad para el servicio a Dios. La promesa de Ex 19, 6 queda, pues, cumplida, pero la nueva ordenación no tiene ya → templo, pues ahora es Dios mismo su templo (Ap 21, 22; cf. asimismo 20, 6). Respecto a Heb cf. *infra* III, 2.

2. *Archiereús* aparece unas 100 veces entre evangelios y Hech, y 17 veces en Heb. No por el número, pero sí por su alcance o envergadura, la importancia del término gravita espec. en Heb.

a) En los *evangelios* y en Hech aparece el sumo sacerdote casi siempre como el que preside el Consejo en los procesos contra Jesús y contra los suyos (p. ej. Mc 14, 60 par; Hech 5, 21.27; 23, 1 ss); el plural tan frecuente (los detentores del consejo de sumo sacerdote) se halla asimismo en este contexto (p. ej. Mt 21, 45 s par; Mc 14, 1 par; 15, 1 par; Jn 12, 10; 19, 6.15; Hech 5, 24; 25, 2). La aristocracia sacerdotal aparece como un grupo cerrado que pone en escena la persecución y la condena. Su convivencia con los «ancianos» y los «letrados» es interpretada como dispuesta por Dios (Mc 8, 31 par; 10, 33 par). Desde el punto de vista histórico, probablemente fue ante todo la expulsión de los mercaderes del templo (Mc 11, 18 par), considerada como una intromisión o un ataque al derecho que los sacerdotes reivindicaban sobre el templo, lo que suscitó la enemistad de ellos contra Jesús. Tal vez temían ellos también quedar mal ante las autoridades de ocupación, si es que éstas procedían espontáneamente contra Jesús y sus partidarios (Jn 11, 48). Cuando Jn 11, 51 advierte que Caifás, en su calidad de sumo sacerdote, vaticinó la muerte de Jesús, esto nos recuerda lo que nos narran los rabinos sobre voces y visiones celestiales que diversos sumos sacerdotes debieron de haber recibido al ofrecer el sacrificio en el día de la expiación (bSota 33a; bJoma 53b).

b) Es cierto que en el NT a Cristo se le atribuyen funciones que corresponden al sumo sacerdote, y esto también fuera de Heb, p. ej. la intercesión (Jn 17, 19; Rom 8, 34; 1 Jn 2, 1), y la apertura del acceso a Dios (Rom 5, 2; Ef 2, 18; 1 Pe 3, 18). Pero una cristología elaborada sobre el sumo sacerdocio de Cristo nos la ofrece únicamente la *carta de los Hebreos*. Ella interpreta la pasión y la acción actual de Jesucristo como un servicio propio del sumo sacerdote. Sobre la base del texto de Sal 109, 4 LXX junto al título de *archiereús* recibe también Cristo el de *hiereús*. Pero el interés se centra en la dignidad de Cristo como sumo sacerdote. El título de sumo sacerdote aplicado a Cristo lo encontró ya probablemente Heb en una tradición litúrgica del género confesión (Heb 3, 1). Pero en su bosquejo influyeron evidentemente, junto a la esperanza del judaísmo tardío en un sacerdote que aparecería en los últimos tiempos, el motivo temático de la intercesión en el cielo tomado de la especulación sobre los ángeles y asimismo algunos elementos del mito gnóstico del hombre primordial. El conocimiento de todo ello pudo llegar a través de la doctrina alejandrino-judaica del *lógos*. Con todo, la idea del sacrificio del propio sumo sacerdote es nueva (tampoco Sifre Nm §131 habla del sacrificio cultural del propio sumo sacerdote). La carta a los Hebreos desarrolla su interpretación del sacerdocio de Cristo en contraposición con el sacerdocio levítico, y esto por lo que se

refiere a la estructura, al fundamento escriturístico, al sujeto, al servicio o ministerio, al lugar y al tiempo.

α) *Estructura.* Como representación del hombre ante Dios (Heb 5, 1), todo sumo sacerdocio debe fundamentarse, por una parte, en la solidaridad con los hombres sometidos a pecado (Heb 5, 2) y, por otra, en una llamada divina (Heb 5, 4). Entre las tareas del sumo sacerdote a Heb le interesa solamente el ministerio sacrificial (Heb 5, 1; 8, 3), sobre todo el doble servicio en el día de la expiación (Heb 2, 17): la inmolación de la víctima (Heb 9, 22) y la entrada con la sangre del sacrificio al «santísimo» o parte última y más íntima del santuario (Heb 9, 7; cf. 9, 3-5). La finalidad del servicio del sumo sacerdote en este día es hacerle posible al pueblo, mediante la expiación de la culpa, el acceso a Dios (Heb 4, 16; 7, 18 s.25; 10, 1.19.22).

β) *Fundamento escriturístico.* La causa y el significado del sacerdocio de Cristo se fundamentan en Sal 110, 4 (Heb 5, 6 y *passim*) y en Gn 14, 17 ss (Heb 7, 1 ss). Siguiendo una tradición exegética del judaísmo helenizante, Heb no se interesa por la figura histórica de Melquisedec, sino por la imagen veterotestamentaria de su sacerdocio: no está ligado a la estirpe, y por ello es eterno (Heb 7, 3); supera al sacerdocio levítico, ya que Melquisedec bendice a Abrahán, el antepasado de los levitas, y recibe de él diezmos (Heb 7, 5 ss). En todo esto se halla prefigurado el sacerdocio del Hijo de quien se habla en Sal 110 (Heb 7, 3). Además se fundamenta en el juramento divino (cf. la exégesis del juramento divino en Filón, Leg. All. III 203 ss y *passim*), mientras que la hierōsýnē levítica, el *establecimiento de este sacerdocio*, se apoya en una ordenanza legal (Heb 7, 11.20 s). La ley carnal (NB: «una disposición sobre el linaje», Heb 7, 16) puede hacer sumos sacerdotes sólo a hombres perecederos (Heb 7, 23.28); en cambio, el juramento divino en el que se halla la «fuerza de vida indestructible» (Heb 7, 16) confía a Jesucristo, el Hijo de Dios que ha superado toda caducidad, una *hierōsýnē* inmutable (Heb 5, 7 ss; 7, 24.28).

γ) *Sujeto.* La debilidad del sumo sacerdocio levítico radica en su capacidad de pecar (Heb 5, 3; 7, 27). Pero Jesús se hizo semejante en todo a los hombres (Heb 2, 17), excluido el pecado (Heb 4, 15; 9, 14); y un sacerdote semejante sólo lo tenemos nosotros (Heb 7, 26), pues sólo él puede expiar. Tras esa infravaloración del sumo sacerdocio levítico no se halla la experiencia de su fracaso ético en la época del NT, sino la doctrina moral dualística del judaísmo helenístico, y también el enorme impacto que causó la vida de Jesús.

δ) *Servicio o ministerio.* El ministerio sacerdotal levítico es insuficiente, puesto que, para el sacrificio expiatorio, debe apoyarse en la sangre de la víctima. Con ello se consigue únicamente una pureza «externa», pero no la purificación a nivel de conciencia de la culpa de los pecados (Heb 9, 13 s). Por el contrario, la necesidad de ofrecer constantemente nuevos sacrificios pone de relieve la conciencia de los pecados (Heb 10, 19 ss). En cambio Cristo, con su propio sacrificio, realizó de una vez para siempre la liberación de la conciencia de todo pecado (Heb 9, 14.26) y con ello nos abrió el acceso a Dios (Heb 10, 19 ss). Aquí Heb toma motivos temáticos de la crítica profética contra los sacrificios, aunque los viste con el ropaje conceptual helenístico (Heb 10, 5 ss).

ε) *Lugar.* El ministerio sacerdotal levítico es imperfecto, puesto que es de tipo terreno y tiene lugar en un santuario también terreno (Heb 9, 1). El es, según Ex 25, 40, la reproducción en sombras del templo celeste, en el cual Cristo ejerce su ministerio como sumo sacerdote (Heb 8, 2.5; 9, 11.24). Heb entiende los términos «terreno» y «celeste», no tanto apocalíptico-cosmológicamente, cuanto dualísticamente, en el sentido de la doctrina platónica del ser: el templo celeste es perfecto, «verdadero», porque «no (es) de este mundo creado» (Heb 8, 2; 9, 11). En este sentido, no sólo la entrada de Cristo en el cielo, sino también su muerte padecida en la tierra constituye esencialmente el servicio celeste

del sumo sacerdote. De ahí que reciba respuesta asimismo la pregunta acerca del comienzo de su sumo sacerdocio: él es sumo sacerdote eterno, pues Dios lo proclamó como tal sólo a causa de su propio sacrificio (Heb 5, 10).

ζ) *Tiempo*. Los conceptos de «alianza» y «promesa» (Heb 8, 6 ss; 10, 16 s) aportan un elemento histórico al dualismo del sumo sacerdocio terreno-levítico y al sumo sacerdocio celeste de Cristo: el último deja abolido el primero (Heb 7, 18 s). Más aún: con el sacrificio de sí mismo, ofrecido una vez para siempre por el sumo sacerdote, Cristo, el fin del culto como institución expiatoria, anunciado en el AT (Heb 10, 5 ss.18) ha llegado ya. El nuevo culto de los cristianos conoce únicamente el sacrificio de alabanza: confesión de fe y diaconía (Heb 13, 15 s).

c) *Resumiendo*, hay que subrayar que la cristología del sumo sacerdocio de Heb ofrece, no un interés especulativo, sino parenético. Heb se dirige a cristianos que se han sentido tentados por la oscuridad de la salvación realizada en Cristo, si se la compara con los cultos del mundo que les rodea, los cuales ofrecen la salvación de una manera, como quien dice, bien clara y al alcance de la mano. Heb trata de animarles a mantenerse firmes en la confesión de la fe, reinterpreta a partir del título de Cristo como sumo sacerdote, transmitido por la tradición, tanto la obra histórica, como el significado presente de Jesús: la muerte en cruz de Jesús representa el sacrificio que, superando a todos los demás sacrificios, una vez para siempre hizo de sí el Hijo eterno de Dios y ofreció como sumo sacerdote, mientras que su exaltación es interpretada como la entrada del auténtico sumo sacerdote en el templo celeste y verdadero y como su intercesión constante ante Dios en favor de los creyentes. Así Cristo, como sumo sacerdote eterno y celestial, garantiza, ya ahora, a los que permanecen firmes en su confesión de fe, el acceso inmediato a Dios y, en el futuro, el ingreso al mundo celestial que permanece. Así pues, Heb considera que la salvación en Jesucristo es el cumplimiento de lo que el culto pretende y, con ello, el fin de todo culto como esfuerzo humano para llegar a relacionarse con Dios; esto lo muestra Heb con los métodos de la exégesis escriturística helenística aplicados al ejemplo del culto del AT. Junto a Pablo, que anuncia a Cristo como fin de la ley, nos encontramos aquí con un esbozo acabado del anuncio que el cristianismo primitivo hacía de Cristo como fin del culto.

3. Lo mismo que Ap 1, 6; 5, 10, expresa también 1 Pe 2, 5.9 el convencimiento de que se ha cumplido la promesa de Ex 19, 6: los cristianos son el *basíleion hieráteuma*, el *sacerdocio real* de Dios, llamado a anunciar a los hombres la acción salvífica de Dios en Jesucristo, destinado a ofrecer a Dios «sacrificios espirituales».

J. Baehr

Bibl.: ERiggenbach, *Der Brief an die Hebräer*, 1922^{2,3} – HWuttke, *Melchisedek, der Priesterkönig von Salem*, BZNW 5, 1927 – HWindisch, *Der Hebräerbrief*, HNT 14, 1931² – HWenschkewitz, *Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe Tempel, Priester und Opfer im NT*, Angelos-Bh. 4, 1932 – JBegriff, *Das priesterliche Heilsorakel*, ZAW 52, 1934, 81 ss (=Gesammelte Studien zum AT, ThB 21, 1964) – GSchrenk, Art. *ἱερεὺς, ἀρχιερεὺς*, ThWb III, 1938, 257 ss – HBolewski, *Christos Archiereus*, Diss., 1939 – GBornkamm, *Das Bekenntnis im Hebr.*, ThBl 21, 1942, 56 ss (= Studien zu Antike und Urchristentum, 1963², 188 ss) – MDibelius, *Der himmlische Kultus nach dem Hebr.*, ThBl 21, 1942, 1 ss – OMoe, *Das Priestertum Christi im NT ausserhalb des Hebr.*, ThLZ 72, 1947, 335 ss – FStummer, *Gedanken über die Stellung des Hohenpriesters in der at. Gemeinde*, en: *Episkopus* (Festschr. Faulhaber), 1949, 19 ss – AOepke, *Das neue Gottesvolk*, 1950 – OPlöger, *Priester und Prophet*, ZAW 63, 1951, 157 ss – SMowinkel, *Religion und Kultus*, 1953 – EBammel, *Archiereus prophäteuon*, ThLZ 79, 1954, 308 ss – FJSchierse, *Verheissung und Heilsvollendung*, 1955 – GSchille, *Erwägungen zur Hohenpriesterlehre des Hebr.*, ZNW 46, 1955, 81 ss – GFriedrich, *Beobachtungen zur messianischen Hohepriestererwartung in den Synopt.*, ZThK 53, 1956, 265 ss – GvdLeeuw, *Phänomenologie der Religion*, 1956², § 26 – AWendel, Art. *Hoherpriester*, RGG III, 1959³, 472 ss – JGnilka, *Die Erwartung des messianischen Hohenpriesters in den Schriften von Qumran und im NT*, *Revue de Qumran* 2, 1960, 395 ss – MNoth, *Amt und Berufung im AT*, en: *Gesammelte Studien zum AT*, ThB 6, 1960², 309 ss – PJonigsheim/KKoch/BLohse/RPrenter, Art. *Priestertum*, RGG V, 1961³, 569 ss – EKäsemann, *Das wandernde Gottesvolk*, 1961⁴ – FHesse, Art. *Priester, Priestertum*, EKL III, 1962², 322 ss – FHahn, *Christologische*

Hoheitstitel, 1964² — EGrässer, Der Glaube im Hebr., 1965 — AHJGunneweg, Leviten und Priester, Hauptlinien der Traditionsbildung und Geschichte des israelitisch-jüd. Kultpersonals, 1965 — OMichel, Der Brief an die Hebräer, KEK XIII, 1966¹² — GvRad, Theol. des AT I, 1966³, 245 ss — RASewart, The Sinless High-Priest, NTS 14, 1967/68, 126 ss — SNomoto, Herkunft und Struktur der Hohepriestervorstellung im Hebr., NovTest 10, 1968, 10 ss.

Trad. o. c.: GvRad, Teología del AT I, 1978⁴, 309-317. En cast. Arts. gens.: PFransen, Art. Sacerdocio, CFT IV, 1969, 143-155 — BDDupuy, Teología de los ministerios, MystS IV, T. II, 1975, 478-508 (espec. 501-504, cf. también ibid. 37-47) — ENiermann, Art. Sacerdote, SM 6, 1976, col. 147-157 — WEichrodt, Teología del AT I, 1975, 357-398 — KHSchelkle, Teología del NT IV, 1978, 289-296.

Sacrificio → Ofrenda

Saduceo → Fariseo

Sagrado → Santo

Salud, curación

Cuando la salud y el bienestar del hombre se hallan mermados, la acción de Dios y de los cristianos tiende a restablecerlos y conservarlos. Por eso cuando se trata de llevar a efecto la curación de la enfermedad corporal o espiritual, esto se expresa, o bien —lo más frecuente— por medio del verbo *θεραπέυω* [*therapeúō*], del cual se deriva el término tan corriente de «terapia», o bien mediante el verbo *ιάομαι* [*íáomai*]. El significado originario de *therapeúō*, que es el de servir al que está arriba o también el de realizar una función cultural (al igual que *θρήσκω* [*thrēskō*], que se deriva de la misma raíz), aparece muy raramente en el NT, lo cual es muy significativo; la diferencia de niveles dentro del servir ha sido invertida y su objetivo ha cambiado. El o lo que ha sido curado, es decir, liberado de sus dolencias y enfermedades, es designado con el vocablo *υγιής* [*hygiēs*]; el verbo anexo, *υγιαίνω* [*hygaiṓnō*], utilizado únicamente en el evangelio lucano como sinónimo de *therapeúō* y *íáomai* para expresar la curación de las enfermedades del cuerpo, aparece fundamentalmente en las cartas pastorales y designa una doctrina ortodoxa (→ enseñanza), es decir, conforme a las reglas (→ norma) en uso dentro de la iglesia.

θεραπέυω [*therapeúō*] curar, sanar; *θεράπων* [*therāpōn*] servidor, criado; *θεραπεία* [*therapeía*] servicio, sirvientes

I/II *Therapeúō* tiene en el griego profano el significado de *servir, ser servicial* (en cuanto que se sirve a alguien más poderoso; también puede referirse al servicio en el sentido de culto a los dioses, es decir, a través de la acción cultural), *cuidar, asistir* (p. ej. como médico), y de aquí, *curar, sanar*. Al hablar de la curación se piensa casi siempre en una acción médica.

Los LXX sólo utilizan con cierta frecuencia el vocablo *therápōn*, que reemplaza al hebreo *'ebed, servidor, siervo*. El uso del verbo lleva consigo una cierta imprecisión: en 2 ocasiones sustituye a *yāšab, sentarse, estar sentado* (Est 2, 29; 6, 10); una vez a *ebed* (Is 54, 17); una vez a *hālāh* en piel = *halagar* (Prov 19, 6); una vez a *bāqāš* en piel = *buscar* (Prov 29, 26). Así pues, el verbo parece haber sido utilizado en los LXX de un modo un tanto arbitrario.

III En relación con el empleo del verbo *therapeúō* en el NT es significativo, por una parte, el hecho de que, de un total de 43 pasajes, 40 aparezcan en los sinópticos y en Hech y por otra, el que, a excepción de un pasaje (Hech 17, 25), *therapeúō* tenga exclusivamente el significado de *curar*. Es decir, que en el NT el verbo *therapeúō* nunca aparece en el sentido profano de *servir* (cf. *therapeía* en Lc 12, 42, «sirvientes (= el servicio)» o *therápōn* en Heb 3, 5 en el sentido de «siervo», «criado»), y el empleo del vocablo en un sentido cultural (*dar culto* o *adorar a Dios*) sólo se encuentra en Hech 17, 25, en donde Pablo, a partir de Is 42, 5 (cf. Hech 17, 24), concluye que Dios en cuanto creador del mundo y Señor del cielo y de la tierra no habita en templos fabricados por mano del hombre y, por consiguiente, tampoco puede ser «adorado» a través del culto sacrificial (cf. Hech 7, 42 s).

1. Sólo en Lc 4, 23 (en el proverbio: «Médico, cúrate tú») y 8, 43 (la mujer que padecía flujo de sangre «sin que ninguno pudiera curarla») el vocablo *therapeúō* designa una curación realizada a través de la actividad médica humana. En los restantes pasajes el verbo *therapeúō* es utilizado para describir las curaciones milagrosas de Jesús y de sus discípulos.

a) La actividad de Jesús es descrita en los evangelios como un enseñar y un curar a los enfermos (Mt 4, 23 s; 9, 35; Lc 6, 18 y *passim*). Los relatos de curaciones en los que aparece *therapeúō* son una parte esencial de la actividad taumáturgica de Jesús, que sólo puede ser correctamente entendida a partir de su indisoluble conexión con las enseñanzas de Jesús. Esto aparece con especial claridad en la composición del evangelio de Mateo: los dos largos relatos en torno a las → enseñanzas de Jesús (caps. 5-7) y a sus → milagros (caps. 8-9) se sitúan en el marco de dos versículos casi idénticos: Mt 4, 23 y 9, 35 («Recorría Jesús todos los pueblos y aldeas, enseñando en las sinagogas, proclamando la buena noticia del reino y curando todo achaque y enfermedad»; en ambos pasajes se utiliza *therapeúō*). Con ello se subraya el doble oficio de Cristo: enseñar y curar (cf. HJHeld, 234).

El hecho de que Jesús cure a los enfermos (Mt 4, 24; 12, 15; 14, 14; 15, 30 y *passim*) no nos autoriza a situarle en la misma línea que los *θεῖοι ἄνθρωποι* [*theioi ánthrōpoi*], *hombres divinos*, que muestran sus poderes divinos a través de sus curaciones milagrosas, sino que en él lo que sucede es que, a través de la actividad mesiánica de las curaciones milagrosas, se cumplen las profecías veterotestamentarias del siervo (Mt 8, 16, cf. a este respecto 8, 17 e Is 53, 4). Las curaciones no tienen por finalidad mostrarnos a Jesús como el Cristo, sino que más bien ellas mismas se nos manifiestan sobre el trasfondo veterotestamentario como actividades que se derivan de la obediencia de Jesús y, por tanto, como un componente necesario de su obra crística. Esta fe aparece detrás de muchas exposiciones sumarias (Mt 3, 24; Mc 1, 34; 3, 10 y *passim*) en las que se subraya a menudo que todos aquéllos que se vuelven a Jesús son curados; también encontramos aquí reminiscencias veterotestamentarias (cf. Is 53). De aquí que él tenga también plena autoridad para curar en sábado (Mt 12, 10; Mc 3, 2; Lc 6, 7; 13, 14). Al ayudar a los desvalidos, Jesús se manifiesta como el siervo de Dios (Mt 8, 7; 19, 2).

b) En Mc 6, 5 s aparece la curiosa afirmación de que en Nazaret Jesús no pudo realizar ningún milagro digno de mención. La curación que obra Jesús presupone —como puede verse claramente en la mayoría de los relatos de curaciones— la → fe de aquél que va a ser curado o del que le pide que realice la curación (cf. Mt 8, 8 s.10.13; 9, 27 ss; 15, 21 ss; 8, 43 ss; cf. Mc 5, 34 y *passim*). Así p. ej. la fe que se manifiesta en la confianza

total que pone en Jesús aquel padre que busca ayuda para su hijo (al cual no han podido curar los discípulos de Jesús: Mt 17, 16), justifica la curación (v. 18). A la fe sigue la curación, ya que él ha creído que el poder de Dios que actúa a través de Jesús va más allá de las posibilidades humanas. Así pues, la curación no fundamenta la fe sino que la presupone (cf. Mc 6, 5 s). Pero esto no quiere decir que el poder que realiza el milagro sea la fe misma; ella es sólo la disposición necesaria para que el milagro tenga lugar.

c) Junto a las curaciones de las dolencias corporales aparecen las curaciones de los poseídos por el demonio (Mt 8, 16; Mc 1, 34; 3, 10 s; Lc 4, 40 s y *passim*). También aquí se muestra la reivindicación mesiánica. Los poderes demoníacos están sometidos a su autoridad y a su palabra. El se distingue esencialmente de los exorcistas por aquel entonces corrientes en que ejerce su poder sobre los demonios por medio de su palabra. En las expulsiones de los demonios vemos ya destellos de la soberanía escatológica de Jesús (→ demoníaco).

d) Jesús confiere también a sus discípulos el poder de curar (Mt 10, 1.8; Mc 6, 13; Lc 9, 1.6). Es decir, que los discípulos no sólo participan en su obra en cuanto que transmiten las enseñanzas de Jesús, sino que él los envía y les da poder para llevar a cabo la misma obra crística que él realiza. Presupuesto indispensable de ello es la fe incondicional (Mt 17, 16 ss) que la comunidad ha de tener en el Cristo que auxilia (cf. Hech 5, 16; 8, 7 y *passim*). En las curaciones de los discípulos la comunidad veía un signo de la presencia operante del Señor glorificado.

2. Así pues, a modo de recapitulación podríamos decir: la finalidad de los relatos de curaciones que encontramos en el NT no es «demostrar» la condición mesiánica de Jesús a través de una superación de las leyes de la naturaleza. «El milagro no es experimentado como una ruptura de las leyes naturales, lo cual no responde en absoluto a la visión neotestamentaria, sino como una victoria sobre las potencias que luchan por el dominio de este *cosmos*: con ello el NT alcanza la profundidad del acontecer del mundo» (HWBeyer, ThWb III, 131).

Dado que las curaciones milagrosas, al igual que los milagros en general, son puestos siempre de relieve en los evangelios (cf. p. ej. en Mt las sustituciones de *διδάσκειν* [*didáskein*] por *θεραπεύειν* [*therapeúein*]: 14, 14; 19, 2) como manifestaciones del poder del *kýrios*, no tienen de por sí una entidad propia.

F. Graber/D. Müller

ἰάομαι [*iáomai*] curar, restablecer; *ἰάσις* [*íasis*] curación; *ἰάμα* [*íama*] curación; *ἰατρός* [*iatrós*] médico

1. *Iáomai*, que desde Homero tiene el significado de *curar, restablecer*, es utilizado en sentido propio como término médico, pero también en sentido metafórico: liberación de un mal, p. ej. de la ignorancia (Salustio), o de una insuficiencia intelectual; la curación de las enfermedades «ánimicas», etc. Los sustantivos *íasis* e *íama, curación*, e *iatrós, médico*, se utilizan asimismo en sentido propio y en el figurado.

1. Los diferentes modos de curación existentes a lo largo de la historia de la humanidad sólo pueden ser entendidos de un modo adecuado partiendo de las diversas concepciones sobre las causas de las enfermedades (→ debilidad) y, por tanto, de aquello que ha de ser combatido en la curación. Prescindiendo de las heridas externas, cuyas causas están a la vista (al igual que las del dolor derivado de las intervenciones quirúrgicas), para el hombre primitivo las enfermedades no son simplemente fenómenos vitales fisiológicos cuyas causas pueden ser investigadas y averiguadas de tal manera que a veces se haga posible la curación. En lo esencial las enfermedades son consideradas originariamente como una consecuencia del ataque de fuerzas externas (dioses, demonios, poderes mágicos, tales como la → maldición, el entredicho, el → pecado, la culpa, etc.). Para alcanzar la curación se

aplicaban exorcismos (para expulsar a los demonios), diferentes prácticas mágicas (que, por lo demás, constituyen los primeros balbuceos de la ciencia farmacológica), influencias que actúan por sugestión, o se intentaba una reconciliación con la divinidad a través de oraciones y sacrificios. Así pues, la curación, al igual que la enfermedad, era entendida como una consecuencia de la intervención de una voluntad superior. Con ello no queremos decir tampoco que los comienzos del tratamiento médico racional sean exclusivamente de índole mágica. «La medicina alcanza su primer esplendor entre los antiguos egipcios en el tercer milenio a. C. Pero la gloria de haber puesto los fundamentos empíricos y racionales de la medicina corresponde a los griegos» (F Büchsel, ThWb III, 195). Ya en Homero observamos en qué alta estima se tiene a los médicos (cf. Il. II, 514), sobre todo a los egipcios (cf. Od. 4.220-233). Es cierto que en él no aparece aún una distinción clara entre el pensamiento médico racional y las concepciones mágicas. Como en la medida en que va imponiéndose la medicina en Grecia empieza a desarrollarse paulatinamente un *ethos* del médico, nos lo muestra de un modo particularmente bello el juramento de Hipócrates (nacido en 460 a. C.).

2. En cuanto a las concepciones de la realidad imperantes en el entorno bíblico, es imposible distinguir en ellas con claridad una línea de evolución racional y una línea mágica. El encuentro con los poderes más diferentes que dominan la vida ha sido para el hombre antiguo mucho más complejo de lo que imagina hoy, de un modo unilateral, el pensamiento científico. O sea, que la relación entre los comienzos de la medicina racional y las curaciones milagrosas, «sobrenaturales», que se realizan mediante la intervención de fuerzas superiores, es muy intrincada y compleja. Así, en los diferentes pueblos se rendía culto a divinidades especialmente relacionadas con la curación (tales eran en la época griega más antigua Apolo y más tarde Esculapio; en Egipto, p. ej. Imhotep; en el ámbito asirio-babilónico, Tammuz), en cuyo nombre se construían templos que eran lugares destinados a la curación (p. ej. el célebre Asklepieion de Cos o el santuario de Epidauró) en los que los sacerdotes-médicos prestaban los cuidados adecuados. Por otra parte, las ofrendas o sacrificios que se ofrecían no tenían únicamente por objeto impetrar la curación, sino que también se ofrecían en acción de gracias por una curación operada milagrosamente. Los múltiples relatos de curaciones milagrosas que aparecen en el entorno bíblico rayan a menudo en lo grotesco. Nada era realmente imposible en este ámbito. Incluso se nos narran engaños y burlas hechas a la divinidad con el fin de alcanzar la curación, que ocasionan un castigo por parte de ésta.

Dado que, originariamente, el rey era a la vez sumo sacerdote y, por consiguiente, desempeñaba las «funciones de salvador» (cf. las costumbres reales, incluso en la edad media, p. ej., en Shakespeare, Macbeth IV, 3 o en Felipe el Hermoso de Francia: «Si el rey te toca, Dios te cura»), no es de extrañar que se nos cuente p. ej. del emperador Vespasiano que curó a ciegos y tullidos mediante el tacto y la imposición de saliva.

A modo de recapitulación podríamos decir que los dioses son también médicos, es decir, que curan «tanto en un sentido cósmico, como en un sentido interior. La forma de pensar típica de los griegos, la analogía, lleva aquí a una representación particularmente orgánica del gobierno divino del mundo. Los dioses se convierten en mediadores entre Zeus y los hombres que otorgan la curación» (Büchsel, 198).

II 1. En los LXX *iaomai* reemplaza frecuentemente al hebreo *rāphā'*, *sanar*, *curar*. Para la fe en Yahvé es significativo el hecho de que sólo Yahvé puede curar («Yo soy el Señor que te cura», Ex 15, 26; cf. 2 Re 5, 7). Dirigirse a otro médico o a otra divinidad para ser curado de una enfermedad era un acto de incredulidad, de desconfianza hacia Yahvé, y una falta contra el primer mandamiento (2 Re 1; 2 Cr 16, 12). Como todos los sufrimientos y enfermedades vienen de Yahvé, él es el único que puede curarlos (Job 5, 18). Dada esta completa vinculación a Yahvé de enfermedad y curación, en el AT no existe la distinción entre enfermedades externas, cuyas causas son detectables (heridas o lesiones por accidente, heridas de guerra, mordeduras de animales etc.), y dolencias «internas» (cf. *supra* I, 1). Toda la existencia del hombre depende únicamente de Yahvé. Es decir, que los demonios y otras fuerzas no tienen ya el menor significado en relación con las enfermedades. Más bien se piensa que ellos están al servicio de Dios (cf. Ex 12, 23; Ab 3, 5 y *passim*). Esta comprensión de las enfermedades y de su curación como signos de la visita de Yahvé o de su autodonación gratuita le crean a menudo grandes conflictos internos al hombre, sobre todo al hombre piadoso (a este respecto cf. espec. el libro de Job y los salmos, p. ej. Sal 38; 51 y espec. 88), que puede llevar incluso a una rebelión contra Yahvé cuando se piensa que no se ha hecho nada para merecer la enfermedad (Sal 73, 22; Job 9, 17 ss). Pero el hombre religioso sólo dirige su súplica, su queja y su acción de gracias a Yahvé, que es el único que puede otorgarle la curación (Sal 30, 3; 103, 3; cf. Sab 16, 12).

No obstante este enfoque radical de la enfermedad y de su curación, hay algunos pasajes que aluden al empleo de prácticas terapéuticas (p. ej. 1 Re 17, 21; 2 Re 4, 34; 5, 13 ss; 20, 7). Pero son muy contadas las prácticas médico-racionales que son empleadas aquí por los profetas como instrumentos divinos. Más bien se trata de curaciones milagrosas basadas en la confianza que se pone en el poder curativo de Yahvé. En el AT los sacerdotes no ejercen funciones terapéuticas. Su función se reduce más bien a una especie de «policía de la salud», a través de la cual se constata si ha tenido lugar una curación (Lv 13 s). En los escritos más antiguos sólo en muy pocos pasajes encontramos alusiones a los médicos (cf. Gn 50, 2; Is 3, 7; Jer 8, 22 y todo hace pensar que éstos se remontan a influencias egipcias y, más tarde, griegas. No ocurre lo mismo en la época posterior, p. ej. en el célebre cap. 38 de Eclo. Pero también aquí, en donde se admite ya la actividad médica, el oficio de médico continúa ligado a Dios, que es el que lo ha instituido y el que otorga al médico los conocimientos necesarios a través de la oración (vv. 1 s 9-14). Para la comprensión veterotestamentaria de la enfermedad y de la curación es importante asimismo la idea

de que existe una conexión muy estrecha entre la enfermedad corporal y el pecado. En este sentido, la enfermedad es la revelación de la ira de Dios ante ciertos pecados del hombre (Sal 32, 1 ss; 38, 3 ss; 39 s y *passim*). La curación se convierte aquí en un símbolo del perdón de Dios, de su misericordia, de su cercanía (Is 6, 10; Sal 30, 3; 41, 5; 103, 3 y *passim*). Pero siempre es Dios el que abandona al hombre y el que le acoge de nuevo en su bondad.

2. En el judaísmo se mantiene asimismo una actitud en parte contraria a la medicina, si bien se nos habla de algunos rabinos que ejercían como médicos. Con respecto a las curaciones milagrosas, el judaísmo participa de las ideas corrientes en su época. La curación por la palabra, los exorcismos y otras prácticas (p. ej. el empleo de la saliva para curar) juegan todavía un gran papel (cf. St.-B. I, 627; II, 15, 17; IV, 527 ss). Pero aparte de unas pocas excepciones, la tradición no nos presenta a los rabinos realizando curaciones milagrosas. «Desde el punto de vista histórico, lo más próximo a la tradición neotestamentaria» son probablemente «los materiales bíblicos más antiguos (en el Génesis apócrifo, 20, 21 ss, Abrahán aparece como taumaturgo) y los relatos rabínicos de milagros de la época tannaitica (p. ej. Khanina ben Dosa, según bBerakh 34b)» (OMichel, BHHW II, 679).

III *Iáομαι* aparece en el NT en 26 ocasiones (de las cuales 20 en los sinópticos y en Hech); *íasis*, 3 veces (y sólo en Lc); *iatrós*, 6 veces, y a excepción de Col 4, 14 («Lucas el médico»), sólo en los sinópticos; *íama*, 3 veces en 1 Cor 12.

La estadística nos muestra ya que este grupo de vocablos (prescindiendo de *íama*) se emplea de un modo predominante en los sinópticos, espec. en Lc (20 pasajes de un total de 38).

1. El uso del verbo *ιάομαι* concuerda en los evangelios y en Hech con el de → *θεραπεύω* [*therapeuō*]. A propósito del criterio teológico sobre las curaciones milagrosas, es válido, por consiguiente, lo que se dice en → *θεραπεύω* [*therapeuō*] III. Las curaciones de Jesús y de sus discípulos son un signo de advenimiento del reino de Dios (Lc 9, 2.11.42; Hech 10, 38 y *passim*) y, por tanto, constituyen el cumplimiento de las profecías veterotestamentarias (cf. Is 61, 1 s; Is 35, 3-6, etc.). «Para los evangelistas, Jesús es el portador del espíritu que inaugura la época escatológica; a través de su acción redentora y liberadora, él responde a la voluntad de Dios, que se ha manifestado en la Escritura a través de los profetas... La amnistía general para los prisioneros y para los que tienen deudas, que tenía lugar el año jubilar, se convierte en un símbolo de la acción de Jesús» (OMichel, BHHW II, 679 s).

Con ello no negamos en absoluto que el NT haya participado de la comprensión de la enfermedad corriente en aquella época (cf. Lc 13, 11; Hech 12, 23 y *passim*). Como veíamos en I y II, las curaciones milagrosas de Jesús no dejan de tener paralelismo con las del entorno extrabíblico. Y es evidente que los hechos que se nos cuentan sobre Jesús y sus discípulos no siempre están exentos de retoques y añadiduras de nuevos rasgos milagrosos (cf. Mc 5, 1 ss; Lc 22, 51; Hech 12, 23; 5, 15 s etc.; o el clímax de Mc 5, 21 ss par; Lc 7, 11 ss y Jn 11, 1 ss). Pero si comparamos los relatos neotestamentarios de curaciones con las novelescas narraciones que aparecen p. ej. en el evangelio de Tomás o en los Hechos apócrifos, nos sorprende, junto a los rasgos comunes que podemos encontrar en ambos (los médicos no pueden hacer nada, cf. Lc 5, 26 ss; la forma asombrosa y rápida en que acontece el milagro, cf. Lc 8, 47; el que ha sido curado toma él mismo su camilla y se marcha, Jn 5, 8 ss, etc.), el modo sencillo y objetivo en que se narran las cosas, para el cual no se trata de glorificar a alguien que hace curaciones maravillosas (como sucede con los antiguos taumaturgos) o de valorar el milagro en sí mismo. En la mayoría de los relatos está presente el conocimiento de hechos pasados que han sido entendidos e interpretados a partir del mensaje de Jesús. No encontramos elementos burlescos, mágicos o sensacionalistas. Las curaciones de Jesús vienen determinadas por su → palabra y por la → fe (Mt 8, 8.13; 15, 28; Lc 7, 7 y *passim*). Con ello, a pesar de sus afinidades con las curaciones de su entorno, se distingue esencialmente de ellas. Jesús rechaza asimismo el unilateral dogma judío de la remuneración, según el cual toda enfermedad es consecuencia de un determinado → pecado (cf. Jn 9, 2 ss); ello no quiere decir que Jesús niegue la conexión

fundamental que existe entre pecado y enfermedad (así p. ej. en Jn 5, 13; cf. a este respecto Sant 5, 16). Lo que está en el centro de toda curación no es el milagro mismo de la curación, sino el que lo lleva a efecto, con cuya predicación llena de poder comienza el nuevo eón (cf. en este contexto la alusión frecuente, espec. en Lucas, a que Jesús curaba a todos; Lc 6, 19; Hech 10, 38). «En todos los evangelios se describe la autoridad de Jesús como un hecho natural, comprensible, tanto para sus discípulos como para sus enemigos. Se nos plantea un interrogante cuando se destaca expresamente el hecho de que de él salía una virtud especial (Mc 5, 30 ss; Lc 6, 19). Esta concepción, particularmente próxima al helenismo, se emplea en un sentido realista y encaja evidentemente con una comprensión espiritual análoga» (OMichel, 680 s).

Aunque desde el punto de vista de nuestro pensamiento racional las curaciones milagrosas nos plantean cuestiones difíciles, debemos guardarnos de darles exclusivamente una explicación psicológica. Partiendo de nuestra problemática histórica moderna corremos el riesgo de desfigurar lo que realmente dicen y pretenden los relatos; pues, por regla general, el auténtico «centro» del relato no está en el milagro propiamente dicho, sino en el comportamiento de Jesús. «Las curaciones milagrosas de Jesús, a pesar de todas las analogías que en ellas podamos descubrir con otros hechos semejantes, ocupan un lugar especial en la historia de las religiones. Están en conexión indisoluble con la singularidad de Jesús y con la conciencia peculiar que él tenía de su misión» (FOepke, 213).

2. En 1 Cor 12, en la enumeración de los diferentes dones espirituales, se encuentra 3 veces el vocablo *ιάμα* = curación. Mientras que, según los relatos de la misión de los discípulos (Mt 10, 1.8; Mc 6, 13; Lc 9, 1: en todos estos pasajes se utiliza el verbo *therapeuō*; en Lc 9, 2, *ιάμαι*) y según Hech (cf. 2, 43), el poder de curar ha sido dado a todos los apóstoles juntamente con el mandato de predicar el evangelio, Pablo sólo lo atribuye a aquél a quien Dios le ha otorgado expresamente este carisma especial. El don de curar es una función entre otras y todas tienen su lugar dentro de la comunidad, que es el cuerpo de Cristo.

F. Graber/D. Müller

ὕγιής [*hygiēs*] sano, curado; ὑγιαίνω [*hygaiṅō*] sanar, curar

I *Hygiēs*, desde Homero, significa: a) en sentido literal (corporal): *sano, robusto, despierto, sano y salvo*; b) en sentido figurado: *de mente santa, cuerdo, inteligente, sensato, juicioso*. Por tanto, el verbo *hygaiṅō* quiere decir *estar sano, estar en su sano juicio, ser prudente o cuerdo*; ὑγιαίνω [*hygaiṅō*], desde Aristóteles, es empleado a menudo como fórmula de saludo en el sentido de «que te vaya bien».

En la literatura griega (ya en Homero) y sobre todo posteriormente en la filosofía popular griega, *hygiēs* e *hygaiṅō* (que aparecen con frecuencia junto a *λόγος* [*lógos*]) se emplean corrientemente para distinguir una opinión o concepción *prudente, inteligente, sensata* y, por tanto, «sana», de un punto de vista falso y, por consiguiente, «malsano» (cf. p. ej. Platón, Phaedr. 242c; Epicteto, I, 11, 28; III, 9, 5; Filón, Abr. 223; 275).

II En los LXX *hygiēs* e *hygaiṅō* (ca. 50 veces) sólo se utilizan en sentido propio (p. ej. Gn 37, 14; Is 38, 21; cf. Lv 13, 10 ss, en donde reemplaza a *miḥyāh*, «formación de nueva carne [en las llagas]»). Generalmente sustituye al hebreo *šālōm, sano, incólume, en paz*, y al igual que en el griego profano de la época posterior se utiliza (cf. I) como fórmula de saludo: «la paz sea contigo» (1 Sam 25, 6; 2 Sam 14, 8; 20, 9; también Gn 29, 6; 43, 27 s; Ex 4, 18; cf. 2 Mac 9, 19 y *passim*).

III De los 23 pasajes en que se encuentran *hygiēs* o *hygaiṅō* en el NT, 12 corresponden a los evangelios y 9 a las cartas pastorales. Aparte de esto, este grupo de vocablos sólo aparece en Hech 4, 10 y 3 Jn 2.

1. En los evangelios (y en Hech) *hygiēs* e *hygiainō* se utilizan siempre en sentido literal: *sano, curado*.

a) Generalmente el estar sano es consecuencia de una curación milagrosa (→ milagro; cf. *θεραπεύω* [*therapeuō*] e *ἰάομαι* [*iaōmai*]) realizada por Jesús (Mt 15, 31; 12, 13; Lc 7, 10; Jn 5, 9 ss) o por sus discípulos (Hech 4, 10). La → fe provoca la acción salvífica y con ello la curación. Según el relato de Mc 5, 25 ss, esta fe no siempre está exenta de elementos mágicos. Pero las palabras de Jesús «vete en paz y sigue curada (*hygiēs*) de tu tormento» corroboran la curación milagrosa que se ha realizado de un modo tan extraordinario.

Pero en todos estos pasajes *hygiēs* e *hygiainō* no designan simplemente la salud o la curación física. El hombre que ha sido curado en el encuentro con Jesús ha quedado curado del todo por su palabra mesiánica (Jn 7, 23), es decir, también de sus pecados (cf. Lc 5, 21 ss). En la curación de los tullidos, de los ciegos y de los sordos (Mt 15, 21; cf. Mc 7, 37; 8, 23) se cumple la promesa de la venida de Dios (Is 35, 4 ss). Por consiguiente, el estar sano no es aquí una consecuencia de un tratamiento médico, sino que remite a una curación más profunda y es, por tanto, un signo de la era mesiánica que comienza.

b) Al igual que ocurre en los pasajes arriba citados, en Lc 15, 27 el *ὑγιαίνοντα* [*hygiainonta*] no se refiere únicamente a la salud física (cf. 15, 24). El que estaba lejos y ha vuelto a la casa paterna ha recobrado nuevamente su condición originaria de hijo. Por eso puede decir que ha sido curado o ha sido recuperado sano y salvo. En Jesús, en su palabra que cura y libera, el hombre encuentra al Padre y experimenta su curación. Por eso justifica Jesús su misión para con los pecadores ante los «que permanecen en casa» con la comparación de Lc 5, 31: «No necesitan médico los sanos (*ὑγιαίνοντες* [*hygiainontes*]), sino los enfermos». No hay que excluir que Jesús haya utilizado aquí un proverbio popular para justificar su comportamiento y su obrar mesiánico (cf. Mc 2, 17, en donde aparece el vocablo *ἰσχύοντες* [*ischyontes*]). Cuando Jesús aplica aquí el calificativo de «sanos» a los escribas y fariseos, esto no hay que entenderlo de un modo irónico. Su «salud» no es fundamentalmente objeto de discusión, por más que ese estar sanos haya de ponerse a prueba mediante su actitud ante el obrar de Dios en Jesús (cf. Lc 15, 28-32), a fin de que no se convierta en vanagloria y quede destruida.

2. El significado metafórico de este grupo de vocablos está presente en las cartas pastorales. *Hygiainō* e *hygiēs* son aquí términos característicos que se utilizan para designar la fe auténtica (*ὑγιαίνειν* [*ēn*] τῇ πίστει [*hygiainein* [*en*] tē pistei] Tit 1, 13; 2, 2), la → enseñanza verdadera (*ὑγιαίνουσα διδασκαλία* [*hygiainousa didaskalia*], 1 Tim 1, 10; 2 Tim 4, 3; Tit 1, 9; 2, 1) o el mensaje auténtico de Jesucristo (*ὑγιαίνοντες λόγοι* [*hygiainontes logoi*], 1 Tim 6, 3; 2 Tim 1, 13; cf. *λόγος ὑγιής* [*logos hygiēs*], Tit 2, 8). En este uso se muestra claramente la influencia ejercida por la filosofía popular griega sobre las cartas pastorales (en la versión de los LXX este uso está totalmente ausente). El grupo de palabras de *hygiainō* se emplea ya con frecuencia en Homero y Herodoto, pero sobre todo en el léxico filosófico de la época (cf. I) en el sentido de *razonable, recto, sensato, sano* (en contraposición a la opinión o al modo de pensar falso o malsano). *Hygiainō*, que en ningún otro pasaje del NT se emplea en conexión con la «palabra» o la «enseñanza», tampoco hay que entenderlo en las cartas pastorales como si el mensaje de Cristo debiera llegar a ser inteligible de un modo meramente racional. Más bien se trata de resolver normativamente una serie de problemas (entre otros, el rechazo de la herejía) por medio de una doctrina ya fijada que se retrotrae a la teología paulina (1 Tim 1, 6 ss; 6, 3; 2 Tim 4, 3 s y *passim*; cf. 1 Tim 1, 1 ss; Tit 1, 1-3 y *passim*). «Al entusiasmo de la gnosis opone la iglesia la doctrina en general, a las falsas teorías gnósticas, las sucesivas precisiones de la doctrina auténtica» (WSchmithals, RGG V, 145). Ahora bien, en relación con el uso

paulino, se observa un cambio en la comprensión del mensaje. Mientras que en Pablo el evangelio sólo podía ser comprendido a través de una experiencia pneumática (cf. la dialéctica entre sabiduría y necedad), en las cartas pastorales se ha convertido en una tradición doctrinal casi estática, que puede ser empleada p. ej. como un principio inequívoco contra la herejía. Por eso, en las cartas pastorales las doctrinas erróneas no se combaten por medio de argumentos, sino que el autor se contenta con constatar que tales doctrinas no están de acuerdo con la tradición doctrinal y, por consiguiente, no son «sanas» o «sensatas». Así pues, está «saludable en la fe» (Tit 2, 2) aquél para quien la enseñanza apostólica tradicional es una norma obligatoria. En la cuestión de quién es el autor de las cartas pastorales ha jugado siempre un papel importante el uso central que en ellas se hace de los términos *hygiainō* e *hygiēs* (cf. a este propósito el *excursus* sobre 1 Tim 1, 10 de MDibelius, HNT 13, p. 20 s y la visión de conjunto de WKasch en EKL III, col. 79 s).

D. Müller

Bibl.: HWBeyer, Art. *θεραπεία*, ThWb III, 1938, 128 ss – AOepke, Art. *ἰσχυροί*, ThWb II, 1938, 194 ss – HGreeven, Krankheit und Heilung, 1948 – MDibelius/HConzelmann, Die Pastoralbriefe, HNT 13, 1955³, 20 s – KHeim, Jesus der Herr. Die Führervollmacht Jesu und die Gottesoffenbarung in Christus, 1955⁴ – HHaag (ed.), Art. Krankheit, 963 s, Wunder Jesu, 1724 ss, Bibel-Lexikon, 1956 – JLeipoldt, Von Epidauros bis Lourdes, 1957 – KBeth, Art. Heilung, RGG III, 1959³, 194 ss – ADupont-Sommer, Exorcisme et guérisons dans les écrits de Qoumrân, VT Suppl 7, 1959, 246 ss – HDoebert, Das Charisma der Krankenheilung, 1960 – HJHeld, Matthäus als Interpret der Wundergeschichten, en: GBornkamm, GBarth, HJHeld, Überlieferung und Auslegung im MtEv, 1960², 155 ss – WSchmithals, Art. Pastoralbriefe, RGG V, 1961³, 145 – WKasch, Art. Pastoralbriefe, EKL III, 1962², 79 ss – GvRad, Theologie des AT I, 1962², 285 ss – JHempel/OMichel, Art. Heilen, BHHW II, 1964, 678 ss – Hvan der Loos, The Miracles of Jesus, 1965.

Trad. o. c.: HHaag-AvandenBorn-SdeAusejo, Arts. Enfermedad y milagros de Jesús, Diccionario de la Biblia, 1964 – GvRad, Teología del AT I, 1978⁴, 345-347. En cast. Arts. gens.: HSchaefer, Art. Salud, SM 6, 1976, col. 190-196 – KHSchelkle, Teología del NT II, 1977, 120-127.

Salvación → Redención

Sangre

A la representación del término *αἷμα* [*haîma*], sangre, tan central para la cristología y la doctrina de la redención neotestamentarias y por otras muchas razones, van estrechamente unidos dos vocablos que, si en un principio muestran una amplia gama de matices, han adquirido su auténtica importancia teológica en el NT y en conexión con el término «sangre»: *ῥαντίζω* [*rhantízō*], *rociar* (relacionado también con el grupo de → limpio) y *πνίγω* [*pnígō*], *ahogar*, *estrangular*, a cuyo efecto tratamos de un modo especial el vocablo *πνικτόν* [*pniktón*], *estrangulado*.

αἷμα [*haîma*] sangre

I *Haïma*, la *sangre*, se entiende ya desde Homero en su sentido fisiológico fundamental, es decir, como portadora de la vida y de la fuerza vital. En cuanto componente del organismo animal y humano es el supuesto necesario para el mantenimiento de la vida. Ya en Homero el vocablo *haïma* es utilizado también metonímicamente en lugar de *linaje, progenie, «sangre»*. Puesto que la sangre es la portadora de la vida, la expresión *derramar sangre* tiene ya desde muy antiguo el sentido de *matar* (Esquilo, Eum. 653).

En su acepción profana, *haïma* se aplica a la sangre humana y a la de los animales; especial importancia adquiere en el lenguaje cultural, ya que constituye el elemento principal en los sacrificios humanos y después en los sacrificios de animales que reemplazan a aquéllos. Griegos y romanos hacían ofrendas de sangre a los difuntos, en las cuales la sangre de los animales se derramaba originariamente sobre el mismo difunto, más tarde sobre la pira funeraria y, por último, en la tumba o sobre el túmulo (Il. 23, 34; cf. Od. 11, 35 s.50.96). El homicidio debe ser expiado con sangre (puesto que Orestes ha derramado la sangre de su madre, las Erinnias o Furias le persiguen para beber su sangre: Esquilo, Eum. 261 ss). Ciertamente, la sangre del hombre puede ser reemplazada por sangre de animales (Orestes queda purificado por la sangre de un lechón: Esquilo, Eum. 283).

De aquí que a la sangre sacrificial se atribuya en general una virtud robustecedora y purificadora (Heráclito, frg. B 5, Diels I, 78). En las prácticas mágicas encaminadas a provocar la lluvia, procurar la salud o el amor, y en la magia negra se empleaban diversos rituales relacionados con la sangre (se bebía sangre o se hacían aspersiones con ella, a menudo con sangre humana). El beber sangre sirve sobre todo para adquirir fuerzas (así, p. ej. la sangre del enemigo muerto: Herodoto, 6, 64) y también dotes adivinatorias (Pausanias, 2, 24, 1). En el pacto de sangre la sangre humana era recogida gota a gota en una copa y, mezclada con vino, era bebida por los que participaban en él.

II Al igual que ocurre en la antigüedad, también en el AT la sangre es la portadora de la vida. El «alma» (es decir, la vida, la fuerza vital) está en la sangre (Gn 9, 4; Lv 17, 11.14; Dt 12, 23). Dios es el único señor de la vida. Sólo él puede disponer de la vida y de la sangre del hombre (Ez 18, 4). Por eso el derramamiento de sangre inocente es vengado por él (Gn 9, 5; cf. Jer 51, 35). También la sangre de los animales pertenece a Dios, es sagrada, y por eso está prohibido comerla bajo pena de muerte (Lv 3, 17; 7, 26 s; 17, 10.14; Dt 12, 23; 1 Sam 14, 32 ss). En Lv 17 se pone expresamente de relieve que este precepto no sólo es válido para los israelitas, sino también para los «extranjeros», es decir, para los gentiles que habitan la tierra de Israel. En el AT la sangre de los animales sacrificados es restituida o devuelta a Dios derramándola sobre el altar. Sirve para la aspersión del altar (Ex 29, 16; Lv 3, 2) y del sumo sacerdote (Ex 29, 21), así como del velo del templo (Lv 4, 6; Nm 19, 4). La sangre de los sacrificios tiene una virtud expiatoria (Lv 16, 6.15-17), purificadora (Lv 14, 1 ss.10 ss) y santificadora (Ex 29, 20 s: en la consagración sacerdotal). Se emplea en la conclusión de la alianza (Ex 24, 6 ss). En los holocaustos purificadores y expiatorios, espec. en el día de la expiación, la sangre lava el pecado. Purifica a los sacerdotes, al pueblo y al templo y restablece de nuevo la alianza con Dios (2 Cr 29, 23 s). La sangre con que se unta el dintel y los dos postes de las puertas preserva a los primogénitos de la muerte (Ex 12, 22 s).

El judaísmo tardío (Henoc, carta de Aristeas, Filón, Josefo, Testamento de los Doce Patriarcas) emplea el concepto *haïma* en el mismo sentido que el AT. Espec. persiste la conciencia del carácter sagrado de la sangre (Jub 6, 7.12 ss; Josefo, Ant. 3, 260). La expresión *σὰρξ καὶ αἷμα [sàrx kai haïma]*, *carne y sangre*, es una denominación típicamente judeo-tardía del hombre «considerado en su condición de creatura y en cuanto separada de Dios, ya sea como individuo o como especie» (Behm); cf. Eclo 14, 18; 17, 31; Hen(gr) 15, 4.

III En el NT *haïma* aparece 97 veces, aparte de las variantes de Hech 17, 26 y Col 1, 14 v.l. (en este último texto ha entrado a partir del par Ef 1, 7); lo hallamos con la máxima frecuencia en Heb (21 veces) y en Ap (19). *Haïma* se emplea en el NT: a) para designar la sangre humana, ya sea en sentido literal (p. ej. Mc 5, 25; Lc 13, 1; Jn 19, 34, etc.) ya en el figurado (*derramar sangre = matar*; cf. Mt 23, 35 entre otros); b) en la expresión *sàrx kai haïma*, *carne y sangre* (6 veces); c) referida a la sangre de los animales (en el decreto apostólico, Hech 15, 20.29, en donde se reflejan las disposiciones de Lv 17, basadas en la ley veterotestamentaria), espec. de los animales sacrificados (haciendo alusión al AT: 12 veces; sólo en Heb); d) en el sentido teológico más importante, es decir, referida a la sangre de Cristo (en conexión directa con el sentido salvífico de la muerte de Jesús: 25 veces); e) en cuanto signo apocalíptico (9 veces).

1. *Haïma* como sangre del hombre (Jn 19, 34) es, al igual que la de los animales, la portadora de la vida que se reproduce a sí misma; en este sentido se utiliza el vocablo en Jn 1, 13 (sólo aquí aparece en el plural *ἐξ αἱμάτων [ex haimátōn]*). En idéntico sentido es usado el término en Hech 17, 26 (sólo se encuentra ciertamente en los textos de la koiné, en D y en algunos mss.). El término «sangre», cuando se refiere a la sangre humana, alude

a menudo a la muerte violenta de un hombre, de la que son culpables otros hombres. Así pues, se convierte en una expresión gráfica que indica la destrucción de la vida humana (Rom 3, 15). El texto de Heb 12, 4 hay que entenderlo también en el sentido de la aniquilación de la vida: «Aún no habéis resistido hasta la sangre», es decir, «hasta derramar vuestra sangre». De un modo similar, la sangre de Jesús se convierte en imagen de su muerte violenta, de la que son culpables Judas (Mt 27, 4), Pilatos (27, 24) e Israel (27, 25; Hech 5, 28). De este sentido gráfico hay que derivar asimismo las expresiones *τιμὴ αἵματος* [*timé haímatos*] (Mt 27, 6), *precio de sangre* y *ἀγρός αἵματος* [*agrós haímatos*] (Mt 27, 8), *el campo de sangre, el campo que fue comprado con el precio de la sangre*.

Pero Dios es el único señor de toda vida. Sólo él puede disponer de la vida y de la sangre de los hombres. Por eso el derramamiento de sangre inocente es vengado por él (Gn 9, 5). Esto es válido espec. con respecto a la sangre de los mártires, es decir, de los profetas y de los justos (Mt 23, 30.35; Lc 11, 50 s), de los santos y de los testigos de Jesús (Ap 6, 10; 16, 6; 17, 6; 18, 24; 19, 2), que han perdido la vida por dar testimonio de la palabra de Dios. Por eso la sangre puede expresar finalmente la totalidad de la existencia del hombre, de la que cada uno ha de dar cuentas a Dios, también el prójimo. Las palabras «Caiga vuestra sangre sobre vuestras cabezas (NB: “Vosotros sois responsables de lo que os ocurra”» (Hech 18, 6) y «Yo estoy limpio de la sangre de todos (NB: “No soy responsable de la suerte de nadie”» (Hech 20, 26), se remontan a Ez 3, 17-19 y quieren decir que Pablo ha desempeñado plenamente su ministerio de predicar el evangelio ante estos hombres y que, en adelante, ellos serán responsables de su existencia terrestre y eterna únicamente ante Dios.

2. La sangre en cuanto componente esencial de la vida humana aparece en la expresión *sárx kai haíma*, *carne y sangre*, para describir su condición mortal y expuesta al pecado. En el NT esta expresión caracteriza siempre la impotencia y fugacidad del hombre: él está abocado a la muerte. Un signo esencial de su condición de creatura caída, en cuanto carne y sangre, es el temor a la muerte (Heb 2, 14 s). En su condición natural, el hombre no puede participar en modo alguno de la gloria de Dios, pues la carne y la sangre no pueden heredar el reino de Dios (1 Cor 15, 50), es decir, «para que venga el reino de Dios es necesario que el viejo ser muera y que Dios haga surgir una nueva creatura» (KHeim, 237 s).

Con la impotencia del hombre caído en el pecado está relacionado el hecho de que su facultad cognoscitiva se vea sometida a dolorosas limitaciones. Sólo en Dios existen ilimitadas posibilidades de conocimiento y de revelación. Por eso el verdadero conocimiento de Dios sólo es posible a través de la auto-revelación de Dios: «Porque eso no te lo ha revelado nadie de carne y sangre, sino mi Padre del cielo» (Mt 16, 17). En el NT este hecho significa al mismo tiempo la renuncia definitiva a fundamentar la revelación divina mediante la autoridad humana (Gál 1, 16). En la lucha por la fe, el cristiano se enfrenta con poderes hostiles, que no son de carne y hueso. Por eso, en la lucha contra estas potencias maléficas, no puede «valerse de sus propias fuerzas vitales o morales», sino que necesita de la ayuda de Dios (Ef 6, 12; cf. Schlier 50 ss).

3. La sangre sacrificial y la sangre de Cristo. El NT toma del AT la concepción de la acción expiatoria de la sangre y reconoce su papel en la conclusión de la alianza. De la sangre de los animales sacrificados se habla en Heb 9, 7.12.13.18-22.25; 10, 4; 11, 28; 13, 11. Estas afirmaciones enlazan con las del AT, del que constituyen el antitipo y la superación, y aluden a la sangre de Cristo, cuya muerte tiene un carácter expiatorio. El poder de la sangre de Cristo obra el perdón y la santificación. Instauro la paz con Dios y funda la nueva comunión con él. La realización del sacrificio tiene lugar concretamente a

través de la *αἷματεκχυσία* [*haimatekchysía*], el *derramamiento de la sangre*. Este término sólo se encuentra en el NT, en Heb 9, 22 (no sale nunca en el uso extracristiano) y se refiere en primer lugar (en el contexto de Heb 9, 19 ss) al sacrificio ofrecido en el Sinaí con motivo de la conclusión de la alianza (Ex 24, 5 ss), espec. a la muerte de los animales sacrificados. Esta expresión abarca probablemente también el derramamiento de la sangre en el altar (Ex 29, 12; Lv 4, 7.18.25.30.34; 8, 15; 9, 9), la aspersión del altar (Ex 24, 6; Lv 1, 5.11; 9, 12) y de la asamblea del pueblo de Israel (Ex 24, 8; Heb 9, 19). En Heb 11, 28, la *aspersión de la sangre* (*πρόσχυσις τοῦ αἵματος* [*próschysis tou haimatos*]) alude exclusivamente a la celebración de la pascua (Ex 12, 7.13.22 s).

«Sin derramamiento de sangre no hay perdón» (Heb 9, 22), es decir, que «para el autor de Heb, lo decisivo en la realización del sacrificio es el derramamiento de la sangre de la víctima. La entrega de la vida es la condición indispensable para la concesión del perdón» (Riggenbach, 281). Esta idea del poder redentor y santificador de la sangre, prefigurada en el AT, y que representa un elemento fundamental de todo sacrificio expiatorio, ha hallado su interpretación y su cumplimiento válidos a través de la muerte de Cristo.

En el ámbito conceptual del NT, la sangre de Jesucristo (1 Pe 1, 2) y también la sangre de Jesús (Heb 10, 19; 1 Jn 1, 7) o de Cristo (1 Cor 10, 16; Ef 2, 13; Heb 9, 14), y asimismo la sangre del Señor (1 Cor 11, 27) y la del Cordero (Ap 7, 14; 12, 11), tiene una importancia central y, en cuanto a su significado, dimana espec. del sacrificio de la gran fiesta de la expiación (Lv 16). Es la sangre que Cristo, en una perfecta actitud de obediencia a Dios (Rom 5, 19; Flp 2, 8; Heb 5, 8), ha ofrecido en el sacrificio de la cruz (Heb 9, 12-14). Con su pasión y muerte, Jesús ha ofrecido el verdadero sacrificio por la remisión de los pecados, y ha reemplazado los sacrificios ofrecidos por hombres por el sacrificio perfecto de su vida. Su sacrificio «opera la reconciliación del hombre con Dios» (Barth, 305 ss).

Con su sangre, Cristo ha rescatado y liberado al nuevo pueblo de Dios, la comunidad, del poder del diablo y de todas las potencias perversas (Hech 20, 28; Ef 1, 7; 1 Pe 1, 19; Ap 5, 9). La sangre de Cristo justifica ante Dios a todo el que reivindica para sí de un modo personal el sacrificio de Jesús a través de la fe (Rom 3, 25; 5, 1.9). La sangre limpia de todo pecado a los miembros de la comunidad. Dios absuelve de toda culpa al hombre que reconoce sus pecados en una actitud de fe y de confianza (1 Jn 1, 7-10; Ap 1, 5; 7, 14). Puesto que Cristo ha ofrecido su sangre por nosotros, es posible nuevamente tener una conciencia limpia delante de Dios (Heb 9, 14; 10, 22; 13, 18). En el AT reconciliación y purificación eran dos acciones diferentes, aunque íntimamente relacionadas entre sí. La reconciliación tenía lugar una sola vez al año, en la gran fiesta de la expiación, y se realizaba a través de la ofrenda de la sangre y de la entrada del sumo sacerdote en el «santo de los santos». La purificación podía ser realizada continuamente a lo largo del año y fuera del santuario. En el NT ambas cosas son operadas por la redención mediante la sangre de Cristo (cf. Menken, 110 s).

En la sangre radica la virtud que nos santifica (Heb 13, 12) y nos permite vencer a todas las potencias enemigas de Dios (Ap 12, 11). Una fuerza transformadora y renovadora dimana de la muerte expiatoria de Jesús y llena la vida de aquéllos que han aceptado la redención en la fe. Con ello, la sangre hace posible una vida en la presencia de Dios, nos abre el acceso a él (Heb 10, 19; Ef 2, 13.18). La certidumbre de la fe, la confianza gozosa en la oración y la nueva vida (1 Pe 1, 13 ss) son la expresión de que el hombre ha hecho suya la fuerza expiatoria de la sangre en la fe. La sangre de la alianza (Mt 26, 28; Mc 14, 24; Lc 22, 20; 1 Cor 11, 25; Heb 10, 29; 13, 20) es el fundamento para la realización del nuevo orden divino. Enlazando con la alianza del Sinaí (Ex 24, 8, en hebreo *dam habbe'rit*, *sangre de la alianza*; cf. Heb 9, 18 ss), la sangre de Cristo garantiza que la promesa de la nueva alianza (Jer 31, 31 ss) se cumple en la comunidad neotestamentaria.

Col 1, 20 (cf. Col 2, 13-15) habla de la repercusión cósmica del sacrificio de Jesucristo: la sangre establece la paz entre la tierra y el cielo.

El vocablo «sangre» puede ser utilizado en sentido gráfico para designar la obra salvífica de Cristo (Ap 19, 13; Jn 6, 53-56) y, como *pars pro toto*, la totalidad de la acción salvífica de Jesús (Ef 1, 7). Pero en la mayoría de los pasajes arriba citados no pueden intercambiarse sin más los términos *sangre* y *muerte*, de Cristo. «La sangre de Cristo significa algo más. Pone de relieve la relación estrecha que existe entre la muerte de Jesús y su victoria a través de su resurrección y exaltación» (HJIwand, RGG). La muerte de Jesús es referida de un modo personal al hombre individual por medio de la sangre. Esto se expresa claramente en la construcción «sangre de la aspersion» (Heb 12, 24). También este concepto enlaza con el ritual del sacrificio veterotestamentario. La virtud purificadora y expiatoria del sacrificio era atribuida personalmente al que lo ofrecía a través de la aspersion de la sangre. Lo que en la esfera de la comunidad veterotestamentaria se realizaba de un modo perceptible a los sentidos con la sangre del animal sacrificado, se realiza en la comunidad del NT de un modo invisible, espiritual, con la sangre de Jesús (1 Pe 1, 2; Heb 9, 13.14; 10, 22). Mediante la reivindicación de la sangre de Jesús, el creyente hace personalmente suya la virtud que lleva consigo el sacrificio con todos sus efectos.

4. La sangre como signo apocalíptico. La sangre (al igual que el color rojo, que es el de la sangre) anuncia el espanto que estremecerá la tierra y el cielo al fin de los tiempos. También aquí aparecen conexiones directas con el AT. La «luna ensangrentada» anunciada por el profeta Joel (Jl 3, 4; Hech 2, 20; Ap 6, 12), así como las imágenes de la sangre y del fuego para expresar la guerra (Jl 3, 3; Hech 2, 19; Ap 8, 7), son recogidas por el NT. También la transformación del agua en sangre (Ex 7, 17 s; Ap 8, 8; 11, 6; 16, 3 s) alude a las catástrofes escatológicas. La sangre de las uvas que en el AT es una expresión gráfica del vino: Gn 49, 11; Dt 32, 14) es una imagen con la que se expresa el gran juicio de las naciones (Ap 14, 19-20; cf. Is 63, 2 s), en el que Dios aniquilará, al fin de la historia, a todas las potencias anticristianas.

F. Laubach

ῥαντίζω [*rhantízō*] rociar; ῥαντισμός [*rhantismós*] aspersion

I *Rhantízō* es una forma alternativa de ῥαίνω [*rhaínō*], rociar. En el griego profano sólo se encuentra esporádicamente y en la época tardía, en los LXX raras veces, mientras que en el NT sólo aparece *rhantízō*. En su significado de rociar se distingue de *νίπτω* [*níptō*], lavar una parte del cuerpo, un miembro, *λουώ* [*loiō*], lavar todo el cuerpo, y *βάπτω* [*báptō*] o *βαπτίζω* [*baptízō*], sumergirse, zambullirse. En la literatura griega, el vocablo se utiliza por lo general en un sentido profano, pero la *aspersion* puede tener asimismo como finalidad la purificación religiosa o ritual (cf. p. ej. Platón, Crat. 405 ab).

1. En el AT el verbo y los vocablos de la misma raíz se utilizan sobre todo en un sentido cultural. El radical no aparece cuando la aspersion tiene otro sentido, o sea, el de sellar la alianza entre Yahvé e Israel (Ex 24, 8). Pero a partir del exilio empieza a destacar la acepción cultural de la palabra: en su consagración sacerdotal Aarón y sus hijos son ungidos con óleo y rociados con sangre (Ex 29, 21); pero la aspersion, con agua o con sangre, sirve sobre todo para la purificación. Cada año, en el gran día de la expiación, se purificaba el santuario y los instrumentos del culto mediante la aspersion con la sangre de un toro y de un macho cabrío, que habían sido sacrificados por los pecados (Lv 16, 11 ss). Los que se habían vuelto impuros por el contacto con la lepra (Lv 14, 6 s.51) o con un cadáver (Nm 19, 11 ss) eran purificados con agua. En el Sal 51, 9 la purificación de un leproso y de su casa es una imagen de la purificación interior del salmista. En Ez 36, 25 la aspersion con agua simboliza la purificación divina al fin de los tiempos, que equivale a una nueva creación: «La aspersion purificadora realizada por el mismo Dios es parte de la nueva creación escatológica del pueblo de Dios, juntamente con el retorno de Israel a la tierra de sus padres (v. 24), el don de un corazón nuevo, de un corazón de carne (v. 26) y el don del Espíritu (v. 27)» (Hunzinger, ThWb VI, 982).

2. En la literatura de Qumrán, el verbo *rociar* (*nāzāh*) aparece junto a lavar (*rāḥaš*) para designar las abluciones culturales de la comunidad, si bien éstas eran realizadas mediante la inmersión del cuerpo. Sin duda, la expresión fue utilizada porque en Israel iba unida desde muy antiguo a la purificación de la impureza e indicaba más bien el efecto de las abluciones que el modo de realizarlas. También la secta de Qumrán espera una purificación escatológica, que era representada a través de la imagen de la aspersión: «Derramará sobre él el espíritu de verdad como el agua lustral (que purifica) de todas las abominaciones de la mentira y del espíritu de impureza. Para otorgar al justo el conocimiento de la sabiduría del Altísimo y enseñar la sabiduría de los hijos del cielo a los perfectos» (IQS 4, 21 s).

III El NT (Mc 7, 3 s) refleja los rituales judíos de purificación de su época: los judíos se *lavan* las manos antes de comer (*níptō*) y se *rocián* (*rhantízō*) con agua al volver del cercado (una variante del texto reemplaza a *rhantízō* por el verbo *baptízō*, pero hay que dar la preferencia a *rhantízō*); lo que se purifica no son los artículos adquiridos en el mercado, sino el hombre, que puede haber quedado impuro a través del contacto con los otros.

La carta a los Hebreos alude frecuentemente a la aspersión veterotestamentaria con la sangre de la víctima sacrificada para mostrar cuánto más grande es la virtud purificadora de la sangre de Cristo (p. ej. 9, 13 ss; 18 ss); pues es imposible que la sangre de los toros y de los machos cabríos borre los pecados —ésta es la crítica que se hace en Heb 10, 4 al gran día de la expiación—; sólo el sacrificio de Cristo purifica la conciencia (10, 22).

En Heb 10, 22 la purificación mediante aspersión (¿con la sangre de Cristo?) aparece junto al lavado del cuerpo con agua pura: la fuerza purificadora del sacrificio de Cristo es experimentada en el bautismo, de tal manera que el creyente llega a ser uno con Cristo, con su muerte y resurrección (cf. Rom 6, 1 ss).

El sustantivo *rhantismós*, *aspersión*, no se encuentra fuera de la Biblia. Su empleo en Heb 12, 24, es esclarecedor, pues aquí se compara la «sangre de la aspersión» con la sangre de Abel, que no fue rociada; la expresión «aspersión» resultaba, pues, una fórmula corriente. En contraposición a la sangre de Abel, que clama venganza (Gn 4, 10), la sangre de la aspersión de Cristo otorga la certeza del perdón.

G. R. Beasley-Murray

πνικτός [*pniktós*] ahogado, estrangulado; ἀποπνίγω [*apopnigō*] ahogar; πνίγω [*pnigō*] ahogar; συμπνίγω [*sympnigō*] ahogar

I/II *Pnigō* (de etimología incierta, quizá tiene alguna conexión con πνέω [*pnēō*], *soplar, respirar*) significa *ahogar, provocar vómitos o náuseas; estrangular, sofocar; apremiar, angustiar*; en pas., *ahogarse*. Los compuestos *apognigō* y *sympnigō* tienen los mismos significados. El adjetivo verbal *pniktós*, *ahogado, estrangulado*, fuera del NT tiene únicamente el significado de *cocido en vasija cerrada, asado a fuego lento*. En la versión de los LXX, este grupo se encuentra raras veces (1 Re 16, 14 s y Neh 2, 12) y el vocablo *pniktós*, nunca.

III 1. En el relato del endemoniado de Gerona se nos narra que la piara de cerdos en la que entraron los demonios se ahogó en el mar (*ἐπνίγοντο* [*epnigonto*]: Mc 5, 13; *ἀπεπνίγη* [*apepniḡē*]: Lc 8, 33). En la parábola del sembrador se dice de las zarzas que ahogaron (*συνέπνιξαν* [*synēpnixan*]: Mc 4, 7; *ἀπέπνιξαν* [*apēpnixan*]: Mt 13, 7; Lc 8, 7) la semilla. De un modo análogo, el verbo se encuentra también en la interpretación de la parábola, Mc 4, 13-20 par. El siervo malo intenta ahogar a su compañero para obligarle a pagar su deuda (Mt 18, 28); en un lenguaje hiperbólico se dice en Lc 8, 42: la gente (casi) asfixiaba a Jesús.

2. Desde el punto de vista teológico tiene importancia el adjetivo πνικτόν [*pniktón*] en Hech 15, 20.29; 21, 25. Aquí se usa en conexión con un precepto referente a los alimentos no permitidos, que fue impuesto a los cristianos procedentes de la gentilidad por parte de los judeo-cristianos, y que está en estrecho paralelismo con la prohibición de comer la sangre. El precepto se remonta a Lv 17, 13 s; Dt 12, 16, 23: el animal debe ser sacrificado de tal manera que su sangre (en donde reside la vida) se derrame totalmente; si se mata al animal de otro modo, queda «ahogado». Los rabinos han ampliado y hecho más rigurosas las disposiciones veterotestamentarias al respecto. La pregunta que se plantea en este pasaje es si sólo ha de prohibirse el comer la carne con su sangre (*pniktón*), como se decía ya en el AT, o hay que observar asimismo las disposiciones concretas de los rabinos. Lo que dio lugar a esta cuestión parece haber sido el hecho de que entre los gentiles se mataba a menudo a los animales —incluso en los sacrificios cultuales— ahogándolos o estrangulándolos. Probablemente aquí se alude a esta costumbre. Es cierto que la crítica textual no permite asegurar la pertenencia de la palabra al texto; el *pniktón* que aparece en el decreto apostólico podría ser una adición secundaria del texto corriente, alrededor de la cual se habría ampliado la fórmula originaria trimembre.

H. Bietenhard

Bibl.: GMenken, Homilien über das 9. und 10. Kap. des Briefes eb die Hebräer, 1891, 109 ss — WBrandt, Die jüdischen Baptismen, 1910 — OSchmitz, Die Opferanschauung des späteren Judentums und die Opferratsagen des NT, 1910 — SEitrem, Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer, 1915 — ERiggenbach, Kommentar zum Hebr. 1922³ — JBehm, Art. *αἷμα*, ThWb I, 1933, 171 ss — KHeim, Gemeinde der Auferstandenen, 1949 — JWaszink, RAC II, 1951, 159 ss — KBarth, KD IV, 1, 1953, 305 ss — EMühlhaupt/KGalling, Art. Blut, RGG I, 1957³, 1327 ss — WNauck/HJWand, Art. Blut Christi, RGG I, 1957³, 1329 ss — JVetter, Das heilige Blut, 1958¹⁴ — HBietenhard, Art. πνικτός, ThWb VI, 1959, 453 ss — CHHunzinger, Art. *ἁγνίζω*, ThWb VI, 1959, 976 ss — HSchlier, Mächte und Gewalten im NT, 1959 — HGottlieb, *Τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης*, Stud. Theol. 14, 1960, 115 ss — JYsebaert, Greek Baptismal Terminology, 1962 — ASibbs, The Meaning of the Word «Blood» in Scripture, 1962³ — JScharbert, Art. Blut, BWb I, 1962², 131 ss — Cf. Bibl. → Bautismo.

Santo

Tanto el término *santo* como el concepto de lo *santo* designa originariamente, y desde el punto de vista histórico-religioso, el poder (*mana*), lo tabú y luego, en general, la esfera del poder divino que, siendo superior al hombre, lo amenaza. En contraposición con lo santo está lo profano, el dominio de la vida humana fuera del ámbito de lo santo. La raíz de las religiones brota del interés y del esfuerzo que se pone en evitar, mediante acciones culturales y de tipo ritual, que lo santo pierda su carácter sagrado y su pureza a causa de lo profano. El griego conoce tres clases de términos para designar lo santo; *ἱερός* [*hierós*], con sus muchos derivados, se refiere a lo que es *santo* en sí, a lo *tabú*, al *poder* divino o a lo que le está consagrado: *santuario*, *sacrificio*, *sacerdotes* etc. Por el contrario, *ἅγιος* [*hágios*], que es el grupo más frecuente en el NT, implica aspectos éticos; el acento se carga sobre la obligación de venerar lo santo. En el mismo sentido va también *ὁσιος* [*hósios*]: por una parte se refiere a la ordenación y providencia divinas y, por otra, al deber y obligación moral humana.

ἅγιος [hágios] santo; ἁγιαῖζω [hagiázō] santificar, consagrar; ἁγιασμός [hagiasmós] santidad; ἁγιότης [hagiótēs] santidad; ἁγιωσύνη [hagiōsýnē] santidad; ἁγίασμα [hagiasma] santuario, santidad; ἁγιαστήριον [hagiastērion] santuario

I No disponemos de una etimología segura para *hágios*. Está emparentado con ἄζομαι [házomai] (del que no hay ejemplos ni en los LXX ni en el NT y que procedería de un hipotético ἁγιομαι [hágiomai]), *venerar* a los dioses, a los padres (p. ej., a Apolo, Homero, Il. 1, 21) y también *respetar* (p. ej., dicho de Júpiter que respeta a los que se encuentran protegidos por Palas; Esquilo, Eum. 1002). En sentido figurado se dice: no me da miedo morirme (Eurípides, Or. 1116); y negativamente: estar lleno de santa ira (Eurípides, Frg. 348). Según esto, el adjetivo *hágios* no sería tanto lo tabú como más bien lo *santo*, que es digno de veneración. No hay ejemplos para *hágios* en Homero, en Hesíodo ni en los trágicos, que conocen ἁγνός [hagnós] (→ limpio), emparentado por raíz con el adjetivo ahora analizado, y que utilizan en un sentido que corresponde exactamente al *qādōš* del AT. Es inseguro (¿improbable?, cf. Frisk) el parentesco con ἄγιος [ágios] (en contra de ThWb I, 87).

Documentalmente se conoce *hágios* desde Herodoto: p. ej., el santuario (ἱρόν [hiron]) de Afrodita (2, 41); el juramento es sagrado (Aristófanés, Mir. 834b11). También se puede (en contra de ThWb I, 88) llamar santas a las personas (Aristófanés, Av. 522). En el helenismo el término aparece como epíteto de los dioses orientales (Isis, Serapis, Baal; ThWb I, 88); a partir de ellos se les aplicó igualmente a los dioses griegos.

Junto a *hágios* está *hagizō*, *consagrar*, del que por ampliación se formó *hagiázō*, el cual por su parte adquiere importancia únicamente por el empleo de los LXX, como ocurre con todos sus derivados: *hagiasma*, *santuario*, *santidad*; *hagiasmós*, *santidad*; *hagiastērion*, *santuario*. Del mismo *hágios* se derivan los sustantivos tardíos *hagiótēs* y *hagiōsýnē*, *santidad* (como los otros, usados espec. en los LXX). *Hágios*, término en ningún modo frecuente en la literatura griega fuera de los LXX, era bueno para traducir el *qādōš* hebreo, probablemente porque, a diferencia de → *iepós* [hierós], no expresa lo que es santo en sí mismo considerado, sino la exigencia de veneración que se desprende de lo santo.

II En la terminología de los LXX son importantes únicamente *hagiázō*, *hagiasma* y *hágios*. Hay ejemplos, además, de *hagiasmós* (sin un equivalente claro en hebreo), *hagiastērion* (4 veces, de las que tres traduce a *miqdāš*), *hagiótēs* (sólo usado en 2 Mac 15, 2) y *hagiōsýnē* (5 veces). Este grupo de palabras traduce muy mayoritariamente el hebreo *qādōš* y sus derivados. Juntamente hay también algunos (raros) ejemplos de *nāzīr*, *consagrado* (nazireo).

Teniendo presente su contraposición con lo profano (*hōl*; profanar: *hillēl*), se ve que lo verdaderamente determinante de lo santo en el AT no consiste tanto en el incalculable y misterioso poder divino, sino más bien en que se llega a tener un contacto relativamente directo con el poder divino en determinados lugares, con determinados objetos y en ciertos tiempos, poder que puede ser temible, si uno no se comporta de manera digna con respecto a él (1 Sam 6, 20). Lo primero no es lo que separa, lo que aleja, sino, de modo positivo, el ponerse en contacto-con, lo cual fuerza, del modo más natural, a determinados comportamientos. A ese «contacto» se llega especialmente en el culto, aunque el ámbito de lo santo abarca más. Lo santo es, pues, por una parte, un término preético y, por otra, un concepto que determina un *ethos*. Ese *ethos* determinado no es el grado elemental de la moralidad humana, sino la expresión de la santidad de Yahvé en un mundo de usos de santidad semejantes y distintos. Por ejemplo, las relaciones sexuales no son en modo alguno inmorales, pero son absolutamente profanas, en contraposición con otros usos de santidad, y, por eso mismo, vuelven a la persona impura en orden al contacto con lo santo (1 Sam 21, 5 ss; Ex 19, 15).

1. a) Este grupo de palabras no aparece con frecuencia en las fuentes más antiguas. Una vez llaman a Yahvé «este Dios santo» unos pobladores vecinos de Judá, porque sufrieron una terrible plaga, al no haber tratado como convenía al arca de la alianza (1 Sam 6, 19 s). Aunque tenemos noticias de muchos lugares de culto, sólo dos veces se les llama santos (Gilgal-Jericó: Jos 5, 15) o lugar santo (Ex 3, 5: en el llamamiento de Moisés). 2 Re 4, 9 nos lleva fuera del ambiente cultual: la sunamita llama santo a Eliseo, hombre de Dios, es decir, lo reconoce lleno de fuerza santa como Sansón (Jue 13, 17; 16, 17).

b) Algo más constante y consecuente es el empleo del verbo *santificar*, que parece haber tenido una «situación vital» mucho antes que el uso del nombre y del adjetivo. Uno se santificaba cuando estaba excluido transitoriamente de la vida comunitaria por impureza (2 Sam 11, 4) o cuando se contactaba con Dios (epifanía: Ex 19, 10 ss; guerra de Yahvé: 1 Sam 21, 5 ss; sacrificio de familia, en el que Yahvé era el primero de la parentela: 1 Sam 16, 5). Pero también se podían santificar personas (1 Sam 7, 1: para el ministerio sacerdotal) o cosas (Jos 6, 19; Jue 17, 3 y *passim*: plata; 1 Re 8, 64: el atrio del templo), poniéndolo así a disposición de Dios. Es importante notar que los LXX traducen por «santo de Dios» la expresión «un *nāzīr* de Dios» (Sansón: Jue 13, 7; 16, 17). Como se ve por Nm 6, 1 ss, el nazireato representaba una forma especial de santificación.

c) Sólo se puede suponer que la fundación de los grandes santuarios reales (Jeresalén, Betel) tuvo también como consecuencia la ampliación del uso del término *santo*. Es poco lo que sabemos de esto. Así p. ej. 1 Sam 21, 4 menciona panes santos; Jer 11, 15, carne santa para el sacrificio. Quizás haya que situar en este ambiente una parte de la piedad de los salmos. Se habla del templo santo de Yahvé (Sal 5, 8 y *passim*), del monte santo (3, 5; 2, 6 Sión), del atrio santo (29, 2) y también del santo cielo (20, 7) o de la altura santa, desde la que oye Yahvé (102, 20) y, en consecuencia, se habla asimismo de su santo trono (47, 9). Yahvé es temible y santo (99, 3), ninguno de los dioses es santo como él, porque ninguno derriba a los encumbrados y levanta a los humillados (1 Sam 2, 2).

2. Apenas si existe polémica profética contra cosas y usos que se presentan como santos. ¿Se debe a que, al ampliarse tanto el término *santo*, se hallaba en primer término lo que dice Sal 24, 3 s: «¿Quién puede estar en el recinto sacro? ¿El de manos inocentes y puro corazón»? Parece como si de entrada el santificarse en el culto y lo santo no dieran tanto el impulso para lo puramente ritual como para el «*ethos*».

a) Muy claramente es éste el caso en Am 2, 7 y 4, 2. Quizás quiere decir algo parecido Os 11, 9: Yahvé, el santo en medio de su pueblo, no es ciertamente un aniquilador (demonio), por más que el pueblo haya cometido la más terrible profanación de lo santo. El santo quiere purificación por medio de una catástrofe devastadora, o sea, quiere un nuevo futuro de Israel, pero no destrucción. El empleo del término resulta claro, ante todo, en Isaías. Después de oír el tres veces santo de la corte celestial, Isaías dice de sí que es hombre de labios impuros, tras lo cual se le borra la culpa y se le quita la iniquidad (6, 3-7). En este contexto aparece la expresión «el santo de Israel», típicamente isaiana, empleada, ante todo, en estas dos relaciones:

α) El pueblo se apoya en caballos y carros de combate en vez de hacerlo sobre el santo de Israel (31, 1; cf. 30, 15; 10, 20). Pero, como santo que es, es Yahvé mismo el que quiere hacer justicia a su pueblo en la guerra.

β) El pueblo pecador, cargado de culpa, ha despreciado al santo de Israel (1, 4; cf. 30, 12 s), que por eso lo golpea.

b) Un matiz algo distinto del *éthos* se encuentra en la fórmula deuteronomística sobre el pueblo santo. En cuanto que el pueblo es santo para Yahvé, su Dios (Dt 7, 6; 14, 2.21; 26, 19), la fórmula fundamenta la separación respecto de usos y objetos culturales de religiones extrañas (p. ej. 14, 22: no comer el animal no sacrificado; 7, 5: demoler altares, destruir estelas, quemar imágenes, etc.). Puesto que toda la Torá es, en definitiva, lo específico de Israel entre los pueblos extranjeros, 26, 19 da este resumen: es cumpliendo toda la Torá como Israel puede hacerse un pueblo santo para Yahvé. Con todo, el espíritu que aquí domina encontró una expresión especialmente bella en la llamada ley de santidad (Lv 17-26). El capítulo 19, que probablemente combina prescripciones legales de diversa índole, lleva por título (v. 2): Sed santos, porque yo el Señor, nuestro Dios, soy santo (cf. también 20, 7).

c) Mientras que Jeremías casi no utiliza nuestro grupo de palabras (es importante únicamente 1, 5: Yahvé destinó a Jeremías para profeta de las naciones desde el seno materno), éste se encuentra con tanta mayor frecuencia en Ezequiel. En este contexto no hay más que hablar de la expresión *mostrarse santo a alguien*. Siempre se aplica a la casa de Israel (= Judá), exceptuando 28, 22 (juicio sobre Sidón). De la manera más clara se expresa Ez 36, 23: el nombre de Yahvé fue profanado con la dispersión del pueblo, a lo que contribuyeron igualmente los mismos exilados. Pero cuando Yahvé reúne a su pueblo de todas partes se mostrará como el santo ante los pueblos y reconocerán que él es Yahvé. Para los pueblos esto significa que reconocerán a Yahvé como Dios, aunque no como el suyo propio.

d) Por tanto, si aquí el mostrarse como santo quiere decir la redención de Judá, lo mismo se expresa claramente en el DtIs, en especial con el título «el santo de Israel». El santo, el hacedor de Israel (45, 11; cf. 43, 15), que, como hace un familiar, lo rescatará de la esclavitud (43, 14), es, al mismo tiempo, el creador del mundo y señor de los pueblos (40, 25). Como tal cobra la suficiente distancia respecto de su pueblo, como para castigarlo sin partidismos, pero también tiene el poder de hacer algo totalmente nuevo después del castigo: un pueblo que no te conocía correrá hacia ti, por el Santo de Israel, que te honra (55, 5).

3. Sin ningún género de duda, el material más abundante sobre el grupo de palabras que analizamos, nos lo brindan los textos cúltilco-rituales de la época arcaica y postexilica (Ex 25 —Nm 10; Ex 40-48; partes de 1 y 2 Cr). Los detalles pertenecen, como dijo ADillmann acertadamente, no a la teología, sino a la arqueología. Aquí bastan algunas indicaciones.

a) Santo es cuanto pertenece al ámbito del culto. Hay *tiempos santos*: las grandes → fiestas, los novilunios, los sábados, el año jubilar, etc. Santas son igualmente las cosas del culto: templo, tienda y arca, altares con todos los aditamentos, los panes de las primicias, el aceite de unción, el incensario, etc. En el juicio de maldición por cuestión de celos se utiliza agua santa (Nm 5, 17); el templo tiene dinero sagrado (Ex 38, 24 ss y *passim*); los sacerdotes tienen ornamentos sagrados (Ex 28, 2 ss), el sumo sacerdote lleva un pectoral con la inscripción: consagrado a Yahvé. A veces la santidad puede considerarse como algo que actúa mecánicamente, tanto que se transmite por contacto (p. ej. Ex 29, 37; 30, 29), y puede ser mortal, si el contacto no está en regla (Nm 4, 15.20). Existe igualmente la idea de que lo impuro se transmite también de la misma manera (Ag 2, 11 ss). Puesto que a todo lo santo hay que tratarlo con pureza (→ limpio), la pureza (= la santificación) es un deber para todo participante en el culto, y quien se encuentre impuro tiene que intentar purificarse prontamente. Hay también personas santas (sacerdotes, levitas, nazireos) y existe la unción santa del rey davidico (Sal 89, 21; cf. 1 Sam 24, 7). Se puede distinguir entre santo y santísimo. Pero el sentido de esta diferenciación no es tanto la gradación de la santidad que se desprende de Dios, cuanto la diferencia en el trato humano con lo santo (FHorst, «Santo», RGG III).

b) Para la comprensión de esta santidad cultural rígidamente ordenada, que, en gran parte, debió de haber sido cosa sólo conocida por los sacerdotes, es importante el hecho de que recibe su sentido no de sí misma, sino de una conciencia cambiada de la época postexilica. Esta conciencia se caracteriza por la voluntad apasionada de obedecer y por la experiencia de una culpa catastrófica, realidades que exigen el mayor cuidado en el trato con lo santo. Este cuidado no contradice lo dicho en Os 6, 6 (lo que quiero es amor y no sacrificio), sino que representa la expresión cultural antigua de que se deje que el temor de Yahvé sea el comienzo de toda sabiduría.

c) Tenemos que agregar aún tres detalles:

α) No es raro encontrar el calificativo de *hágioi, santos*, referido a los acompañantes celestes de Dios (p. ej. Dn 7, 21 ss; de forma distinta en 7, 18).

β) Es sumamente raro que se llame *santos* a los miembros del pueblo santo: se halla en un salmo sapiencial y en paralelismo con los → temerosos de Dios y buscadores de Yahvé, que procuran enseñanza en la sabiduría (34, 10; cf. 16, 3, en un contexto desgraciadamente corrompido). Dn 7, 18 los presenta como quienes permanecen con su Dios y reciben el reino, cuando las potencias mundiales guerrean contra Yahvé.

γ) Es muy raro asimismo el que se llame *santo* al → espíritu de Yahvé (3 veces, Sal 51, 13; Is 63, 10 s). En Is 63, 10 s se piensa en el espíritu que empuja a actuar al pueblo en la guerra de Yahvé.

4. a) El judaísmo tardío no aporta innovaciones esenciales al sistema de la santidad, si se prescinde de que ahora se llaman santas también las Escrituras (1 Mac 12, 9; → Escritura). Por muy insignificante que este cambio parezca, es realmente revolucionario. Porque en el judaísmo las Escrituras debían constituir ahora el nuevo punto arquimédico para el sistema de lo santo, sustituyendo, en este sentido, al → templo. Es cierto que este proceso se cierra sólo en la escritura rabinica y en su teoría sobre el espíritu santo, que es el que habla en las Escrituras (ThWb VI, 386, 10 ss), de modo que son santos espec. los discípulos de los doctores de la ley (→ pueblo santo!) y cuantos siguen la Torá (St.-B. II, 691 ss). Y puesto que el papel decisivo para la vida diaria no lo jugaba el sistema de la santidad del templo, sino la explicación sapiencial de la Torá determinada por los doctores de la ley, esto quiere decir que la piedad se podía concentrar cada vez con más firmeza en lo diariamente importante, sin tener que descuidar por ello la santificación del templo ordenada por las Escrituras, la cual se convirtió en una especie de observancia etc.

b) Es importante el hecho de una lenta ampliación del término «los santos» hasta abarcar a los miembros de la comunidad cultural jerosolimitana. Es, sin duda, característico 1 Mac 1, 46: los hombres de Antioco quieren profanar el santuario y los santos, es decir, los fieles a la ley, que en medio del sufrimiento se muestran como los que siempre pertenecen a Yahvé. En el trasfondo de Tob 12, 5 se encuentra, indudablemente, la misma situación de sufrimiento: los santos (ángeles) presentan a Dios las oraciones de los santos.

c) Otra aplicación del vocablo nos presentan, ante todo, el libro de Henoc y la comunidad de Qumrán. En Hen 41, 8 s leemos: «En aquellos días los reyes de la tierra y los fuertes, que poseen el país, estarán tristes por las acciones de sus manos... Los entregaré en manos de mis elegidos; lo mismo que paja en el fuego y plomo en el agua, así arderán ante la vista de los justos y se sumergirán ante la presencia de los santos». Este texto nos dice claramente que es por el sufrimiento por el que los justos se cualifican como los santos.

d) En Qumrán la comunidad se interpreta como la comunidad sacerdotal de salvación en los tiempos escatológicos, comunidad en que se hacen obligatorios para todos los miembros las prescripciones de pureza que, de por sí, sólo ligan a los sacerdotes. De modo que el grupo de palabras *santo* juega un papel importante en los textos de Qumrán, en especial en las autodesignaciones de la misma comunidad: ésta se llama a sí misma «los santos de su pueblo» (IQM 6, 6 y *passim*), «pueblo santo de Dios» (IQM 14, 12), «hombres de la santidad» (IQS 5, 13 y *passim*), «resto de la santidad» (IQS 8, 21). Es el templo escatológico, «un santuario para Israel y una asamblea santísima para Aarón» (IQS 8, 5 ss). Sus miembros forman una unidad con la comunidad celeste de los ángeles, a los que también se llama «los santos» (IQS 11, 8; IQH 11, 12 y *passim*). Por tanto, en Qumrán domina una santidad eminentemente sacerdotal, en la que el modo especial de obedecer a la Torá (baños, comidas culturales y en especial el calendario) sustituye al culto del templo (IQS 9, 3 ss).

III Al pasar del ámbito del AT al del NT, llaman la atención dos cosas: por una parte, que a Dios se le llama santo sólo muy raramente (Jn 17, 11; 1 Pe 1, 15 s; Ap 4, 8; 6, 10) y que a Cristo se le llama santo en el mismo sentido que Dios sólo una vez (Ap 3, 7; cf. 1 Jn 2, 20). Decisivo para la idea que de la santidad se tiene en el NT es, más bien, el → espíritu santo, como don del cambio de eones.

Por otra parte, y como consecuencia, el terreno propio de lo santo en el NT no es el culto, sino lo profético. Lo santo ya no se manifiesta, pues, en cosas, lugares o ritos, sino en las manifestaciones vitales causadas por el espíritu. Pero como la profecía no es muy a propósito para la construcción de una conciencia corporativa, se utilizó con gusto posteriormente la idea del sacerdocio santo (→ sacerdote), del sacerdocio real de todos los fieles. Por ello en la antigua iglesia se llegó a aceptar de nuevo ideas de santidad cáltico-sacrales.

1. a) Una serie de ejemplos se mantiene de lleno en el marco de la tradición veterotestamentaria: se llama *santos* al → nombre de Dios (Lc 1, 49), a su → alianza (1, 72; cf. 1 Mac 1, 15.63), a sus → ángeles (Mc 8, 38; Lc 9, 26; Hech 10, 22; Jds 14; Ap 14, 10),

a sus acompañantes (Ef 2, 19; Col 1, 12; 1 Tes 3, 13; Ap 18, 20), a los → profetas (Lc 1, 70) y a las → Escrituras (Rom 1, 2), espec. a la → ley (Rom 7, 12), mientras que los textos de Mt 23, 17-19; 24, 15; 27, 53; Lc 2, 23 únicamente miran al culto judío.

b) Lo que, además de lo dicho, se halla en la tradición sinóptica nos adentra enseguida en lo específico del NT: Mc 1, 24; Lc 4, 34 nos dicen que los demonios llaman a Jesús «santo de Dios». En los LXX este título sólo aparece en Jue 13, 7; 16, 17 y significa que el que lo lleva está lleno de lo santo. La expresión resulta comprensible, teniendo en cuenta que Jesús recibió el → espíritu santo en el bautismo, el cual lo llevó al desierto por cuarenta días, como a uno de los antiguos profetas o a un nazireo, antes de llevar a cabo su primer prodigio (Mc 1, 21 ss). Al mismo terreno nos lleva también Lc 1, 35: «por eso al que va a nacer lo llamarán santo, Hijo de Dios». Lo mismo que Sansón fue un santo de Dios desde el seno materno (Jue 13, 7), también Jesús es santo desde su engendramiento, es decir, está lleno del espíritu santo. Cf. además Mc 6, 20 (Juan Bautista).

Una idea algo distinta, pero análoga, se ve en Hech 4, 27 (cf. 3, 14), donde a Jesús se le llama el «siervo santo» (→ hijo de Dios, art. *παῖς θεοῦ [país theou]*) = profeta de Dios, al que los jerosolimitanos negaron, como negaron y mataron siempre a los profetas (7, 51 s). En todos estos casos *santo* quiere decir: perteneciente a Dios y legitimado por él, de modo que rebelarse contra Jesús equivale a hacerlo contra Dios. Piénsese también en la primera petición del padrenuestro: «santificado sea tu nombre», es decir, que Dios se muestre santo a su pueblo ante los ojos de todos.

2. a) Como consecuencia de lo anteriormente expuesto se les llama *οἱ ἅγιοι [hoi hágioi]*, *los santos*, a quienes consideran a Jesús su señor. Con toda seguridad, esto no representa una sentencia ética, sino que hay que entenderla en paralelismo con expresiones tales como «llamado» (Rom 1, 7; 1 Cor 1, 2; 2 Cor 1, 1), «elegido» (Rom 8, 33; Col 3, 12) y «creyente» (Col 1, 2). El apelativo muestra que de lo que se trata es de la orientación por el espíritu santo. Cristo es la santificación de ellos lo mismo que su justificación y salvación (1 Cor 1, 30), es decir, aquél en quien son santos para el verdadero Dios: «pero, os lavasteis, pero os consagraron, pero os rehabilitaron por la acción del Señor, Jesucristo, y mediante el espíritu de nuestro Dios» (1 Cor 6, 11; cf. 2 Tes 2, 13; 1 Pe 1, 1 s). Jesús es el Cristo desde la resurrección en la fuerza que actúa conforme al espíritu de santidad (Rom 1, 4). Y la consagración es, por así decir, la admisión para la parusía, sirve para comenzar a poseer la herencia (Col 1, 12; Hech 20, 32; 26, 18). Por tanto, santidad significa aquí, en todas partes, la pertenencia a Dios, que se expresa, en primer lugar, no en el culto, sino en que los cristianos son «llevados» por el espíritu santo (Rom 8, 14). Santidad es, como ocurre en el AT, un término preético, exigiendo, lo mismo que allí, una actuación conforme con el Espíritu santo.

b) Por eso a la santificación le corresponde fructificar en orden a la santificación, teniendo como meta la vida eterna (Rom 6, 19-22; cf. 1 Tes 4, 3-7); el culto verdaderamente acertado consiste en el ofrecimiento de la propia existencia como sacrificio vivo, santo, agradable a Dios (Rom 12, 1). Puesto que los santos no son precisamente los hombres «simpáticos», valiosos, sino los llamados, es por lo que al *éthos* de la santificación pertenece conservar el amor para con todos los santos (Ef 1, 15), ayudarles en los apuros (Rom 12, 13) y también no profanar lo santo, querellándose contra los que tienen la misma fe ante autoridades paganas, en vez de dejar que sean los santos los que juzguen (1 Cor 6, 1 s). Es interesante la idea paulina de que el cónyuge no cristiano no profana al cristiano, sino, viceversa, el no cristiano es santificado por el cristiano, lo mismo que están santificados los hijos procedentes de tal matrimonio (1 Cor 7, 14). Precisamente por ser Dios mismo el santificador (1 Tes 5, 23), es por lo que es tanto más importante y obligatorio (Flp 2, 14 s) fructificar en orden a la santificación (Rom 6, 22).

3. a) Un aspecto muy especial es el ofrecido por la carta a los Hebreos. Cristo, en cuanto sumo sacerdote, es el santificador de su pueblo (13, 12; 2, 11), el liturgo de un santuario no hecho con manos humanas (9, 24; 8, 2). Mientras que la partición del santuario (*τὰ ἅγια [τὰ ἁγία]*) que Israel tiene en este mundo en santo y santísimo muestra que la verdadera entrada al santuario todavía no se halla expedita (9, 2 s), Cristo ha penetrado una única vez en el santuario con el don de su sangre y ha realizado la redención eterna (9, 12; 10, 14). La redención no la obró el sacrificio sangriento como tal, sino la correspondencia con la voluntad de Dios anunciada con antelación, en el sentido de redimir de esa manera (10, 10). Dado que «tenemos libertad para entrar en el santuario» (10, 19), exhorta Heb a no profanar la sangre de la alianza por la que todos fueron santificados; «sabemos muy bien quién dijo aquello: mío es el desquite» (10, 29 s). Por eso hay que trabajar por la paz con todos y hay que esforzarse por la santificación, sin las que nadie puede ver a Dios (12, 14). Y viceversa, los santos (3, 1) deben reconocer como ayudas las dolorosas correcciones de Dios, porque castiga para que participemos de su *santidad* (*hagiôtēs*; 12, 10).

b) En orden al ulterior desarrollo parece que tienen especial importancia las ideas de 1 Pe. A la santificación por el espíritu (1, 2) se le añade aquí, con gran naturalidad, la siguiente exhortación: «Como hijos obedientes, no os amoldéis más a las aspiraciones que teníais antes, en los días de vuestra ignorancia. No, igual que es santo el que os llamó sed también vosotros santos en toda vuestra conducta» (1, 14 s; cf. Lv 19, 2). La idea se prosigue en 2, 5: «como piedras vivas vais entrando en la construcción... formando un sacerdocio santo, destinado a ofrecer sacrificios espirituales, que acepta a Dios por Jesucristo». Aquí se ha operado una transformación y la dinámica de la efusión del espíritu se interpreta como el sobrio quehacer sacerdotal de cuidadosa obediencia. A lo que corresponde la parénesis de 3, 15: precisamente cuando a uno lo acusan de algo malo, es cuando como sacerdote hay que santificar a Jesucristo con especial cuidado, siempre preparados para responder al que pide cuentas.

c) Finalmente, en esta panorámica no debe faltar la ciudad santa, la nueva → Jerusalén (Ap 21, 2.10; 22, 19), que ha movido al espíritu al menos un milenio (idea de la *civitas Dei*). Esto es tanto más válido, cuanto que precisamente aquí el reino sacerdotal pertenece a la imagen del futuro (1, 6; 5, 10; 20, 6). Así se empiezan a formar las fuerzas que estrechan la enorme dinámica del reparto de los espíritus, expuesta al abuso, reduciéndola a una conformación continua de la vida dentro de límites humanos con los condicionamientos de persecución y sufrimiento; esto ocurre también, sin duda, a causa de las primeras confusiones de una especulación incipiente.

d) Nos queda la producción joanea, en la que es raro el término *hágios*. Jesús se santifica por los suyos, dejando el mundo, para que los suyos sean santificados en la verdad, que no es de este mundo y que lo ha vencido (17, 18 s). En la profesión de Pedro, transmitida por Juan, a Jesús no se le llama el mesías, sino el santo de Dios (*ἅγιος τοῦ θεοῦ [hágios tou theou]*: 6, 69), en cuanto que es una cosa con Dios y, por consiguiente, la → luz y la → vida (eterna) de los hombres (6, 68; cf. 10, 36; 1 Jn 2, 20).

H. Seebass

ἱερός [hierós] santo; *ἱεράτεια [hieráteia]* ministerio sacerdotal; *ἱερατεύω [hierateúō]* actuar de sacerdote; *ἱεράτευμα [hieráteuma]* sacerdocio; *ἱερουργέω [hierourgéō]* desempeñar un servicio sagrado; *ἱεροπρεπής [hieroprepēs]* conforme con lo santo; *ἱεροσυλέω [hierosyléō]* robar un santuario; *ἱερόθυτος [hieróthytos]* consagrado, ofrecido; *ἱερεὺς [hiereús]* sacerdote; *ἀρχιερεὺς [archieereús]* sumo sacerdote; *τὰ ἱερά [tá hierá]* sacrificio; *ἱερωσύνη [hierosýnē]* sacerdocio; *τὸ ἱερόν [tó hierón]* santuario

Los términos derivados de *hierós* no sólo forman un grupo común desde el punto de vista filológico, sino que también se hallan en una íntima relación. Por eso se tratan conjuntamente en el apartado I, mientras que en los apartados II y III se remite, por lo que al sacerdocio se refiere, a un artículo especial: → sacerdote.

I *Hierós* es, por una parte, lo determinado o lleno de poder divino y, por otra, lo consagrado a tal poder. A diferencia de → ἅγιος [*hágios*], *santo*, → ὁσιος [*hósios*], *honesto desde el punto de vista religioso*, y σεμνός [*semnós*], *digno de veneración* (→ *piedad*, art. *σεβόμαι* [*sebomai*]), los cuales contienen componentes éticos, *hierós* indica lo santo en sí mismo y prescindiendo de todo juicio ético. No se predica de los dioses mismos, sino de sus actos. A lo más lo que se dice es *ἱερὸν γένος ἀθανάτων* [*hierón génos athanátōn*] (Hesiodo, Th. 21), en cuanto que el género de los inmortales representa en la totalidad del cosmos el ámbito de lo definitivamente santo. De modo que *hierós* es: a) *lo perteneciente a la esfera de los dioses*; b) *lo santificado por los dioses*; c) *lo consagrado a los dioses*.

1. a) Santa es p. ej. la cabeza de Júpiter (Homero, Il. 15, 39) y su cama (Hesiodo, Th. 57), la vivienda de los dioses (regiones nevadas del Olimpio: Aristófanes, Nu. 270), la balanza de Cronos (Il. 16, 658), el arco de Hércules (Sófocles, Phil. 943) y el carro de Aquiles, al que Cronos dotó de caballos divinos (Homero, Il. 17, 464).

b) Están santificadas por los dioses p. ej. la luz (Hesiodo, Op. 337), el éter (Aristófanes, Thes. 1068), los tiempos de la noche y el día (Homero, Il. 8, 66; Il. 104), la tierra (Sófocles, Phil. 706), el campo feraz (Aristófanes, Nu. 282), los ríos y arroyos que tienen su origen en Júpiter (Homero, Od. 351), la era, por estar consagrada a Deméter o Ceres (Homero, Il. 5, 499), el pez, dedicado a Poseidón (Il. 16, 407) e igualmente ciudades tales como Ilión (Troya) con Pérgamo, Tebas, Atenas, islas como Eubea e incluso πόρος *Ἑλλάδας* [*póros Hellás*]. Del mismo modo se puede decir de personas que son *hieroi*, porque poseen una cualidad procedente de los dioses: p. ej. nos encontramos con expresiones como *ἱερὸν μῆνος Ἀλκινόοιο* [*hierón ménos Alkinóoio*] o *ἱερῆ ἰς Τηλεμάχοιο* [*hierē is Telémáchoio*] (Od. 7, 167; 2, 409); Alcinoio tiene su poder de Zeus, lo mismo que Telémaco recibió su fuerza de Atenas. En Píndaro, Pyth. 5, 97 a los reyes se les llama *hieroi* por haber recibido el mando de los dioses. Y del poeta se dice asimismo en Demócrito Fr. 18 que escribe gracias al éxtasis divino y a la inspiración santa (*μετ' ἐνθουσιασμοῦ καὶ ἱεροῦ πνεύματος* [*met' enthousiasmou kai hierou pneumatos*]). Desde la época de Adriano al dirigirse al emperador romano se emplea el título de *hierós*. No es sólo su persona la que se considera *hierós*, sino todo cuanto es imperial, por estar consagrado por los dioses (p. ej. los *ἱερὰ γράμματα* [*hierá grámmata*], *los decretos imperiales*).

2. a) Lo consagrado a los dioses lleva al ámbito del culto, que constituye el aspecto culminante y principal del *hierós*, como se ve echando una mirada a los compuestos. Aunque no todo lo que se llama *hierós* tiene que ver inmediatamente con el culto, sin embargo, se mantiene, por así decir, en sus aledaños. Lo dicho vale también para cuando los coros de actores son llamados *hieroi*, porque anuncian algo divino (Aristófanes, Ra. 674.686); o cuando los cantos (no cultuales) dedicados a los dioses son *hieroi* o se llama *hierós* al lugar donde se juzga, así Homero, Il. 18, 504. *Hierós* se puede emplear en sentido análogo hablando de personas, y habrá que pensar, ante todo, en los iniciados en los misterios a los que se llama *hieroi* (cf. Aristófanes, Ra. 652: *ἀνθρώπος ἱερός* [*ánthrospos hierós*]).

b) *Tá hierá* (raro en singular) se refiere, ante todo, el sacrificio (p. ej. Homero, Il. 1, 147) y, a veces, al animal sacrificado (Il. 2, 420). En la época posthomérica significa, con frecuencia, los presagios que se dan a raíz del sacrificio. De un modo más general *tá hierá* se emplea para designar objetos cultuales (imágenes, adornos, utensilios sagrados etc.) y acciones de la misma naturaleza, y hasta el culto como tal (así Herodoto I, 172; 3 Mac 3, 21).

c) *Tó hierón* significa preponderantemente *santuario, lugar de culto*. A diferencia de *ναός* [*naós*], *el templo como edificio*, y de *τέμενος* [*témenos*], *recinto sagrado* (→ templo), representa la acepción general que puede referirse al edificio del templo, al recinto sagrado y también al bosquecillo sacro, en cuanto lugar menor de culto.

d) *Hierósýnē*, término no muy frecuente, significa *sacerdocio* como ministerio, servicio y beneficio. *Hieráteia*, por el contrario, indica la *actividad sacerdotal*, el *ministerio*, pero tampoco es muy frecuente. El verbo correspondiente *hierateiō*, *actuar de sacerdote*, se emplea sólo en época posterior. Más antiguo es *ἱεράσθαι* [*hierásthai*], *ser sacerdote*, del que se derivan ambos términos. Al grupo pertenece el adjetivo *ἱερατικός* [*hieratikós*], de uso frecuente y que designa muy en general los intereses sacerdotales. De *hieráteuma* sólo tenemos ejemplos en la terminología de los LXX (→ sacerdote).

3. Mientras que no es necesario aclarar más *hierourgéō*, *desempeñar un servicio sagrado, hieroprepés, conforme con lo santo, hierosyléō, robar un santuario* o malversar sus ingresos, cuyos derivados no exigen ninguna ulterior aclaración, hay que agregar algunas puntualizaciones sobre *hieróthytos* y, en especial, sobre *hieréus* (*archiereús*):

a) *Hieróthytos* significa *consagrado, ofrecido* y representa un concepto espec. cultual. *τὰ ἱερόθυτα* es el sacrificio y la carne de éste. En sentido figurado se encuentra el término en Píndaro, Frg. 78 aplicado a la muerte humana como sacrificio presentado a los dioses.

b) *Hieréus* significa *sacerdote, sacrificador, adivino*. En Homero aparece en paralelismo con *μάντις* [*mántis*] (Il. 1, 62; 24, 221). En cuanto que el sacerdote sabe tratar con lo santo, es también un adivino que puede dar noticia sobre cosas divinas.

Es cierto que los → sacrificios no tenían que ser ofrecidos necesariamente por sacerdotes. El cabeza de familia podía llevar a cabo el sacrificio por la familia, el jefe del clan, el sacrificio por éste, el magistrado podía ofrecer el sacrificio de la polis, y como ideal formula Isócrates 2, 6: *τὴν βασιλείαν ὡς περ ἱεροσύνην παντὸς ἀνδρὸς εἶναι νομιζουσιν* [tén basileían hōsper hierōsýnēn pantòs andròs eínai nomízousin], piensan que la realeza es, lo mismo que el sacerdocio, cosa de todos. Pero los grandes y famosos lugares de culto exigían un cuidado continuo y, en consecuencia, un sacerdocio profesional, que vivía, no tanto en la tradición familiar cuanto en la del templo, y aunque la actividad de los sacerdotes abarcaba el manejo de muchos objetos sagrados, con todo, la más conocida era el perfecto sacrificio de las víctimas. De acuerdo con esto, *hierieûō*, *sacrificar*, tiene asimismo la acepción de *degollar* e incluso *matar* (II. 2, 34; Procopio de Gaza 2, 25).

c) *Archiereús* como título aparece, en primer lugar, aplicado a pontífices no griegos (Herodoto II, 142 lo escribe de pontífices egipcios de elevado rango al lado del rey; el título griego es: *ιεράπολος* [hierápolos], *ιεράρχης* [hierárchēs]). Platón lo utilizó en relación con su ideal del estado (Leg. XII 947a): tiene que estar anualmente a la cabeza de todos los sacerdotes que siguen actuando.

En la época helenística hubo bajo los seléucidas *ἀρχιερεῖς* [atchiereís] como funcionarios de las distintas satrapías. Es cierto que los jefes de los sacerdotes de los grandes santuarios tenían el mismo título. En el ámbito del dominio toleomeo se mencionan también, a veces, los *archiereís*. Entre los romanos se siguió con el sistema de los seléucidas. El pontífice provincial del culto imperial se llamaba *ἀρχιερεὺς τοῦ Σεβαστοῦ* (τῶν Σεβαστῶν) [archiereús toú Sebastoú (tôn Sebastôn)]. A la cabeza se encontraba el emperador mismo como *pontifex maximus*, desde Polibio *archiereús* se traduce por *pontifex*. Además se daba el título de *archiereús* también a pontífices locales lo mismo que a los jefes de comunidades religiosas, siempre que éstas se reunían en un santuario.

II Las palabras que vamos a citar a continuación forman un grupo unitario en los LXX, puesto que todas se remiten al hebreo *kōhēn*, *sacerdote* (cuya etimología es insegura y no contribuye a la comprensión del término): *hieráteia*, *hierateûō*, *hieráteuma*, *hieratikós* (sin equivalente hebreo), *hieréus*, *hierourgēō* (sin equivalente hebreo), *ιερουργία* [hierourgía] (sin equivalente hebreo), *ἱερωμα* [hierōma] (sin equivalente hebreo), *ιερωσύνη* [hierōsýnē], *ἀρχιεράσθαι* [archierásthai] (sin equivalente hebreo), *ἀρχιερατεύω* [archierateûō] (sin equivalente hebreo), *ἀρχιερεὺς* [archiereús], *ἀρχιεροσύνη* [archierōsýnē] (sin equivalente hebreo). Si se prescinde de términos que se hallan muy al margen (p. ej. *hierosylēō* y derivados en 1 y 2 Mac; *ιερόδουλος* [hieródoulos] en 1 Esd), vemos que a ese grupo unitario mencionado pertenece la inmensa mayoría de los ejemplos, del que se salen únicamente *hierós* (6 veces con equivalentes hebreos) y *ιεπεῖα* [hieréia] (2 Re 10, 20: por el hebreo *ʿasārāh*, fiesta de Baal).

Hierós no era a propósito para la idea judía que sobre la santidad preponderaba en la época de los LXX, sencillamente porque significa lo santo-en-sí-mismo, prescindiendo de todos los componentes éticos, mientras que a partir del exilio, según el concepto judío, únicamente podía ser santo lo conforme con la Torá. Incluso tratándose del santuario de Jerusalén se le llama *tó hierón* sólo en escritos de los LXX de un más fuerte cariz helenístico (son excepciones: 1 Cr 29, 4; cf. 1 Cr 9, 27; 2 Cr 6, 13), así como en Filón y Josefo. El grupo lingüístico mencionado se podía utilizar, por el contrario, para el sacerdote y su actividad, por tratarse esencialmente de cosas culturales, que ninguna otra persona podía realizar, según ordenaba la ley. Sobre *hieréus*, *hieráteia* e *hieráteuma* cf. → sacerdote.

III 1. La mayoría de los términos del grupo aparecen en el NT sólo raramente:

a) *ιερόθυτον* [hieróthyton] (sólo en 1 Cor 10, 28) se refiere a la → carne que procede de una degollación ritual y sobre cuyo carácter sagrado hay que llamar la atención al que no pertenece a la comunidad ritual.

b) *Hieroprepēs* (sólo en Tit 2, 3) corresponde a la «preferencia por un estilo solemne y cultural» por parte de las cartas pastorales (ThWb III, 254). Según el contexto lo más normal es que se trate de un uso como el de Plutarco, Lib. Educ. 14 (II c), donde *ἱεροπρεπέστατον* [hieroprepéstaton] es acostumbrar a los niños a la verdad; por tanto, la idea de Tit 2, 3 sería: que se comporten conforme a las buenas costumbres.

c) *Hierós* se encuentra en 2 Tim 3, 15 de manera solemne (*sagradas Escrituras*; fórmulas del mismo tipo son frecuentes en Filón y Josefo, cf. ThWb III, 227, 7 ss). Quizás se pudo aplicar a las Escrituras este término no muy corriente, porque ellas poseían una santidad totalmente incontrovertida. En una comparación y en el sentido corriente habla Pablo de *tá hierá*, *culto*, *funciones sagradas* (1 Cor 9, 13).

d) *Hierósylos*: en Hech 19, 37 un funcionario gentil defiende a Pablo y a sus compañeros contra la acusación de que son saqueadores de templos y blasfemos (en relación con templos gentiles). Pablo es más bien un filósofo que anuncia con toda razón que dioses y templos construidos con manos humanas no pueden ser ni Dios ni santuario. Por tanto, no perjudica al santuario, sino sólo al negocio montado alrededor

de él. En Rom 2, 22 el verbo correspondiente *ἱεροσυλέω* [*hierosylēō*] parece referirse a un problema muy manido en la discusión rabinica: hasta qué punto está permitido negociar con utensilios y bienes de templos gentiles, por más que sean impuros desde el punto de vista cultural; en ocasiones estaba permitido, si perjudicaba el culto gentil. Parece que Pablo rechaza esto totalmente (cf. Michel, Römerbrief, *ad locum*).

e) *Hierourgēō*. En Rom 15, 16 Pablo se sirve del lenguaje cultural de una manera gráfica: los gentiles tienen que ofrecer ahora sacrificios al verdadero Dios. Un sacrificio sólo puede ser aceptable, si reúne las condiciones necesarias para ello. El ofrecimiento verdadero consiste únicamente en el evangelio. Por eso está destinado Pablo, no como sacerdote, pero sí como *ἱεροργῶν* [*hierourgôn*] del evangelio, a dar la instrucción conveniente para el sacrificio.

2. Más abundantes son los ejemplos de *tó hierón*, *hiereús* y *archiereús*. *Tó hierón* es casi siempre *terminus technicus* para designar el santuario de Herodes (son excepciones 1 Cor 9, 13 y Hech 19, 27, donde se habla de santuario en general y del de Artemis respectivamente). La diferencia principal respecto de *ναός* [*naós*] (→ templo) es que *tó hierón* jamás se espiritualiza, sino que siempre significa el edificio con sus muros, puertas, pórticos, atrios y dependencias. P. ej. el alero (Mt 4, 5; Lc 4, 9) del *hierón*, que jamás se refiere al templo como tal, quizás haya que entenderlo como el ángulo suroriental de la muralla circundante, que se levantaba sumamente escarpada sobre el valle Cedrón. Lc 2, 37 y Mc 12, 41 ss se refieren al atrio de las mujeres; Hech 3, 8, al de los hombres y Mc 11, 15 quizás hable del patio de los gentiles que era el más exterior. Jn 10, 23 menciona el pórtico de Salomón, con columnas y uno de los más grandes alrededor del patio de los gentiles, donde se enseñaba (Mc 11, 27-13, 1; Mt 21, 23-24, 1; Lc 20, 1-21, 38; Jn 5, 14; 7, 14.28; 8, 20; Hech 5, 21.25.42) y también se rezaba (Hech 2, 46; Lc 18, 10). Tres aspectos parecen importantes desde el punto de vista teológico:

a) Los evangelios no dejan lugar a dudas sobre el hecho de que Jesús estuvo con frecuencia en el santuario y que no atacó la piedad que hacía uso del mismo. Mc 13, 1 ss par nos dice que anunció con tristeza la destrucción del santuario, y que cuando expulsó a los cambistas y tratantes de animales para el sacrificio de sus puestos en el atrio de los gentiles, prohibiendo su uso para el transporte de mercancías (Mc 11, 15 s), lo hizo fundamentando su acción en que el santuario es casa de Dios y no un comercio (Jn 2, 16). Por tanto, Jesús no se desligó de la religión de los padres, mantenida en cohesión por el santuario, por más que realizó la purificación con los plenos poderes de aquél que, después de destruirse el templo propiamente dicho, edificaría en tres días el verdadero *naós* (Jn 2, 19), es decir, indudablemente un lugar sagrado que ya no necesitaría ningún trato especial en cuanto a lo religioso.

b) La cristiandad de primera hora, proveniente del judaísmo, siguió el ejemplo de Jesús y se sirvió del santuario para sus oraciones (Lc 24, 53; Hech 2, 46).

c) El evangelista Lucas muestra un interés especial por la piedad de Jesús respecto del santuario (2, 46), por la que tuvo la primitiva cristiandad y hasta Pablo, el apóstol de los gentiles (Hech 21, 26 ss; 22, 17; 24, 12.18; 25, 8) con el fin de mostrar que el cristianismo representa el verdadero judaísmo y que los judíos lo acusan injustamente.

3. Sobre los términos *hiereús* y *archiereús*, pertenecientes al mismo grupo aquí analizado, cf. → sacerdote.

ὅσιος [*hósios*] santo; ὁσιότης [*hosiótēs*] santidad; ἀνόσιος [*anósios*] profano

I En la literatura griega el término que más pronto queda documentado es ὁσίη [*hosiē*] (ἔστιν [*estín*]). Designa lo conforme con la ordenación y disposición divinas: «No está conforme con la ordenación divina tramarnos el mal unos a otros» (Homero, Od. 16, 423); ὁσίης πλέον εἶπειν [*hosiēs pléon eipeîn*] (Empédocles 4, 7) quiere decir sobrepasarse al hablar yendo más allá de lo que a uno le compete. De un modo más especial *hósios* puede referirse a lo humanamente obligatorio en ritos y celebraciones, p. ej. en lo referente a ritos de enterramiento. El adjetivo *hósios* (desde Platón igualmente *hosiótēs*) tiene, pues, el sentido general de algo sancionado o permitido por el derecho divino o la naturaleza. Lo específico de *hósios* se ve cuando se le compara, por una parte, con δίκαιος [*dikaïos*] (→ justicia): τὰ δίκαια καὶ τὰ ὅσια [τὰ δίκαια καὶ τὰ ὅσια] (Platón, Polit. 301d) es lo moral conforme al pensar humano y disposición divina, y, por otra, con → ἱερός [*hierós*] que, en cuanto tabú cúlctico-ritual y santificado en el servicio del santuario, se contraponen a la profanidad (santificada): κοσμεῖν τὴν πόλιν καὶ τοῖς ἱεροῖς καὶ τοῖς ὁσίοις [*kosmeîn tēn pólin kai tois hieroîs kai tois hosiôis*] (Isócrates 7, 66) significa: «embellecer la ciudad con edificios, tanto sagrados como públicos». *Hósios* significa piadoso, religioso, hablando de personas, y puro, immaculado, tratándose de cosas (Empédocles 4, 2: boca; Esquilo, Choep. 378: manos; 1 Tim 2, 8). Como epíteto divino se emplea tardíamente y de modo sumamente raro, p. ej. junto con *dikaïos* (CIG 3830).

II En la inmensa mayoría de los casos *hósios* traduce el hebreo *hāsīd* (término poético, ante todo en los salmos); *hāsīd* es el que acepta gustoso las consecuencias que se deducen de la relación del pueblo con Dios. En el ejemplo más antiguo (Dt 33, 8) a la comunidad de los levitas, expresada bajo el nombre de Leví, se la llama «tus leales», porque esa comunidad fue especialmente probada. Pero lo más frecuente es que *hāsīd* esté en plural, designando a la comunidad reunida para el culto (Sal 85, 9) y que sirve a su Dios (Sal 79, 2): «Congregadme a mis fieles (*hasīdim*), que sellaron mi pacto con un sacrificio» (Sal 50, 5). Un pueblo gentil es no-*hāsīd*, y en el pueblo de Dios a los *hasīdim* se les contraponen los que tienen que ser declarados culpables conforme a la liturgia de entrada (Sal 15). Incluso en la estricta observancia de la ley *hāsīd* puede presentar la acepción de tener confianza: puesto que Yahvé perdona pecados, le reza todo aquél que es *hāsīd* para con él (Sal 32, 6; cf. 52, 10 s). Pero puede significar también: es justo el que confía en su «integridad» (*tummo, hosiôtēs*; Prov 14, 32). Sin embargo, esto se refiere al cumplimiento de todo el derecho positivo, del que se pensaba que no era difícil de cumplir.

Hasīdim, en cuanto designación de un grupo determinado en el judaísmo, se encuentra documentado sólo desde la época de los macabeos (1 Mac 2, 42; 7, 13; 2 Mac 14, 6). Este grupo debió de haber vivido en una tradición apocalíptica y, en consecuencia, debió de haber observado la ley con especial rigor. Pero sorprende que el término no aparezca en los textos de Qumrán.

Dos veces se llama a Dios *hósios*: Dt 32, 4, traduciendo a *yāsār*, en cuanto Dios se atiende a lo que él mismo ordena, y Sal 145, 17, traduciendo a *hāsīd*, en cuanto que levanta a caídos, sacia a hambrientos y está cerca de los orantes. Cf. además Sab 5, 19: Dios toma como escudo inexpugnable su *hosiôtēs* (cf. *infra* Ap 15, 4, su santidad). De acuerdo con esto *tá hósia* (Dt 29, 18; *sālom*) son los beneficios que se esperan de Dios y en Is 55, 3 (plural de *hesed*) los triunfos que David puede esperar de Dios (David como testigo del poder de Dios entre los pueblos).

III 1. En el NT *hósios* es un término raro (8 veces, de las que 5 están en una cita; *hosiôtēs* 2 veces; *anósios* 2 veces), puesto que falta el uso principal conocido en el AT (*hósioi*, comunidad; → iglesia). Se es miembro de la comunidad no como *hāsīd*, sino como elegido, santo (→ ἅγιος [*hágios*]; ἐκλεκτός [*eklektós*]; → elección, art. ἐκλέγομαι [*eklégomai*]). Sólo en los escritos de carácter más fuertemente helenístico es donde aparece *hósios* ocasionalmente, p. ej. en Lc 1, 75 (piedad judía) y viceversa, en 1 Tim 1, 9 de la gente no honrada se dice que son *anósioi* (sin una moral religiosa; cf. 2 Tim 3, 2). Como virtud del hombre renovado menciona Ef 4, 24, entre otras, la *hosiôtēs*.

2. Dos veces se llama a Dios *hósios*. El himno de Ap 15, 3 s se remonta a Sal 145, 17 y su contexto (únicamente Dios es *hósios*), mientras que Ap 16, 5 recuerda más bien a Dt 32, 4: Dios es, tanto *dikaïos* (jurídicamente en derecho) como *hósios* (religiosamente justo), cuando juzga a malhechores.

3. Es peculiar el empleo de *hósios* en Heb 7, 26. Aquí aparece el término de modo tan absoluto, como indudablemente sólo se puede usar hablando de Dios: en cuanto sumo sacerdote (*archieús*) es Cristo totalmente *hósios*, totalmente sin pecado, totalmente immaculado, de manera que su sacrificio es suficiente de una vez para siempre. Algo distinto es el matiz de Hech 2, 27; 13, 35 (cita de Sal 16, 10). Sólo Jesús, y no David, es

heredero de la promesa de que Dios no quiere dejar al *hāsīd* ver la corrupción. Por tanto, Jesús es el verdadero *hāsīd* en fuerza de la → resurrección, por más que fue condenado como reo de crimen contra la religión por las autoridades de la suya. Y en ese sentido es igualmente el heredero de los prodigios que David debía haber esperado de Dios (Hech 13, 34, citando a Is 55, 3): se le ha dado potestad de juzgar a todos los pueblos (Hech 17, 31).

H. Seebass

PARA LA PRAXIS PASTORAL

La palabra «santo» apenas si forma parte del vocabulario de nuestros contemporáneos. Y cuando en la conciencia del hombre moderno sigue conservando su sitio, está expuesto especialmente a dos malentendidos: el de la tabuización y el de la confusión con otros conceptos.

Cuando «santo» se malentende y se toma como tabú, lo que se presenta como santo se nos figura lejano, inalcanzable, intocable, enormemente grande; se nos antoja que lo único que podemos hacer al mirarlo, tocarlo o considerarlo es profanarlo, sin llegar, con todo, a comprenderlo en toda su profundidad. Sus fronteras están aseguradas por el temor o hasta el miedo como por una llama trepidante.

Quienes aplican a Dios esta idea de lo santo, corren el peligro de cerrarse a la llamada concreta de Dios a causa del profundo respeto sentido ante la imposibilidad de aproximarse a él: «Colocan la palabra de Dios tan alto que ya no pueden ni percibirla» (H.Ehlers). Uno de los argumentos típicos de esta clase de gente es el siguiente: «Dios, que dirige las estrellas y gobierna el cosmos entero, ¿ese Dios se va a preocupar de un granito de arena como es la tierra en el conjunto del universo, y se va a ocupar de manera especial de los hombres? El que así pensase, o se pasaría de ingenuo o sería un blasfemo». Tratar con Dios, como lo pide el testimonio de su amor para con nosotros, equivaldría a rebajarlo, a humanizarlo y a hacerlo a nuestra medida. (Es lo que viene a decir Camus en «La peste»: «Si hay Dios, pienso que lo que más le gustaría es que vivamos como si no lo hubiera»). Esto se pone en boca de un hombre que, con una entrega sin reservas a su obligación como médico, muestra un *ethos* del que los cristianos pueden aprender).

Esta idea de «santo» lleva a bloquear la cuestión de la verdad, para correr detrás de especulaciones sobre lo que es digno de Dios y lo que no lo es. Por ejemplo, puede dirigir las estrellas, pero no puede ser digno de él amar a los hombres. Y se desemboca en la paradoja de que a Dios se le antepone el propio juicio, el propio pensar y opinar, que, como todos sabemos, se halla determinado por toda clase de factores; dicho más brutalmente, si cabe: en materia religiosa a Dios se le antepone el propio gusto, postura ésta arrogante, de la que naturalmente no se es consciente, tanto menos cuanto que continuamente se opone a las «arrogancias» de la parte contraria (pretensión de absoluteidad, misión). La consecuencia es, finalmente, que al Dios al que se le califica de eterno, santo y omnipresente no se le deja siquiera la libertad de amar y redimir al que quiera y con los medios que le plazcan. La postura que aquí tratamos no puede, por supuesto, comprender que la palabra se haga carne, que el santo entre en el mundo y se haga hombre.

En el segundo malentendido «santo», como concepto de valor, se aproxima a digno de respeto, superior, excelente, sublime, infinito. Entonces el calificativo designa una cualidad de cosas o personas capaz de «afectar profundamente» al hombre, impresionarlo, atemorizarlo, capaz de dar sentido o apoyo a su vida y de levantarlo sobre sí mismo. En este sentido se emplea respecto de obras de arte, bienes culturales, acontecimientos

naturales, y referido al recuerdo de difuntos queridos o a relaciones humanas de carácter absoluto, incomparable, por ejemplo, la maternidad. Decisivo en este empleo del término es el hecho de que la santidad se sitúa en los hombres o en las cosas mismas, pudiéndose advertirla en ellos: lo santo tiene que ser evidente, aunque no necesariamente para todos. Aparece como un resplandor que determina interiormente a quien está tocado por ella. Pero el de dónde y el adónde de esta irradiación no está claro en la mayoría de los casos; la definición de su contenido no parece necesaria y ni siquiera deseable; todo análisis se rechaza instintivamente y se toma como destructivo o, al menos, como contraproducente.

De ello se sigue que no se está de acuerdo sobre los contenidos o sobre el fundamento de lo santo, sino que se presuponen, sin más, como obligatorios. Como el efecto sobre el sujeto que lo contempla y su mismo acuerdo es constitutivo de lo santo, esto quiere decir que lo que para el hombre es santo, depende de su sensibilidad subjetiva, de su predisposición y educación. Es el hombre mismo quien determina y decide lo que es santo; es él quien pone o elige sus dioses. Pero su validez depende y cambia con los gustos de la época.

Dios, el santo, se ha dado a conocer al hombre, lo ha elegido como compañero, invitándolo a vivir en la casa de Dios conforme al plan de éste. Santos son los que siguen esta invitación; no hay nada santo fuera de la casa y planificación de Dios. El trato acertado con lo santo consiste en tener comunión con Dios, confiando en la filiación que él otorga. El temor que echa a Dios a la zona del tabú, quitándole así la exigencia de ser aceptado por el corazón del hombre, ese temor es puro capricho y arrogancia por muy piadoso que sea, por muy éticamente sublime que se presente o por muy humilde que lo veamos. Por eso Pablo puede escribir a «todos los santos de Filipo con sus encargados y auxiliares» o a los «llamados santos de Roma». Suscitaría extrañeza y admiración que hoy llegara a una parroquia una carta para los santos o santificados en Cristo Jesús vecinos de la localidad (1 Cor). ¿Se le encontraría destinatario...? Todos, llenos de un temor piadoso, dirían que ellos no eran santos y llamarían la atención sobre sus deficiencias y fallos. Y el que dijera que deseaba ser santo levantaría la sospecha de estar un poquito mal o, al menos, de no tener los pies en el suelo.

Para el caso de Pablo, por el contrario, el saludo se aplica a un grupo bien determinado de personas, que saben que son ellos los destinatarios. El llamarlos santos no impide que luego les llame la atención sobre sus deficiencias y fallos, sobre su pusilanimidad y desobediencia; y, sin embargo, los sigue llamando santos. Lo cual quiere decir que el término no se refiere a valores o contenidos ningunos, a cualidades o acciones morales de ningún tipo, sino única y exclusivamente a su pertenencia a Cristo. Se puede ser un santo fuerte o débil, con garbo o con problemas, complicado o sencillo, impresionante o corriente; la santidad es como un uniforme profesional, por el que se conoce la pertenencia a una firma o a un grupo determinado, que tiene una tarea común, uniforme, que de por sí no indica sobre la persona que lo lleva sino la pertenencia como tal a lo que sea. Por supuesto que tal pertenencia impone ciertos límites al marco en que se mueve y a la conducta del interesado. Por ejemplo, los oficiales tenían que quitarse «la chaqueta real», cuando faltaban a ciertas prescripciones o acuerdos. Pero mientras no se dé el conflicto, el uniforme «cubre» a todo el hombre con todo lo que él es.

Cuando Dios dice: «Sed santos, porque yo el Señor, vuestro Dios, soy santo», esto no significa, en primer lugar, una norma moral, sino que, ante todo, se refiere a la pertenencia, lo mismo que, por ejemplo, se pertenece a un pueblo o a una nacionalidad. Lo mismo que ésta, tampoco la santidad se apoya en cualidades, acciones, valoraciones, sino que se concede. Entonces tampoco la puede uno conservar por sí mismo, sino que se legitima y garantiza gracias a aquél que es el único que con toda razón puede ser llamado

santo. La consecuencia es que la santidad no tiene por qué ser evidente en hombres o cosas, sino que es experimentable sólo por revelación, por un conocimiento que causa el mismo santo.

Santo es lo que Dios toma a su servicio, sea persona o cosa. Es la pertenencia a él lo que constituye a lo santo, y no el modo de manifestarse el servicio, modo que puede ser realmente impactante. Todo uso del término aquí tratado que no se oriente estrictamente por esta realidad equivale a un abuso que desemboca en una desvalorización inflacionaria y, en consecuencia, a la corrupción del concepto. Hay otros muchos atributos acomodados a los valores que se quieren ponderar y poner de relieve de un modo especial, atributos que se pueden emplear sin caer en la exageración, como es el caso cuando, por usurpación del término «santo» o «sagrado», se quiere hacer creer que tales valores tienen autoridad divina o bien en nombre de lo «sagrado» se quiere obligar a otros o se llega a someterlos a chantaje. ¿O es que existe alguien capaz de aclararnos qué autoridad legítima como «santa» o «sagrada» la patria u otras realidades semejantes?

En realidad, desde el punto de vista cristiano, la santidad está esencialmente referida a la construcción de la casa de Dios, de la que los creyentes en Jesús son piedras vivas y el mismo Jesús es la «piedra que desechasteis vosotros, los constructores, y que se ha convertido en piedra angular» (Hech 4, 11 s). Si el concepto «santo» hay que interpretarlo desde el punto de vista de que en Jesús nos viene la salvación de Dios, entonces con su obediencia hasta el fracaso total en la muerte ignominiosa echa por tierra todas las ideas que los hombres, también los piadosos, se forman de lo santo, y las invalida. Esto quiere decir que el único punto de referencia y la única orientación de la santidad es el camino y la actuación de este Jesús, que elige lo perdido y despreciado, y lo hace válido para sí; y esto no por unos presupuestos que se cumplieron, sino gracias a su llamada justificadora. La santidad puede manifestar su efectividad únicamente cuando se mantiene la vinculación con él (cf. p. ej. en Jn 15 la alegoría de la vid). En la medida en que la santidad es efecto de la pertenencia a Cristo, la exigencia ética de la santificación no se interpretará como un problema pedagógico, sino más bien como el de una inserción cada vez nueva en el → seguimiento y la obediencia. Pues de Cristo Jesús viene que vosotros «tenéis existencia... santificación y liberación» (1 Cor 1, 28 ss).

El camino de Jesús aclara aún otra cosa: con él se suprimieron las fronteras entre una esfera sagrada y otra profana que nada tuviera que ver con ellos. Al exigir Dios la vida toda, la santificación se extiende a la vida diaria en el mundo, porque todo este mundo tiene que ser sometido de nuevo a su Señor.

I. Brase

Bibl.: ROtto, Das Heilige, 1917 (1948²⁶⁻²⁸) – JDillersberger, Das Heilige im NT, 1926 – RAsing, Die Heiligkeit im Urchristentum, 1930 – OProcksch/KGKuhn, Art. *ἅγιος*, ThWb I, 1933, 87 ss – DBonhoeffer, Nachfolge, 1937, 193 ss – GSchrenk, Art. *ἁγιός*, ThWb III, 1938, 221 ss – FKFeigel, Das Heilige, 1948² – BHäring, Das Heilige und das Gute, 1950 – FHauck, Art. *ἅγιος*, ThWb V, 1954, 488 ss – RFDavidson, Das Heilige und das Profane, 1957 – HBardtke, Art. Heilig und Profan, EKL II, 1958, 52 ss – KKoch, Die Eigenart der priesterschriftlichen Sinaigesetzgebung, ZThK 55, 1958, 36 ss, espec. 41 ss – GLanczkowski y otros, Art. Heilig, RGG III, 1959³, 146 ss – MNoth, Das Volk der Heiligen des Höchsten, en: Ges. Studien zum AT, ThB 6, 1960².

Trad. o. c.: DBonhoeffer, El precio de la gracia, 1968, 313 ss. En cast. Arts. gens.: JGrotz, Art. Santidad, CFT IV, 1967, 186-197 – KVTruhlar, Art. Santidad, SM 6, 1976, col. 234-242 – KHemmerle, Art. (Lo) Santo, ibid., col. 242-249 – GvRad, Teología del AT I, 1972, 262-267; 342-351 – WEichrodt, Teología del AT I, 1975, 246-257 – KHSchelkle, Teología del NT II, 1977, 410, 415; III, 1975, 251-260.

Satán

διάβολος [*diábolos*] calumniador, diablo; διαβάλλω [*diabállō*] calumniar; Βεεζεβούλ [*Beezeboul*] Belcebú; σατανᾶς [*satanâs*] sataná

I *Diaballō* (compuesto de *διά* [*diá*], *a través de*, y *βάλλω* [*bállō*], *arrojar*) significa *separar, acusar, reprochar, calumniar, denunciar, rechazar, presentar falsamente, engañar*. En el NT sólo en Lc 16, 1 se usa hablando del administrador de la casa que, con sobrada razón es acusado o denunciado de haber malversado los bienes. De ahí el sustantivo *diábolos, calumniador, adversario, diablo*, que apenas se halla atestiguado fuera del NT y de los LXX.

II 1. En los LXX *diábolos* sale 21 veces (de ellas 13 en Job 1-2), fuera de Est 7, 4; 8, 1, siempre como traducción del hebreo *sātān*, y asimismo 3 veces se traduce simplemente por *σατάν* [*satán*] (1 Re 11, 14; 11, 23A; 11, 25B).

En el AT «Satán» alude al «adversario», al enemigo perverso: en 1 Sam 29, 4 se llama así al saboteador potencial en las propias filas; en Re 11, 23.25 al jefe de guerrillas y luego rey sirio Rezón (cf. asimismo Sal 109[108], 6, donde los LXX traducen *diábolos*). Así se denomina también al ángel que se aparece a Balán en el camino (Nm 22, 22.32). Sólo en el prólogo de Job aparece Satán como un ser celestial, que acusa a los hombres buenos ante Dios (como quien dice; el fiscal del cielo); de una manera semejante en Zac 3, 1 s. Como nombre propio, aparece sólo la palabra en 1 Cr 21, 1: Satán incita a David a realizar el censo del pueblo (en la forma más antigua de la narración —2 Sam 24, 1— es la ira o furor de Yahvé la que le impulsa a ello).

En el AT Satán no es el «diablo» en el sentido que adquiere más tarde la palabra, esto es, no es ningún príncipe malo que va contra Dios; un ligero cambio en esta dirección muestran tal vez los LXX, al traducir p. ej. los pasajes de Nm y Sam no por *diábolos* y así —con su centro de gravedad en Job— la palabra recibe un sentido ambivalente.

2. Sólo en el *judaismo tardío* es identificado frecuentemente el diablo con las malas inclinaciones y con el ángel de la muerte, y aquí tiene ya un carácter pronunciadamente malo. Como en el AT, es él el → acusador de los hombres ante Dios. La caída del → ángel desempeña un gran papel (en dependencia de Gn 6, 1 ss; → demonio, art. *δαιμον* [*daimōn*]) sin tener, no obstante, un significado fundamental (Hen[et] 86, 1-88, 3; Jub 5, 1-12; CD II, 18-21). Los espíritus impuros que seducen a los nietos de Noé son hijos de los «guardianes» (Jub 19, 28). La mayor parte de esos espíritus fueron aniquilados, sólo queda una décima parte de ellos y con ella puede Mastema ejecutar su voluntad respecto a los hombres (Jub 10, 8). Por lo demás, los demonios aparecen como independientes junto a Satán, el cual desempeña ante Dios el papel de acusador único. No se narra nada que recuerde su caída del cielo, pues, de ser así, no podría acusar. El trata ante todo de entorpecer la relación entre Dios e Israel, pero también de separar a los demás hombres de Dios. De un modo breve y conciso se describe la actividad de Satán: «Se enseña en una Baraitha: Satán baja y seduce, sube y acusa, asume plenos poderes y toma el alma» (bbb 16a). Sólo tradiciones tardías dicen que Satanás fue un ángel de rango elevado. Los rabinos atribuyen al hombre el libre albedrío, con el cual puede, mediante la observancia de la ley, defenderse contra sus malas inclinaciones o contra Satán-Sammael.

3. En los *escritos de Qumrán* aparece Belial como nombre del espíritu malo (de Satanás): Dios creó dos espíritus, el espíritu de la luz y el espíritu (ángel) de las tinieblas (Belial), ambos ejercen actualmente su imperio (1QS I, 18; II, 5.19; III, 20-23). Belial es el ángel de la enemistad (1QM XIII, 12), vive en los corazones de sus partidarios, los «hijos de las tinieblas» (1QS I, 10), domina en el predicador de la apostasia (CD XII, 2). Los enemigos del hombre piadoso están llenos de las «maquinaciones de Belial» (1QH II, 16 s; VI, 21; VII, 4). Los partidarios de Belial son denominados su «comunidad» (1QH II, 22). La incontinencia, la riqueza y la profanación del santuario son las «tres redes de Belial» (CD IV, 15). Su poder se extiende a todo, y amenaza al mundo y a los buenos (1QH III, 29.32; V, 39). Pero Dios conserva a los suyos, a los hombres piadosos (1QM XIV, 9). Belial y sus partidarios son maldecidos y anatematizados solemnemente (1QS II, 4-9; 1QM XIII, 4 s). Los «espíritus que le tocan en suerte» son «ángeles perdidos» (1QM XIII, 12). Al final de los tiempos, después de la separación de la comunidad de Qumrán del resto del pueblo, Belial es dejado en libertad contra Israel (CD IV, 13). Al final del día, en la última guerra, los «hijos de las tinieblas» constituyen el ejército de Belial (1QM I, 1.13), el cual, sin embargo, será aniquilado (1QM XI, 8 s); pues el mismo Dios lucha contra él (1QM XV, 3; XVIII, 1.3), su ira furiosa se dirige contra él (1QM IV, 1 s). La maldición de Josué (Jos 6, 6) dice que un maldito, uno de la suerte de Belial, reconstruirá de nuevo Jericó (4QTest 23).

En estos escritos aparece, pues, Belial no ya como acusador, y, según eso, no tiene ningún acceso al cielo y a Dios. Tampoco se dice que Belial hubiera seducido a Adán y así hubiera entrado el mal en el mundo. La misma figura aparece como «Belial» en el Test XII. Según Hen[et] 54, 6, Azarel (cf. Lv 16), con todos sus secuaces, fue sometido a Satán.

4. *Beezeboûl* (otras variantes textuales traen *Βεελζεβοûλ* [*Beelzeboûl*], *Βεελζεβοûβ* [*beelzeboûb*]): el origen y el significado de este nombre no han sido aclarados del todo. En 2 Re 1, 2 s; 6, 16 aparece como rey de Ecrón el *ba'al z'ebûb*, el señor de las moscas. *Beelzeboûl* podría derivar de *ba'al z'ebûl*, señor de la altura, esto es, del cielo, y por tanto significar el señor del cielo, el Dios del cielo. Pero lo más probable es que *Bee(λ)ζεβοûλ(β)* [*bee(λ)zeboûl(b)*] proceda de *ba'al zibbûl* (de *zebel*, estiércol, excremento; *zibbûl*, sacrificio a los ídolos), señor del sacrificio idolátrico, que de esta manera es equiparado al estiércol. Asimismo cabe la posibilidad de que el término pueda derivar de una divinidad-ciervo hitita por nombre *Zaparwa*, palabra que, pasando por *zebaba*, se habría convertido para los filisteos de Ecrón en *ba'al z'ebûd*. Derivando la palabra del arameo resultaría *be'el d'ebâbâ*, señor de la enemistad, enemigo, o podría asimismo ser *b'e'el dibabâ*, señor de las moscas (cf. el aramaico-galileo *dibabâ*, mosca).

III 1. En el NT *diábolos* sale 37 veces, *satanâs* 36 veces y *bee(λ)zeboûl* 7 veces. Juntamente se encuentran asimismo otras denominaciones: el → *enemigo* (*ἐχθρός* [*echthros*]), el → *malo* (*ὁ πονηρός* [*ho poneros*]), el jefe de este mundo (*ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου* [*ho archon tou kosmou toutou*]), el adversario (*ἀντίδικος* [*antidikos*]); traducción literal de la palabra del AT *sātān*; 1 Pe 5, 8). Mc utiliza exclusivamente *satanâs*. Lc prefiere esta palabra en su vocabulario. No se puede comprobar una diferencia de contenido con *diábolos*; aunque es verdad que este último nunca se utiliza como tratamiento al apostrofar al demonio (cf. Mt 4, 10 con Mt 4, 1.5.8.11).

2. En Mt 25, 41 (cf. 2 Cor 12, 7) se mencionan los ángeles del demonio (*τοῦ διαβόλου* [*toû diabóλου*]). Asimismo, análogamente a Qumrán, el *diábolos* del relato de las tentaciones (Mt 4, 1 ss par) adopta la postura de un señor del mundo, con la entrega del cual quiere apartar él a Jesús de su camino. Según eso, se le denomina también el «jefe de este mundo» (*archon tou kosmou toutou*; Jn 12, 31; 14, 30; 16, 11). El lugar propio del demonio no es el → infierno, sino que como en el AT, tiene él acceso ante Dios para acusar a los hombres (Lc 22, 31; Jn 12, 31; 16, 11). Por eso Jesús ora por la fe de sus discípulos y enseña a los suyos a orar para verse libres del malo (Mt 6, 13).

Según Lc 10, 18, Jesús vio el derrocamiento de Satanás (¡como acusador en el cielo!; cf. Jn 12, 31). Ap 12, 5.7-12 asocia este derrocamiento de Satanás con la venida de Jesús; aquí, en el v. 9, aparecen *Diábolos* y *Satanâs* como nombres propios del mismo valor y significado, uno frente al otro, mientras que en el v. 8 esta figura se designa como *δράκων* [*drákōn*] → *dragón*, y *ὄφις* [*ophis*], *serpiente*, y en el v. 10 como *κατήγορος* [*katégōr*] → *acusador*. Con ello se rompe la visión dualística que tiene Qumrán del mundo: Jesús venció y desarmó al diablo, de forma que él le puede arrebatarse su botín, esto es, Jesús puede curar a los posesos (Mt 12, 27-29).

Pero aun después de haber sido derrocado del cielo, no se le ha quitado a Satanás su poder de actuar: a Pedro se le da el calificativo de «Satanâs» por haber tratado de apartar a Jesús del camino de la obediencia y de la pasión (Mt 16, 23 par); asimismo se puede afirmar que Satanâs ha entrado en Judas, cuando éste se dispone a traicionar a Jesús (Lc 22, 3; Jn 13, 27). La hora de las tinieblas es su hora (Lc 22, 53; obsérvese la terminología dualística). Satanâs puede —aunque no necesariamente debe— hallarse tras la enfermedad (Lc 13, 16; cf. 2 Cor 12, 7; Hech 10, 38: *diábolos*). Pero no sólo respecto al individuo, sino también respecto a la → iglesia, el *diábolos* es aquél que trata de poner impedimento a la palabra salvadora de Dios: en la parábola de la cizaña entre el trigo, se explica la presencia del «malo» en la comunidad —no hay aquí ningún «mediador», como p. ej. en la teología del rabinato— con la actuación del «enemigo» (Mt 13, 28.39). Con ello prescinde juntamente Mt de la solución qumránica del problema, en la cual los transgresores de la ley, mediante ciertas medidas, son excluidos ya antes del juicio final del trato de la comunidad, de forma que sólo permanece la comunidad pura, y se decide por una *Ecclesia mixta* y una separación que se da sólo por medio del juez escatológico (→ meta, fin).

3. a) En los *escritos paulinos* se encuentra *diábolos* sólo en Ef 4, 27; 6, 11 (y 6 veces en las cartas pastorales), mientras que en otros pasajes se encuentra siempre *satanás* (en las cartas pastorales, sólo en 1 Tim 1, 20; se asume la expresión de 1 Cor 5, 5 y de 1 Tim 5, 15 para la apostasia de los cristianos en el → seguimiento (cf. art. *ὀπίσω* [*opísō*]) de Satanás. Es cierto que el concepto aparece raras veces (8 pasajes). En 2 Cor 6, 15 utiliza Pablo de designación qumránica (Texto XII) de *Βελίαρ* [*Beliar*] y en todo el fragmento de 2 Cor 6, 14 ss recuerda a fin de cuentas el patrimonio de ideas de Qumrán con sus parejas de conceptos opuestos como justicia-injusticia, luz-tinieblas, Cristo-Belial, creyente-incrédulo, templo de Dios-templo de los ídolos. A la acción de Satanás atribuye el apóstol muchos de los males y problemas que le agobian: la espina de la carne es un «emisario de Satanás para que le abofetee» (2 Cor 12, 7); Satanás trata de sacar tajada (2 Cor 2, 11), de contarle el paso (→ impedir) en sus viajes (1 Tes 2, 18); puede disfrazarse de mensajero de la luz o pueden sus agentes disfrazarse de agentes de la honradez (2 Cor 11, 14); él tienta a los creyentes y a las comunidades (1 Cor 7, 5; 2 Cor 2, 11; 1 Tes 3, 5); él maquina —en los pasajes siguientes se utiliza *diábolos*— planes malvados (Ef 6, 11), pone trampas o tiende redes (1 Tim 3, 7; 2 Tim 2, 26) y, como jefe que manda en la zona inferior, impulsa al pecado y a la perdición (Ef 2, 2).

b) En 1 Cor 5, 5 el pecador debe ser excluido de la comunidad y entregado a Satanás, para que éste lo destruya; por medio de esta excomunión (→ maldición) debe hacerse posible que se salve el *πνεῦμα* [*pneúma*], el *espíritu* de este hombre (NB: «humanamente quedará destrozado, por la persona se salvará el día del Señor»). De un modo semejante, Himeneo y Alejandro son entregados a Satanás, para que aprendan a no ofender a Dios (1 Tim 1, 20); así pues, ¡no deben ser muertos! (cf. Hech 5, 5 ss). Bajo esa alusión al castigo, se halla la concepción judía de Satanás como el señor sobre la muerte y la condenación, el ejecutor de la ira divina, de cuyo ámbito de poder sustraería la pertenencia a la comunidad (¿en virtud del acto del → bautismo?) y al que ahora sería entregado el culpable.

4. El campo de actividad del demonio es sobre todo el paganismo (Hech 26, 18; cf. 2 Cor 6, 16), y la magia está asociada con él (Hech 13, 10). Una leyenda apocalíptica, que probablemente nace de la AsMo, sobre un ataque del demonio contra el arcángel Miguel se presupone en Jds 9. De la lucha del diablo contra la comunidad hablan asimismo Hech 5, 3; Ap 2, 9 s; 20, 7.

5. Al final de los tiempos, Satanás envía al → anticristo (2 Tes 2, 3-12; cf. la → bestia: Ap 13, 17). De la aniquilación del diablo al final de los tiempos hablan Mt 25, 41; Ap 20, 10 (cf. 1 Jn 3, 8; Heb 2, 14) y probablemente también Rom 16, 20. Con gran cólera reconoce él que hasta entonces tiene poco tiempo y se enfurece contra la comunidad de Dios (Ap 12, 12.16 s).

6. Contra sus tentaciones y ataques ayudan únicamente los aprovisionamientos de armas por parte de Dios (Ef 6, 11.16), la entrega decidida a Dios (Sant 4, 7) y la fe con sobriedad y vigilancia, por las cuales el demonio, que, «rugiendo como un león, ronda...» —esto es, excitado y por ello sumamente peligroso— pierde su fuerza y su poder (1 Pe 5, 8 s). Pero el auténtico dominio sobre él se alcanza gracias a la sangre del Cordero (Ap 12, 11), esto es, por la victoria de Jesús en su muerte y en su → cruz.

7. En ninguna parte del NT se hallan especulaciones acerca del origen y del modo de ser del diablo. Tampoco se le equipara a las malas inclinaciones o al ángel de la muerte. La → muerte y el diablo quedan bien diferenciados (Ap 20, 10.14); el diablo tiene poder sobre la muerte (Heb 2, 14).

8. En los escritos joaneos se recuerda ocasionalmente el papel del diablo como el que la interpretación judía atribuía a la serpiente en la historia primitiva (Gn 3) (Ap 12, 9; probablemente también Jn 8, 44; 1 Jn 3, 8): el diablo peca desde el principio o es un asesino; no tiene parte en la verdad, sino que miente y habla de lo que le es propio: la Biblia habla históricamente, no metafísicamente. Pero ahí es digno de notarse el hecho de que en la actuación y decisión se puede advertir aquella dependencia de ese poder, cuya actividad afirma Juan por medio de expresiones de origen y parentesco. El que comete pecado es del demonio como Caín (1 Jn 3, 8, 12) o es él mismo un demonio, como Judas el traidor (Jn 6, 70). Por eso los hijos de Dios pueden enfrentarse o contraponerse a los hijos del diablo (1 Jn 3, 10; cf. Qumrán) y los enemigos de Jesús son denominados hijos del diablo, esto es, unos hombres que poseen su modo de ser y su estilo (Jn 8, 44). Es un don de Cristo (cf. Jn 17, 15) que los jóvenes hayan conseguido vencer «al mal» (1 Jn 2, 13 s). (En Jn 8, 44a no podría hablarse de un padre del demonio; más bien el *toû diabólou* es una aposición de *πατρός* [*patrós*]: de vuestro padre, es decir, del diablo).

9. *Bee(l)zebuûl* es, en el NT, el nombre de un jefe de los demonios (Mc 3, 22; Mt 12, 27; Lc 11, 18), el cual en Mt 10, 25 se equipara a Satanás; por analogía con los escritos de Qumrán, se presupone un reino unitario de los demonios.

H. Bietenhard

PARA LA PRAXIS PASTORAL

La idea del diablo (Satán) y la creencia en su existencia personal pertenecen, para el hombre «culto», para el «que ha entrado en la mayoría de edad», al mundo del mito, de la fábula o de la superstición primitiva. A que esa idea perdiera su efectividad contribuyó, sin duda, también la forma medieval de su presentación: un ser que provoca miedo, con cuernos, con rabo, con patas de caballo o de macho cabrío y con alas de murciélago. Tras de esa concepción, se hallan ideas paganas sobre los demonios; sin embargo, ¡también en el NT Belcebú es el príncipe de los demonios! Según eso, tales imágenes resuenan, consciente o inconscientemente, en el modo de hablar bíblico sobre el demonio o diablo. Y como, en el marco de la concepción antigua del mundo, al diablo se le asignaba como lugar el → infierno que está bajo tierra, desde donde surge vivo y en diversas formas como el adversario de Dios y de Cristo, resultaría que, en el caso de que cayera esa concepción del mundo, tenía que caer (es de suponer) también aquella concepción del diablo.

Dentro del horizonte de la historia de la teología, el rechazo moderno de la creencia en el diablo ha de remontarse probablemente a la Ilustración, a la neología y al idealismo. Es desde entonces cuando se evita en absoluto hablar de un mal personal: en la concepción metafísica no entra en cuestión el diablo o Satanás o el → mal, sino *lo malo* o el mal, como un fenómeno que se da.

A esto hay que añadir que, según la historia de las religiones, lo que se dice entre los cristianos del demonio está sujeto a influjos extrabíblicos, paganos y precristianos: ya siglos antes de Cristo existía el dualismo persa de los dos principios del mundo, con el dios malo de las tinieblas Angra Manyu, que influyó en ciertos círculos del judaísmo (cf. Tob y Qumrán). Y ciertamente en la formación de la doctrina eclesiástica sobre el demonio influyeron eficazmente tales corrientes extra-cristianas: influyeron las doctrinas gnósticas, en las que, según la concepción de los cátaros de la edad media, el diablo pasa como el creador del mundo (demiurgo); asimismo las leyendas tardías del judaísmo

afirman que el diablo engendra al anticristo y que le envía al mundo (cf. asimismo Ap 13). Los ebionitas judeo-cristianos enseñaban que originariamente hubo dos hijos de Dios: el mayor, Satanael, y el menor, Jesucristo (Epifanio, Haer. XXX). Tampoco se funda en la Biblia el mito de Lucifer (en Gn 6 e Is 14 se proyecta esta lectura): Satanás originariamente sería un ángel de luz, que se habría levantado contra Dios y habría sido derrocado para someterlo a castigo.

Por desgracia, la iglesia se abrió con demasiada facilidad a la teoría de la antigüedad tardía que afirmaba el *dualismo de alma y cuerpo*, el cual carece de base escriturística; de ahí que, desde entonces y en parte hasta nuestros días, todo lo terreno, lo impulsivo, lo biológico que existe en el hombre es considerado a menudo como de menor valor, como malo y, por tanto, «diabólico». En especial fueron los impulsos sexuales los que, en figura y como personificando al demonio, han agobiado una y otra vez a los ascetas y a los demás hombres piadosos. De ahí (en una estructura social determinada por el hombre) se pasó a rechazar y a «diabolizar» lo femenino, a la mujer, siempre y cuando a ella, prescindiendo de su función maternal se la veía exclusivamente en su aspecto sexual. ¡En ella experimentaba el hombre su propia naturaleza instintiva y al mismo tiempo en ella la rechazaba! ¡La mujer, como bruja, aliada y en tratos con el demonio! Ese delirio de brujería hizo sus estragos hasta muy entrada la edad moderna. A propósito del proceso de Zurich contra aquellos exorcistas que apalearon y atormentaron, hasta producir la muerte, a una muchacha a la que se suponía poseída del demonio, dice con razón un comentario de prensa: «Las iglesias, en su pasado, con sus supersticiones acerca del demonio, con sus exorcismos, su delirio de brujas y otras historias horripilantes por el estilo, indujeron a los hombres en el error y son culpables de mucho derramamiento de sangre. Esto nunca se reconocerá con claridad suficiente. De eso no puede liberarse lo bastante la cristiandad europea» (HRiniker).

Tales reflexiones se hallan corroboradas por la moderna *psicología* (profunda). En la figura del diablo reconoce ella una personificación o una proyección, ya sea individual ya colectiva de los contenidos anímicos: de aquello que actúa en las tendencias negativas dentro del alma humana, y que el hombre mismo experimenta brotando de sí como «malo», como algo que debe ser rechazado y combatido; de aquello que es rechazado por la sociedad o por la colectividad en las tendencias, pensamientos, o deseos, porque se opone a su sistema de valores. CGJung ha escrito: «Mefistófeles es el aspecto diabólico de toda función psíquica, que se libera de la jerarquía del hombre hasta llegar a la independencia y al dominio absoluto...» (Psychologie und Alchemie, 108). Con esto alude al hecho de que, en la alquimia, el diablo es designado como «espíritu imitador», como principio malo y como rival del Hijo de Dios. El es el espíritu de las tinieblas, que se halla en el cuerpo de los hombres y que impulsa al alma a realizar todas las inclinaciones pecadoras (*ibid.*, 504). Acerca de los anacoretas del cristianismo primitivo, puede afirmar el psicólogo: «El diablo es naturalmente la voz del propio inconsciente del anacoreta, que se revela contra la poderosa opresión de la naturaleza individual» (Jung, Psychologische Typen, 78). El inconsciente, con su contenido, es reprimido con ayuda de la fe general consciente, pero se desahoga produciendo la figura del diablo (sobre este punto la explicación —contra todo lo que cabía esperar— del todo concordante de Feuerbach acerca de la creencia en Dios, en: Das Wesen der Religion, 1845).

Aunque se aceptaron las reflexiones de la psicología y de la historia de las religiones y se les diera la razón, quedarían muchas *cuestiones sin resolver*. Estas surgen ya de la misma terminología: el diablo es considerado como una realidad «meramente» psíquica, como personificación del mal individual o colectivo y como su proyección hacia adentro o hacia afuera. ¿Pero qué significa —prescindiendo totalmente del juicio peyorativo que ahí se contiene— «meramente psíquico»? ¿Hasta dónde se extiende lo psíquico, es decir,

hasta qué profundidades del ser humano? ¿Se extiende acaso más allá del ser humano hasta otros ámbitos del ser? ¿Existen espacios neutrales entre el señorío de Dios y las pretensiones de dominio del diablo? Más aún: ¿no supone el empleo de la expresión «meramente psíquico» que el hombre tiene conocimiento sobre todo lo que le rodea, sobre todas las profundidades de su alma y sus contenidos? ¿Pero no debe parecer tal afirmación totalmente infundada, una presunción ingenua, que justo se escapa de la amplia esfera de lo inconsciente en relación con los contenidos y la realidad psíquica? Esa afirmación es en realidad una —por no decir *la*— superstición moderna, y, como tal, no es mejor que la creencia medieval en el diablo o en las brujas. Debido a los procesos de proyección ocasionados por el inconsciente, acarrea ella a la conciencia por lo menos tantos, por no decir más, horrores de todo tipo que la otra. La eliminación del diablo como persona o como «poder malo» no ha hecho al mundo y a la humanidad más humanos (→ poder. Para la praxis pastoral). Pero la psicología habla también con fundamento del «inconsciente» del hombre, y es precisamente ahí donde surge con toda perentoriedad la cuestión: ¿hasta qué profundidades se extiende ese concepto? ¿Hasta qué profundidades llegamos con el concepto del «inconsciente colectivo»? El individuo, el sujeto del hombre, su yo, es insertado en un campo transubjetivo y superindividual, las fronteras del mal coinciden con las profundidades del mundo y del ser, por las que él se ve influido (cf. Ef 6, 12 ss). ¿Pero qué es lo que resulta posible y efectivo «allí» en ese campo? No hay duda de que «el mal» tiene también rasgos y trazos superindividuales, de que posee estructuras arquetípicas. Y en esos ámbitos no se podría ni probar ni refutar, con seguridad científica, la afirmación de que a él le corresponde una realidad más allá de lo humano-individual o lo humano-colectivo.

Puede ser significativo lo que HThielicke pudo decir bajo el impacto reciente de la segunda guerra mundial:

«En nuestra época estamos demasiado en contacto con poderes demoniacos, hemos visto y experimentado con demasiada claridad cómo hombres y verdaderos movimientos han sido manejados y dirigidos por poderes secretos y tenebrosos... hemos observado con demasiada frecuencia cómo un espíritu extraño podía introducirse en no pocos hombres y... podía transformarlos hasta su misma sustancia, cómo ese espíritu pudo inducirlos a crueldades, a delirios y manifestaciones de fuera, para las cuales jamás se hubieran sentido capaces; vimos asimismo cómo se iba extendiendo año tras año sobre el globo una atmósfera de envenenamiento, cómo efectivamente incluso el aire olía a espíritus malignos y cómo una mano invisible iba pasando de pueblo a pueblo una copa llena de paroxismo hasta rebosar e iba enloqueciendo a las naciones hasta lo más profundo de su ser; repito: todo esto lo vimos muy bien, nos asustamos mucho de todo esto, para que tenga ni que preparar yo mi cerebro y el vuestro a fin de que, sin incomodarnos, nos atrevamos a plantearnos de una vez la cuestión sobre el diablo... Por esto dejamos planteada la cuestión de si existe o no un diablo y nos preguntamos más bien quién es, para comparar luego su retrato bíblico con aquél que nosotros pudimos contemplar en nuestra época apocalíptica» (HThielicke, *Das Gebet*, 145 s).

Para la doctrina católica, las cosas están ahí teóricamente más claras que para los protestantes. Según ella, la existencia de poderes malos extra-humanos y su acción en el mundo pertenece a la verdad revelada. De acuerdo con eso, aparece incluso hoy posible la posesión diabólica y —aunque raras veces— se da de hecho en algunas ocasiones. Sin embargo, cada vez se oye hablar más a menudo de teólogos católicos que afirman que el diablo es una figura mítica o simbólica, la personificación del mal en el mundo y en el hombre, pero que a ella no le corresponde ninguna realidad o existencia personal. Y esto es tanto más extraño, cuanto que no hace sino unas pocas decenas de años «cualquier abordaje teológico sobre el tema del demonio... era referido a la conciencia trinitaria de Dios» y se asignaba al diablo una personalidad y una libertad absoluta (!), en virtud de la cual podía ser el adversario de Cristo: «...en el misterio del Dios tripersonal aflora en la profundidad de su ser una nueva libertad divina, que hace posible la idea de un diablo personal junto a Dios y contra él» (GKoeppen, *Die Gnosis des Christentums*, 1939,

citado en GGJung, *Psychologie und Religion*, 109). Frente a tales explicaciones, que, por otra parte, sólo reflejan el punto de vista del autor en cuestión y no el de su iglesia, surge naturalmente la pregunta apremiante de si no nos encontramos ya con una realidad cuatri-personal, en vez de tri-personal. De todos modos este cambio brusco de los teólogos en el enfoque del tema del diablo muestra contundentemente hasta qué punto también en la teología se depende de los acontecimientos de la propia época, y esto confirma el juicio de Jung: «El diablo es, sin duda, una figura molesta; diríamos que está de través en la ordenación cristiana del mundo. Por eso se atenúa de buena gana su significado mediante un ropaje eufemístico o incluso haciendo la vista gorda con respecto a su existencia; en la cuenta del hombre se le apunta más bien entre las deudas...» (CGJung, *Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas*, 406).

Pero aunque el testimonio de la Biblia cuenta con la existencia del diablo, la predicación cristiana no tiene por qué especular con el origen y la esencia o el ser de Satanás —la misma Biblia no lo hace. *El diablo no constituye un tema independiente de la predicación cristiana*. Las predicaciones sobre el diablo y sobre el infierno, cuando no fomentan la necesidad de emociones de personas pseudopiadosas y la excitación de sus nervios, sólo sirven para difundir la inseguridad, la angustia y el miedo. Dichas predicaciones, en lugar de quitarlas, ponen cargas en las espaldas de los hombres. En cambio, la iglesia debe predicar la victoria de Cristo; ha de invitar a los hombres a tomar parte en esa victoria. Ha de llamar a los hombres a que se decidan, al llamarles a la fe, al amor y a la obediencia. Evidentemente, a eso ha de corresponder el que el hombre tenga que renunciar a «todas las obras de las tinieblas», el que él luche con las armas —¡espirituales!— de la luz, y con la plegaria. Porque el cristiano, en esa lucha, necesita de la ayuda de Dios, sin la cual sucumbe. Por eso pide él en el padrenuestro ser librado del mal; pues sabe que el malo o el mal es una realidad, que no puede ser zanjada de un plumazo.

Pero la iglesia, en su predicación, no puede prestarse a que el hombre renuncie a su decisión, a su libertad y a su responsabilidad, dejándola a merced de cualquier tipo de «poderes y fuerzas», llámense estos diablos o demonios entendidos como seres personales a la manera medieval, o lleven el nombre de cualquier «-ismo» en boga en nuestros días, ya se trate de ideologías, de falsas doctrinas sobre la salvación, de propaganda, de slogans, de reclamos; pero tampoco ha de dejarla a merced del Estado, de los partidos o de cualquier aparato de la sociedad moderna. Si el hombre se entrega y se somete al imperio de tales poderes, pierde su libertad y se pone al alcance de las manías colectivas. Las ideologizaciones, las demonizaciones o diabolizaciones de todo tipo están todavía hoy a la orden del día, y esto aunque no se vean por ninguna parte los vocablos de «demonio» o «diablo». ¡Basta con leer la prensa política y seguir de cerca la propaganda de los grandes y pequeños poderes! No se necesita aludir a modernos pactos diabólicos o a misas satánicas para poner un signo de interrogación detrás de la tan cacareada «mayoría de edad» del hombre contemporáneo. Evidentemente, con la simple «abolición del demonio» y su absorción por parte de la *ratio humana* o con el rechazo de la manera bíblica de hablar del demonio no se ha ganado nada. Lo que sí es decisivo es que nosotros nos pongamos bajo el señorío de Cristo, bajo su victoria y su verdad.

H. Bietenhard

Bibl.: GvRad/WFoerster, Art. *διαβόλιος* etc., ThWb II, 1935, 69 ss — CGJung, *Psychologische Typen*, 1937 — id., *Psychologie und Religion*, 1940 — HThielicke, *Das Gebet, das die Welt umspannt. Reden über das Vaterunser*, 1945 (1961¹⁰) — CGJung, *Psychologie und Alchemie*, 1946 — id., *Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas; Symbolik des Geistes*, 1948 — EFascher, *Jesus und der Satan*, Hallische Monogr. 11, 1949 — JKönn, *Gott und Satan* — KBarth, *Kirchliche Dogmatik III/3*, 1950 (1961²), 608 ss — HBietenhard, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum*, 1951, 209 ss — CGJung, *Aion*, Unters. z.

Symbolgeschichte, 1951 – KLSchmidt, Lucifer als gefallene Engelmacht, ThZ 7, 1951, 161 ss – HJStrack/PBillerbeck, Kommentar zum NT I, 136 ss; IV, 501 ss, 1954 ss – JMRobinson, Das Geschichtsverständnis des Markus-Evangeliums, AthANT 30, 1956 – PJacobs, Art. Teufel, Teufelsglaube, EKL III, 1959, 1336 ss – KLüthi, Gott und das Böse, 1961 – LGaston, Beelzebub, ThZ 18, 1962, 247 ss – GMensching/FHorst/AAdam/WPhilipp, Art. Teufel, RGG VI, 1962³, 704 ss – NADahl, Der Erstgeborene Satans und der Vater des Teufels (Polyc. 7, 1 und Joh 8, 44), en: Apohoreta, Festschr. EHaenchen, 1964, 70 ss – WFoerster/KSchäferdiek, Art. σατανᾶς, ThWb VII, 1964, 151 ss – HBraun, Qumran und das Neue Testament, I/II, 1965/66 – HRiniker, Die theologische Frage nach dem Zürcher Hexenprozess, Kirchenbl. f. d. ref. Schweiz, 125, Nr. 10, 1969.

En cast. Arts. gens.: FSSchierse-JMichl, Art. Satán, CFT IV, 1967, 207-224 – DZähringer, Los demonios, MystS II, T. II, 1970, 1097-1119 – ADarlap, Art. Demonios, SM 2, 1976², col. 143-149 – JJeremias, Teología del NT I, 1974, 107-119 – KHSchelkic, Teología del NT II, 1977, 120-123.

Sed → Hambre

Seducir

πλανᾶω [planāō] inducir a error, seducir; πλάνη [plánē]; πλάνος [plános] camino errado, error, extraviado; ἀποπλανάομαι [apoplanáomai] andar errante, vagar; (ἐξ)ἀπατάω [(ex)apatāō] seducir, engañar; ἀπάτη [apatē] error, engaño, fraude, estratagema; παραλογίζομαι [paralogizomai] mentir, engañar

1 De la raíz indogermánica *pela*, *extender*, surge en griego la raíz *πλαν-* [plan-]. Semánticamente pertenece a esta raíz el término cast. *planeta* (=errante alrededor del sol, por contraposición con las estrellas fijas). El significado originario de *planāō* (desde Homero) es espacial; en activa: *apartar del buen camino, extraviar*; en media y pasiva: *extraviarse, ser apartado del buen camino*. *Plánē* o *plános* (desde los trágicos) es el *extraviado*, el *curso errante*; *πλανήτης* [planētēs], *errabundo, el que lleva por mal camino*.

1. a) La voz activa del verbo (ἀπο-)πλανᾶω [(apo-)planāō] se usa raramente con significación literal. En sentido figurado el verbo significa inducir a error, *engañar*, con la conducta o con la palabra, en el juicio, o en sentido ético práctico. *Αποπλανάομαι* literalmente es *ir de un lado para otro, andar errante*. Se puede afirmar de hombres, fuerzas, animales, rumores, sueños, e incluso de la sangre y de la respiración, que se difunden a través del cuerpo. No posee necesariamente un resabio negativo. En sentido figurado, el verbo significa *vacilar, no dar en el blanco*, y puede referirse, tanto a pensamientos y palabras como a obras. A lo sumo contiene la invitación a conocer rectamente (cf. → pecado, art. ἁμαρτία [hamartia] I).

b) En la tragedia clásica los errores de los hombres están determinados por los dioses, como implicaciones del destino (Edipo, Prometeo, etc.). En Platón el camino hacia el recto conocimiento pasa a través de la *plánē*. La gnosis y los cultos de los misterios utilizan esa palabra como *terminus technicus* para dar a entender cómo el hombre está enzarzado en el mundo y debe ser liberado de él.

c) El significado de los demás derivados de este grupo de palabras va en la misma línea. *Plános*, adjetivo (desde Menandro) significa *inestable, vacilante, seductor*; como sustantivo expresa la acción de *apartarse del camino* y la de *vacilar*; también designa al *charlatán* de feria. *Plánē* tiene la misma significación que el verbo: *vacilar* y *equivocarse* es algo típico de la vida humana, que en un principio no es calificada. Por eso, en Platón *plánē* puede expresar una *digresión*. El giro hacia un sentido negativo se realiza sólo cuando *plánē*, como *confusión* de la parte anímica, es causa de *ἀδικία* [adikía], *injusticia* y *κακία* [kakía], *maldad*.

2. Por lo que se refiere al significado, tanto (ex)apatāō como apatē funcionan como sinónimos del grupo de palabras de la raíz *plan-*. Sin embargo, el acento recae en un punto distinto. El *engaño* y la *seducción* se fundamentan aquí, no tanto en una ἄγνοια [agnoia], *desconocimiento*, cuanto en una ἐπιθυμία [epithymia], *pasión*. *Απάτη* resulta entonces *placer, gusto, diversión*, la agradable *ilusión* del teatro. El sustantivo puede ser personificado y se encuentra como nombre de mujer. Originalmente no está vinculado a un sentido negativo; pero más tarde éste va en aumento.

3. *Paralogizomai*, conocido desde Isócrates, es lo opuesto a *λογίζομαι* [*logizomai*], *razonar, reflexionar*. Designa la *mentira, el engaño* a nivel intelectual (de ahí el término *paralogismo, razonamiento falso*).

II 1. El grupo *plan-* no tiene una correspondencia uniforme en hebreo. Lo más frecuente es que *planō* traduzca el hebreo *tā'āh* (qal: *andar errante, hif: inducir a error*). Los LXX recogen el contenido del griego profano. La significación local del verbo se expresa al hablar del extraviar a un ciego en el camino (Dt 27, 18: con *šāgāh* en part. hif.). Está también en el fondo cuando se quiere describir el tambalearse y el dar traspiés, como efecto del vino (Is 19, 13 s; 28, 7 y *passim*). Su frecuente vinculación con *ὁδός* [*hodós*] tiene su origen en la significación local (Is 35, 8 y *passim*). Es algo muy en consonancia con el modo de vivir de Israel el tomar el ir de acá para allá de las ovejas como imagen de la existencia humana (Dt 22, 1; Is 13, 14; 53, 6; Sal 119, 176 y *passim*). El destino del pueblo en el desierto es, según Num 14, 29.33, un vagar de acá para allá, como castigo de Dios por su desobediencia (cf. también Dt 2, 14). El pueblo se extravía, cuando abandona a Dios y sirve a los ídolos (Dt 13, 6 y *passim*). Ahí los seductores son los ídolos (Am 2, 4), los falsos profetas (Jer 23, 32), los reyes infieles (2 Cr 33, 9). Incluso Dios aparece como seductor (Job 12, 23; Ez 14, 9; Is 63, 17). La vuelta y la salvación son necesarias, ya que el camino de Israel siempre conduce al extravío. Esa relación fundamental se expresa con una fuerza extraordinaria con la imagen de las ovejas, que no pueden permanecer sin pastor.

2. *Apatāō* reproduce principalmente las formas verbales de *pātāh*, que en qal y nif. significa *dejarse seducir, en piel seducir, y en pual: ser seducido*. El engaño puede emplearse como un ardid humano, para confundir a otros hombres (p. ej. Jue 14, 15; 16, 5; Sansón). En Gn 3, 13 se habla del engaño de la serpiente, que indujo a la mujer a comer del fruto prohibido. En una visión del profeta Miqueas, hijo de Yimlá, el espíritu personificado se ofrece, en el consejo celestial del trono de Yahvé, a transformarse en espíritu de mentira, a fin de engañar al rey Acab y a sus profetas (1 Re 22, 21 s). Por otro lado se halla la confesión del salmista: «Busqué a Dios... y no quedé defraudado» (Sal 76, 2 LXX).

3. En la literatura del judaísmo tardío se añaden como elementos esenciales el que la seducción tiene lugar a menudo merced a espíritus o potencias, espec. p. ej. por medio de los hijos de Dios (Gn 6, 1 ss) y del *διάβολος* [*diábolos*] (→ Satán; St.-B. I, 136 ss). La literatura apocalíptica cuenta con la *plānē* como un signo precursor del fin del mundo, del día del mesías (St.B. IV, 997 ss).

4. Los textos de Qumrán hablan de un extravío de los hijos de la luz, ocasionado por los espíritus e impulsos malos (IQS III, 21; CD II, 17; III, 4.14); también refieren de hombres que surgieron como seductores y corruptores de la comunidad (CD XX, 11; IQH II, 14.19; IV, 7.12.16.20).

III El verbo activo (*apo*)*planō* se usa en el NT casi exclusivamente en sentido apocalíptico (Mc 13, par; Ap) y referido a los maestros del error (2 Tim 3, 13; 1 Jn). También los sustantivos están a menudo en ese contexto (2 Tes 2, 11; 2 Pe 2, 18; 3, 17; Jds 11; 2 Jn 7). Donde se ve más claro el sentido original es allí donde se emplea expresamente la imagen de las ovejas (Mt 18, 12 s; 1 Pe 2, 25) o en conexión con *hodós, camino* (2 Pe 2, 15, cf. también Heb 11, 38). Con todo, nunca se piensa en un significado puramente local, sino que siempre se tiene en cuenta un contexto teológico. La voz media (*apo*)*planōmai* se emplea en el sentido de *engañarse, dejarse seducir, equivocarse* (Tit 3, 3; Heb 3, 10 = Sal 95, 10; 5, 2; Sant 5, 19; Mt 22, 29; Mc 12, 24; 1 Tim 6, 10). Así también en la fórmula usual entre los estoicos *μη̄ πλανᾶσθε* [*mē planāsthe*], *no os equivoquéis* (Gál 6, 7; 1 Cor 6, 9; 15, 33; Sant 1, 16). El sentido puramente pasivo de *ser seducido* se presenta en Mt 18, 12; Jn 7, 47; 2 Tim 3, 13 y *passim*. El sustantivo *plānē* expresa el *error* concreto (Mt 27, 64; 2 Pe 3, 17; Jds 11) o en un sentido más amplio, el *extravío, el ir a la deriva, el error, como efecto del estar lejos de Dios* (Rom 1, 27; Ef 4, 14; 1 Jn 4, 6). El sustantivo *planētēs* o *plānēs* aparece solamente en Jds 13 con el sentido de *planeta* (= astro errante), *estrella fugaz*. *Plānos* se emplea como sustantivo (Mt 27, 63; 2 Jn 7) y como adjetivo (1 Tim 4, 1; 2 Cor 6, 8).

Los términos (*ex*)*apatāō* y *apātē* se hallan en 2 Cor 11, 3; 1 Tim 2, 14 referidos a Gn 3; en 2 Tes 2, 3; Ef 5, 6; Col 2, 8 están en conexión con los maestros del error; en Mc 4, 19 par; Rom 7, 11; 2 Tes 2, 10; Heb 3, 13; 2 Pe 2, 13, se encuentran en sentido ético de *seducir* por o al → pecado.

Paralogizomai se halla sólo en Col 2, 4 y Sant 1, 22. Significa *discurso capcioso y razones* (para justificarse) respectivamente.

En su significación teológica, los términos arriba aducidos pueden emplearse como sinónimos. Dentro del uso que hace el NT, las diferencias corresponden a los matices señalados en el apartado II.

1. En el AT está muy extendida la imagen de las ovejas que andan descarriadas y se pierden sin su pastor (Is 53, 6; 1 Re 22, 17; Sal 119, 176; Ez 34). En el NT esta imagen se recoge en muchas ocasiones (Mt 10, 6; 12, 11 s; 18, 12 par; Mc 6, 34 par; 14, 27 par; Jn 10; 1 Pe 2, 25 y *passim*). El grupo de palabras *planāō* está dentro del marco de esa imagen. Casi todos los pasajes se pueden interpretar partiendo de esa imagen, aun cuando no se la mencione expresamente. Jesús es el → camino (*hodós*) y la → verdad (*ἀλήθεια* [*alétheia*]). Alejarse de él, que es el pastor, significa andar errante sin asidero firme, con peligro de perderse. (Los verbos *planāō* y *ἀπολλύειν* [*apollyein*] se intercambian; cf. Mt 18, 12 con Lc 15, 4 ss). Donde se habla del error de los paganos (Ap 18, 23), del abandono del camino recto (2 Pe 2, 15; Sant 5, 20); de la vida sin fe (Heb 11, 38), resuena claramente la imagen dicha. También se halla en el fondo de los pasajes en los que se habla de la seducción mediante maestros del error (p. ej. Mt 24, 4 ss; Jn 7, 12; 1 Jn 3, 7; Ap 20, 8-10 y *passim*).

2. La vida anterior al cristianismo es llamada *plánē*, *extravío* (Rom 1, 27; Ef 4, 22; Tit 3, 3; 1 Pe 2, 25). Es la época sin la guía y apoyo del Señor y pastor, época de infidelidad y pecado, aun cuando todavía no pueda hablarse en este caso de un extravío culpable (cf. Rom 1, 18 ss).

Para los hombres que están bajo la ley el engaño es culpa (*hamartía*, Rom 7, 11). El apartarse de la fe (1 Tim 6, 10) o de la verdad (Sant 5, 19 s) el engañar o extraviar el corazón (Rom 16, 18; Heb 3, 10.13; Sant 1, 26) es juntamente pecado y culpa (cf. también 2 Tes 2, 10).

La historia del pecado original es el arquetipo de la seducción y la desobediencia por el placer voluptuoso (2 Cor 11, 3; 1 Tim 2, 14). Aquí encaja el grupo de palabras *apatáō*. La riqueza atrae seductoramente (Mt 4, 19 par; Mt 13, 2; 1 Tim 6, 10); también otras inclinaciones acechan al cristiano (Rom 16, 18; Ef 4, 22; 2 Pe 2, 13).

Detrás de los equivocados están ciertos poderes; así p. ej. el espíritu de la mentira (1 Tim 4, 1; 1 Jn 4, 6), el → anticristo (2 Jn 7), finalmente el mismo → Satán, que patrocina el error y la confusión (Ap 12, 9; 20, 10).

3. El peligro de los cristianos es engañarse a sí mismos (1 Cor 3, 18; 1 Jn 1, 8), cosa que conduce al abandono de la doctrina recta. De ahí que sea necesaria la advertencia tan repetida de *μὴ πλανᾶσθε* [*mé planáste*] (1 Cor 6, 9; 15, 33; Gál 6, 7; 2 Tes 2, 3; Sant 1, 16). El que no se asienta firmemente en la fe corre el peligro de no alcanzar el verdadero *γινώσκειν* [*ginóskein*], → *conocimiento*, porque un gran número de maestros del error amenazan a la comunidad (1 Tes 2, 3; 2 Tes 2, 3; Ef 4, 14; Col 2, 8; 1 Jn 2, 26; 3, 7; 4, 6; 2 Tim 3, 13; 2 Pe 2, 18; 3, 17). La seducción que ejerce la doctrina falsa a través de la filosofía y la palabrería vana, y la seducción a pecados concretos van ahí de la mano. Frente a ellas está la verdad (Sant 5, 19 s), que debe aferrarse en la fe a aquél, que es la verdad misma.

4. Jesús es odiado y perseguido por los judíos, porque ven en él al seductor del pueblo (Mt 27, 63; Jn 7, 12.47). Los incrédulos ven a los apóstoles como seductores (2 Cor 6, 8), aunque son siervos de la verdad. En esta lucha por la verdad, la comunidad se vuelve hacia aquél que llevó sobre sí mismo las debilidades de los hombres (Heb 5, 2) y que, por tanto, puede prestar ayuda. La fe en él es la medida de la verdad y del error. Partiendo de ahí, los contrarios se transforman en engañadores y los fariseos son los

verdaderos seductores del pueblo (2 Tim 3, 13; Mt 22, 29; Mc 12, 24.27). Para los cristianos no hay otro criterio de verdad que Jesucristo.

5. La última prueba de verdad está en el futuro, en la revelación definitiva de Jesucristo cuando vuelva. La época de la iglesia es la época de la lucha por la verdad. El testimonio apostólico será proclamado a todos los pueblos (Mt 28, 18 ss), pero al mismo tiempo las potencias irán acrecentando la confusión y el extravío (Mt 24 par; Ap 18, 23; 20, 3.8 y *passim*). A la luz de ese agudizamiento de la lucha se hallan la mayoría de las afirmaciones en cuyo contexto aparecen los términos que hemos estudiado. El final consiste en que el Señor viene para recoger lo que estaba perdido y descarriado y para poner fin a toda *plánē*, todo *extravio* (2 Tes 2; 2 Pe 3; Ap 12, 9; 13, 14). Cf. también → tentación.

W. Günther

Bibl.: AOepke, Art. *ἀπατάω*, ThWb I, 1933, 383 ss — WBauer, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, 1934 (mit Nachtr. GStrecker, BHTh 10, 1964) — GQuell, Wahre und falsche Propheten, 1952 — RBultmann, Theologie des NT, 1953 (1968^o), §§ 55.59 — HBraun, Art. *πλανάω*, ThWb VI, 1959, 230 ss. → cf. Bibl. conocimiento → Bibl. camino.

Seguimiento

Que los hombres dependen de otros, que su vida total o temporalmente se halla determinada por otro, puede manifestarse de muchas maneras, desde el dejarse llevar a veces por el interés o por la curiosidad, hasta la duradera relación del discípulo con su maestro. En el NT los vocablos que pertenecen al área conceptual del seguimiento se refieren ante todo a la relación respecto a Jesús o se utilizan para designar la realización de la fe en la vida. El grupo *ἀκολουθέω* [*akolouthēō*] designa la acción del hombre, con la que él responde al llamamiento de Jesús, el nuevo ajuste de toda la existencia humana en la obediencia. De una manera sinónima, cuando se refiere al seguimiento de Jesús, se utiliza para ello, *ὀπίσω* [*opisō*]; *μαθητής* [*mathētēs*] es aquel que ha escuchado el llamamiento de Jesús y se hace su seguidor. *Mathētēs* se diferencia de los términos anteriores por cuanto subraya sobre todo la praxis de una determinada conducta.

ἀκολουθέω [*akolouthēō*] seguir; *ἐξακολουθέω* [*exakolouthēō*], seguir de cerca; *ἐπακολουθέω* [*epakolouthēō*] seguir; *παρακολουθέω* [*parakolouthēō*] acompañar, alcanzar; *συνακολουθέω* [*synakolouthēō*] seguir con

I 1. *Akolouthēō* de *ā* (indogermánico **sm*: *juntamente*; cf. el numeral *εἷς* [*eis*] y *κέλευθος* [*kéleuthos*], *camino* (desde Homero), se encuentra en el griego profano desde Tucídides. Significa a) *hacer camino con alguien*, *acompañar*; b) *ir detrás de*, *ir en pos de*, *seguir*, y también *perseguir* en plan hostil. Junto al uso literal se encuentra asimismo el uso figurado: «Seguir la conversación, comprender» (Platón), «seguir la opinión, coincidir» (Platón), «acomodarse» (Tucídides). Junto al verbo aparecen formas sustantivadas en el sentido de *seguir*, *seguimiento*, etc. Los compuestos son *exakolouthēō*, *seguir*, *acechar*, *rastrear*; *epakolouthēō*, *ir en pos de*, *perseguir*; *parakolouthēō*, *acompañar*, *alcanzar*; *synakolouthēō*, *seguir con*, *asentir*, *convenir con alguien*.

2. En el helenismo (Stoa), *akolouthēō* tiene su importancia en el aspecto religioso-filosófico. Se utiliza para designar la conformidad del sabio con la ley del universo (*νοῦς [noûs]*; → razón; *φύσις [phýsis]*; → naturaleza). Seguir a Dios (o a la naturaleza) significa aquí tanto como «asimilarse al ser por adaptación». Tras de eso está la concepción griega del parentesco natural que el hombre que piensa posee con Dios.

II 1. En el AT hebreo la expresión correspondiente es *kālak'aharē*, literalmente: *ir en pos de, seguir* (1 Re 19, 20, con → *ὀπίσω [opísō]*: Eliseo quiere seguir a Elías como servidor); en sentido despectivo: *correr en pos de, buscar afanosamente* (Os 2, 7[LXX 5], también con *opísō*: Israel, como una ramera, corre tras su amante). En la mayoría de los casos las palabras de este grupo se usan en forma totalmente concreta, sin un matiz teológico especial (p. ej. Rut 1, 14). El uso neotestamentario de *akolouthēō* no depende del AT en su impronta totalmente peculiar. Por lo que se refiere al AT, incluso allí donde se utilizan otros términos para expresar el fenómeno del seguimiento (p. ej. *πορεύω [poreúō]*), éstos se aplican sólo con suma cautela a Yahvé (Dt 13, 5; 1 Re 14, 8), pero no significan nunca un tratar de *asemejarse a*, sino que siempre entrañan la obediencia. Dios sigue siendo el que está por encima del mundo, el incomparable, incluso como Dios de la alianza. Así domina el uso negativo: *hālak'aharē, caminar tras* (otros dioses), se convierte en un concepto constante para expresar la caída en el paganismo (Jue 2, 12; Dt 4, 3; Jer 2, 5 y *passim*).

2. En el judaísmo tardío se encuentra en general el uso veterotestamentario (cf. St.-B. I, 372). El uso negativo sigue vigente en los textos de Qumrán y designa la adhesión a un seductor. Un significado especial adquiere el grupo de palabras *hālak'aharē/akolouthēō* en el rabinismo. Aquí se designa por medio de él la relación del alumno con el experto en la Torá: El alumno (*talmid*), que naturalmente está bajo el maestro, *sigue* al rabino en todas partes, como discípulo y ante todo como servidor (→ art. *μαθητής [mathētēs]*; → enseñanza). El → servicio pertenece esencialmente al aprendizaje de la ley. Objetivo del aprendizaje y del ejercicio son el pleno conocimiento y la práctica de la tradición de la Torá en todas las situaciones, sin la cual apenas puede aparecer la verdadera piedad (cf. S.-B. I, 527; → *μαθητής [mathētēs]* II, 2).

III 1. Son ya significativos el modo de emplear estas palabras y la delimitación de ese uso en el NT:

a) *Akolouthēō* aparece casi exclusivamente en los evangelios (56 veces en los sinópticos y 14 veces en Jn; sólo 3 veces en Hech, una vez en Pablo, 6 veces en Ap), por tanto en los escritos más cercanos al mundo rabínico. Del rico grupo de derivados del griego profano sólo aparece el verbo, por lo general en su forma simple. Los compuestos, generalmente nunca preferidos a personas, ceden casi por completo en los evangelios, fuera de *synakolouthēō, seguir con* (Mc 5, 3-7; 14, 51; Lc 23, 49).

b) Sin embargo, aquí *akolouthēō* no significa cualquier seguimiento como discípulo. Un sentido neutral aparece en los sinópticos, donde *akolouthēō* se emplea en indicativo refiriéndose a la multitud que acompaña a Jesús (p. ej. Mt 4, 25; 8, 1; 21, 9; asimismo Mt 10, 32). De ahí no se puede deducir ningún llamamiento especial ni intención particular.

c) El término está lleno de sentido cuando se refiere a un individuo particular. Así aparece frecuentemente en forma imperativa en boca de Jesús, p. ej. en la vocación de los discípulos de Mt 9, 9 par; 19, 21 par; 8, 22 par; Jn 1, 43; 21, 19 ss (cf. Mc 1, 16 ss par, con → *ὀπίσω [opísō]*). A eso corresponde la respuesta del llamado, p. ej. en Lc 5, 11. Aquí *akolouthēō* siempre representa la llamada a la definitiva y entrañable *condición de discípulo* del Jesús terreno y siempre designa el principio de esa condición de discípulo. En Jn puede observarse cierta espiritualización en la dirección de una comunión con el que ha sido exaltado (spec. 12, 26 ss).

d) La aparición de estas palabras en las cartas paulinas y en Hech carece de significación teológica. En Ap se designa en un pasaje, por medio de *akolouthēō*, la comunidad de destino con el → cordero degollado y exaltado (14, 4).

2. Para un estado teológico de la cuestión, son importantes dos observaciones: a) En primer lugar, el simple *akolouthēō* nunca aparece en el NT en sentido metafórico, sino que siempre, incluso en el sentido pleno, permanece el significado de «ir en pos de». En segundo lugar, *akolouthēō*, fuera de Jn 21, 19 ss y Ap 14, 4, sólo se usa en relación con el Jesús terreno. Este hecho reafirma la recepción de un parentesco con la relación rabínica maestro-discípulo.

b) Sin embargo, el *seguimiento*, como característica de la condición auténtica de discípulo tratándose de Jesús, se diferencia de la condición de discípulo tratándose de los rabinos: α) Jesús no espera la adhesión libre, sino que llama con plena autoridad divina, del mismo modo que Dios llama a los profetas en el AT (Mc 1, 16 ss par; Mt 8, 22). β) Jesús no llama para que se aprenda un modo de conducta transmitido, sino que apunta al futuro del reino de Dios que alborea (Lc 9, 59 s). Ser discípulo de Jesús «una vocación escatológica», una colaboración en el servicio del «reino» que está cerca (Mc 1, 15). Por eso los llamados a su *seguimiento* tienen parte en su poder: son enviados a los mismos hombres (cf. Mt 15, 24 con 10, 5 s), para difundir la misma predicación (cf. Mt 4, 17 con 10, 7), están llamados a hacer los mismos milagros (Mc 3, 14 s). Ellos se sentarán con él en el tribunal que juzgará al mundo (Mt 19, 28). γ) El que acepta la nueva llamada por lo regular renuncia a la antigua. Esto no es una condición previa que apremie, sino casi una consecuencia lógica (Mc 1, 16 ss; Mt 9, 9), lo cual aparece totalmente claro en la figura del rico (Mc 10, 17 ss par): El cual «retrocede ante el ofrecimiento inaudito de la vida “eterna” y se hunde en la tristeza de sus bienes terrestres» (GBornkamm, Jesús, 156). El no podía desligarse de sus antiguas ataduras. Tampoco el discípulo que ya se halla en el seguimiento se ve por ello libre del peligro de poner reservas en el seguimiento (cf. Mt 8, 21 s par). Aquí se trata de «una nueva decisión que se ofrece siempre para una obediencia completa en el seguimiento» (HJHeld, *loc. cit.*, 142). δ) Y puesto que el discípulo no puede esperar una suerte mejor que su Señor (cf. Mt 10, 24 s), corresponde al seguimiento de Jesús la disposición al → sufrimiento. Mc 8, 34 par lo dice: «El que quiera seguirme, que reniegue de sí mismo, cargue con su cruz y me siga». «Cargar con la cruz» significa estar dispuestos a sufrir (cf. ThWb IV, 6). Pero la disposición a sufrir se hace posible por medio de la «negación propia», es decir, liberándose de sí mismo y de todas las seguridades. Esta negación propia sólo es posible cuando el hombre se entrega en el seguimiento de Dios incondicionalmente.

c) Jn toma primeramente el uso lingüístico de los sinópticos (1, 43 ss), pero luego lo despoja más intensamente de su propio condicionamiento histórico y lo sitúa en el contexto de su visión de conjunto: Jesús apareció en el mundo de las tinieblas como la → luz y la → vida. El que le «sigue» (8, 12), camina en la luz, está salvado. Aquí, por tanto, *seguir* significa la aceptación, en la fe, de la → revelación. Así, pues, *akolouthēō* no designa otra cosa que → creer, lo cual se ve confirmado por el hecho de que en Jn 12, 44 *akolouthēō* es sustituido por *πιστεύω* [*pisteúō*]. En el seguimiento, la existencia del hombre es determinada de nuevo para una vida efectiva. El llamamiento del pastor a *seguir* (10, 4.27) significa protección o seguridad, pero también comunión en los padecimientos de Cristo (12, 26), la cual es al mismo tiempo «elevación» con él (12, 32). «Así como para Jesús la elevación a la cruz es al mismo tiempo *δοξασθήναι* [*doxasthēnai*] (ser glorificado), así también la promesa del seguimiento y de estar donde él está, es la promesa de la participación en su *δόξα* [*dóxa*]» (Bultmann, Johannes, 326). Así en Jn la llamada al seguimiento adquiere al mismo tiempo el carácter de una invitación (8, 12) o de una promesa (13, 36).

3. Ya Jn, en quien *akolouthēō* designa ahora el acto de la fe, muestra lo siguiente: el *seguimiento* en el sentido primitivo no se da en el NT con respecto al que ha sido elevado. El término *akolouthēō* permanece en lo esencial restringido a los evangelios. En los demás escritos neotestamentarios se puede advertir un esfuerzo por encontrar otra terminología que describa la comunión con el que ha sido elevado; en Pablo será tal vez el «estar-en Cristo» o, utilizado en sentido ético, el «imitar» a Cristo (p. ej. Flp 2, 5-11, *μιμῶμαι* [*miméomai*]).

μαθητής [*mathētēs*] alumno, discípulo; μανθάνω [*manthánō*] aprender

I La forma de presente *manthánō*, en su primera aparición (en Píndaro), tiene tras sí un desarrollo gradual múltiple. Homero utiliza únicamente las formas fuertes del aoristo μάθον [*máthon*], ἐμμαθες [*émmathes*], ἐμμαθεν [*émmathen*] (sólo estos tres ejemplos) de la raíz μαθ- [*math-*], de la cual después, por primera vez en Herodoto, se formó la palabra *mathētēs*. La raíz *men-dh* presenta la unión de μένος [*ménos*] (**men-* [*men-*] y τίθημι [*tithēmi*] (**dhe*); según eso, el verbo significa: *aplicar la fuerza intelectual o mental a*, y el objeto puede ser una cosa o una persona.

1. a) Partiendo del significado fundamental, *manthánō* recibe en Homero el sentido de *aplicarse a algo, acostumbrarse a algo* (cf. Il. VI, 444; Od. XVII, 226 s); en otro desarrollo de significado, tiene el sentido de *apropiarse algo* (por medio del aprendizaje o de la experiencia), *aprender* (cf. Herodoto, VII, 208).

b) *Manthánō* designa el proceso por el cual se llega a un conocimiento teórico (así en Heráclito, Protágoras, entre otros). Por eso esta palabra desempeña un papel especial en el pensamiento especulativo a partir de Sócrates. Sócrates opina que el hombre, al aprender, debe penetrar en la esencia de todas las cosas —también en la propia esencia—, a fin de llegar mediante esa «penetración» al conocimiento de lo ético y poder actuar prácticamente conforme a la moralidad (cf. ante todo Platón, Diálogos, p. ej. Tim. 88 a; Theaet. 144b, 150b ss; Apol. 33 a s; Jenofonte, Mem. p. ej. I, 4, 17; IV, 7, 1). Platón ve en esto más allá de Sócrates, puesto que él «sitúa al μανθάνειν [*manthánein*] cerca de la ἀνάμνησις [*anamnēsis*], es decir, del re-cuerdo o re-conocimiento de lo que se había sabido anteriormente» (KHRengstorf, *loc. cit.*, 397). El conocimiento de las ideas y de las verdades preexistentes contempladas anteriormente se halla, por tanto, presente de una manera inconsciente en el alma humana y debe ser hecho consciente a través del proceso de aprendizaje (Platón, Phaed. 72e; Men. 866). En los filósofos griegos posteriores *manthánō* es racionalizado y se refiere al proceso teórico del pensamiento.

En las religiones de los misterios el uso del término se aproxima al de γνώσκω [*ginóskō*] (→ conocimiento).

2. a) Como *mathētēs* es designado el hombre que se vincula a otro para apropiarse sus conocimientos y experiencias: el *aprendiz* (p. ej. en un taller de artesanía), el *estudiante* (p. ej. en una escuela de filosofía o de medicina). Sólo se puede ser *mathētēs* cuando hay un διδάσκαλος [*didáskalos*], un *maestro* o un *profesor*, al cual el *mathētēs* —a partir de los sofistas— por lo regular tiene que pagar unos honorarios (Hay una excepción: cuando el *mathētēs* depende intelectualmente de un pensador que ha muerto hace mucho tiempo). Sin embargo, Sócrates no quiso tener nunca μαθηταί [*mathētai*], como tampoco se consideró él mismo nunca como *didáskalos* (Platón, Laches 186e; Apol. 33a); y esto porque él trataba de que el hombre, en compañía del maestro, aprendiera a penetrar por sí mismo en la esencia de las cosas y adquiriese así el conocimiento. Esta solidaridad especial, en la que el que enseña y el que aprende se comprometen a llegar a la misma meta (p. ej. al conocimiento de la moralidad), salta por encima de la condición de «aprendiz» hasta llegar a la de «discípulo», al cual, con todo, no se le puede aplicar el término de *mathētēs* por razón de su significación impersonal-comercial (Sócrates, en contra de los sofistas, rechaza todo pago de parte de sus «discípulos»). Desde Sócrates retrocede el uso del término *mathētēs* para designar al *discípulo* en la relación maestro-discípulo en los filósofos griegos posteriores a él; en lugar de esa palabra, se utilizan otras como ἑταῖρος [*hetairos*], *amigo*; γνώριμος [*gnōrimos*], *conocedor*; ἀκόλουθος [*akólouthos*] *partidario*, entre otras.

b) En una serie de escuelas filosóficas antiguas se llegó a unas relaciones maestro-discípulo características (p. ej. entre los pitagóricos y los neo-pitagóricos, entre otros), según las cuales los discípulos desarrollaban y representaban las teorías de sus maestros. En esas escuelas se encuentra ya un principio de tradición, que durante largo tiempo los investigadores sólo habían concedido a las religiones místicas. (Cf. sobre esto KHRengstorf, *loc. cit.*, 426).

II 1. a) De los casi 40 pasajes en los que aparece para sustituir a un equivalente hebreo, 28 veces es *manthánō* la traducción del hebreo *lāmad*, *acostumbrarse a algo, familiarizarse con algo, aprender*.

En una serie de pasajes carece *manthánō* de importancia teológica en los LXX: «no se adiestrarán para la guerra» (Mí 4, 3; Is 2, 4); «aprendió a desgarrar la presa devorando hombres» (Ez 19, 3,6) y *passim*.

El uso teológicamente relevante de *manthánō* se echa de ver con especial claridad en Dt, donde el predicador deuteronómico ve a Israel en gran peligro de olvidar los beneficios de Yahvé, de no hacer ya caso a la voluntad de Yahvé y de descuidar con ello las promesas divinas de salvación (cf. Dt 6, 10-12; 8, 17; 9, 4-6; 11, 2). Según eso, hay que aprender de nuevo a realizar obedientemente la voluntad revelada por Dios (Dt 4, 10; 14, 23; 17, 19; 31, 12 s: el objeto de *manthánō* es, en todos los pasajes, φοβέσθαι κύριον τὸν θεόν [*phobeisthai kýrion tón theón*], el temor de Dios). El aprender es, por tanto, aquí el proceso en el que se transmite a los μανθάνοντες [*manthánontes*], en la obediencia a la Torá de Dios, el amor de Dios que se ha mostrado y se ha experimentado (cf. Dt, el total de las realizaciones salvíficas de la voluntad de Dios!) y, a través de esa comprensión, la aceptación interior de la voluntad divina (cf. Dt 30, 14).

De una manera semejante se expresa el Sal 119[118], 7 s.71.73; Is 1, 17; 26, 9, entre otros: el salmista pide («que yo aprenda») esa actitud correcta respecto a la Torá, que aquí se entiende como la más amplia indicación del camino, por razón, tanto del derecho divino canonizado como de la instrucción oral procedente de los sacerdotes

(cf. HJKraus, *loc. cit.* II, 822). Así pues, el aprender apunta a la conducta o actuación correspondiente (cf. Sal 119[118], 101). Tampoco en Is 1, 17 «se trata primariamente de acciones aisladas y de un cumplimiento de la ley, sino de una orientación fundamentalmente nueva de la existencia humana. Isaías no espera únicamente unos nuevos sentimientos o una nueva «forma de sentir» sino otra actitud fundamental, que tiene que exteriorizarse en una conducta concreta respecto al mundo circundante de los hombres» (HWildberger, Jesaja, 47). Objetos de *manthánō* pueden, por tanto, ser *φρόνησις* [*phrónēsis*], la prudencia, Bar 3, 14; *σύνεσις* [*synesis*], la capacidad de juicio, Ecclo 8, 9; *σοφία* [*sophia*] la sabiduría, Sab 6, 9; 7, 13, entre otros; ellas se refieren a aquello que es necesario para la realización de la voluntad de Dios.

b) *Mathētēs* en los LXX se encuentra sólo en lecturas variantes (v. l. de Jer 13, 21; 20, 11; 26, 9); por tanto, está apenas atestigüado. Pero también el correspondiente sustantivo hebreo derivado de *lāmad*, es decir, *talmīd*, *alumno*, *discípulo*, que más tarde en el uso lingüístico rabínico desempeña un gran papel, en el AT hebreo se encuentra sólo en 1 Cr 25, 8. El hecho de que en el AT no se hubiera formado ningún vocablo para designar al que aprende que describiera la relación maestro-discípulo, tiene su causa en la conciencia de elección que existía en Israel. Con eso queda excluida asimismo una relación maestro-discípulo entre los hombres, porque el → sacerdote o el → profeta tampoco enseñan por propia autoridad. Esto se manifiesta, entre otras cosas, en que p. ej. el compañero de Moisés o de los profetas no es denominado *discípulo*, sino *servidor* (*m^sšārēt*) (Josué lo es de Moisés según Ex 24, 13; Nm 11, 28; Eliseo lo es de Elías según 1 Re 19, 29 ss; Guejazi lo es de Eliseo según 2 Re 4, 12; Baruc lo es de Jeremías según Jer 32, 12 s). No queda espacio «junto a la palabra de Dios que se promulga, ni de hacer valer una palabra humana ni siquiera de asegurar la eficacia de lo que Dios dijo apoyándolo en la autoridad de una gran personalidad» (KHRengstorff, *loc. cit.*, 433).

2. a) Cosa distinta ocurría en el *judaísmo rabínico*. Aquí el *talmīd* es aquél que se ocupa de toda la tradición judaica, esto es, según Šammay (Schab 31a), de la Torá escrita (escritos bíblicos del AT) y de la oral (*παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων* [*paradóseis tōn presbyterōn*], las tradiciones de los ancianos: Misná, midrás, halaká, hagdádá). Al *talmīd* corresponde (lo mismo que originariamente al *mathētēs* griego) el maestro, al cual el *talmīd* está subordinado casi como un esclavo. Fue la casuística de la teología rabínica, fundada en el pensamiento del judaísmo tardío, la que estableció los presupuestos para una valoración propia de la autoridad humana; dicha valoración era hasta entonces totalmente desconocida en el judaísmo. Y como, por su sabiduría, poseía el rabino un acceso inmediato a las Escrituras y así hacía posible el escucharla y entenderla bien, pronto se convierte en una especie de mediador entre los *talmīdīm* y la Torá. Escuchar la Torá sin la dirección del maestro debe, en todo caso, evitarse (cf. bBer 47b). Así *lāmad*, *manthánō* significa siempre el «aprender», es decir, el estar ocupado en la Torá, para conocer en ella la voluntad de Dios; ahora bien, el aprender se halla determinado en primer lugar por la autoridad del maestro y por su interpretación de la Torá y no por un estudio de la Torá que pudiera estar libre de prejuicios. Aprender significa, por tanto, primero de todo que el *talmīd* ha de apropiarse de la ciencia del maestro y ha de examinarla críticamente a la luz de la Torá. Sólo el que como *talmīd* ha pertenecido durante largo tiempo al círculo del *hākām*, es decir, del sabio o letrado judío, ha estado a su servicio y con ello ha terminado su propio estudio, podía tal vez más tarde convertirse en una autoridad docente (*hākām*) con su propia escuela y su tradición de enseñanza. La relación discípulo-maestro se convierte, por tanto, en el judaísmo tardío —en contraste con el AT— en una institución importante para la investigación de la Torá.

b) Como ha demostrado RHRengstorff (*loc. cit.*, 440-443) no sólo el rabino, sino justamente también el *talmīd*, surgió del contacto del judaísmo con la filosofía griega. Y como los diversos letrados, al igual que bastantes filósofos griegos, defendían de una manera absoluta sus diferentes métodos y sus opiniones en materia de enseñanza, surgieron también en el rabinismo escuelas y luego círculos rivales de discípulos alrededor de los respectivos maestros. Al mismo tiempo el influjo helenístico condujo a una intelectualización y a una dogmatización más intensa de la revelación de la voluntad divina en Israel.

III En el NT el verbo *manthánō* aparece sólo 25 veces; en los evangelios, donde uno esperaría encontrar ese verbo como rasgo esencial del *mathēthēs*, aparece el mismo sólo 6 veces (3 veces en Mt, una vez en Mc, 2 veces en Jn; Lucas lo usa sólo una vez en Hech). Por el contrario, en el NT se encuentra con muchísima frecuencia *διδάσκω* [*didáskō*], enseñar (→ enseñanza). El sustantivo *mathētēs* se halla en el NT 264 veces, y esto exclusivamente en los cuatro evangelios y en Hech; es utilizado en la línea de la adhesión completa a uno mediante el seguimiento. Falta aquí el empleo específico del griego profano en el sentido de *alumno*, *discípulo*, *estudiante*. En contra de esto no pueden aducirse los pasajes de Mt 10, 24 ss y Lc 6, 40 («el discípulo no es más que su maestro»), porque en ellos, en el contexto neotestamentario, se trata, no tanto de la relación del discípulo respecto al maestro (aunque ésta puede hallarse en un primer plano como punto de comparación), sino de la del discípulo respecto al *κύριος* [*kýrios*] Jesús (que es la que se encuentra a nivel significativo profundo).

1. Siguiendo el uso profano griego, se utiliza *manthánō*, *aprender*, en Hech 23, 27 y Ap 14, 3. En algunos pasajes resulta dudoso si la palabra tiene el sentido veterotestamentario o el del griego profano (p. ej. Gál 3, 2; Ef 4, 11; Ef 4, 11; Col 1, 7, entre otros). En muchos pasajes se utiliza en el sentido específico de *lāmad*: *aprender la voluntad de Dios* (cf. II, 1) o *aprender a orientar toda la existencia humana según la voluntad de Dios*.

a) Este empleo de *manthánō* se presenta cuando se hace referencia directa a la voluntad de Dios, como les sucede a los oyentes con Jesús (Mt 9, 13; 11, 29; Jn 6, 45; cf. asimismo Mt 13, 28 par). El mismo Jesús es el centro: sólo en él puede el hombre conocer la voluntad de Dios (Mt 11, 29). Al vivir y anunciar Jesús la misericordia de Dios, no presenta una nueva → ley, que haya que aprender, sino que devuelve a la ley su función originaria, haciendo reconocible la voluntad de Dios en ella y orientando hacia la misma el sentido del hombre (cf. sobre esto GBarth, *loc. cit.*, 96-148). *Aprender* no consiste aquí en «apropiarse» unos conocimientos, sino que se realiza «en la renuncia al propio juicio» (RBultmann) y en el constante abrirse a la palabra del Padre, lo cual lleva a la vinculación con Jesús (Jn 6, 45). Aquí el «aprender», en el sentido del AT, comprende el *realizar* la voluntad de Dios; esto significa en concreto, dar → fe a Jesús y seguirle en la realización de la misericordia (cf. Mt 9, 13).

b) Un significado semejante tiene *manthánō* cuando en la literatura epistolar se refiere al mensaje o a la → enseñanza de Jesús (Rom 16, 17; Ef 4, 20; 2 Tim 3, 14). En el permanecer (en la enseñanza) que han aprendido los destinatarios de las cartas se quiere decir: permanecer en la fe. Pues aprender no es sólo un proceso intelectual, en el cual uno se apropia una enseñanza de Cristo, sino que significa recibir al mismo Cristo y aceptarlo, abandonar en el seguimiento la existencia de antes y empezar en él otra nueva (cf. asimismo Flp 4, 9; 1 Cor 4, 6 y *passim*). Es posible que allí la fórmula característica «no fue ésa la instrucción que os dieron sobre Cristo» (Ef 4, 20) recuerde la instrucción que se daba en el bautismo, en la cual los efesios aprendieron «que la comprensión de la doctrina se muestra en la conducta» (Conzelmann, *loc. cit.*, 80).

c) Es curioso el juego de palabras que se da en el texto griego de Heb 5, 8 (ἐμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν [émathen aph' hōn épáthen], *aprendió de lo que padeció*), que se aplica al mismo Cristo: por la experiencia en padecer aprendió a obedecer. *Aprender* significa aquí reconocer la voluntad del Padre en el sufrimiento y aceptarla asumiendo el sufrimiento.

d) En las cartas pastorales pueden sin duda advertirse todavía resonancias del uso que de *manthánō* hace el judaísmo tardío. Pues las palabras sobre las mujeres (2 Tim 3, 7) que se dejan llevar por falsas doctrinas (de una gnosis sincretística judaizante; cf. asimismo 1 Tim 5, 13) aluden p. ej. con bastante seguridad a instrucciones nomísticas de la ley.

2. Pero nuestro grupo de palabras tiene sin duda en el NT su centro de gravedad en el sustantivo *mathēthēs*, *discípulo*. Los evangelistas —como ya vimos, sólo se encuentra en ellos— tomaron indudablemente este término del uso lingüístico del judaísmo helenístico, si bien, a pesar del fuerte resabio dejado por la figura rabinica del *talmīd*, le dieron un carácter totalmente nuevo, al llenarlo de sentido a partir de la relación con Jesús. Que ellos lo encontraron ya ampliamente usado se advierte en el hecho de que es utilizado sin prejuicios para designar *círculos no determinados por Jesús*: así para los *discípulos de Juan bautista* (Mt 11, 2 par; Mc 2, 18 par; 6, 29; Lc 5, 33; 11, 1; Jn 1, 35, 37), para los *discípulos de Moisés* (Jn 9, 28) y asimismo para los *discípulos de los fariseos* (Mt 22, 16; Mc 2, 18).

a) También alrededor de Juan bautista se formó un círculo «firme y cerrado interior y exteriormente» (RHRengstorff, *loc. cit.*, 460). De los *discípulos de Juan bautista* se nos dice que estaban junto a él cuando fue encarcelado (Mt 11, 2 par) y que más tarde dieron

sepultura a su cadáver (Mc 6, 29 par). Ellos tenían una forma de orar propia bien determinada (Lc 11, 1), ayunaban (Mc 2, 18 par) y tenían discusiones con los judíos (Jn 3, 25). Pero, en conjunto, ellos no son ya «discípulos» en el sentido de las escuelas rabínicas, sino partidarios de un movimiento, del cual posiblemente salió el mismo Jesús. En todo caso, Jn 1, 35 ss nos dice que los primeros dos discípulos de Jesús procedían del círculo de los seguidores del Bautista. En esta historia se oculta probablemente una antiquísima tradición que ha conservado el carácter histórico. Probablemente más tarde rivalizaron entre sí de vez en cuando el movimiento del Bautista y el círculo de Jesús, lo cual se refleja ya en la escena de Jn 3, 22-26 (cf. sobre esto RBultmann, Johannes, 121 s).

b) En Jn 9, 28 los judíos discuten la legitimidad de Jesús, al referirse, como *discípulos de Moisés*, a la revelación hecha a éste de la voluntad divina. Pero ellos no comprenden que el milagro de la curación muestra a Jesús precisamente como a aquél que hace la voluntad de Dios (v. 30).

c) Finalmente se habla de los μαθηταὶ τῶν Φαρισαίων [*mathētai tōn Pharisaion*], de los *discípulos de los fariseos*. Es de suponer que esta fórmula (Mc 2, 18 y *passim*) se introdujo más tarde, cuando no se conocían ya con exactitud las circunstancias históricas; pues dicha fórmula se encuentra frecuentemente en contextos en los que originariamente se trataba, por lo general, de los judíos. En contra no puede aducirse el paralelo Mt 9, 14. También en Mt son los fariseos —lo mismo que los letrados, los saduceos y los sumos sacerdotes—, adversarios de Jesús, los que se encuentran ahí típicamente en vez del pueblo (→ Israel III). Lo mismo se ha de entender de la expresión οἱ υἱοὶ ὑμῶν [*hoi huioi hymōn*] (Mt 12, 27; cf. 22, 16), si es que las palabras se refieren originariamente a los judíos y los fariseos fueron introducidos aquí sólo más tarde redaccionalmente, para indicar que eran ellos los que llevaban típicamente el debate (acerca de esta cuestión cf. RBultmann, Synopt. Trad., 54 ss; → fariseo). Partiendo de la praxis de los contemporáneos, habría que esperar más bien la expresión «los discípulos de los letrados» (cf. *supra* II, 2), la cual, sin embargo, no aparece.

3. Es, pues, totalmente indiscutible que *el Jesús terreno* llamó a algunos hombres, como *discípulos*, a que le siguieran. Sin embargo, hoy no se puede trazar una imagen compacta y unitaria de los discípulos del Jesús histórico. No hay duda de que la *condición esencial de los discípulos de Jesús* fue determinada desde el principio por su persona, a la cual se ligan los *mathētai* (→ Jesucristo). Sin embargo, a pesar de todas las cuestiones que quedan todavía abiertas, es posible establecer una serie de características de la condición de discípulos en la época del Jesús histórico.

a) Es seguro que Jesús se presentó *como un rabbi* o rabino, es decir, como un letrado, y que como tal enseñó y discutió (Mc 12, 18 ss), también se le consultó y se le pidió que decidiera en cuestiones legales (Lc 12, 13 s). Y aunque no fue reconocido por algunos como tal, por no haber pasado por la escuela de los rabinos (Mc 6, 2; Jn 7, 15), fue llamado «rabbi», ciertamente con toda razón, por sus discípulos (Mc 9, 5; 11, 21; Jn 1, 38; 4, 31 y *passim*) y por los profanos (Jn 3, 2 y *passim*). A partir de esto, se puede advertir un paralelismo con el rabinato judío puesto que en torno a Jesús se concentraba un círculo de discípulos. Pero en pasajes decisivos hace saltar Jesús el marco que es constitutivo para el rabinato judío, y de esa forma la relación discípulo-maestro adquiere su propia impronta.

b) Mientras que en el rabinato o en las escuelas griegas de filosofía un hombre entra libremente, por propia decisión, en la escuela de un maestro y así se convierte en discípulo, en Jesús la vocación (→ llamada) la decide él mismo (Lc 5, 1-11; cf. Mc 5, 18 ss). Jesús toma la iniciativa y llama a que le sigan (Mc 1, 17 par; Lc 9, 59-62; Jn 1, 43 y *passim*).

c) El *discípulo* griego o el *talmīd* rabínico en todas las vinculaciones personales con el maestro buscan enseñanzas efectivas, con el fin de llegar a su vez a ser ellos mismos maestros o rabinos. En cambio, la llamada al seguimiento por parte de Jesús no significa que él se sitúe respecto a ellos en una *relación de docencia* (en ninguna parte se nos dice que Jesús hubiera dado a sus discípulos una enseñanza acerca de la ley), de la cual ellos hubieran podido salir a su vez como maestros (Mt 23, 8). El seguimiento como discípulo supone y significa una entrega sin reservas de toda la existencia (Mt 10, 37; Lc 14, 26 s; cf. Mc 3, 31-35; Lc 9, 59-62) para toda la vida (Mt 10, 24 s; Jn 11, 16). Ser *discípulo* significa (esto lo pone espec. de relieve Mt) hacer, en plena vinculación con Jesús, la voluntad de Dios (Mt 12, 46-50; cf. Mc 3, 31-35). Esto, durante la vida terrena de Jesús, significa asimismo que el *discípulo sigue*, en un sentido totalmente literal, a Jesús, es decir, que *va en pos de él* (→ art. ἀκολουθεῖω [akolouthéō]) y que acepta sobre sí el destino lleno de privaciones de tener que andar de una parte para otra (Mt 8, 20 s; cf. GBornkamm, Jesús, 151).

d) A diferencia de lo que ocurría en el rabinato, Jesús rompe las separaciones existentes entre puros e impuros, pecadores y cumplidores de la ley. El llama al recaudador de impuestos que estaba fuera de la comunidad del culto (p. ej. Mc 2, 14), igual que al zelota (p. ej. Lc 6, 15; Hech 1, 13) o a los pescadores (p. ej. Mc 1, 16 ss). «Ya en el hecho de que Jesús llame simplemente a que le sigan y realmente de tal manera que los hombres dejan las barcas, el mostrador de los impuestos y la familia, se advierte un pasmoso conocimiento de su misión, y mucho más en la ruptura de todos los obstáculos existentes hasta entonces. En tal llamamiento sobreviene la gracia» (ESchweizer, Erniedrigung, 10). Precisamente en el hecho de que Jesús llama también a recaudadores y pecadores, haciéndoles romper con sus vinculaciones de antaño se pone de manifiesto algo de la comprensión de sí mismo y al mismo tiempo de la singularidad de aquella condición de discípulos.

e) Para la comprensión de la condición de discípulo de Jesús es importante tener presente que el llamamiento a ser discípulo incluye siempre una *llamada al servicio*. Según Mc 1, 17; Lc 5, 10, los discípulos deben convertirse en pescadores de hombres. Estas palabras, tomadas del mundo circundante, quieren decir que, ante el reino de Dios que alborea, los discípulos deben atraer hombres para el reino de Dios que viene, al anunciar el evangelio y actuar en nombre de Jesús (cf. Mt 16, 15 ss). Así se nos informa de la misión de los doce (Mc 6, 7-13 par; en Lucas además se habla de la misión de los 72: Lc 10, 1-12), los cuales, yendo de dos en dos y aportando la salud y la paz, deben anunciar el reino de Dios; de donde se puede deducir que, ya en su vida terrena, Jesús envió discípulos para alguna forma de servicio.

f) Este servicio lo realiza el discípulo en medio de los mismos peligros a los que se vio expuesto el Maestro (cf. Mc 10, 32). Jesús va delante de ellos al → sufrimiento. El discípulo no puede esperar una suerte mejor que la de su Señor (Mt 10, 24 s; 16, 24 s; cf. 10, 38).

g) En la tradición evangélica siempre tropezamos con la incompreensión de los discípulos, no sólo respecto al mensaje (Mc 4, 10 s par; Mt 13, 36, entre otros) o respecto a la acción de Jesús (Mt 10, 13 ss; 10, 48) o a la finalidad del seguimiento (Mc 10, 35 ss), sino ante todo en lo que se refiere a la pasión (Mt 16, 22 ss; Mc 14, 47; Lc 18, 34; 34; 22, 37 s).

h) La → recompensa prometida (que no debe entenderse como mérito, puesto que la promesa supera todo mérito) es, por una parte, la comunión con Dios a través de Jesús y la participación en el poder de Jesús, y, por otra, la nueva vida futura (cf. Mt 16, 25; Jn 14, 6 y *passim*).

i) ¿Qué círculo abarca la expresión *οἱ μαθηταί* [hoi mathētai]? Los *hoi mathētai*, los discípulos no abarcan simplemente los *οἱ δώδεκα* [hoi dōdeka], los Doce. Esta identifica-

ción se observa únicamente en la tradición posterior. Más bien el círculo de los Doce, que simbólicamente representa las doce tribus de Israel y en ellas todo el nuevo pueblo de Dios, debió de ser a la vez una parte del círculo más amplio de los discípulos que Jesús llamó a que le siguiera de un círculo todavía más amplio de partidarios suyos. Que, junto al círculo de los discípulos, en tiempos del Jesús terreno debió de haber existido asimismo el círculo especial de los apóstoles, es poco verosímil (→ apóstol III, 2c; de manera distinta opina RHRengstorf, *loc. cit.*, 454). Una delimitación exacta del círculo de los discípulos no es ya posible hoy. Sin embargo, es cierto que en él no se trataba de una élite ascética con una ética especial, que Jesús hubiera podido exigir únicamente a unos pocos, sino que debió de tratarse de un círculo, que fue comisionado para un servicio especial en el seguimiento directo de Cristo (cf. GBornkamm, Jesús, 154 s; ESchweizer, *loc. cit.*, 20).

4. a) Cada uno de los pasajes que hablan de los discípulos y del seguimiento, son, con todo, por lo regular, en la forma en que se nos presentan, una indicación y una reflexión sobre la *simple condición de discípulos*. Para expresar con imágenes el destino de los discípulos da forma p. ej. Mt al relato del temporal en el lago (8, 23-27), uniéndolo al doble relato de vocación (8, 18-22), para presentar simbólicamente el destino lleno de padecimientos de los que siguen a Cristo (cf. Mt 8, 19-26 y sobre este fragmento GBornkamm, *Die Sturmstillung im MtEv.*, en: *Überlieferung*, 48-53). La renuncia (Mt 23, 7 ss), la humillación (Mt 18, 1 ss), la pobreza (Mt 19, 23 ss) y la prontitud para aceptar el sacrificio (Mt 10, 17 ss) pueden ser la característica del auténtico discípulo (→ pobre; → humildad). Decisiva para la comprensión de *mathētēs* es en los evangelios la → fe (Mc 16, 16; Lc 17, 5; 22, 32; y otros) en Jesús mismo (Mt 18, 6 entre otros; espec. Jn 2, 11; 6, 69; 11, 44 y otros). «Por todo el que se pronuncie por mí ante los hombres, también este Hombre se pronunciará ante los ángeles de Dios. Y si uno me niega ante los hombres, será negado él ante los ángeles de Dios» (Lc 12, 8 s). En estas palabras aparece expresada toda la promesa y asimismo el gran peligro de la verdadera condición de discípulo. Es decisiva la fidelidad del discípulo frente a su maestro y Señor. No es casual que por eso Lc evite la palabra *mathētēs* en la escena de Getsemaní, para utilizarla de nuevo sólo en Hech 6, 1, pero aquí ya en otro sentido (cf. *infra*).

b) La reflexión sobre la condición de discípulo se aplica sin más de un modo enteramente especial al *evangelio de Juan*. Y se trata no sólo de que el círculo más o menos amplio de discípulos que Juan tomó de la tradición apunta fundamentalmente más allá a la comunidad a la que se dirige Juan (cf. Jn 6, 60.61.66 y *passim*), sino de que *mathētai* representa a menudo en Jn simplemente el término para designar a los *cristianos* (Jn 8, 31; 13, 35; 15, 8 y *passim*). Y puesto que en Jn falta totalmente una palabra para designar la comunidad, como sería *ἐκκλησία* [*ekklesia*] (→ iglesia, art. *ἐκκλησία* [*ekklesia*], IIIb), aparece el término *mathētai* para designar la comunidad reunida o, en terminología joanea, los que han pasado de la esfera de las tinieblas a la esfera de la luz (3, 21; cf. la instrucción a los discípulos de los caps. 13-17). De esa manera se ha realizado al mismo tiempo un paso más amplio: los discípulos no se hallan ligados ya al presente del Jesús terreno, sino que al permanecer «en la palabra» (8, 31) y «en el espíritu» (14, 15-17; 15, 26 ss), tienen, como discípulos suyos, una comunión plena con él. Esta comunión encuentra en el mundo circundante una expresión visible en forma de servicio: en la praxis del amor deben todos reconocer al discípulo de Jesús (Jn 13, 34 s). De eso ya les dio ejemplo antes el mismo Señor (Jn 13, 37). Así pues, la tarea de los discípulos no consiste ciertamente en conservar y transmitir una doctrina especial de Jesús, sino que la condición de discípulos consiste esencialmente en que el discípulo cumple su misión al ser *testigo de su Señor* en toda su existencia (→ testimonio, art. *μαρτυρέω* [*martyréō*]).

Todavía se ve esto más claro en la utilización del término en Hech, donde Lucas

tomó determinados fragmentos de la tradición (esto muestra que el uso de *mathētēs* permanece circunscrito a determinados fragmentos: falta, por ejemplo, en los pasajes con el «nosotros» [o sea, narrados en primera persona]), en los cuales *mathēthēs* tiene, por lo general, el sentido de *crisiano* (sobre todo esto cf. RHRengstorf, *loc. cit.*, 462): el *mathētēs* es aquél que cree en Jesús.

D. Müller

μῑμομα [*miméomai*] imitar, seguir en pos; μῑμητής [*mimētēs*] imitador; συμμῑμητής [*symmimētēs*] coimitador

I 1. *Miméomai* (desde el s. VI a. C.: de la raíz *mi* = *cambiar*) significa *imitar, reproducir*, lo que se ve en otros (así, según Aristóteles y Demócrito, al principio de la cultura, los hombres debieron aprender de los animales: de las arañas a tejer y a coser, de la golondrina, a construir casas; como ampliación de esto, cf. los materiales recogidos por Michaelis, *loc. cit.*, 661 ss), *emular con alegría, seguir*; en el arte (teatro, pintura, plástica, poesía) *representar la realidad mediante la imitación, imitar artísticamente* (p. ej. Aristóteles —en contra de Platón— ve en la imitación de la realidad el fundamento positivo del arte. Cf. Michaelis, *loc. cit.*, 662). El actor teatral es, por ello, el *μῑμος* [*mimos*], el *mimo* (desde Esquilo). El *mimētēs* (lat. *imitator*) es el *imitador*, espec. el artista que imita algo. En sentido un tanto peyorativo, las palabras designan el *imitar sin gracia* o bien la *copia* o el *plagio*. Ya desde muy pronto (en el presocrático Demócrito) este grupo de palabras sirve para designar una *exigencia ética* entre los hombres: hay que imitar el bien y no el mal; hay que imitar la valentía de un héroe, el buen ejemplo de un maestro o hay que tomar como modelos a los padres.

2. Una posición central ocupan las palabras de este grupo en la cosmología platónica: todo el mundo inferior de las sombras o apariencias es únicamente la *copia* (*μῑμημα* [*mimēma*]) visible «correspondiente» e imperfecta del modelo invisible que se encuentra en el mundo superior de las ideas (Tim 38-48). Pronto el término *μῑμησις* [*mimēsis*] es una determinación puramente ontológica que explica la relación análoga de diversos grados de ser entre sí. La expresión «imitar a Dios» (Phaedr. 252 s) significa únicamente en este contexto: *rememoración de la imagen de la idea que se mantiene en la memoria y desarrollo de este esbozo dado previamente; no entraña el elemento de una decisión personal determinante para la imitación en sentido ético*. Sólo más tarde los filósofos griegos atestiguan una penetración creciente de concepciones éticas en esta afirmación puramente cosmológica (cf. *μανθάνω* [*manthánō*] → art. *μαθητής* [*mathētēs*] I).

II Las palabras *miméomai* y *mimēma* están atestiguadas únicamente en los libros y escritos propios de los LXX (Sab 4, 2; 9, 8; 4 Mac 9, 32; 13, 9). Sólo el rabinismo conoce una imitación de Dios en el sentido del desarrollo de la imagen de Dios en el hombre. Los apócrifos presentan, junto a la amonestación a imitar al hombre modélico (TestBen 3, 1; 4, 1), la idea de la imitación de Dios (= atenerse a sus mandamientos: TestAs 4, 3) y de determinadas cualidades de Dios (Arist. 188.210.280 s).

III En el NT *miméomai* se encuentra sólo 4 veces (2 Tes 3, 7,9; Heb 13, 7; 3 Jn 11); *mimētēs* 6 veces (1 Cor 4, 16; 11, 1; Ef 5, 1; 1 Tes 1, 6; 2, 14; Heb 6, 12), *symmimētēs* únicamente en Flp 3, 17, y siempre desde un punto de vista ético-imperativo ligado al compromiso respecto a una conducta totalmente determinada:

1. Las palabras sirven para señalar a personas como modelos vivos visibles, esto es, como puntos de referencia para una conducta vital que se desprende de la → fe. Precisamente cuando Pablo se presenta a sí mismo como tal modelo (p. ej. 1 Cor 4, 16; 11, 1; Flp 3, 17; 2 Tes 3, 7,9), él se entiende a sí mismo en esos pasajes, no como la personificación de un ideal, que hay que imitar. Antes de amonestar a que le imiten, expresa conscientemente el reconocimiento de su imperfección (Flp 3, 12). Aquí por tanto, el *τύπος* [*týpos*], el → *ejemplo* o *modelo*, no debe entenderse como la presentación de determinadas cualidades, sino, en primer lugar, como una conducta determinada por un objetivo concreto (Flp 3, 12-15), y en segundo lugar, como la experiencia de la persecución, del sufrimiento etc. por amor de Cristo, en una palabra: se trata de la vida en comunión con Cristo. Así pues, ser *imitador* del apóstol significa abrazarse a Cristo con

plena conciencia de la propia imperfección, esto es, tratar de configurar la propia vida a partir de él siempre de nuevo en la obediencia (cf. 3 Jn 11). Este estado de cosas se muestra a las claras en 1 Cor 4, 16. Cuando Pablo, en el v. 17, les recuerda a los corintios su camino y su doctrina, su exigencia de *imitación* significa que ellos orientan su vida conforme a las indicaciones y a la conducta del apóstol. Y aunque ahí se presupone también una autoridad apostólica incondicional que se ha de respetar (cf. Michaelis, *loc. cit.*, 669 ss), sin embargo, no se puede reducir el significado de esas palabras en Pablo a la mera obediencia.

2. a) Pablo pretende asociar la exhortación a la *imitación* no a su persona, sino a aquél al que él mismo sigue; así el apóstol nombra dos veces junto a sí (como auto-corrección y para encarecer su parénesis) a *Cristo* como modelo de la imitación: en aquello que a Cristo se le hizo (pasiva: 1 Tes 1, 6: vivir en comunión de destino con él) y en lo que él hizo (activo: 1 Cor 11, 1: atenerse a su principio del amor). Al referirse a Cristo, piensa Pablo con toda probabilidad, no ya en rasgos concretos de la vida terrena de Cristo Jesús, sino en la autoridad del Cristo exaltado al cielo, que, en su palabra y en el Espíritu santo, está presente, y con ello, a su vez, en una conducta, como la que corresponde a aquél que pertenece al reino de Cristo. Cristo debe ser «el sujeto que configura activamente nuestra realización vital», no el objeto de la misma (WELERT, *Das Christliche Ethos*, 1949, 303); pues Cristo es más que un modelo humano corriente, él es el modelo originario, no es *exemplum* sino *exemplar* (Lutero WA 2, 518, 16). La exhortación a imitar a Cristo en otras ocasiones la expresa Pablo no ya con *miméomai* y su grupo de palabras, sino con otras expresiones (cf. Rom 15, 3.7; 2 Cor 5, 14; 8, 9; 10, 1; Flp 2, 5 ss; Ef 5, 2.25; asimismo Mc 10, 45; Jn 13, 15, entre otros).

b) De un modo semejante a Pablo, utiliza nuestro grupo de palabras la carta a los Hebreos. Heb 6, 12 pone delante de la exhortación a la imitación esta advertencia: «Desearíamos, sin embargo, que todos mostraseis el mismo empeño hasta que esta esperanza sea finalmente realidad». Pero, como imitadores, no están solos, sino que están entroncados con la serie de los antepasados (cf. Michel, Heb 250). Esto es, la actitud de fe de los padres del AT (6, 12) o de los maestros (13, 7) afianza, como el ejemplo de los perfectos, la certeza y la seguridad de los creyentes que se encuentran todavía en camino.

c) Por primera vez en Ef 5, 1 aflora la idea de que hay que imitar a *Dios*, pero no como un ser metafísico de cualidades determinadas que nos podrían servir de ideal, sino en su conducta revelada y hecha visible en Cristo: el seguimiento obediente de la voluntad del Padre, que se muestra en el amor y en el perdón (cf. Mt 5, 48 par).

3. Según eso, la «imitación» en el NT no se concibe como una repetición esquemática. Es la actitud vital del hombre que procede de la donación de Dios. «Así pues, la imitación no es camino hacia la salvación a través de unos hechos piadosos o buenos, sino una conducta de gracia, como corresponde a la salvación que se nos ha regalado» (HConzelmann, Epheser, 83). Por eso la invitación al seguimiento sólo se puede realizar cuando el hombre se deja agarrar por Cristo y se somete a una transformación como la que lleva consigo la existencia dentro del reino de Cristo.

W. Bauder

ὁπίσω [opīsō] atrás, detrás, en pos de, tras; ὀπίσθεν [ōpisthen] detrás de, en pos de, desde atrás

I *Opisō*, raíz *opi* (cf. latín *ob*: *contra*, *frente a*), es un adverbio de lugar y significa *atrás*, *hacia atrás*; *ópisther* significa *desde atrás* y lo mismo que *opisō*; ambas palabras tienen asimismo un significado temporal; se encuentran como adverbio, sustantivo y proposición (*detrás de*; *en pos de*; *hacia*).

II 1. Como traducción de *ʾaḥar* y sus derivados y asociadas a verbos de movimiento, estas palabras expresan en los LXX el simple *correr en pos*, p. ej. en las procesiones detrás de la imagen de los dioses o ídolos (cf. Jos 3, 3; 6, 9), el *seguimiento* en la guerra (1 Sam 11, 7), el *tomar partido* en favor de (Jue 9, 3 s; 2 Sam 2, 10; Ez 29, 16), el *ponerse al servicio* de un profeta (1 Re 19, 20 s), el *ir tras* pretendientes (Rut 3, 10; Jer 2, 5; Os 2, 7.15), cosas (1 Sam 8, 3; Ez 33, 31; Eclo 31, 8), el *pecado* o la *maldad* (2 Re 13, 2; Is 65, 2; Jer 3, 17), la *entrega* hasta la unión corporal más estrecha (Os 1, 2: *opisthen*; Ex 34, 15 s; → incontinencia, art. *πορνεία* [*porneia*]) y en el sentido religioso de *entregarse* a un dios y *obedecerle* (1 Re 18, 21; Jue 2, 12 s; Jer 2, 23; 7, 6.9; Ez 20, 16; de Yahvé Dt 13, 4; Eclo 46, 10 y *passim*). Como movimiento del corazón puede *opisō* indicar la orientación de toda la personalidad humana (1 Re 11, 1 ss; Sal 63, 9; Jer 16, 12).

2. También en el judaísmo el *ir en pos* es señal de una subordinación de servicio bajo una persona respetable; como expresión rabinica, significa también el ser discípulo, la mayor parte de las veces en comunidad total de vida con el maestro (→ *μαθητής* [*mathētēs*] II, 2b).

III La significación temporal en el NT se encuentra p. ej. en Mt 3, 11; Mc 1, 7; Jn 1, 15.27.30 (cf. en el AT: 1 Sam 24, 22; Ecl 10, 14) y las expresiones veterotestamentarias para designar un seguimiento en Lc 21, 8; Jn 6, 66; 12, 19; Hech 5, 37; 20, 30; 1 Tim 5, 15; Ap 13, 3; 2 Pe 2, 10; Jds 7. Pero, por lo general, *opisō* se utiliza en el NT con genitivo (preferentemente de persona). Espec. significativos teológicamente son aquellos pasajes en los que el genitivo (*ὄπισσω μου* [*opisō mou*]) se refiere a Jesús (Mt 10, 38; Mc 1, 7 par 20; 8, 34 par, entre otros). Aquí *opisō* como «*ir en pos de alguien*» adquiere el significado de *akolouthéō*, *seguir en pos de* (cf. Mc 2, 14). En Mc 1, 17 s se nos presenta este llamamiento a seguir a Jesús en su forma más sencilla: «*Venios conmigo (δεῦτε ὄπισσω μου* [*deute opisō mou*]) y os haré pescadores de hombres». «Tres momentos parecen importantes: 1) La llamada procede de Jesús; ahí comienza todo. 2) Es una llamada al servicio, donde nuevamente es Jesús el que crea la posibilidad de ese servicio. 3) La obediencia incluye en sí misma el abandono de todas las ataduras» (ESchweizer, *Erniedrigung*, 9). *Ir en pos* significa participar en la comunión en su vida y en su pasión (Mt 10, 38 par; 16, 24 par; cf. *ópisthen* en Lc 23, 26). Mt 16, 23 par (GBornkamm traduce: «*Tú quieres seducirme*»; *Überlieferung*, 44) muestra hasta qué punto el discípulo no entiende el seguimiento en la pasión, por el hecho de no captar el camino del Señor. Seguir en pos significa: Jesús camina sólo delante y traza el camino.

Este seguimiento no tolera un mirar hacia atrás, de la misma manera que, cuando hay que huir precipitadamente, no es posible volver hacia atrás (Lc 17, 31 s par; cf. Gn 19, 17.26) o, cuando se echa mano al arado, no se puede abandonar el surco (Lc 9, 62; cf. 1 Re 19, 20 s) o, cuando se corre, olvida uno lo que queda atrás y se lanza a lo que está delante con la mirada puesta en la meta (Flp 3, 13). Esto quiere decir que en el seguimiento de Jesús no cabe una mirada hacia atrás, hacia las ataduras que se han roto, hacia el pasado o hacia lo que ya se ha realizado.

W. Bauder

PARA LA PRAXIS PASTORAL

El seguimiento pertenece a los conceptos con los que se describe el talante existencial del cristiano y que apuntan al aspecto activo y dinámico de la fe. El que sigue debe moverse para no perder de vista al que va delante de él. El seguimiento y la contemplación quieta se excluyen mutuamente.

Kierkegaard expuso esto con diaphanidad en su obra «Einübung im Christentum», al comparar al que sigue con el que admira, y al constatar la diferencia siguiente: «Un seguidor es lo que él admira o por lo menos se esfuerza por serlo; un admirador se mantiene personalmente fuera, no descubre o no quiere descubrir que lo admirado contiene en sí una exigencia: la exigencia de ser lo que se admira o de esforzarse por llegar a serlo» (Trad. de Chr. Schrepf, Jena 1924², 211). El admirador no se deja mover por el objeto de su admiración, sino que se contenta con la actitud distanciada del observador. La admiración le sirve de «sustitutivo del seguimiento» (*loc. cit.*, 217). Pero así nadie puede corresponder al llamamiento de Jesucristo.

Cristo reclama a todo el hombre con todos sus dones y facultades, para que le sirva en el mundo. Esto significa que el hombre no puede permanecer donde se encuentra. Seguidor es aquél que «se deja llevar por Cristo de lo viejo a lo nuevo, del pasado al presente... hacia un mundo extraño» (EKäsemann, Aufsätze II, 300). Pero esa expresión «hacia un mundo extraño» no debe entenderse mal como si se tratase de un llamamiento que prescinde de la responsabilidad con el mundo real y se refugia en un mundo religioso de apariencia. El seguidor no debe abandonar el mundo en el sentido de que le vuelva las espaldas, sino en el sentido de que, puesto al servicio de este mundo, sepa que él es ciudadano de otro mundo distinto. Allí donde no se vibra con el mundo y no existe un movimiento dinámico hacia él, donde no se encuentra una disposición al servicio, a la responsabilidad de común, sino que, por el contrario, se da una fuga a un *ghetto* cristiano o se adopta el papel de mero observador (cf. *supra*), no se puede hablar de seguimiento, puesto que entonces el evangelio quedaría reducido a pura idea o a mito (cf. HDWendland, Botschaft an die soziale Welt, 1959, 1922).

«La gracia que no se hace activa es una ilusión. Solamente el seguimiento en la vida diaria muestra que nuestra dogmática tiene razón frente al mundo. De lo contrario, somos turistas de la religión y saltinbanquis del pensamiento, y de éstos existen demasiados...» (EKäsemann, Der Ruf der Freiheit, 1968², 84). La conciencia de la estrecha interdependencia entre fe y seguimiento —o, expresado dogmáticamente, entre justificación y santificación— por desgracia no siempre estuvo suficientemente despierta en la iglesia. Por eso, frente al deslizamiento hacia un cristianismo de costumbre, hipócrita y que no se manifestaba en obras, surgieron siempre voces, desde Tomás de Kempis, pasando por los antiguos pietistas, por Kierkegaard y Blumhardt d. J., hasta llegar a nuestros días, que nos invitan al seguimiento de Cristo y nos recuerdan la *praxis pietatis* que corresponde a la fe. Fue ante todo DBohnoeffer, quien con su libro «El precio de la gracia» (1937) dio un paso decisivo hacia el diálogo teológico actual y quien asimismo con su crítica de la gracia «barata» encauzó un nuevo enfoque teológico: «La gracia barata es la gracia sin seguimiento, la gracia sin cruz, la gracia sin Jesucristo vivo y encarnado» (pág. 19). Frente a eso, él pone de relieve en plan positivo que «la obediencia sencilla» pertenece constitutivamente a la existencia cristiana: «Donde la obediencia sencilla es eliminada fundamentalmente, se introduce un principio no evangélico de la Escritura» (pág. 73).

El hecho de que siempre se trate de hacer oídos sordos al llamamiento de Jesús a seguirle es comprensible, si se tiene en cuenta la primitiva inclinación del hombre hacia la comodidad. Porque el seguimiento no significa un cristianismo en el que se esté cómodo, apoltronado. Existe una estrecha dependencia entre el seguimiento y la «cruz» que deben tomar sobre sí los discípulos de Jesús. «Igual que Cristo no es el Cristo más que sufriendo y siendo rechazado y crucificado con él. El seguimiento, en cuanto vinculación a la persona de Cristo, sitúa al seguidor bajo la ley de Cristo, es decir, bajo la cruz» (Bohnoeffer, *loc. cit.*, 79). La fe cristiana tampoco aquí puede cerrar los ojos a la realidad. Con razón advierte Günter Jacob: «“Tomar sobre sí la cruz” no puede convertirse en una

conducta edificante, inofensiva o anodina; cruz significa arrastrar el sufrimiento en el seguimiento de Jesús, en el camino de su amor humilde e impotente. Cruz significa aquella persecución con la que acostumbra a reaccionar un mundo desafiado en todas las épocas por ese camino» (Art. «Nachfolge» en: *Theologie für Nichttheologen III*, 1965, 49).

Así como la posibilidad del sufrimiento debe enfocarse desde una perspectiva realística —y a la vez bíblica— de la existencia cristiana, también, por otra parte, cabe decir que «el seguimiento es alegría» (Bonhoeffer, *loc. cit.*).

La causa de esto radica en la persona de Jesucristo. El seguimiento es ciertamente un concepto que expresa una relación personal. Esto equivale a decir que, para la comprensión correcta del concepto cristiano de seguimiento, es decisivo que la mirada del seguidor esté siempre orientada a aquél a quien se sigue. Asimismo se ha de tener en cuenta que aquél al que siguen los creyentes no puede entenderse como un modelo apenas accesible, al que, sólo imitándole, se le puede, en todo caso alcanzar, o como uno que expone normas de conducta y con ello proclama una nueva ley, o como un representante o sustituto que invita a una observación aséptica, no comprometida, sino como aquél que camina delante hacia la casa del Padre, tal como bellamente lo explica ESchweitzer con el siguiente ejemplo: «Cuando en un valle de alta montaña está cayendo una intensa nevada, el niño que ha ido a visitar a su abuelita no puede regresar a casa. Pero su padre... sale a su encuentro, va delante y abre camino con sus poderosos hombros a través de los remolinos de nieve. El niño camina detrás, paso a paso, por las mismas pisadas que el padre, aunque de manera totalmente distinta. Si el padre quisiera ser para el hijo únicamente un “modelo”, el niño debería abrirse un camino propio junto al del padre diez metros más allá, contentándose con mirar desde allí la manera como el padre lo hace. Si el padre quisiera ser, en el sentido estricto de la palabra, el “representante” o el sustituto del niño, entonces éste se quedaría en casa de su abuelita y podría pensar: mi padre va en mi lugar a casa» (Erniedrigung und Erhöhung, 7).

Cristo es aquél que en su mensaje camina ante nosotros hacia el Padre y el que nos invita al seguimiento. Sin la actualización constante del fundamento del seguimiento enfocado de esta manera cristocéntrica, existiría el peligro para el mismo de que, del llamamiento a «caminar en la fe», surgiera y se desarrollara un nuevo legalismo. Frente a eso, el ejemplo ideado por Schweizer explica con toda claridad que en el seguimiento no se trata de grandes realizaciones éticas según unas normas determinadas casuísticamente. «El seguimiento no es el camino hacia la perfección, sino la misma perfección que se exige» (HConzelmann, *Grundriss der Theologie des NT*, 1968, 167). Esta aguda afirmación apunta a que en el seguimiento se trata ante todo de la relación de un hombre con Cristo que va delante. Estar cerca de él es ser perfecto: la cercanía es aquí la medida de la perfección. O dicho de otra manera: Seguir significa primariamente caminar con Cristo, como en otro tiempo lo hicieron los discípulos, de los cuales ESchweitzer escribe: «Ellos no fueron llamados a realizar una empresa de poder de tipo religioso ni de ninguna otra clase. Ellos fueron invitados a estar ahí junto a todo lo que sucedía en torno a Cristo» (Jesus Christus, 1968, Siebenst. TB 126, 44).

Y como el «estar ahí junto a él» no puede referirse para nosotros al Jesús terreno, significa que nosotros hemos de estar allí donde él quiere, en y por su mensaje, modificar, hoy como entonces, la vida. Naturalmente ese «estar-allí» no tiene nada que ver con la actitud pasiva de espectador. El estar junto a Cristo, el seguirle-dentro-del-mundo implica actividad y aplicación de fuerzas, pero no por hombres que se convulsionan hacia un ideal de perfección, sino «por hombres normales» (Blumhardt d. J., *Von Reich Gottes*, 123, 92), que siguen a Cristo, tal como son, confiando en que la fuerza de él se hace eficaz en ellos y a la vez transparente a través de ellos. Estos hombres ajustan su existencia a la

petición que Marie Luise Kaschnitz expresa como sigue: «Tú lograrás que nosotros, los sin amor de esta tierra seamos tu amor; los deformes y feos, tu hermosura; los inquietos, tu descanso; los que no tenemos palabra, tu palabra; los que no podemos con nuestro peso, el vuelo de tus alas» (En: K. Marti, *Stimmen vor Tag*, 1965, Siebenst. TB 49, 78).

Y puesto que así la realización del seguimiento permanece vinculada a la persona y a la fuerza impulsora de Jesucristo, tiene vigencia, de cara a la transmisión del llamamiento a ese modo de ser activo del cristiano y como acicate para él, aquellos que Kierkegaard formulaba así: «El auténtico seguimiento no se verifica por un imperativo ético, porque se predique “debes seguir a Cristo”, sino porque uno predica de lo que Cristo hizo por mí. Si un hombre comprende y siente esto con profundidad y verdad, el seguimiento se deriva por sí mismo» (En: *Die Leidenschaft des Religiösen*. Reclam-Auswahl, 1953, 82). En esta línea, puede librar de una falsa concepción individualista aquello que dice Otto Bruder: «El amor del seguidor es el amor al mundo que sufre».

H.-Chr. Hahn

Bibl.: GKittel, Art. ἀκολουθέω etc., ThWb I, 1933, 210 ss – ASchlatter, Die Geschichte des Christus, 1921, 316 – AOepke, Nachfolge und Nachahmung Christi im NT, Allg. ev. luth KZ 71, 1938, 850 ss.866 ss – WMichaelis, Art. μιμῆσις etc., ThWb IV, 1942, 661 ss – KHRengstorff, Art. μιμῆσις etc., ThWb IV, 1942, 392 ss – ESchweizer, Das Leben des Herrn in der Gemeinde und ihren Diensten, 1946 – GWingren, Was bedeutet die Forderung der Nachfolge Christi in evangelischer Ethik?, ThLZ 75, 1950, 385-392 – EDinkler, Jesu Wort vom Kreuztragen, BZNW 21, 1954, 110 ss (= Signum Crucis, 1967, 77 ss) – ThSüss, Nachfolge Jesu, ThLZ 78, 1953, 129 ss – HSeesemann, Art. ὁμιλία etc., ThWb V, 1954, 289 ss – Schmidt/Schiekhoff, Philosophisches Wörterbuch, 1956 – KHSchelkle, Jüngerschaft und Apostelamt. Eine bibl. Auslegung des priesterlichen Dienstes, 1957 – HThielicke, Theologische Ethik I, 1958², 899-947.2173-2177.2203 – OCullmann, Petrus; Jünger, Apostel, Märtyrer, 1960² – ELohse/EKähler/NHSøe, Art. Nachfolge Christi, RGG IV, 1960³, 1286 ss – WPdeBoer, The Imitation of Paul, Diss. Kampen 1962 – FFrerichs, Art. Nachfolge Christi, EKL II, 1962², 1495 ss – HKahlefeld, Der Jünger, 1962² – ESchweizer, Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern, AthANT 28, 1962² – ASchulz, Nachfolgen und Nachahmen. Studien über das Verhältnis der neutestamentlichen Jüngerschaft zur urchristlichen Vorbildethik, 1962 – HvCampenhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten 3 Jahrhunderten, 1963² – DBonhoeffer, Nachfolge, 1964⁵ – HJWand, Predigtmeditationen, 1964, 272 ss.622 ss – ASchulz/RHoffmann, Art. Nachfolge Christi, LThK VII, 1964², 758 ss – HKosmala, Nachfolge und Nachahmung Gottes (I. Im griech. Denken, II. Im jüd. Denken), Annual of the Swedish Theological Institute II, 1963, 38 ss; III, 1964, 65 ss – JHYoder, Nachfolge Christi als Gestalt politischer Verantwortung, 1964 – EWolf, Schöpferische Nachfolge, en: Peregrinatio II, 1965, 230 ss – GBornkamm, Jesus von Nazareth, 1965⁵ – HSchlier, Der Brief an die Epheser, 1965⁵ – HJKraus, Psalmen 1 und 2, BKAT XV, 1966³ – OMichel, Der Brief an die Hebräer, KEK 13, 1966^{1,2} – RThysman, L'Ethique de l'imitation du Christ dans le Nouveau Testament, Ephem. Theol. Lov. 42, 1966, 138 ss – HDBetz, Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im NT, BHTb 37, 1967 – RBultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, FRLANT NF 12 (29), 1967⁷ – HWBeyer/PAlthaus/HConzelmann/GFriedrich/AOepke, Die kleineren Briefe des Apostels Paulus, NTD 8, 1968¹⁽³⁾ – GBornkamm/GBarth/HJHeld, Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium, WMANT 1, 1968⁵ – RBultmann, Theologie des NT, 1968⁶, §§ 59-61 – HWildberger, Jesaja, BKAT X, Lfg. 1-3, 1968 – MHengel, Nachfolge und Charisma, 1968.

Trad. o. c.: DBonhoeffer, El precio de la gracia. 1968 – GBornkamm, Jesús de Nazaret, 1975. En cast. Arts. gens.: ASchulz, Art. Imitación, I Sagrada Escritura, CFT II, 1966.356-363 – JJeremias, Teología del NT I, 1977³, 239-269 – KHSchelkle, Teología del NT III, 1975, 60-63; 70-78; IV, 1978, 208-219.

Sello

σφραγίς [*sphragis*] sello; (κατα-)σφραγιζω [(*kata-*)*sphragizō*] sellar

I 1. *Sphragis* se halla atestiguado desde el s. VI (Teognis; probablemente se trata ya de una metáfora); el verbo correspondiente desde cerca del año 500 a. C. El sustantivo designa, tanto el instrumento *para sellar* (p. ej. un anillo con un sello), como la *pedra de sellar* en él engastada (una piedra preciosa) con la inscripción (imagen o nombre) y finalmente la impresión que queda estampada.

2. El sello se difundió desde muy antiguo (desde el s. III) concretamente en Mesopotamia, donde ya Herodoto advertía que cada hombre llevaba, junto con su bastón, su sello (I, 195), y más tarde también en todo el mundo mediterráneo (acerca de las diversas formas de sellos, p. ej. sello en forma de rodillo, sello de botón, escarabeo, cf. BHHW III, 1786 ss. 1812 s). El significado propio del sello es jurídico: el propietario sella lo que posee, sus animales (cf. Virgilio, Georg. III, 157 ss; BGU 87, 12 s, Pap. Tebt. 419), sus esclavos (cf. Plinio, Hist. Nat. XXV, 13, 173; BGU I, 15, entre otros), y así defiende su propiedad contra la enajenación o el robo. En este sentido se le puede calificar de *signo de protección* o de *garantía*. El sello sirve en documentos (testamento, contratos de venta, entre otros) como firma para acreditar lo escrito (cf. ThWb VII, 941, 16-26). El que tiene el sello puede disponer de lo sellado. Esto es aplicable, no sólo a las personas privadas, sino de una manera especial a los magistrados de una ciudad y a los reyes; el sello simboliza su autoridad.

3. También en la vida religiosa tiene el sello un significado; p. ej. un animal puede, mediante el sello, ser declarado puro para el sacrificio (cf. Herodoto II, 38; EGU 250, 15 s; 356). Los hombres se reconocen por el sello que llevan impreso de su divinidad como propiedad suya (Herodoto II, 130; cf. 3 Mac 2, 29 s; cf. asimismo Ysebaert, 200 s). Concretamente se puede poner el sello también en las cosas, entre otras cosas, para garantizar con eso su incolumidad, o en los documentos, para mantener oculto su contenido. En sentido figurado puede decirse también que la boca o las palabras están selladas (cf. Diógenes Laercio, Vit. I, 58; Teognis, Eleg. 1, 178; Timoteo Pers. 159 s); lo que se ha sabido o lo que se ha experimentado debe permanecer oculto, inviolable. Esto vale expresamente para el mantenimiento del secreto en los misterios (Ysebaert, 221-226).

II En los LXX el sustantivo es traducción de *hōtām*, el verbo de *hātām*. Dos veces (Gn 38, 18,25) traducen los LXX *hōtām* por *δακτύλιος* [*daktýlios*], anillo para sellar, mientras que, fuera de estos casos, *daktýlios* corresponde al hebreo *ṭabbā'at*, anillo (p. ej. en el arca de la alianza, en los altares, en los ornamentos sacerdotales y *passim*) y significa también *anillo para sellar*. Por otra parte, *sphragis* puede significar también *anillo para sellar* (p. ej. Ex 35, 22; 1 Re 20[21], 8). Tanto el sustantivo como el verbo se utilizan literal (1) y metafóricamente (2), y esto de un modo semejante a como se usan en el ámbito extrabíblico.

1. Un sello (Eclo 38, 27), esculpido por un artesano, puede dar forma a la arcilla (Job 38, 14). El sello tiene una importancia jurídica: por medio del sello se legaliza un documento (p. ej. un contrato matrimonial: Tob 7, 14; un contrato de compra: Jer 39[32], 10 s.44). Todos los que imprimen su sello en un documento se ven obligados a cumplir su contenido (Neh 10, 1). La entrega de un sello incluye la entrega de la autoridad aneja a un cargo y del poder correspondiente (Gn 41, 42; 1 Re 20[21], 8; Est 3, 10; 8, 8.10); así, p. ej. Antíoco Epífanes, al morir, hace a su amigo Filipo, entre otras cosas por medio de la entrega de su sello, el soberano de su reino (1 Mac 6, 15).

Los LXX conocen también el sello como cierre (de una bolsa de dinero: 2 Re 22, 4; Tob 9, 5; de un archivo: Dt 32, 34; del templo: Bel (= Dn 14) 14.16 s; de un sepulcro: Dn 6, 18; de una fuente: Cant 4, 12). De ahí que el acto de sellar comporte asimismo la connotación de *mantenimiento de secreto*: lo que ha sido sellado queda oculto al hombre (así de un libro: Dn 12, 4; Is 29, 11; cf. 1 Est 3, 8). Así el sello es inviolable, tanto en la vida privada como en la pública. El sello del estado (4 Esd 10, 23, de Jerusalén) es conservado cuidadosamente (Tob 1, 22). Los anillos para sellar son costosos (Is 3, 20; Eclo 35[32], 5 s) y se enumeran entre los objetos más valiosos de un botín de guerra (Nm 31, 50).

2. Metafóricamente tiene este término ante todo el sentido de *cerrar*, *cerrar con llave*. P. ej. se puede pedir que se ponga un sello a los labios para no pecar con palabras (Eclo 22, 27; cf. Sal 141, 3). Dios guarda bajo sello las estrellas (Job 9, 7), esto es, las tierra para que no aparezcan ni brillen; encierra bajo sello a todo hombre, para que todos reconozcan que es él quien actúa; es decir, sella a los hombres y les aparta de su trabajo para que reconozcan su dependencia de él (Job 37, 7, LXX). Muchas veces se habla de los pecados que quedan sellados, o sea, cerrados en un saco: Job 14, 7; Dn [Teodoción] 9, 24; cf. Os 13, 12). Una revelación que queda sellada permanece secreta (Dn 12, 9), y de la misma no se puede tener conocimiento, como tampoco del contenido de un libro sellado (cf.

supra). De los ladrones nocturnos que no quieren nada con la luz se dice que «se sellan» (= se ocultan) durante el día (Job 24, 16; así los LXX; la versión del original es distinta y se refiere, no a los ladrones, sino a las casas). Al fin de la vida le está aplicado el sello: es irreversible como un documento sellado (Sab 2, 5).

También el acto de sellar en el ámbito religioso desempeña un papel en los LXX. Aunque nuestra mentalidad no coincide en este aspecto, la realidad veterotestamentaria es esa. En Is 44, 5 se supone la costumbre de hacerse tatuar la mano con un sello con el que se graban las palabras «de Yahvé», es decir, propiedad de Yahvé. Probablemente el autor de Lv 19, 28 se dirige contra esa costumbre, que considera como pagana. También debe mencionarse aquí Ez 9, 4 ss: Dios hace que un servidor suyo haga una señal en la frente de sus hijos para perdonarles en el juicio. El sello vale también como señal de protección de Dios para su propiedad (cf. Sal Sl 15, 6 ss: «Los piadosos llevan la señal de Dios en sí mismos, la cual les salva. El hambre y la muerte permanecen alejados de los justos, pues éstas huyen de los piadosos...»).

3. También en el judaísmo rabínico se utilizaba el acto de sellar. Las cartas son selladas (Ohol 17, 5); su sello es más pequeño que el de un saco (Schab 8, 5). En el templo se halla una estancia, en la que se conservan varios tipos de sellos del sacrificio (Scheq 5, 3-4). Un sello puede estar de metal o de coral (Kil 13, 6). Con él se cierra como con una llave (Teh 7, 7). También metafóricamente habla la Misná de un sello: p. ej. Sanh 4, 5: «Un hombre imprime o graba muchas monedas con un sello, y se parecen unas a otras» (→ imagen).

Muchas veces aparece el verbo sellar con el significado de *firmar* concretamente en el tratado Giṭṭin (1, 1.3 y *passim*), donde se dice de una carta que la han «sellado» dos testigos. La → circuncisión puede denominarse el sello de la santa alianza (pBerakh 9, 3) o el sello de Abrahán (ExR 19 [81c]), porque él fue el primero que recibió ese signo (Gn 17, 11). Los descubrimientos de Qumrán ofrecen muy pocos ejemplos del sustantivo y del verbo: CD 5, 2 habla del libro sellado de la alianza y 1QH 8, 11 del sello del secreto del santo vástago, con lo que se quiere decir que su secreto es impenetrable.

III El sust. *sphragis* y los dos verbos (el simple y el compuesto) aparecen 32 veces en el NT, de ellos nada menos 22 veces en Ap. Los restantes pasajes se distribuyen en los escritos paulinos (6 veces), Jn (2 veces), Mt (una vez) y 2 Tim (una vez).

1. La utilización literal del grupo de palabras

a) Dos veces se encuentra *sphragizō*, *sellar*, en el sentido concreto; así, de la piedra ante el sepulcro de Jesús (Mt 27, 66; cf. Dn 6, 18) y del abismo en el que se halla arrojado el demonio (Ap 20, 3) se dice que son sellados. En ambos casos se trata de impedir que el que ha sido encerrado allí engañe a los hombres (Mt 27, 63 s; Ap 20, 3).

b) Rom 15, 28 habla de *sellar* la colecta de Macedonia y Acaya para los creyentes de Jerusalén. ¿Quiere decir con esto Pablo que él ha sellado la colecta como se sella una bolsa de dinero (cf. Tob 9, 5; Job 14, 17), de forma que su contenido permanezca intacto, o que él ha dado por terminada la colecta?

c) El pasaje difícil de 2 Tim 2, 19 trata del sólido cimiento, que se mantiene firme (cf. Is 28, 6) y lleva un sello; aquí por «sello» se entiende la *inscripción del sello* (cf. Ex 28, 36). Se discute qué es lo que hay que entender por el cimiento, en el que se ha estampado la inscripción: ¿es acaso Cristo (cf. 1 Cor 3, 10 ss), la iglesia (cf. 1 Tim 3, 15), el testimonio apostólico (cf. Ef 2, 20) o más bien la verdad frente a los que están en el error (vv. 15-18)? Dios garantiza con su sello la solidez del fundamento, pues él conoce a los suyos y no tolera la injusticia.

2. El uso figurado

a) Juan en su evangelio utiliza *sphragizō*, *sellar*, en el sentido de *certificar*, *dar fe*. El que recibe el testimonio de Dios, da testimonio o certifica así que Dios es veraz (Jn 3, 33). Según Jn 6, 27, Dios ha marcado al hijo del hombre con su sello. Con eso certifica que el alimento eterno que da a los hombres es un verdadero alimento y no algo pasajero; por medio de su sello acredita la labor del hijo del hombre. Tal vez piensa aquí Juan en el → bautismo como sello (cf. *infra*). b) Otros opinan que el milagro de la multiplicación (6, 1 ss), o el testimonio de la sagrada Escritura (5, 39) representan este sello de Dios.

Cuando Pablo (1 Cor 9, 2) denomina a la comunidad de Corinto el sello de su apostolado, quiere decir con ello que la existencia de esa comunidad en el mundo acredita la legitimidad de su apostolado, que ella es su carta de recomendación (cf. 2 Cor 3, 1-3; → libro, art. *ἐπιστολή* [*epistolē*]).

b) Dos veces habla Pablo del «acto de sellar» en relación con el → Espíritu santo. Este marcar con el sello ocurrió para Pablo en el → bautismo (aor.), que para él (1 Cor 6, 11; 12, 13; cf. Hech 2, 38; 10, 47) está asociado a la donación del espíritu. Así como Ef 1, 13 bajo el «ser sellado» con o en el Espíritu santo (cf. Ef 4, 30) comprende todo el acontecimiento bautismal, así en 2 Cor 1, 21 s el bautismo es considerado como una acción de Dios en Cristo, por la que él nos unge, nos marca con su sello, nos da dentro el espíritu como garantía: como Cristo en su bautismo fue ungido con el espíritu (cf. Lc 3, 22; 4, 18; Hech 10, 37 s; → ungir, art. *χρίω* [*chrío*]), lo mismo les sucede a los creyentes en el suyo. El espíritu es prenda o garantía (Ef 1, 14; 2 Cor 1, 22; cf. 5, 5) hasta el día de la liberación. Si Dios sella a los creyentes con el espíritu, los hace propiedad suya (cf. II).

No es seguro si Pablo en Rom 4, 11, al utilizar la palabra «sello» en relación con la → circuncisión de Abrahán, pensó en el bautismo como «sello» (cf. Col 2, 11 s, donde se habla de una circuncisión no hecha por mano humana: *ἄχειροποιήτω* [*acheiropoiētō*] y sí, en cambio, por Cristo); en todo caso, esta forma de hablar explícitamente está atestiguado sólo más tarde (p. ej. en 2 Clem 7, 6; 8, 6; Herm[s] VIII, 6, 3). La manera más sencilla de explicar Rom 4, 11 es ésta: con el sello de la circuncisión confirma Dios que Abrahán, ya antes de concluir la alianza con él (Gn 17, 10 ss), cuyo signo es la circuncisión, era un justificado. La circuncisión se entenderá, por tanto, aquí como un signo de que Dios le da crédito (cf. 2a).

3. El grupo de palabras en el Apocalipsis

a) El(no-) sellar las palabras

En Ap 22, 10 se prohíbe al vidente *sellar* las palabras de la profecía; es decir, él no debe mantenerlas en secreto, puesto que el tiempo de su cumplimiento está cerca (cf., en sentido contrario, Dn 12, 4).

De una manera totalmente distinta suena Ap 10, 4: «Sella (NB: guárdate) lo que han dicho los siete truenos, no lo escribas». Aquí entra en juego el pensamiento siguiente: lo que está sellado, permanece oculto (cf. Is 29, 11). Lo que con la voz de los truenos, que introduce el comienzo del juicio final, se dice y que sólo es inteligible para el vidente, no puede ser explicado por éste (cf. → revelación; → ocultar).

b) El rollo de los siete sellos

Según Ap 5, 1, Juan ve a la derecha del que está sentado en el trono del cielo un rollo escrito por las dos caras y sellado con siete sellos. Nadie excepto el cordero puede abrirlo (5, 2-10). El contenido del rollo (según Lohmeyer, Komm, *ad locum*: los sucesos que se describen a continuación) es tan denso que se halla escrito por las dos caras (cf. Ez 2, 9 s). Pero todavía es secreto, incluso para el vidente (cf. Dn 12, 4,9). El número de siete recuerda el uso romano, según el cual el testamento tenía que sellarse con siete sellos; sin embargo, deriva con mayor probabilidad del uso del número siete en el mismo Ap.

Es difícil decir cómo pudo arreglárselas para ir viendo el contenido del rollo, ya que al abrir cada uno de los sellos se descubre una parte de lo que acontecerá al final (6, 1.3.5.7.9.12; 8, 1), mientras que en los antiguos documentos el contenido sólo se conoce después de abrir todos los sellos. Pero para el apocalíptico no se trata de representarse las cosas tal como son en realidad. Lo que con ello quiere acentuar aquí el autor es que sólo el cordero es digno de poner en marcha los acontecimientos finales.

c) Los creyentes marcados

Finalmente habla Ap 7, 1 ss del «sello del Dios vivo», con el que son marcados los creyentes en la frente, antes de que puedan intervenir los ángeles del juicio. Con esto deben ellos verse protegidos ante el juicio que va a comenzar (9, 4; cf. Ez 9, 4; SalSl 15, 6 ss; véase II). El «sello» o la «marca» es aquí un signo de propiedad y por tanto a la vez un signo de protección: Dios guarda a los suyos del juicio. El hecho de que de cada tribu sean 12.000 —por consiguiente, en total 12×12.000 — los marcados, quiere decir: el conjunto del pueblo de Dios quedará librado del juicio. Los creyentes, a través de la marca del sello que presenta el nombre de Dios (cf. 14, 1; 22, 4), serán diferenciados de aquéllos que llevan la marca de la bestia en la mano y en la frente (13, 16.17; 14, 9. 11 etc.). No es difícil ver en esto unas palabras de consuelo y estímulo para una comunidad que vive en medio de las tentaciones de la persecución.

R. Schippers

Bibl: FDölger, Sphragis, 1911 — WHeitmüller, ΣΦΡΑΓΙΣ, en: Neutestamentliche Studien G. Heinrici dargebracht, 1914, 40 ss — JDiehl, Sphragis. Eine semasiologische Nachlese, 1938 — EDinkler, Die Taufterminologie in 2Kor 1, 21 s, en: Neotestamentica et Patristica, Freundesgabe OCullmann, Suppl. NovTest 6, 1962, 172 ss (= Signum Crucis, 1967, 99 ss) — KGalling, Art. Siegel, RGG VI, 1962², 27 s — JYsebaert, Greek Baptismal Terminology, 1962 — GFitzler, Art. σφραγίς, ThWb VII, 1964, 939 ss — GMARichter, The engraved Gems of the Greeks and the Etruscans and the Romans I, 1968.

Semejante

En griego se emplean términos derivados de ἴσος [*isos*] y ὅμοιος [*hómoios*] cuando se comparan, relacionan o miden unas con otras, sean cosas, sean espec. personas en su totalidad o desde un punto de vista particular, es decir, se emplean esos términos al plantearse la cuestión de lo que les es común y lo que las distingue. Aunque en general no es posible distinguir netamente entre ambos grupos lingüísticos, porque, en parte, se han hecho intercambiables, sin embargo, el grupo de *isos* se fija más en una igualdad o correspondencia de tipo formal, objetivamente medible y constatable, mientras que los términos relacionados con *hómoios* expresan más la igualdad de contenido, la esencial, o sea, la coincidencia en determinadas características, el tipo o especie de esa igualdad.

ἴσος [*isos*] igual, equivalente; ἰσότης [*isótēs*] igualdad, equidad; ἰσότημος [*isótimos*] de igual valor; ἰσόψυχος [*isópsychos*] de iguales sentimientos

1. *Isos* e *isótēs*, muy usados ya en Homero, expresan en sus orígenes una regla fundamental para el reparto del botín de guerra; porque no sólo se trataba de que se recibiera la misma cantidad, sino que había que atender igualmente a que el valor de lo repartido fuera el mismo. De modo que *isos* e *isótēs* implican los siguientes aspectos:

a) *igualdad formal*, p. ej., en cuanto a número y valor (los mismos réditos, número de votos, cantidad de dinero, las mismas medidas de espacio o de tiempo; agua y vino se mezclan en cantidades iguales, etc.);

b) *igualdad de contenido*, p. ej., la que tiene la copia con el original, la de las declaraciones de los testigos, la de las oportunidades en la guerra etc.

c) El concepto adquiere su verdadera importancia espiritual, cuando se trata de la vida constitucional y jurídica griega. La democracia griega de las ciudades-estado se apoya en el principio de que todos los ciudadanos

tienen el mismo rango social y gozan de los mismos derechos. Para expresar la igualdad política se emplean siempre los términos *isos* y → *ὅμοιος* [*ómoios*].

La justicia judicial se apoya también sobre la aplicación del principio de igualdad a todas las partes. *Isos* viene a significar *imparcial*, aproximándose al concepto de *δικαιος* [*dikaíos*], *justo* (→ justicia), de manera que ambos pueden llegar a intercambiarse. Y sobrepasando la imparcialidad en la vida jurídica, la aplicación del principio de igualdad significa, en general, todo lo que se ha de reconocer al ciudadano, lo que es *justo* y *equitativo*.

2. La relación entre justicia y equidad se determina de modo diverso en cada una de las escuelas filosóficas. Para la doctrina estoica sobre la virtud la justicia y la equidad brotan de la voluntad de ser justo. Para Filón (tratado *περί ισότητος* [*perí isóthētos*]), por el contrario, *ισότης μήτηρ δικαιοσύνης* [*isóthēs mētēr dikaiosýnēs*], *la equidad es madre de la justicia*. Finalmente, ambos conceptos pueden formar un par intercambiable: *ἴσον ἢ δίκαιον* [*ison ē dikaion*], equitativo o justo.

3. a) A las ideas sobre la igualdad jurídica y la equidad les sirven de base convicciones filosóficas fundamentales sobre la igualdad radical de todos los hombres, que se perciben ya en Homero de modo no totalmente reflejo y consciente, pero que en Platón y Aristóteles se razonan filosóficamente. En la ética estoica, originariamente rigorista, esta idea de la igualdad de los hombres llega incluso a nivelar las diferencias naturales en lo referente a ideas y acciones buenas o malas, considerándose como poco importantes y no decisivas las diferencias en la gradación. Lo bueno es bueno y lo malo, malo, sin que haya que hacer más distingos.

b) Como principio ordenador, *isóthēs* significa la *harmonía cósmica*, el equilibrio de todas las fuerzas. Este principio cósmico debe reflejarse en la tendencia a la igualdad entre los hombres.

c) Esta sensibilidad por la igualdad, tan desarrollada en la vida griega del espíritu al aplicar en el helenismo la filosofía griega a la doctrina de la redención, tuvo una evolución que, pasando por la veneración de los héroes, fue a desembocar en la doctrina de la divinización. En la época de Homero, como ocurrirá luego en la tragedia, vemos que a los héroes, a los cuales se les consideraba dotados de fuerzas divinas, se les aplican términos tales como: *δαίμονι ἴσος* [*daímōni isos*], *ισόθεος* [*isóthēos*], *ισοδαίμων* [*isodaimōn*] (divino, igual a los dioses). Platón muestra el camino filosófico ideal: *ὁμοιοῦσθαι τῷ θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν* [*homoiousthai tō theō katá tō dynatón*], *hacerse tan semejante a Dios como sea posible* (Theaet. 176). Por tanto, el «hombre divino» e ideal es, en cierto modo, igual a Dios: *isóthēos*.

II 1. En los LXX *isos* e *isóthēs* no son muy frecuentes. *Isos* traduce, ante todo, la partícula comparativa *k^e* (este es el caso espec. en Job) o *ehad* en contraposición comparativa (como ocurre en Ez). De los muchos compuestos de *isos* sólo *isópsychos* tiene correspondencia hebrea: *k^e erki* (*igual a mí, colega, camarada*, Sal 55, 14; cf. Dt 13, 6). Todos los demás aparecen sólo en los escritos de la época helenística y expresan con más fuerza concepciones helenísticas, relacionadas, ante todo, con el principio político de igualdad; piénsese p. ej. en *ισηγορέομαι* [*isēgoréomai*] (Eclo 13, 11: *tener igual libertad de hablar*), *ισόμοιρος* [*isómōiros*] (2 Mac 8, 30: *a partes iguales*), *ισονομέω* [*isonomēō*] (4 Mac 5, 24: *tener los mismos derechos*), *ισοπολίτης* [*isopolitēs*] (3 Mac 2, 30: *ciudadano con plenos derechos*).

2. En materia sapiencial y religiosa se pueden constatar, por el contrario, diferencias características respecto al uso griego, diferencias que son aún claras tratándose de → *ὅμοιος* [*hómoios*] y sus derivados. La igualdad esencial de todos los hombres en lo natural se manifiesta, ante todo, en lo caduco y pasajero, en nacer y morir (Sab 7, 3,6). Se recalca la radical distinción entre Dios y sus creaturas mortales, por contraposición con la veneración griega de los héroes y frente a la idea de una divinización del hombre: ningún mortal debe pretender ser como Dios (*isóthēos*: 2 Mac 9, 12), ni puede compararse con él, ni siquiera con los seres celestes (*isóō* [*isóō*]: Sal 89, 7). En el AT resuena con sublime monotonía el grito de Miguel: ¿Quién es como Dios? (ThWb III, 352; cf. Is 44, 7: *τίς ὡσπερ ἐγὼ [tís hōsper egō]* = ¿Quién se parece a mí?; parecido es lo que dice Jer 10, 6; 49, 19). El susurro satánico «Seréis como Dios!» (Gn 3, 5 LXX: *θεοί* [*theoí*]) constituye, pues, la tentación primordial del hombre y el sucumbir a ella constituye el inicio de una historia humana llena de sufrimientos (sobre Gn 1, 26 → *ὅμοιος* [*hómoios*] II).

3. A pesar de toda la alegría que se siente por la ley y todo el interés que se pone en serle fiel, en el judaísmo tardío se piensa que el premio eterno de todos los que creen en el mesías será igual, como premio gratuito que es, y esto a pesar de que los grados en el cumplimiento de la ley aquí sean distintos (St.-B. I, 832 s). Porque el mesías guiará a su pueblo de tal modo que todos sus miembros serán iguales bajo el régimen de su gracia (SalSI 17, 41-46).

III En el NT aparece *isos* o el adverbio *ἴσα* [*isa*] 8 veces (en los evangelios, así como en Hech, Flp y Ap), *isóthēs* se emplea sólo 3 veces (2 Cor y Col), *isótimos* sólo en 2 Pe 1, 1; *isópsychos* sale únicamente en Flp 2, 20.

1. En algunos pasajes el uso de *isos* se mueve en el marco del griego profano, como ocurre, en parte, igualmente en los LXX: se refiere a la igualdad o correspondencia en la

medida (Lc 6, 34; Ap 21, 16) o, a la inversa, a la desigualdad o discrepancia en las declaraciones de los testigos en el proceso de Jesús (Mc 14, 56.59); y en Flp 2, 20 Pablo recomienda a Timoteo a la comunidad como amigo íntimo que participa de sus mismos sentimientos (*isópsychos*) y colaborador suyo bien probado.

2. a) La igualdad que reina entre los cristianos en relación con su participación en la salvación (→ comunión), igualdad que hace saltar todas las divisiones nacionales y religiosas, se experimenta como un milagro gracias a la misma experiencia del espíritu, la cual suprime todos los muros existentes entre los judíos que ahora creen en Cristo y los que antes fueron gentiles (Hech 11, 17; cf. 2 Pe 1, 1: *isótimos*). Esta supresión de las diferencias se refuerza con la palabra de Jesús sobre la igualdad escatológica de los cristianos. En el reino de los cielos recibirán como don gratuito la misma → recompensa (art. *μισθός* [*misthós*]), prescindiendo de que entraran a trabajar en la viña temprano o tarde (Mt 20, 12).

b) Por supuesto que la comunidad ni niega ni suprime, sin más, la desigualdad social que en la actualidad subsiste entre sus miembros. Pero la relación entre pobres y ricos, señores y esclavos se regula y mide de modo distinto gracias, precisamente, al → amor, que es el nuevo principio regulador de la vida entre los cristianos. Así p. ej., a los amos se les exhorta a que traten justamente a sus esclavos, procurando la igualdad (*isótēs*), sin acepción de personas (Col 4, 1), o sea, los esclavos ya no son posesión de la que puede disponerse caprichosamente, sino hermanos en Cristo. El amor fraterno va procurando continuamente la necesaria igualdad, como ocurrió, por citar un ejemplo, en la primitiva comunidad de Jerusalén (Hech 2, 44 s; 4, 36 s), de modo que las desigualdades entre los de buena posición y los pobres no resultan escandalosas (→ comunidad, art. *κοινός* [*koinós*]).

Con estos presupuestos, puede Pablo dirigirse a los corintios y apelar a su sensibilidad de griegos respecto de la igualdad, exhortándolos a que procuren con naturalidad y por equidad una cierta igualdad (*isótēs*) entre la propia abundancia y las penurias de la comunidad jerosolimitana (2 Cor 8, 13.14).

Esta nueva postura del amor fraterno significa asimismo una liberación con vistas al amor al enemigo y supera la ley del *do ut des*, a la que también los pecadores se ajustan, ayudándose mutuamente, «porque se lo cobran» (Lc 6, 34).

c) Así como no se niega la desigualdad exterior, tampoco se hace con la diferenciación interna dentro de la comunidad. Los dones (→ gracia, art. *χάρισμα* [*chárisma*]) son distintos y su reparto lo es también (Mt 25, 14 ss; 1 Cor 12, 28 ss; Rom 12, 6 ss; Ef 4, 16; Mc 4, 24; Rom 12, 3). Pero, sirviéndose de la comparación del → cuerpo y sus miembros, muestra Pablo su interdependencia e igualdad de rango en Cristo (1 Cor 12, 12 ss); el amor es lo que constituye la fuerza cohesiva (1 Cor 13).

La idea de la paga (→ recompensa, art. *μισθός* [*misthós*]) se limita también en el NT. No constituye el «eje de la piedad» como ocurría en gran medida en el judaísmo (cf. Eclo 44, 21). Es verdad que la idea sigue jugando su papel, pero es, ante todo, con vistas al juicio final, que no dejará sin castigo la incredulidad y sus acciones. Pero la gracia no se puede merecer. Es regalo y respecto de él todos cuantos lo reciben son igualmente dignos (Rom 11, 32).

Por tanto, el NT «contrapone a las formas seculares de igualdad, determinada por el derecho terreno y la justicia..., otra clase de igualdad, cuyos motivos dominantes son el amor de los cristianos y los dones de Dios» (Stählin, ThWb III, 348, 34-37).

3. Hay dos pasajes que hablan de la *igualdad de Jesús con Dios*:

a) Jesús dice en Jn 5, 17: «Mi Padre, hasta el presente, sigue trabajando y yo también trabajo». Antes había quebrantado el precepto sabático. Entonces los judíos le echan en

cara que se hace igual a Dios. En cierto sentido tienen razón, porque, partiendo de sus presupuestos, no pueden entender esta pretendida igualdad sino como la arrogancia sacrílega de ser independiente de Dios (Bultmann, Johannes, 183; St.-B. II, 462-464), mientras que para Jesús significa todo lo contrario: revela al Padre en cuanto hijo obediente, sin romper por ello la grandeza del Padre que actúa por él (Jn 14, 28). Por consiguiente, el hijo es igual al Padre en la coincidencia de la acción (5, 19 ss). Por eso la igualdad de Jesús con Dios de que habla Jn 5, 18 se puede entender como «igualdad de dignidad, voluntad y ser» (ThWb III, 353).

b) En el himno cristológico de Flp 2, 6-11 encontramos la expresión de que Jesús «no consideró una presa», es decir, no conservó como posesión suya y como ventaja, «su categoría de Dios» (lit.: ser igual a Dios: εἶναι ἴσα θεῷ [eînai isa theô], v. 6), sino que se despojó de su rango (v. 7). Aquí no podemos mencionar sino muy someramente los múltiples problemas de este texto. En primer lugar hay que tener en cuenta que hay que interpretarlo dentro del «desarrollo de un acontecimiento unitario en sí mismo» y que no da una «definición esencial en el sentido de la cristología de la antigua iglesia» (Käsemann, 76), o sea, que no permite hacer una consideración aislada sobre el tipo de igualdad con Dios propia del Jesús preexistente. Es decisiva la afirmación de la preexistencia y, en consecuencia, del correspondiente ser en la esfera de Dios como tal. Lo desconcertante de la afirmación de Flp 2, 6 s consiste en que el preexistente se adentra con todas las consecuencias en la esfera del hombre, de la muerte y de la historicidad ambigua. Y no se trata únicamente de una obediencia ejemplar (v. 8), de una «humildad prototípica» (Lohmeyer, 42), sino de encarnación en sentido objetivo. «La revelación tiene como presupuesto la pérdida de la igualdad con Dios, la renuncia a lo “divino”» (Georgi, 278). Para más detalles, cf. → ὁμοιος [hómoios].

E. Beyreuther

ὁμοιος [hómoios] igual, de la misma naturaleza; ὁμοιῶ [homoiōō] igualar, asemejar; ὁμοιότης [homoiotēs] identidad, conformidad; ὁμοίωμα [homoiōma] igualdad, imagen, copia; ὁμοίωσις [homoiōsis] semejanza; ὁμοιοπαθής [homoiopathēs] de idéntica condición; παρόμοιος [parómoios] parecido; παρομοιάζω [paromoiázō] asemejarse; ἀφομοιῶ [aphomoiōō] asemejar, igualar

I 1. El adjetivo *hómoios* hay que derivarlo de la raíz *homós* [homós] relacionada con *hama* [háma] (cf. el latín *simul*, *similis* y el cast. *simultáneo*, *simil*), y se emplea normalmente desde Homero. Se distinguen cuatro significados:

a) aplicado a personas y cosas: *igual*, de la *misma naturaleza*, de *condición igual*. *Hómoios* aparece frecuentemente con → *isos* [isos] para resaltar tal realidad y acentuar con más fuerza la equiparación de que se trate. A veces *hómoios* e *isos* se pueden también intercambiar;

b) *de iguales sentimientos* y, por ampliación, *de igual valor*, *provisto de los mismos derechos* (*compañero*, *amigo íntimo*). Por ejemplo, en Esparta y en otras ciudades-estado de igual constitución *oi hómoioi* [oi hómoioi] son los ciudadanos que tienen igual acceso a todos los puestos;

c) lo *repartido* a todos *por igual*, lo *común*, p. ej. en cuanto a posesiones o respecto a los avatares de la vida (*ὁμοίη μοῖρα* [homoiē moira], *igual suerte*, Homero, Il. 18, 120).

d) En geometría *hómoios* indica una *igualdad* en el sentido de coincidencia (cf. ThWb V, 186 s).

2. El verbo *homoiōō* se mantiene en el mismo marco del adjetivo, y ya Homero lo emplea en activa en el sentido de *igualar* (= hacer igual) a una persona o cosa y, de ahí, *apreciar lo mismo*, *comparar*; en pasiva significa *ser semejante*, *parecerse*.

3. Como sustantivos se encuentran juntamente *homoiotēs*, *homoiōsis* y *homoiōma*.

a) *Homoiotēs* (desde la época de los presocráticos) y *homoiōsis*, que sale más raramente, tienen significados muy parecidos. En *homoiotēs* el acento recae sobre el hecho de una *identidad*, *igualdad*, *coincidencia* que, en

determinadas circunstancias, sólo es descubierta o establecida y no dada de antemano. *Homoíōsis*, el *hacer o ser semejante (o igual)*, aparece en los gramáticos en el sentido de *comparación, analogía*. Se emplea igualmente como término técnico para expresar la pertenencia a un mismo género o especie (Aristóteles, *De plantis*).

b) *Homoíōma* es raro en el griego profano y expresa la *semejanza de forma, la imagen*. Se pone de relieve también aquí una coincidencia, una semejanza, pero referida a cada forma concreta. *Homoíōma* se parece, pues, a *eikón* [*eidōn*] (→ *imagen*; → *forma*). Aunque a veces en Platón ambos términos son sinónimos, es posible, con todo, distinguirlos, en cuanto que *eikón* se considera más en sí mismo y *homoíōma*, por el contrario, más con vistas a su comparabilidad. Le correspondería las traducciones de *imitación, copia, semejanza* (cf. ThWb V, 191).

4. *Homoíopathēs* significa literalmente *el que sufre lo mismo*, luego en general, *de idéntica condición*. *Parómoios*, que es raro, significa *semejante en el sentido de casi igual* y presupone, por consiguiente, una cierta falta de coincidencia con lo copiado o con lo comparado. *Paromoiázō*, *ser semejante*, únicamente aparece en el NT (Mt 23, 27). *Aphomoiōō* significa *hacer semejante, copiar*, y en pasiva, *ser o resultar semejante*.

II En los LXX *hómoios* tiene principalmente dos equivalentes hebreos que pertenecen al terreno de la mera comparación y que, de por sí, no tienen importancia especial: *k'mō* (forma ampliada de la partícula comparativa *kē*: *como*) y *mīn*, *género, especie, variedad*, en expresiones como *de la misma especie, en todas sus variedades* (p. ej. tratándose de especies semejantes de animales en Lv 11). Los derivados, por el contrario, traducen a *dāmāh, ser semejante, parecerse* y espec. a *d'mūt, imagen, copia*. Aquí se percibe una profunda coincidencia con la terminología griega. *Homoíōō* se encuentra con frecuencia en la introducción a comparaciones y → parábolas (p. ej. Sal 144, 4; Cant 2, 17; 8; Eclo 13, 1; en todos con *dāmāh*), y también en afirmaciones sobre la incomparabilidad de Yahvé, p. ej. en Is 46, 5: ¿A quién me queréis comparar? (→ *ἴσος* [*isos*] II). En Gn 34, 15.22 s parece que es errónea la traducción con *homoíōō* que se da de *'ūt = acceder*. En todo caso, se trataría de una reinterpretación de los LXX que modificaría el sentido del original (TM: «sólo accedemos a condición de que...»; LXX: «en esto seremos igualados [o asimilados] a vosotros...»).

De los sustantivos el más frecuente es *homoíōma*, más raro es *homoíōsis* (9 veces en total, de las que 6 corresponden a *d'mūt*), *homoíōtēs* sólo se emplea 5 veces (una por *mīn*). El primero de estos sustantivos corresponde en Dt 4, 15 ss a *t'mūnāh, figura* o a *rabnūt, imagen* en relación con el segundo mandamiento, y en Ez 1, 4 ss y *passim* sirve para describir las figuras misteriosas que ve el profeta. Para la frase de Is 40, 18 *τίνι ὁμοιωματι ὁμοιωσατε αὐτόν* [*tīni homoíōmati hōmoíōsate autón*] la mejor traducción sería, sin duda: «¿Qué clase de imagen os pareceréis hacer de él?». *Homoíōtēs* se ha de traducir en Gn 1, 11 s por *especie*, y en Sab 14, 19 y en 4 Mac 15, 4 por *parecido*. Análogamente *πάσα ὁμοίωσις* [*pása homoíōsis*] en Ez 8, 10 significa *especies o imágenes* (de reptiles y cuadrúpedos) y en Ez 1, 10 quiere decir *figura, parecido*. La mejor traducción para Dn 10, 16 (TH) *ὡς ὁμοίωσις νόου ἀνθρώπου* [*hōs homoíōsis hyiōu anthrōpou*] es «una como figura de nombre» (en hebreo *ben'ādām, hombre*).

En contraposición con la incomparabilidad de Yahvé que tanto se pone de relieve en otras partes (cf. también → *ἴσος* [*isos*] II), en Gn 1, 26 se dice que Dios creó al hombre *κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν* [*kat' eikóna hēmeteran kaí kath' homoíōsin*], donde *eikón* traduce el hebreo *šelem* y *homoíōsis* corresponde a *d'mūt*. Es cierto que aquí se le reconoce al hombre una especial dignidad o *kābōd* (gloria), como creatura que es, pero la afirmación sobre la semejanza con Dios «tiene su centro de gravedad más bien en el destino para el que Dios se la concedió» (GvRad, *Teología del AT I*, 194), y no en una simple equiparación. Se ha de tener en cuenta, además, que el plural se puede entender como disimulación. En tal supuesto *hēmeteran* no significaría otra cosa sino que el hombre fue hecho «en-forma-de-elohim» (cf. Sal 8, 6; en los LXX se dice *ἄγγελοι* [*ángeloi*]). Uniendo ambos aspectos significaría que el hombre es mandatario de Dios y que, como tal, posee su singular dignidad (GvRad, *ibid.*, 196; → *imagen*, art. *eikón* [*eikōn*]).

III El centro de gravedad en el uso de estos términos en el NT, tratándose del adjetivo, del adverbio y del verbo simple, está en los evangelios (*hómoios* 21 de un total de 45 veces, *homoíōs* 19 de 31 veces, *homoíōō* 12 de 15 veces); Ap emplea mucho *hómoios* (21 veces); los escritos paulinos y Heb prefieren los sustantivos (de las 6 veces que se emplea en total *homoíōma* 4 veces se encuentra en Rom y una vez en Flp; *homoíōtēs* se presenta sólo 2 veces y las 2 en Heb). En Heb *homoíōō* y *aphomoiōō* aparecen una vez cada uno (de este último verbo es ejemplo único); de *homoíōsis* en todo el NT tenemos un sólo ejemplo: Sant 3, 9; *homoíopathēs* aparece una vez en Hech y otra en Sant.

1. Cuando el adjetivo y el verbo (lo mismo vale de *paromoiázō*, empleado por única vez en Mt 23, 27) aparecen en los evangelios, ocurre muy preponderantemente al introducir las parábolas de Jesús; así, ante todo, en Mt (Lc prefiere no dar introducción alguna, p. ej. Lc 7, 41; 10, 30; 12, 16); nada menos que 10 veces emplea Mt la fórmula *ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* [*homoía estín hē basileía tōn ouranōn*] o bien *ὁμοιωθή*,

ὁμοιωθήσεται [hōmoiōthē homoiōthēsētai] (p. ej. 13, 31.33.44.45). La base arameica de esta formulación se halla en una construcción brevísima de dativo con *l'*; la traducción tiene que ser, pues: «Con el reino de los cielos ocurre como con...» (el punto de comparación lo constituye, p. ej. en Mt 13, 45, no el traficante, sino la perla; en Mt 22, 2, no lo es el rey, sino la fiesta de bodas etc.). La construcción correspondiente al comienzo arameo con dativo se halla p. ej. en Lc 13, 20 s: «¿Con qué compararé el reinado de Dios? Se parece...»; todavía más desarrollada la vemos en Mc 4, 30 s (cf. sobre este problema JJeremias, Las parábolas de Jesús, 124 ss; → parábola, art. παραβολή [parabolē]).

2. En otros pasajes *hómoios* se encuentra en contextos muy distintos.

a) En Mt 22, 39, en el mandamiento doble, el amor al prójimo se pone al lado del amor a Dios como su necesaria correspondencia y su trasunto (*homoiía*; → hermano, art. πλησίον [plēsion]). Según Jn 8, 55, Jesús sería un mentiroso, un negador del Dios que revela y envía como lo son ellos (ὅμοιος ὑμῖν ψεύστης [hómoios hymín pseústēs]), si quisiera callarse y evitar el escándalo (cf. Bultmann, 227).

b) *Hómoios* aparece, además, en el contexto de la polémica sobre el culto a los ídolos (Hech 17, 29). El hecho de que Dios no pueda ser plasmado en imágenes encuentra resonancia en el helenismo ilustrado y a él precisamente es al que el discurso en el areópago quiere presentar paradigmática y apologeticamente el cristianismo como el único verdadero culto del «Dios desconocido» (v. 23). Al contexto de la polémica contra los ídolos pertenece igualmente Rom 1, 23. Los gentiles esculpieron imágenes (ὁμοιωμάτα [homoiómata]) de las figuras (εἰκόνας [eikónes]) de hombres y animales y las pusieron en lugar de Dios (cf. Michel, 60). Así se niega la revelación del verdadero Dios, a la que también los gentiles tienen acceso, según los vv. 19 s.

Hech 14, 11 se enfrenta con una ingenua creencia pagana en los ídolos, pues la muchedumbre cree que sus dioses, Zeus y Hermes, habían tomado apariencia humana en Bernabé y Pablo (ὁμοιωθέντες [homoiōthéntes]). Los apóstoles protestan, diciéndoles que ellos también son hombres como los demás (*homoioopathēs de idéntica condición*) y únicamente mensajeros del Dios viviente (v. 15; *homoioopathēs* no vuelve a aparecer sino en Sant 5, 17: Elías fue un mortal como nosotros).

c) En 1 Jn 3, 2 se trata de la esperanza de que seremos semejantes a Jesús en su parusía (ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα [hómoioi autō esómetha]) y lo veremos tal cual es. Ahora no tenemos otro medio que buscar en su palabra el criterio para la recta profesión de la fe en Cristo, y esta palabra nos hace conocer su verdadera esencia sólo a modo de signo (cf. 1 Cor 13, 12), mientras que en la parusía se nos facilitará un trato fácil a «un mismo nivel de ser» (FHauck, NTD II 129 ss). Pero el autor no pretende reflexionar de modo aislado y especulativo sobre la futura semejanza con Dios (cf. en el v. 3 la parénesis que le sigue inmediatamente).

En Ap 1, 13 y 14, 14 hay que interpretar aquella «figura humana» (lit.: «como un hijo de hombre»; sobre la construcción gramatical cf. Bl.-Debr. § 182, 4) en el marco de la cristología del hijo del hombre. El «hijo del hombre» de Dn 7, 13, el regio juez universal entronizado por Dios, es el Cristo exaltado, el mesías venidero (cf. también II).

d) *Hómoios* aparece, además, en comparaciones sin importancia alguna: Gál 5, 21 en la expresión «y cosas por el estilo»; igualmente en Mc 7, 13 (con *panómoios*: «y de éstas hacéis muchas»); asimismo en Ap 2, 18; 4, 3.6.7 y *passim*, al expresar un rasgo comparativo dentro de una imagen. Lo mismo se diga de *homoióma* en Ap 9, 7.

3. *Homoióma* tiene gran importancia en las afirmaciones cristológicas de Rom y Flp, tanto como expresión de la igualdad con Dios por parte del preexistente como de la humanidad del encarnado.

a) En Rom 5, 14 se constata que la humanidad entera, como Adán, está sometida al dominio de la muerte, aunque ella no haya pecado de la misma manera típica o paradigmática en que él lo hizo (*ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι [epi tō homoiōmati]*). → Adán es el antitipo (*τύπος*, → modelo) del segundo Adán, Cristo. Lo que éste causa en gracia sobrepasa con mucho la caída del primer hombre (*πολλῶ μᾶλλον [pollō mallōn]*: v. 15; → plenitud, art. *περισσεύω [perisseúō]*).

b) La exégesis se debate en medio de grandes dificultades con el texto de Rom 6, 5. La explicación será según como se entienda aquí *homoiōma*, pues se puede interpretar como *imagen*, *trasunto*, en el sentido concreto o como *actualización de un acontecimiento*. Si uno se decide por esto último (raro, pero aquí, probablemente, acertado), entonces este pasaje quiere decir: «En el bautismo está presente la muerte de Jesucristo, aunque de manera distinta al Gólgota», y hemos sido «introducidos en el mismo acontecimiento salvífico» (*σύμφυτοι [sýmphytoi]*, que literalmente significa *crecer conjuntamente*; Michel, 154; cf., además, ThWb V, 191 ss).

c) También Rom 8, 3 se presta con facilidad a interpretaciones. Se debe a la formulación complicada de que Dios envió a su hijo «en la semejanza de la carne de pecado» (versión lit. de *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας [homoiōmati sarkós hamartías]*). Esa complicación se debe a la dificultad teológica de concretar conceptualmente la encarnación, es decir, la paradoja del *vere deus, vere homo*, con vistas a la justificación del pecador (cf. el contexto). «Pablo quiere poner de relieve de una forma impactante que la noche del pecado es una unidad cósmica, pero que comenzó en un punto totalmente concreto» (Michel, 190). Y como Jesús continúa siendo el obediente en la condición y bajo el peso de nuestra corporalidad, por eso «se hizo de modo incomparable signo de la justicia de Dios» (Michel, *ibid*; NB traduce así este pasaje: «[Dios] envió a su propio Hijo en una condición, como la nuestra, pecadora»).

d) De modo parecido se describe en Flp 2, 7 la existencia del encarnado como *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος [en homoiōmati anthrōpōn genómenos]*: asumió la condición humana, se hizo uno de tantos.

Una y otra vez se ha intentado interpretar esta igualdad como impropia y solamente aparente. A esto se aproxima mucho p. ej. JSchneider, al decir «que Cristo, incluso como hombre, continuó siendo el que era en lo más íntimo de su esencia» (ThWb V, 197). Todas las explicaciones que van en esta dirección apenas si pueden liberarse del peligro de cierta forma de docetismo, por más que se averse lo contrario. Parece estarnos prohibido igualmente explicar el pensamiento de Flp 2, 5-11 en una línea ética, partiendo del v. 5 (Jesús renunció libremente a la naturaleza divina, prestó libremente obediencia hasta la muerte), lo que vendría a desembocar en la interpretación de *homoiōma* en el sentido de figura modélica de la obediencia de la fe. Más acertado es lo que dice EKäsemann de que el himno se ha de interpretar escatológica y soteriológicamente. Lo que se dijo de Rom 8, 3, vale aquí sin limitación de ningún género: Cristo tomó objetivamente una figura humana históricamente única, intransferible; aunque sin pecado (cf. Heb 4, 15), estuvo entregado objetivamente a la maldición de la muerte de la humanidad pecadora, rompiendo precisamente así y en un punto concreto el poderío del pecado y de la muerte.

El misterio de la encarnación de su significado salvador debe, pues, ser desarrollado también echando mano de formulaciones que resultan inaccesibles a las especulaciones dogmáticas, porque este misterio es descriptible sólo como paradoja.

4. a) En el contexto de afirmaciones cristológicas se pone de relieve también expresamente en Heb, valiéndose de *homoiōō* el hecho de que Cristo se nos hizo en todo (*κατὰ πάντα [katá pánta]*) igual (2, 17: *ἡμοιοῖō*), lo que quiere decir que fue probado en todo igual que nosotros (4, 15: *καθ' ὁμοιότητα [kath' homoiótēta]*). «El “hacerse-igual” implica la vinculación a la historia y al ser de hombre, a la tentación, al padecer y al morir» (Michel, Hebräer, 163). El hecho de que Cristo toma carne y sangre, y, por consiguiente, se mete en la situación del hombre ante Dios, se revela al conocimiento

teológico como → necesidad (2, 17: ὄφειλεν [*ōpheilen*], *tenía que*), pues solamente así se puede cambiar el destino de muerte que pesa sobre la humanidad (cf. Michel, *loc. cit.*).

b) En Heb 7 se compara al hijo de Dios —el prototipo— con Melquisedec —la imagen—. «Dios es el escultor que hace que al acontecimiento del tiempo final le corresponda un signo en la época originaria» (Michel, Hebräer, 163; 7, 3: ἀφομοιούμενος [*aphomoiōmenos*]). El sacerdocio de Melquisedec no está limitado temporalmente ni ligado a una ascendencia, de la que nada se dice, ni condicionado por nacimiento y muerte, que en el AT tampoco se mencionan. La exégesis rabínica dedujo de ello su ser y su *oficio peculiar* (St.-B. III, 694 s). Al decirse en Heb 7, 15 que Cristo es constituido sacerdote a semejanza de Melquisedec (κατὰ τὴν ὁμοιότητα [*katá tēn homoiótēta*]), se significa que su ministerio no está limitado temporalmente y que participa de la fuerza de una vida indestructible (v. 16), a la cual, como su «pionero» (12, 2), ha franqueado la entrada a sus hermanos (2, 17; cf. 10, 19 ss).

5. La única vez que se emplea *homoiōsis* (Sant 3, 9) es para prevenir contra la maldición, diciendo que existe una contradicción íntima entre «bendecir a Dios» y «maldecir al hombre»: éste ha sido creado a imagen de Dios (καθ' ὁμοίωσιν [*kath' homoíōsin*]), nos dice Gn 1, 26, por lo cual esa maldición apunta indirectamente a Dios mismo.

E. Beyreuther/G. Finkenrath

Bibl.: GStählin, Art. ἴσος, ThWb III, 1938, 343 ss — FHauck, Die Kirchenbriefe, NTD 10, 1953⁶ — JSchneider, Art. ὁμοιος, ThWb V, 1954, 186 ss — EKäsemann, Kritische Analyse von Phil 2, 5-11, en: Exeg. Vers. u. Bes. I, 1960, 51 ss — ELohmeyer, Kyrios Jesus, SBAH philosoph.-hist. Kl. 4 (1928) 1961 — JJeremias, Die Gleichnisse Jesu, 1962⁶ — GvRad, Theologie des AT I, 1962⁴ — OMichel, Der Brief an die Römer, KEK IV, 1963¹² — RBultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK II, 1964¹⁸ — DGeorgi, Der vorpaulinische Hymnus Phil 2, 6-11, en: Zeit u. Geschichte, Festschfte, Festschr. RBultmann, 1964, 263 ss — OMichel, Der Brief an die Hebräer, KEK XIII, 1966¹².

Trad. o. c.: JJeremias, Las parábolas de Jesús, 1976⁴ — GvRad, Teología del AT I, 1978⁴.

Sentir

φρονέω [*phronēō*] sentir, pensar, juzgar, ser sensato; φρόνημα [*phronēma*] pensamiento, mentalidad, modo de sentir; φρόνησις [*phronēsis*] inteligencia, discreción, prudencia; φρόνιμος [*phronimos*] prudente, razonable, sensato

I Las palabras derivadas de la raíz φρεν- [*phren-*] son corrientes en la literatura griega clásica; el verbo *phronēō* desde Homero, los sustantivos *phronēma* y *phronēsis* desde Esquilo y Sófocles, el adjetivo *phronimos* también desde Sófocles. Predominan en los vocablos los significados genéricos, o sea, para el verbo: *pensar, juzgar, opinar* y también *fixar la mente en, sentir*; para el sustantivo: *el pensamiento, la inteligencia*, y de aquí, *la mentalidad, el modo de sentir y de pensar*. Esto no excluye el que *phronēsis* tenga a menudo un significado más preciso, sobre todo en Platón y Aristóteles: *inteligencia racional, prudencia*. Análogamente, *phronimos* significa *razonable, prudente, inteligente*.

II Todos estos vocablos aparecen también en la versión griega del AT. Los equivalentes hebreos pueden ser o bien *hākam* y sus derivados o bien *bin* y los suyos, aunque éste último se encuentra con poca frecuencia en la citada

versión. Los significados pueden ser muy diversos. Así, *phrónēsis* puede significar p. ej. *astucia, sutileza* (Job 5, 13) y *phrónimos* tiene un significado análogo en Gn 3, 1. En una ocasión *phrónēsis* se refiere a la *experiencia profesional* (*dā'at*) del campesino (Prov 24, 5), 2 veces es utilizado en la versión de Daniel de Teodoción, en el sentido de *talento, inteligencia*, para desenvolverse en el palacio del rey persa (Dn 1, 4; 5, 12, aquí probablemente en el sentido más concreto de *perspicacia* para interpretar los sueños). Pero, por lo demás, este grupo de vocablos, sobre todo el sustantivo y el adjetivo, aparecen predominantemente en la literatura sapiencial del AT; es obvio que aquí prevalece el significado de *prudencia, inteligencia*. Sustantivo y adjetivo son utilizados generalmente con referencia al hombre: sin embargo, *phrónēsis* puede usarse también a veces para designar la inteligencia creadora de Dios (p. ej. Is 40, 28; Jer 10, 12; Prov 3, 19; en los dos últimos pasajes se utiliza paralelamente a *σοφία* [*sophía*], → sabiduría). En relación con el uso de este grupo de vocablos en el ámbito de los LXX se puede constatar, pues, una cierta orientación de las palabras hacia el concepto veterotestamentario de sabiduría (cf. → sabiduría, art. *σοφία* [*sophía*] II).

III 1. En el NT todo esto es válido, pero con grandes salvedades. La causa radica en primer lugar en que aquí predomina el verbo: *phronéō* aparece en 26 ocasiones, de las cuales 23 en Pablo. En cambio, *phrónēma* se encuentra 4 veces (todas en Rom 8), *phrónēsis*, 2 y *phrónimos* y la forma adverbial *φρονίμως* [*phronimōs*], 15 veces en total. Frente a *phrónēma* y *phrónēsis*, el verbo tiene tendencia a adoptar un sentido genérico; es, por así decirlo, más neutral y su contenido depende de su relación gramatical con otras palabras o de su enlace con otra palabra. Esto se ve ya con claridad en aquellos pasajes en que *phronéō* tiene el sentido de *opinar, pensar, juzgar*, p. ej. Hech 28, 22; 1 Cor 13, 11; de un modo similar, Flp 1, 7; 4, 10. Aquí no se trata tanto del proceso del pensamiento o de la reflexión cuanto de su contenido.

Esto aparece aún más claramente allí donde el verbo *phronéō*, que se utiliza casi siempre en un sentido absoluto, adquiere su sentido propiamente dicho a partir de la orientación que toma. Esta viene determinada por la preposición *ὑπέρ* [*hypér*] (Rom 12, 3) o por vocablos tan característicos como *σοφός* [*sophós*] (Rom 12, 3) o *ταπεινός* [*tapeinós*] cf. el compuesto *ταπεινοφροσύνη* [*tapeinophrosýnē*]: Flp 2, 3, cf. → humildad, art. *ταπεινός* [*tapeinós*] o por el complemento *τὰ ὑψηλά* [*tá hypselá*] (Rom 11, 20; 12, 16). Todas estas palabras, que en parte se unen a *phronéō* para formar compuestos (*ὑπερφρονέω* [*hyperphronéō*], *σωφρονέω* [*sōphronéō*]: Rom 12, 3), a través de la orientación que confieren a este verbo (hacia «arriba» o hacia «abajo»), determinan su significado en cada contexto. El juego de palabras utilizado por Pablo en Roma 12, 3, en el que él exhorta a la iglesia a «que no se tenga en más de lo que hay que tenerse, sino que se tenga en lo que debe tenerse», nos da a entender hasta qué punto el pensar y el sentir vienen determinados por su orientación y su finalidad.

2. Es evidente que con ello queda claro también lo siguiente: a pesar de que el verbo no tenga originariamente un contenido preciso, no puede existir algo así como un pensar neutral. El hombre está siempre «en camino hacia»; su ser lleva necesariamente consigo un «estar hacia», un buscar y un tender-a, un querer-tomar-posesión y un tomar-partido. Este es el significado del sustantivo *phrónēma*, que aparece únicamente en Rom 8, y cuya traducción más acertada es *tendencia*. En el contexto de este capítulo, que describe la nueva vida en Cristo como un vivir en el espíritu, Pablo atestigua que tanto la esfera de la «carne» (cf. el correspondiente art.) como la esfera del «espíritu» llevan consigo una tendencia propia. Por eso los que «se dejan llevar por la carne» (*οἱ κατὰ σάρκα ὄντες* [*hoi katá sárka óntes*]: Rom 8, 5) tienden a las cosas carnales: es decir, al igual que la totalidad de su vida, su modo de pensar y su tendencia están orientados hacia «lo únicamente-humano, lo terrenal y pasajero» (Bultmann, Theol., 234). En cambio, la tendencia de los que «se dejan dirigir por el → espíritu» (*οἱ δὲ κατὰ πνεῦμα* [*hoi dé katá pneúma*]; se suple *óntes*; Rom 8, 5) se orienta a dirigir su vida por la promesa y las exigencias del espíritu. Este sentir y este tender es «vida y paz» (Rom 8, 6). Pero tendencia de la carne implica la muerte, ya que la

carne está esencialmente determinada por la muerte (cf. Rom 5, 21; 6, 23) y por el hecho de que el apetito de la carne entraña necesariamente la rebelión contra Dios, ya que no puede someterse a la ley de Dios (Rom 8, 7). La estrecha conexión que existe entre el ser (en Cristo, en el espíritu, en la fe —o por el contrario— en la carne, en el pecado, en la muerte) y el correspondiente sentir aparece con toda claridad en este pasaje. El pensar, el sentir y el tender del hombre no pueden ser considerados independientemente de la orientación global de su vida. Más bien son un fiel reflejo de ella.

De acuerdo con esta conexión entre ser y sentir que resulta de la actitud global del hombre, podemos determinar asimismo el significado global del vocablo *phronēō*: no sólo expresa la actividad de la razón, sino al mismo tiempo la orientación de la voluntad: es a la vez participación y decisión. Hasta tal punto es así que *phronēō* puede significar *optar, tomar partido* a favor de alguien o de algo. Este significado está presente hasta cierto punto en Rom 8, 5, mientras que predomina en Mc 8, 33 (par Mt 16, 23). Pedro es reprendido por Jesús porque sus pensamientos no son los de Dios (es decir, porque no toma partido, no opta por él), sino los de los hombres (que son contrarios a Dios). Dios quiere el sacrificio de Jesús y en la medida en que Pedro se opone a esta voluntad de Dios, opta por las cosas del enemigo de Dios, se pone al lado del «adversario» («Quitate de mi vista, Satanás»).

3. ¿Pero cuál debe ser la orientación del cristiano, a qué debe aspirar, qué estima ha de tener de sí (Rom 12, 3)? En primer lugar, debería valer también para el cristiano la respuesta que aparece como evidente a los ojos del hombre natural, es decir: hay que aspirar a ideales elevados. Dios le ha otorgado una serie de dones que él debe desarrollar y llevar a su plenitud. Es cierto que esta aspiración hacia «lo elevado» puede ocasionar en la comunidad rivalidades, desengaños y divisiones, como lo muestra el ejemplo de los corintios. Por eso el apóstol exhorta a la sobriedad «según el cupo de fe que Dios haya repartido a cada uno» (Rom 12, 3). Pues «todo lo que no procede de convicción es pecado» (Rom 14, 23), convicción que en el creyente radica en última instancia en la fe, nuevo ser en Cristo, que da al sentir auténtica orientación y su verdadera medida y lo preserva de la soberbia.

En Rom 11, 20, en donde la expresión *ὕψηλὰ φρονεῖν* [*hypsēlā phroneîn*] significa claramente *abrigar sentimientos orgullosos, ser soberbio*, se habla del peligro de engreimiento que amenaza a aquél que aspira a «cosas elevadas». En Rom 12, 16 Pablo hace la siguiente exhortación: «No penséis en grandezas, que os tire lo humilde» (o «allanaos a los hermanos humildes», según que *τοῖς ταπεινοῖς* [*tois tapeinois*] se traduzca en sentido material o personal). Pues los que se tienen a sí mismos por sabios o prudentes (*φρόνιμοι παρ' ἑαυτοῖς* [*phronimoi par' heautois*]: Rom 12, 16b, cita tomada de Prov 3, 7) incurrir en el juicio de Dios: «Dios se enfrenta con los arrogantes, pero concede gracia a los humildes» (1 Pe 5, 5, cita de Prov 3, 34; cf. *infra* 6b). Tanto si se trata de advertir contra la soberbia espiritual de los pneumáticos, que sería el caso de Rom 12, 16, como de reprobar la actitud orgullosa de los cristianos de la gentilidad frente a Israel, lo cual se da en Rom 11, 20, el objetivo al que ha de tender el cristiano es claro: adoptar una actitud llana hacia los pequeños y hacia los humildes, contribuyendo así a la unidad de la iglesia, que está amenazada por la arrogancia de ciertos individuos o grupos.

4. Por otra parte, como ocurre a menudo en Pablo, el motivo y la orientación de la acción están estrechamente ligados entre sí. Pues la exhortación a deponer toda actitud orgullosa y la invitación que se le añade a «tener un mismo sentir» o «andar de acuerdo unos con otros» (*τὸ αὐτὸ φρονεῖν* [*tó autó phroneîn*], 5 veces en Pablo: Rom 12, 16; 15, 5; 2 Cor 13, 11; Flp 2, 2; 4, 2; también aparece la expresión *τὸ ἐν φρονεῖν* [*to hén phroneîn*]:

Flp 2, 2, y en idéntico sentido *οὐδὲν ἄλλο φρονεῖν* [*oudén állo phroneîn*]: Gál 5, 10; cf. Flp 3, 15) no surgen simplemente de una actitud pragmática, que pondría la unidad de la comunidad por encima de todo por razones prácticas. Más bien, la exhortación a andar de acuerdo y la advertencia contra la soberbia, que aparecen ligadas con mucha frecuencia (p. ej. Rom 12, 16; 15, 5; por su contenido, también Rom 11, 20; Flp 3, 15), son remitidas por Pablo a la realidad de Cristo, que es la que sostiene y funda la comunidad. Esto ocurre p. ej. en los versículos que introducen el himno a Cristo de Flp 2, 6-11. En el contexto (v. 2) aparece en un tono casi patético la súplica a «andar de acuerdo». Este sentir unánime, esa actitud de fondo, que se espera de la comunidad se basa (vv. 5 ss) en la referencia al ser de los cristianos en Cristo y al autoanonadamiento de Jesucristo, que es el fundamento de este ser.

La traducción y, por tanto, la interpretación de Flp 2, 5 son objeto de discusión; a primera vista la versión de la NB parece convincente: «Tened la misma actitud de Cristo Jesús». En este caso, el autoanonadamiento de Jesús sería el modelo de la actitud que ha de adoptar la comunidad. Pero surge la pregunta de si la expresión *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* [*en Christō Iēsoū*] no designa formalmente, como ocurre a menudo en Pablo, la relación del individuo con Cristo: «Alentad entre vosotros aquellos sentimientos que (en cuanto comunidad) tenéis en Cristo» (de un modo análogo, Bauer, WB sum NT, col 1713). En este caso, el motivo del llamamiento a la unidad es la nueva vida de la comunidad → iglesia) bajo la soberanía de Cristo (→ señor; cf. también v. 10 s), que se funda en su autoanonadamiento. Esta concepción es apoyada por Flp 4, 2, en donde algunos miembros de la comunidad son invitados a «andar de acuerdo en el Señor» (*τὸ αὐτὸ φρονεῖν ἐν κυρίῳ* [*tó autó phroneîn en kyriō*]); la expresión «en el Señor» podría ser también aquí una fórmula que designa el nuevo ser en Cristo (cf. Bauer, *ibid.*, col 55; cf. → cuerpo; NB traduce «como cristianos — se refiere a Evodia y Síntique— que son»). Entre los restantes pasajes que invitan a la unanimidad de sentimientos, es curioso el deseo que se formula en Rom 15, 5, de que Dios otorgue a la comunidad *το αὐτὸ φρονεῖν κατὰ Χριστῶν Ἰησοῦν* [*tó autó phroneîn katá Christōn Iēsoûn*], y lo es por las razones en que se apoya. La expresión anterior significa, o bien: «según el modelo de Jesucristo» («tampoco Cristo buscó su propia satisfacción», v. 3), o bien: conforme al espíritu de Cristo (NB: «como es propio de cristianos»). Se refiere a encontrar la unidad y la concordia otorgadas por Dios en Cristo. Por consiguiente, este pasaje tampoco estaría en contradicción con la constatación de que en el NT, y espec. en Pablo, existe una conexión estrecha entre ser y sentir: el nuevo ser en Cristo crea y exige el nuevo sentir que se concretiza en la unidad de la comunidad. Cf. también a este respecto → unanimidad.

5. En el nuevo ser en Cristo se basa también la invitación de Col 3, 2: «estad centrados arriba, no en la tierra»; *τὰ ἄνω* [*tá áno*] (→ cielo) no designa aquí las cosas elevadas desde el punto de vista humano, sino el reino de Cristo glorificado (cf. Col 3, 1), que libera a los suyos de todas las ataduras. En contraposición a esta exhortación, Pablo acusa a sus enemigos en Flp 3, 19 de «estar centrados en lo terreno» (*τὰ ἐπίγεια φρονεῖν* [*tá epigeia phroneîn*]) y de que honran a Dios con el «estómago».

6. El adjetivo *phrónimos* y el adverbio *phronímōs* aparecen 10 veces en los evangelios y 5 en Pablo.

a) En todos los pasajes de los evangelios en los que se encuentran estos vocablos se trata siempre de parábolas o de imágenes. En ellas se compara el obrar prudente y razonable con aquel comportamiento que es conforme al reino de Dios. Los ejemplos son tomados de la vida cotidiana y a veces resultan estirados: el hombre prudente edifica su casa sobre roca (Mt 7, 24); las cinco vírgenes prudentes tienen provisión de aceite para sus

lámparas (Mt 25, 1 ss); el administrador fiel y prudente estará despierto y preparado cuando venga su señor (Mt 24, 45; par, Lc 12, 42); el administrador infiel obra prudentemente, pues «los que pertenecen a este mundo son más sagaces con su gente que los que pertenecen a la luz» (Lc 16, 8), y la astucia de la serpiente es propuesta como modelo a los discípulos en Mt 10, 16. Sin embargo, hay que decir también que la prudencia que se presenta a los discípulos como comparable a la del reino de los cielos no se orienta simplemente hacia un comportamiento humano-cotidiano. La aparición del término contrario *μωρός* [*mōrós*], *neccio* (→ *necedad*) en el contexto de las dos parábolas citadas en primer lugar (Mt 7, 26; 25, 2 s.8) muestra más bien que aquí está igualmente presente la idea de sabiduría veterotestamentaria: es prudente aquél que hace la voluntad del Señor (Mt 7, 24); es necio el que no pone en práctica sus palabras. Así pues, a modo de recapitulación, podemos formular el sentido del término *phrónimos* en los evangelios de la siguiente forma: la prudencia de los creyentes es la obediencia.

b) Los pasajes paulinos están claramente determinados por un tópico que debía ser manejado corrientemente entre los pneumáticos o espirituales de Corinto: *ἡμεῖς δὲ φρόνιμοι* [*hemeis dé phrónimoi*] y contra el que polemiza Pablo en 1 Cor 4, 10 (10, 15); 2 Cor 11, 19. La prudencia que se atribuían a sí mismos los espirituales se orientaba hacia la sabiduría humana y por su arrogancia amenazaba la unidad de la comunidad (cf. *supra* III, 3.4). Por eso Pablo sale al paso de esta actitud, tanto con la alusión a sus propios padecimientos como apóstol (lo cual no excluye el estilo irónico, p. ej. en 1 Cor 4, 10; 2 Cor 11, 19), como también con la advertencia (que se apoya en algunos pasajes del AT) de que el que se tiene a sí mismo por prudente incurre en el juicio de Dios (Rom 11, 25; 12, 16); → *cruz*; → *necedad*; → *sabiduría*.

7. Entre todos los términos de este grupo, *phrónēsis* es el que más se aproxima al concepto veterotestamentario de sabiduría (cf. *supra* II; cf. → *sabiduría*, art. *σοφία* [*sophía*]). En Ef 1, 8, en donde aparece junto a *sophía*, significa *inteligencia*. En Lc 1, 17 podría significar simplemente *modo de pensar*, *sentir*; no obstante, el hecho de ir unido a *δίκαιοι* [*dikaioi*] en la expresión *φρόνησις δικαίων* [*phrónēsis dikaiōn*] y el tono fuertemente veterotestamentario del contexto nos inclinan a traducir: la *sensatez* de los justos. Esta *sensatez* no sería, pues, simplemente un conocimiento racional, sino la entrega del pueblo de Dios a la obediencia de la fe prefigurada en el AT.

J. Goetzmann

Bibl.: GBertram, Art. *μωρός* ThWb IV, 1942, 837 ss – EFuchs, Die Freiheit des Glaubens, 1949 – JSchniewind, Das Evangelium nach Markus, NTD 1, 1949⁵ – id., Das Evangelium nach Matthäus, NTD 2, 1950⁴ – KHRengstorf, Das Evangelium nach Lukas, NTD 3, 1952⁹ – RBultmann, Theologie des NT, 1953 – JJeremias, Zur Gedankenführung in den paulinischen Briefen, Studia Paulina in honorem J. de Zwaan, 1953, 146 ss (= Abba, 1966, 269 ss) – ELOhmeyer, Das Evangelium des Markus, 1953 – id., Der Brief an die Philipper, 1953⁹ – OMichel, Der Brief an die Römer, 1955 – EKäsemann, Kritische Analyse von Phil 2, 5-11, en: Ex. Vers. u. Bes. I, 1960, 51 ss – GBornkamm, Zum Verständnis des Christus-Hymnus Phil 2, 6 ss, Stud. z. Antike u. Christentum, 1959, 177 ss – RMartin, An Early Christian Confession. Phil 2, 5-11 in Recent Interpretation, 1960 (Bibl) – ELOhmeyer, Kyrios Jesus (SBAH, Phil.-Hist. Kl. 4, 1928, Nachdruck), 1961 – GBraumann, Vorpaulinische christliche Taufverkündigung bei Paulus, 1962, 56 ss – JJeremias, Die Gleichnisse Jesu, 1962⁶, espec. 43 – ESchweizer, Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern, 1962², 93 ss – GFohrer, Art. *σοφία*. ThWb VII, 1964, 476 ss – DGeorgi, Der vorpaulinische Hymnus Phil 2, 6-11, Zeit u. Geschichte, 1964, 263 ss – GStrecker, Redaktion und Tradition im Christus-Hymnus Phil 2, 6-11, ZNW 55, 1964, 63 ss – AFeuillet, L'hymne christologique de l'épître aux Philippiens, RB 72, 1965, 352 ss.481 ss – WGrundmann, Art. *ταπεινός*, ThWb VIII, 1965, 1 ss.

Señor

Una de las realidades fundamentales de la existencia humana es que unos pocos tienen poder o capacidad para dirigir a los demás. El griego se sirve de dos vocablos para designar esta realidad, según que ese poder se adquiriera o transmitiera con consentimiento o que se tratara de una usurpación. El grupo lingüístico de δεσπότης [*despótēs*] califica al Señor como poseedor y dueño en el terreno familiar y público, cuando se trata de un dominio duro y arbitrario. El grupo de κύριος [*kýrios*], usado con más frecuencia, resalta el hecho de que el dominio goza de legalidad y representa una autoridad reconocida. Cuando a Dios, por acomodación a realidades humanas, se le llama el señor normalmente se le designa como *kýrios* y sólo raramente como *despótēs*. En la antigüedad al señor se contraponen el siervo (δοῦλος [*doúlos*], → esclavo).

δεσπότης [*despótēs*] amo (de casa), dueño; οἰκοδεσπότης [*oikodespótēs*] amo de casa; οἰκοδεσποτέω [*oikodespotéō*] dirigir, administrar (la casa)

I *Despótēs* (se compone de δόμος [*dómos*], la casa, y πόδις [*pódīs*], primitivamente πότης [*pótis*] amo) significa a) el amo de la casa (que casi siempre poscía poder absoluto sobre ella), b) el señor (por contraposición con el esclavo), c) el dueño, el propietario, d) como consecuencia del desarrollo y aplicación de lo familiar a lo político, el término adquiere el significado de soberano, que se distingue por la plenitud de su poder y por la arbitrariedad (en especial respecto de pueblos sometidos). *Despótēs*, partiendo del concepto de posesión ilimitada, tiene a veces el matiz de lo duro y arbitrario, mientras que → κύριος [*kýrios*] se distingue por el carácter de legalidad con que uno actúa.

Oikodespótēs, el amo de casa, etimológicamente representa un pleonasma y en la terminología profana de la literatura griega es *terminus technicus* de la astrología: los planetas son οἰκοδεσπότηαι [*oikodespótai*] dentro de un determinado signo del zodiaco.

II *Despótēs* se emplea en los LXX sólo unas 60 veces; cuando hay texto original hebreo, traduce normalmente el término 'adōnāy. Esta traducción no se usa, ni muchísimo menos, tanto como → κύριος [*kýrios*]. Ello se debe con toda seguridad a que *despótēs* tenía que ser extraño a la idea que Israel se había formado de Dios, puesto que el término expresa la potestad arbitraria, ilimitada, sin determinación concreta en el ejercicio de ese poder. En realidad Israel experimentó el señorío de Dios precisamente en su actuación amorosa, liberadora, es decir, histórica. Cuando, no obstante, se emplea el término que analizamos (ante todo, en escritos más recientes), entonces es para destacar, en especial, la omnipotencia de Dios. Por tanto, ese pasar a segundo término de *despótēs* frente a → κύριος [*kýrios*] es importante desde el punto de vista teológico. *Oikodespótēs* se desconoce totalmente en los LXX.

III 1. En el NT el vocablo aparece 10 veces; a) a Dios se le llama *despótēs* 3 veces al invocararlo en la oración (en Lc 2, 29 por contraposición con *doúlos*; Hech 4, 24; Ap 6, 10, citando a Zac 1, 12 y al Sal 79[78], 5, donde los LXX traducen κύριε [*kýrie*]).

b) 2 veces se llama *despótēs* a Cristo: 2 Pe 2, 1 (Cristo nos ha rescatado; en el trasfondo se encuentra la imagen del rescate del esclavo) y Jds 4 que depende de él (*despótēs* al lado de *kýrios*). En ambos pasajes el término se encuentra en el contexto de afirmaciones antiheréticas. Los herejes niegan a Jesús como *despótēs*. ¿Se piensa aquí en «la función de mando de Jesús, función que ejerce influjo y poder» y en que los herejes «no reconocen a Jesús tampoco prácticamente como aquél, por cuya voluntad ellos se han de regir»? (así Rengstorf, 48). Teniendo en cuenta el contexto y 2 Pe 2, 1, esta interpretación es más probable que la que piensa que hay que ver aquí a Jesús como el omnipotente junto a Dios.

c) Dicho de los señores temporales y con la significación de *amo* o *dueño* se encuentra en 1 Tim 6, 1 s; Tit 2, 9 (contrapuestos *doúloi* y *despótai*; cf. Ef 6, 5; Col 3, 22: *doúloi* y *kýrioi*); 1 Pe 2, 18 (contrapuestos *οικέται* [*oikétai*] y *despótai*). A los esclavos se les exhorta a ser obedientes a sus señores, para que la fe no sea maldecida a causa de su desobediencia. En un modo de hablar figurado y con el significado de *amo de casa* lo encontramos en 2 Tim 2, 21: el que se limpia de falsas doctrinas, es un utensilio para usos nobles, consagrado y útil a su *despótēs*, a su *dueño*, aquí *despótēs* hay que referirlo a Cristo.

2. *Oikodespótēs* aparece en el NT 12 veces, espec. en Mt (10, 25; 13, 52; 24, 43; en las parábolas *despótēs* sirve para hacer asequible la actuación de Dios, comparándola con la del *amo de casa*: 13, 27; 20, 1.11; 21, 33; cf. Lc 14, 21), donde corresponde al hebreo *ba'al habbayit*, *dueño de casa*, *de la hacienda*. Con frecuencia va junto con *ἄνθρωπος* [*ánthrōpos*], el *amo*, que dispone de su «casa». En Mc 14, 14 se llama *oikodespótēs* al dueño de la casa donde Jesús envía a dos de sus discípulos para preparar allí la cena pascual. Pleonásticamente se usa *oikodespótēs* en Lc 22, 11. En Mt 13, 52 el letrado entendido en asuntos del reino de Dios es comparado a un *oikodespótēs* que saca de su arcón cosas nuevas y antiguas. Mt 24, 43 dice: si el *oikodespótēs* supiera a qué hora de la noche va a llegar el ladrón, estaría en vela. En la parábola de Lc 13, 25 ss es Jesús el *oikodespótēs* que les cerrará la puerta a los retrasados: a Jesús se le presenta como *señor* del reino de Dios, echando mano de la imagen del *oikodespótēs*. En otra frase de estilo metafórico (Mt 10, 25) habla Jesús de sí mismo como *oikodespótēs* y añade que si sus enemigos lo han llamado Belcebú (Mt 12, 24; cf. 9, 24), con tanta más razón van a ser desprestigiados los de su casa, o sea, sus discípulos y seguidores. *Oikodespótēs* está aquí en paralelismo con *διδάσκαλος* [*didáskalos*] y *kýrios* (v. 24 s), presentando la relación entre Jesús y los discípulos como seguimiento de vida.

Oikodespotēō, *administrar casa y familia*, se encuentra nada más que en 1 Tim 5, 14 como recomendación a las mujeres jóvenes que se casan y tienen que desempeñar las tareas domésticas.

H. Bietenhard

κύριος [*kýrios*] señor, soberano, poderoso; *κυρία* [*kyría*] señora; *κυριακός* [*kyriakós*] propio del señor; *κυριότης* [*kyriótēs*] señorío; *κυριεύω* [*kyrieúō*] reinar; *κατακυριεύω* [*katakuriεύō*] dominar, someter, vencer

1. *Kýrios* (documentado desde Pindaro; forma adjetiva de *τὸ κῆρος* [*tó kýros*], *potestad*, *poder*) significa *poderoso*, *fuerte*; sustantivado quiere decir *señor*, *soberano*, aquél que puede disponer sobre algo (sobre hombres, cosas, sobre sí mismo). *Kýrios* implica siempre el aspecto de lo legal y de la autoridad. *Kýrios* se halla con mucha frecuencia junto a → *δεσπότης* [*despótēs*], que designa, ante todo, al *dueño* (con el carácter secundario de arbitrariedad). Posteriormente se llamó *kýrios* al *dirigente* en general, al que se le dio el tratamiento de *κύριε* [*kyrie*] (el femenino es *kyria*). Como extranjerismo se introdujo en el hebreo del Talmud y de los escritos midrásicos, así como en el arameo (cf. p. ej. en TgJob 5, 2 y TgSal 53, 1, como designación de Dios).

1. En la literatura griega de la época antigua no se emplea *kýrios* para designar a dioses, puesto que falta con mucho la fe en un Dios personal y creador: los dioses no son creadores y señores del destino, sino que le están sometidos lo mismo que los hombres. En definitiva, dioses y hombres pertenecen a la misma realidad (cf. el comienzo de la oda de Pindaro a Alkimidas). Por eso el griego de aquella época no se considera → esclavo (*doúlos*) que dependiera de algún dios. Ni tampoco se siente personalmente responsable frente a los dioses. Se les puede llamar *kýrioi* sólo en cuanto que los dioses mandan sobre un determinado sector del mundo.

2. Otra es la situación del oriente a este respecto. Aquí son «los dioses señores de la realidad, tienen el destino en la mano» (Foerster, ThWb III, 1047). Fueron dioses los que crearon al hombre, el cual tiene también respecto de

ellos una responsabilidad personal. Los dioses pueden intervenir en la vida de los hombres salvando, castigando y juzgando; son los que establecen el derecho y la ley, que dan a conocer a los hombres, p. ej. mediante el rey. Por eso se les llama señores».

3. Sólo en el s. I a. C. se encuentran ejemplos, en los que, en la época helenística, se aplica el título de *kýrios* a dioses u hombres. El título de *κύριος βασιλεύς* [*kýrios basileús*], *señor (y) rey* está documentado varias veces para el tiempo que media entre 64-50 a. C. Al César Augusto se le llamó *θεός και κύριος* [*theós kai kýrios*], *dios y señor* en Egipto el año 12 a. C.; en el Alto Egipto se llamó a la reina Candaces (cf. Hech 8, 27) *ἡ κυρία βασίλισσα* [*hē kyria basilíssa*], *la señora (y) reina*. El título de *kýrios* se aplica también a Herodes el Grande, a Agripa I, y a Agripa II. Además de los soberanos, el título podían recibirlo también altos dignatarios (p. ej. un estratega ptolemaico). Y lo que se dice de Egipto parece que vale para Siria: sólo a partir del s. I a. C. se le llamó *kýrios* al señor oriental. Se emplean títulos tales como *kýrios theós*, *señor (y) dios*; *kýrios basileús*, *señor (y) rey*; *κύριος στρατηγός* [*kýrios stratēgós*], *señor (y) estratega*. *Kýrios* se aplica a los dioses allí donde también se les llama «señor» en la nación respectiva y en su correspondiente lengua. En tal caso *kýrios* traduce los equivalentes semíticos correspondientes (p. ej. *'adōn*, *mārā*; femenino: *rabbat*). Estos calificativos llevan siempre sufijo personal (mío, nuestro, etc.) y se antepone al nombre de un dios. Allí donde se emplea *kýrios*, el hombre que es denominado «siervo» (→ esclavo, art. *δοῦλος* [*doúlos*]) se encuentra en una relación y responsabilidad personales respecto del dios, que ejerce, por su parte, una autoridad personal. Cuando p. ej. el semítico *'adōn* designaba al señor, que poseía poder y autoridad, en griego le correspondía de suyo *kýrios*. Había dioses a los que se veneraba como «señores» de sus comunidades de culto y de cada uno de los participantes en él. Venerar a uno de estos *hýrioi* no excluía de por sí la existencia ni siquiera la veneración de otros «señores». Pero a ninguno de ellos se le considera o venera como dominador del mundo.

4. Los emperadores romanos Augusto y Tiberio, en consonancia con la mentalidad legal de los romanos, rechazaron la forma oriental de la monarquía y rehusaron igualmente la majestad aneja al título de *kýrios*. Pero a Caligula le agradó el *kýrios*. Desde Nerón, a quien en una inscripción se le llama *ὁ τοῦ παντός κόσμου κύριος* [*ho tou pantós kósmou kýrios*], *señor de todo el mundo (universo)*, el título de *kýrios* aparece de nuevo con frecuencia. Uno de los ejemplos más antiguos de ello es Hech 25, 26. El título de *kýrios* se volvió de nuevo comprometido a causa de Domiciano, que se llamó a sí mismo *dominus ac deus noster*, *nuestro señor y dios*. Tras la muerte de Domiciano junto con su memoria (*damnatio memoriae*) se evitó también este tratamiento. Pero se volvió a imponer más tarde. De por sí el título de *kýrios* no presenta al emperador como dios; pero al gozar de honores divinos, entonces el título de «señor» resulta también un predicado divino. Los cristianos rechazaron una pretensión religiosa de esta índole, que forzaba y oprimía las conciencias, rechazaron el estado totalitario.

II 1. En los LXX *kýrios* se emplea más de 9.000 veces. En primer lugar, el término traduce a *'adōn* (*ay*), y se refiere a hombres de 190 casos; sólo 15 veces traduce a *ba'al*. Mientras que *ba'al* designa en el derecho matrimonial y de propiedad al *dueño* de una mujer o de un inmueble (p. ej. Os 2, 18; Jue 19, 22,23), el *'adōnai* tiene un matiz social y se refiere al «jefe» que dirige y es responsable de un grupo (así en 1 Sam 25). Es raro que a Yahvé se le llame «dueño» (Os 2, 18); con más frecuencia se le designa como «señor» de la *societas* que le pertenece (Sal 123, 2).

Kýrios puede, además, corresponder al *g'bir*, *amo* (Gn 27, 29,37), (arameo) *mārā*, *señor* o *šallit*, *soberano*. Pero en la inmensa mayoría de los casos (6.156 veces) *kýrios* traduce el nombre propio de Dios, YHWH (el tetrágramaton divino). Es decir, los LXX intensificaron la tendencia de evitar la pronunciación del nombre propio de Dios, acabando por suprimirla totalmente. La sustitución del nombre propio «Yahvé» por el título de *'adōnay* es consecuencia del desarrollo por el que Israel pasó, al dejar de ser la mera religión nacional de la época preexílica y convertirse en la religión «internacional» de la época alejandrina. Si al principio se puso en primer plano la proeza del éxodo de Egipto, después del exilio el acento se carga sobre la creación del mundo. Por tanto, siempre que *kýrios* corresponde a *'adōn* o *'adōnay*, tenemos ante nosotros una verdadera traducción, mientras que cuando traduce a Yahvé, se trata de un *circunloquio* que tiende a explicar todo lo que el texto habreo asocia con el nombre propio de Dios: Yahvé es creador y señor de todo el cosmos, es señor de los hombres, señor de vida y muerte. Ante todo, es el Dios de Israel, del pueblo de su alianza. Al elegirse el término *kýrios* como sustitutivo de Yahvé, en el texto griego se realza especialmente el aspecto legal: Yahvé es el legítimo señor de Israel, porque rescató a su pueblo de Egipto, eligiéndolo para propiedad suya. Como creador del mundo es también su legítimo señor, que dispone de él sin limitaciones.

2. Nuevos descubrimientos textuales hacen dudoso el que los autores de los LXX tradujeran ya con *kýrios* el tetrágramaton divino. Los manuscritos más antiguos de los LXX de que ahora disponemos (fragmentos) escriben incluso en los primeros siglos de la época cristiana. (Un manuscrito de los LXX de la comunidad de Qumrán traduce el tetrágramaton por ΙΑΩ [IAO]). Basándose en estos ejemplos se ha defendido la tesis de que el empleo constante de *kýrios* en vez del tetrágramaton en el texto de los LXX es obra, ante todo, de copistas cristianos del texto (Kahle, *The Cairo Geniza*, 222). Pero cuando el texto bíblico griego se leía en reuniones, incluso los judíos leían el tetrágramaton como *kýrios*.

3. En la literatura judía ya tardía *kýrios* aparece por primera vez para designar al Dios de Israel en Sab (27 veces) y luego, ante todo, en Filón de Alejandría y Josefo. Parece que Filón no sabía que *kýrios* era traducción del tetragrámaton, porque para él el término *théos*, *Dios*, recuerda el «poder misericordioso» de Dios, mientras que *kýrios* indica su «poder regio» (así en Som. I, 163). Puesto que las pruebas documentales egipcias y sirias más antiguas en pro de la designación de dioses como *kýrioi*, *señores*, son del s. I a. C., la traducción del tetragrámaton por *kýrios* debe de relacionarse con esta terminología extrajudía. Por este tiempo hay manuscritos bíblicos hebreos de los esenios de Qumrán que escribían el hebreo *ʿadōnay*, *señor* en lugar del tetragrámaton (algunos fragmentos de las cuevas hacen resaltar el tetragrámaton poniéndolo en escritura hebrea antigua, mientras que todo lo demás del texto viene en escritura cuadrada). Los textos no bíblicos de Qumrán nos muestran que *ʿadōnay* se usa, ante todo, en las fórmulas oracionales de tratamiento, por lo que aparece espec. en contextos litúrgicos (1QM 12, 8, 18; 1QH *passim*; 1QSb; 1Q 34; 4QDib Ham).

4. En el rollo arameo del llamado apócrifo del Génesis (1QGenAp) se invoca a Dios llamándolo *mārī*, *mi señor*. Prescindiendo de este ejemplo no vuelve a aparecer en arameo esta invocación. En el mismo texto se usa una vez al dirigirse una mujer a su marido. Por lo demás, en arameo se llama *mār*, *señor* (con sufijos personales) sólo a una personalidad con una autoridad especial, ante todo, jurídica o docente (Schulz, 134 ss).

III De las 718 veces en que se usa *kýrios* en el NT, la mayoría de ellas aparecen en los escritos lucanos (210) y en las cartas paulinas (275). Esta frecuencia se explica por el marco vital griego y el terreno lingüístico helenístico en que se mueven los destinatarios de los escritos de Lucas y Pablo. En cambio, el evangelio de Marcos profundamente enraizado en la tradición judeocristiana, emplea el título de *kýrios* sólo 18 veces, y esto casi siempre tratándose de citas. Los demás pasajes en los que se emplea *kýrios* se reparten por los restantes escritos neotestamentarios: en Mt 80 veces, en Jn 52, en Heb 16, en Sant 14 veces, en 2 Pe otras tantas y en Ap 23 veces. Al uso tan repetido de los LXX corresponde el que el término *kýrios* sea uno de los más frecuentes también en el NT.

1. El uso profano de *kýrios*

El *kýrios* se contrapone al → esclavo (Mt 10, 24 s; 18, 25, 27; 25, 19; Lc 12, 36 s.46; Ef 6, 5, 9; Col 3, 22). *Kýrios* designa al *dueño* (Mc 12, 9; Lc 19, 33; Mt 15, 27; Gál 4, 1), al *patrono* (Lc 16, 3, 5). Como *kýrios*, es decir, superior, aparece el marido frente a su mujer (1 Pe 3, 6; cf. LXX Gn 18, 12). A influjo semítico (palestino) se debe el que *kýrios* se vea determinado por un genitivo (Mc 12, 9; Lc 10, 2 y *passim*). *Kýrios* al dirigirse como tratamiento a uno puede resaltar la autoridad que posee sobre el subordinado, pero también puede ser una mera cortesía (Mt 18, 21 s; 25, 20 ss; 27, 63; Lc 13, 8; Jn 12, 21; 20, 15; Hech 16, 30). También se encuentra al dirigirse a ángeles (Hech 10, 4; Ap 7, 14) y al ser celeste desconocido que se aparece ante Damasco (Hech 9, 5; 22, 8, 10; 26, 15). Dos *kýrios* seguidos corresponden al uso semítico (Mt 7, 21 s; 25, 11; Lc 6, 46). A esta influencia se debe igualmente el empleo del nominativo con artículo en vez del vocativo (Jn 20, 28; Ap 4, 11), así como agregar un sustantivo en genitivo en lugar de un adjetivo (1 Cor 2, 8; 2 Tes 3, 16).

2. Dios como el *kýrios*

Siguiendo la terminología de la sinagoga helenística, a Dios se le llama frecuentemente *kýrios*, sobre todo en las numerosas citas del AT en las que *kýrios* sustituye a Yahvé, pues, según se estilaba, al leer había que pronunciar *kýrios* en lugar del tetragrámaton (Rom 4, 8; 9, 28 s; 10, 16; 11, 3, 34; 14, 11; 15, 11; 1 Cor 3, 20; 14, 21 y *passim*). Es frecuente *kýrios* para designar a Dios en el evangelio lucano de la infancia (Lc 1, 32; 2, 9 y *passim*). A influjo de la terminología del AT se debe el que a una palabra se le junte el *kýrios* en genitivo: la mano del *kýrios* (Lc 1, 66; Hech 11, 21), el ángel del *kýrios* (Mt 1, 20; 2, 13; 28, 2; Lc 1, 11; 2, 9; Hech 5, 19; 8, 26; 12, 7), el nombre del *kýrios* (Sant5, 10, 14), el espíritu del *kýrios* (Hech 5, 9; 8, 39), la palabra del *kýrios* (Hech 8, 25; 12, 24; 13, 48 s; 15, 35 s). Veterotestamentaria es también la fórmula «lo dice el *kýrios*» (Rom 12, 19; 2 Cor 6, 17;

Ap 1, 8). El autor del Ap agrega a veces a la fórmula del AT *κύριος ὁ θεός* [*kýrios ho theós*] *ὁ παντοκράτωρ* [*pantokrátōr*], *omnipotente*, que refuerza y da solemnidad (Ap 1, 8; 4, 8; 11, 17; 16, 7; 19, 6; 21, 22). La fórmula *ὁ κύριος καὶ ὁ θεός ἡμῶν* [*ho kýrios kaí ho theós hēmōn*], *nuestro señor y Dios* (Ap 4, 11; cf. Jn 20, 28) hace pensar en el título que a sí mismo se daba Domiciliano. Son raras las fórmulas litúrgicas de Ap 11, 15; 22, 6. Jesús se acomoda al estilo rabínico (*ribbōnō šel 'ōlām*, en arameo: *mārē 'āl'mā*, *señor del mundo*), cuando invoca a Dios Padre llamándole «*kýrios* del cielo y de la tierra» (Mt 11, 25; Lc 10, 21). Dios es el *kýrios* de la cosecha (escatológica: Mt 9, 38). Dios es el único soberano, el rey de reyes y el *kýrios* de los señores (cf. Dn 2, 47), que hará aparecer a nuestro *kýrios* Jesucristo (1 Tim 6, 15). Dios es creador y, en cuanto tal, es señor del universo (Hech 17, 24). Al llamar el NT a Dios *kýrios* y al profesar que lo es, con esto lo que hace es expresar así de un modo especial su fuerza creadora, su poder sobre la historia y su legítimo y universal señorío sobre el universo.

3. Jesús como el *kýrios*

a) El Jesús terreno como *kýrios*

En primer lugar, la designación de Jesús como *kýrios* corresponde al tratamiento que al Jesús terreno, como a otras personas, se le daba. Esta manera de dirigir a él debe remitir al título de rabbi (quizás también a *māri*, *mārā*): compárese Mc 9, 5 (*ῥαββί* [*rabbí*]) con Lc 9, 33 (*ἐπιστάτα* [*epistáta*], *señor*) y Mt 17, 4 (*κύριε*; cf. Jn 4, 14 s; 5, 7; 6, 34; 13, 6 y *passim*). Este tratamiento implica también el reconocimiento de Jesús como señor, así como la disposición de obedecerle (Mt 7, 21; 21, 29 ss; Lc 6, 46). En cuanto hijo del hombre (→ hijo de Dios, art. *υἱός τοῦ ἀνθρώπου* [*hyiós tou anthrōpou*]) Jesús es, al mismo tiempo, *kýrios* del sábado, es decir, está por encima y dispone del día santo del pueblo de Dios (Mc 2, 28 s). Lo que el Jesús terreno dijo tiene autoridad incuestionable para la comunidad incluso después de su muerte y resurrección: Pablo se apoya en palabras del *kýrios*, que dan respuesta definitiva a una cuestión (1 Cor 7, 10.12.25; 1 Tes 4, 15; cf. Hech 11, 16; 20, 35).

b) El Jesús exaltado como *kýrios*

La invocación con carácter de profesión de fe: *κύριος Ἰησοῦς* [*kýrios Iēsoús*], *Jesús (es) señor*, cuyo ambiente hay que situarlo en el culto, proviene, sin duda, de la comunidad helenística prepaulina. Esta profesión de fe es una de las más antiguas, si no la más antigua de las profesiones cristianas. Con esta aclamación la comunidad neotestamentaria se somete a su señor, confesando, al mismo tiempo, que es el soberano del mundo (cosmocóratōr; cf. Rom 10, 9 a; 1 Cor 12, 3; Flp 2, 11); Dios resucitó a Jesús de entre los muertos y lo elevó a la dignidad de *kýrios* universal. Al hacerlo le «dio el nombre que sobrepasa a todo nombre» (Flp 2, 9 ss; cf. Is 45, 23 s), *es decir, su propio nombre de señor y, en consecuencia, el puesto correspondiente a tal nombre*. El *kýrios* exaltado, Cristo, domina sobre toda la humanidad (Rom 14, 9). Todas las potestades, todos los seres del cosmos doblarán la rodilla ante él, con lo cual se honra a Dios Padre (cf. Ef 1, 20 s; 1 Pe 3, 22). Esto culmina en la denominación de Cristo como soberano de todos los reyes de la tierra, señor de los señores y rey de los reyes (Ap 1, 5; 17, 14; 19, 15 s). De esta forma Jesucristo recibe los mismos títulos que Dios (1 Tim 6, 15; cf. Dn 2, 47). Conforme a la fe judía de aquel tiempo los distintos sectores del mundo, tanto naturales como históricos, son regidos por ángeles. Mas, una vez que Jesús fue exaltado como *kýrios*, le han sido sometidos todos los poderes y éstos tienen que servirle (Col 2, 6.10; Ef 1, 20 s). Cuando Cristo haya vencido a todos los poderes (1 Cor 15, 25), se someterá él mismo a Dios Padre. Es así como alcanza su meta el señorío de Jesús, y Dios será todo en todo (1 Cor 15, 28): el único Dios y el único *kýrios*, Jesús, se contraponen a los numerosos dioses y señores del mundo gentil (1 Cor 8, 5 s; cf. Ef 4, 5 s). Cf. → reino.

Fue en Sal 110, 1 (cf. Hech 2, 34 ss; Heb 1, 13; Mt 22, 24 y *passim*) donde se encontró la prueba de Escritura en apoyo de la exaltación de Jesús y de su rango como señor. Lo que los judíos, apoyados en este pasaje escriturístico, esperaban para el futuro mesiánico (téngase en cuenta que la explicación mesiánica quedó desplazada largo tiempo en el judaísmo por su antagonismo con la iglesia), eso mismo se ha hecho presente para la fe de los cristianos: el señorío del mesías Jesús está ya aquí; de manera oculta ejerce ya en el mundo el poder y el señorío de Dios, y los llevará a plenitud en el futuro escatológico. La profesión de Tomás (Jn 20, 28): *ὁ κύριός μου και ὁ θεός μου* [*ho kýrios mou kai ho theós mou*], *señor mío* y *Dios mío*, constituye la coronación y el punto culminante de esta fe en el Cristo exaltado. En el puesto que Jesús tiene como señor el cristianismo primitivo no vio ataque alguno al monoteísmo, sino su confirmación (1 Cor 8, 6; Ef 4, 5 s; Flp 2, 11). Es Dios el que exalta a Jesús como señor (Hech 2, 36), haciéndolo eso respecto de todas las cosas.

En la medida en que podemos constatarlo, hay que decir que en la época neotestamentaria no se reflexionó sobre la relación del Cristo exaltado con Dios Padre, tal y como lo hará la doctrina eclesíastica posterior. Quizás pueda decirse que en el NT falta una doctrina trinitaria desarrollada, pero que se pensó trinitariamente —al menos en los estratos más tardíos.

c) *Kýrios* y eucaristía

Es en el contexto de la → cena del Señor donde con más frecuencia se habla del *kýrios*. Encontramos las siguientes expresiones prepaulinas en parte: «mesa del *kýrios*» (1 Cor 10, 21), «la muerte del *kýrios*» (1 Cor 11, 26), «copa del *kýrios*» (1 Cor 10, 21; 11, 27), «dar celos al *kýrios*» (1 Cor 10, 22), «no querer al *kýrios*» (1 Cor 16, 22), «el *kýrios* Jesús la noche en que iban a entregarlo» (1 Cor 11, 23), «venir del *kýrios*» (1 Cor 11, 23), «cena del Señor» (1 Cor 11, 20), «ser juzgado por el *kýrios*» (1 Cor 11, 32), «tener que responder del cuerpo y de la sangre del *kýrios*» (1 Cor 11, 27). Todas estas formulaciones muestran que la eucaristía es el lugar en que la comunidad se somete de manera especial a la actuación salvadora del *kýrios*, participando, tanto de su cuerpo como de su poder.

d) *Kýrios* y espíritu

En 1 Cor 12, 3 enseña Pablo a la comunidad a distinguir qué cristiano habla en el Espíritu santo y cuál no: únicamente estando lleno del Espíritu santo, es como uno puede gritar: «Jesús es señor». Quien pertenece a la nueva → alianza proclamando a Jesús como el *kýrios*, ése pertenece a la esfera del → espíritu y no al ámbito de la alianza antigua, y de la letra, ése se encuentra en la libertad: «Donde hay espíritu del señor hay libertad» (2 Cor 3, 17).

e) *Kýrios* en el formulario epistolar

En el saludo inicial (y no en la despedida) de las cartas paulinas se menciona al «señor (nuestro) Jesucristo» juntamente con Dios Padre (Rom 1, 7; 1 Cor 1, 3; 2 Cor 1, 3; Gál 1, 3; Flp 1, 2; 2 Tes 1, 2; 1 Tim 1, 2; 2 Tim 1, 2; Flm 3). La expresión: «la gracia de nuestro (del) *kýrios* Jesucristo esté con vosotros (con vuestro espíritu, con todos vosotros)» recoge una tradición prepaulina, que, en definitiva, debe de hundir sus raíces en la cena del Señor (1 Cor 16, 20; 2 Cor 13, 13; Flm 25 y *passim*; cf. Ap 22, 17-21). El llamar a Dios «el Padre de Jesucristo» quizás proceda de la comunidad cristiana helenística (Rom 15, 6; 2 Cor 1, 3; 11, 31; cf. 1 Pe 1, 3; Ef 1, 3.17; Col 1, 3); la fórmula se introdujo en un contexto originariamente judío (como alabanza a Dios). Al único Dios que proclamaba el judaísmo en su fe y que predicaba en su misión a los gentiles, corresponde el único *kýrios* Jesucristo, que se contrapone a los numerosos *kýrioi* del paganismo, y al que se reconoce como mediador de la creación (1 Cor 8, 6). De modo que los misioneros cristianos invitan a creer no sólo en Dios Padre, sino también en el *kýrios* Jesús (Hech 5, 14; 18, 8), cf. → uno, art. *εἷς* [*eîs*].

4. El señorío del *kýrios*a) La actuación de la comunidad (→ iglesia) ante el *kýrios* Jesús

La comunidad se encuentra en todas las manifestaciones de su vida ante el *kýrios*, que tiene autoridad y la ejerce respecto de la comunidad (1 Cor 4, 19; 14, 37; 16, 7). Es él quien la hace crecer (1 Tes 3, 12 s), quien da poder al apóstol (2 Cor 10, 8; 13, 10) y quien reparte a los cristianos las distintas funciones y condiciones de vida (1 Cor 3, 5; 7, 17; 12, 5). El *kýrios* concede visiones y revelaciones (2 Cor 12, 1). La vida toda de la comunidad lleva la impronta de la pertenencia al *kýrios* (Rom 14, 8). El cuerpo, o sea, la totalidad de la existencia terrena de los cristianos, pertenece al *kýrios* (1 Cor 6, 13), lo que excluye la relación con una prostituta. Es el *kýrios* quien da a cada uno la medida de la → fe (1 Cor 3, 5; 7, 17; Ef 4, 7; cf. Rom 12, 3, donde se dice lo mismo de Dios: «según el cupo de fe que Dios haya repartido a cada uno» NB). El es el *kýrios* de la paz que da → paz (2 Tes 3, 16), misericordia (2 Tim 2, 16) y comprensión (2 Tim 2, 7). Hasta la relación terrena amo-esclavo recibe una nueva perspectiva a partir de la fe en el *kýrios*: el servicio fiel para con los *kýrioi* terrenos se presta al *kýrios* de la comunidad (Col 3, 22 ss; cf. 1 Pe 2, 13).

b) Las fórmulas «por» (διὰ [diá]) y «en» (ἐν [en]) *kýrios*

La fórmula «por el Señor (nuestro) Jesu(cristo)», que bien puede ser prepaolina, aparece en los más diversos contextos: agradecimiento (Rom 7, 25; 1 Cor 15, 57), orgullo (Rom 5, 11: estar orgulloso de Dios), exhortación (Rom 15, 30; 1 Tes 4, 2). En todas estas expresiones se empleó la palabra *kýrios* para vincular el poder del Señor exaltado con la vida de la comunidad y de cada individuo.

Es frecuente, ante todo en Pablo, la expresión «en el Señor» que equivale a ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ [en Iēsoû Christô]; en Jesucristo se abrió una puerta a la misión (2 Cor 2, 12), Pablo ístifica y exhorta (Ef 4, 17; 1 Tes 4, 1), está convencido (Rom 14, 14; Gál 5, 10; Flp 2, 24), alguien es recibido (Rom 16, 2; Flp 2, 29), se debe alegrar la comunidad (Flp 3, 1), debe mantenerse (Flp 4, 1), trabajar (Rom 16, 12), saludar (Rom 16, 22; 1 Cor 16, 19). En el *kýrios* uno ha de casarse, o sea, ha de contraer matrimonio cristiano (1 Cor 7, 39), ha de ser fuerte (Ef 6, 10), caminar (Col 2, 6), recibir un encargo (Col 4, 17). «En el señor» se encuentra Pablo prisionero (Ef 4, 1), en él se es elegido (Rom 16, 13), se es amado (Rom 16, 8; 1 Cor 4, 17), el trabajo no resulta baldío (1 Cor 15, 58), en él tiene el cristiano vida eterna (Rom 6, 23) y la comunidad es luz (Ef 5, 8). Toda la vida actual y futura se encuentra determinada por la realidad de Cristo, expresada en esta fórmula: Pablo y sus comunidades se encuentran en la presencia y bajo el poder del *kýrios*.

c) Afirmaciones referentes a la parusía

En la vida presente el cristiano se halla separado del *kýrios*, ansiando llegar a él (2 Cor 5, 6.8). Según la escatología paulina, los cristianos que vivan cuando la parusía serán arrebatados para ir al encuentro del *kýrios* (1 Tes 4, 17). De la misma manera que toda la vida actual de las comunidades y de cada uno de los cristianos lleva la impronta del poder oculto del *kýrios*, así espera en un futuro la comunidad neotestamentaria la vuelta visible de Cristo y la definitiva reunión con el señor de la vida y de la muerte, puesto que la comunidad no cree únicamente en el señor presente, sino también en el que ha de venir. Se habla del «día del *kýrios*» (1 Cor 1, 8; 5, 5; 2 Cor 1, 14; 1 Tes 5, 2; 2 Tes 2, 2), de la «llegada del *kýrios*» (1 Cor 1, 7; 2 Tes 2, 1), de la «aparición del *kýrios*» (1 Tim 6, 14). Otros pasajes hablan de la venida del *kýrios*, del encuentro con él, de su cercanía y de su revelación celeste (1 Cor 4, 5; 1 Tes 4, 16 s; Flp 4, 5; Sant 5, 7 s). Tales afirmaciones referentes al *kýrios* están ligadas al μαρτυρία [maranathá] (→ parusía), grito escatológico en la plegaria por parte de la comunidad primitiva arameo-parlante. El exaltado es el juez (2 Tes 1, 9; 2, 8) y libertador (Flp 3, 20) precisamente en cuanto que es el que ha de venir.

5. Derivados de *kýrios*

a) *Kyriá* (femenino de *kýrios*), *señora, soberana, dueña, ama*. En el NT el término aparece solamente en 1 Jn 1, 5 referido a la comunidad: cf. el paso de la 3.^a persona singular a la 2.^a plural en el v. 6; según el v. 13 las comunidades son «hermanas» entre sí y sus miembros son los «hijos», cf. vv. 4.13. Al llamar a la comunidad señora, el autor expresa la estima que por ella siente y la honra como obra del *kýrios*.

b) *Kyriakós* (adjetivo derivado de *kýrios*), *del señor, perteneciente al kýrios*. En el griego profano aparece: *πρὸς τὸν κυριακὸν λόγον* [*prós tón kyriakón lógon*], *a cuenta del propietario*; como expresión del lenguaje administrativo significa: *imperial*.

En el NT la *κυριακὴ ἡμέρα* [*kyriakē hēméra*] se refiere al *domingo* como día en que resucitó el *kýrios* (cf. Mt 28, 1; Hech 20, 7; 1 Cor 16, 2) y que la comunidad honra reuniéndose el *día del señor*. Juan recibió la revelación un «día del señor» (Ap 1, 10). El *κυριακὸν δεῖπνον* [*kyriakón deîpnon*] (1 Cor 11, 20) es la comida del *kýrios*, la → eucaristía. La expresión es paralela de *τράπεζα κυρίου* [*trápeza kyriou*] (1 Cor 10, 21): quien participa de la cena, se sienta a la mesa del *kýrios*, recibe de él la comida, uniéndose así con él. Y del que participa de las comidas paganas vinculadas a los sacrificios hay que decir, en consecuencia, que entra en comunión con los demonios.

c) *Kyriótēs, señorío, mando*. En el NT el término se encuentra preponderantemente en plural y se refiere a un grupo de → ángeles. Lo que se acentúa es que el Cristo exaltado domina sobre ellos (Col 1, 16; Ef 1, 20 s). En singular aparece *kyriótēs* en Jds 8; 2 Pe 2, 10. Entonces no se piensa en ángeles, sino en el señorío de Dios. Los herejes desprecian ese señorío, puesto que no hacen la voluntad de Dios.

d) *Kyrieiō, ser kýrios, actuar como señor; estar capacitado para*. En los LXX se emplea más de 50 veces en la mayoría de los casos como traducción de *māšal, dominar*; en el NT aparece 7 veces en total, 6 de ellas en Pablo y una en Lucas. Los reyes dominan ambiciosamente (*κυριεύουσιν* [*kyrieiúsusin*]) sobre los pueblos (Lc 22, 25), empleando mal el poder en provecho propio. Pablo emplea *kyrieiō* para expresar las relaciones de poder. Como Cristo resucitó, la muerte ya no domina sobre él, o sea, ya no tiene poder alguno sobre él (Rom 6, 9). Jesús murió y resucitó para tener señorío sobre vivos y muertos (Rom 14, 9). Dios es el señor de los señores (1 Tim 6, 15). Puesto que los cristianos han sido bautizados en la muerte de Jesús, siendo resucitados con él (Rom 6, 3 s), el pecado ya no debe tener dominio sobre ellos (Rom 6, 14), porque ya no están en régimen de → ley (art. νόμος [*nómos*]), sino en régimen de → gracia, es decir, quedan exentos de la ley y bajo el dominio del *kýrios*, de aquél que ha resucitado y es capaz de hacer participante de su propia existencia (cf. Rom 7, 1-6). Pablo no quiere enseñorearse de la fe de los corintios, sino ayudar a su alegría (2 Cor 1, 24). Después de que Cristo se ha mostrado señor sobre el pecado y la muerte, los cristianos no deben ya dejarse dominar por estos poderes ni tienen por qué hacerlo.

e) *Katakýrieiō, dominar, vencer, tiranizar*. Los LXX utilizan el verbo sobre todo para referirse a un dominio extraño; refiriéndose al dominio ejercido por Dios sólo aparece en Jer 3, 14. En el NT el término se usa 4 veces. Los príncipes dominan a los pueblos: *κατα-* [*kata-*] tiene un claro matiz negativo y viene a decir que el señorío se ejerce para el provecho de los príncipes y contra los intereses y el bienestar de los pueblos (Mt 20, 25; Mc 10, 42). A los presbíteros se les exhorta, por el contrario, a que ejerciten su ministerio no tiranizando a la comunidad, sino haciéndose modelos del rebaño (1 Re 5, 2 s).

PARA LA PRAXIS PASTORAL

Quien lea el AT en las traducciones de nuestras Biblias castellanas, tropezará una y otra vez con la palabra «Señor», refiriéndose a Dios. Lo que hacen las traducciones no es otra cosa que acomodarse a un modo de leer determinado por parte del judaísmo; no se han guiado por el texto original. En éste se encuentra siempre el nombre propio de Dios, Yahvé, con el que se reveló a su pueblo y con el que debía ser invocado (→ nombre). Por temor a profanar o a faltar al respeto debido al nombre de Dios, el judaísmo de lengua hebrea no leía «Yahvé», sino «Adonay», que significa «señor». Al ponérsele vocales al texto bíblico, se conservaron las consonantes de la palabra Yahvé, pero con las vocales de Adonay o las de la palabra aramea *š'ma'*, que quiere decir nombre. De la vocalización de Adonay y por ignorancia sobre su origen resultó el nombre híbrido «Yehová o Jehová», un término y un apelativo divino que jamás existió. Los LXX se acomodaron al uso del judaísmo hebreo y no dijeron Yahvé sino *kýrios*, señor, con lo que se fue perdiendo la noción de que Dios tiene su nombre. Esta traducción del hebreo Yahvé resultó luego definitiva para las posteriores traducciones bíblicas.

No hay por qué atacar la traducción de Yahvé por «Señor», mientras la sustancia bíblica se mantenga en el término «señor», mientras se sea consciente de que, dondequiera que se lea «señor», hay que pensar en el Dios viviente. Pero el desarrollo de nuestro castellano ha llevado a algo totalmente distinto e imprevisible: no se llama «señor» únicamente a Dios, sino que lo propio ocurre con toda clase de superiores y potentados, tanto civiles como eclesiásticos, sin dejar de mencionar expresamente eso de «señor párroco», nomenclatura que —naturalmente— no tiene que ver absolutamente nada con el NT y que valdría la pena que desapareciera del todo. Es indiscutible que el término «señor» hace mucho tiempo que perdió su significado originario y la plenitud de su sentido. Se nos ha quedado en mera fórmula de cortesía para con cualquiera de nuestros contemporáneos, cuando usamos su apellido. El título de «señor» está entre nosotros tan desdibujado y ha venido tan a menos como el «don», que todavía ponemos delante de los nombres de algunas personas mayores o en las direcciones de las cartas, y que, como es sabido, es lo que queda del latín *dominus*, *señor*. Es indiscutible que si cualquiera es señor, entonces nadie lo es en el sentido originario de la palabra; todos y cada uno nos creemos con derechos señoriales sobre todo y sobre todos. El lenguaje ha sufrido en este punto un vacío tan brutal de sentido y de sustancia, que irremisiblemente se refleja en la predicación de la iglesia. Algo del contenido original de la palabra se ha conservado todavía en la forma femenina «señora», la cual, incluso en el lenguaje ordinario, significa una cosa distinta a «señor».

Cf. EWiechert, Jerominkinder (citado por FMelzer, *Das Wort in den Wörtern*, 215): «Me extraña, Jeromín, el que los filósofos atiendan tan poco a estas cosas. Antes sólo uno se llamaba "señor": Dios. ¿Se puede Vd. imaginar siquiera que se hubiera dicho: "señor Moisés" o "señor Abraham"? Pero la cosa no se quedó así y se le aplicó primero a los reyes, luego a los nobles, y hoy hasta el conserje del Alma Mater es señor... Jeromín, te digo yo que hay demasiados señores en la tierra. Por eso resulta todo tan señorial que no puede terminar bien».

Hay que tener, pues, muy claro que, cuando en la predicación llamamos a Dios o a Cristo el «Señor», al hombre moderno esto ni le va ni le viene. La situación terminológica se agrava, cuando a Dios, con un modo de hablar medio o pseudo-religioso, se le llama «Señor-Dios». En realidad no se acaba de saber qué concepto de Dios es el que le sirve de base. Pero la expresión «Señor-Dios» debe de implicar toda una serie de ideas, sentimientos y emociones de tipo religioso o humanístico general, entre los que se hallan recuerdos o restos del mensaje cristiano. ¿O se trata de un nuevo ídolo pagano, por el que cada uno entiende algo distinto y la mayoría se queda en blanco? Sea como sea ese «Señor-Dios»

tiene una clara y sospechosa proximidad con el «Baal» del AT, y «Baal» significa también «señor». Al desprestigio de la idea bíblica de «señor» ha contribuido, y no en último lugar, la expresión cristiana «Señor Jesús», aparentemente tan piadosa. De hecho, bien poco es lo que deja traslucir del contenido de la profesión neotestamentaria «Jesucristo es Señor». ¿No se nos ha quedado en mera palabrería de aparente confianza, falta de fuerza, dulzona y sentimentalista, que echa para atrás a quienes buscan seriamente y aun a los simples observadores?

Con todo, no hay duda de que el papel de la predicación es hacer asequible el contenido bíblico de ese llamar «Señor» a Dios o a Cristo: hay que hacer ver al Dios que en Jesucristo se revela como creador, soberano, juez y como aquél que lleva el mundo, la humanidad y la historia a su plenitud. Hay que presentar con claridad a Jesucristo, el que murió en la cruz y resucitó, como señor de su comunidad, que, con ojos flameantes y saliendo de su boca una espada aguda de dos filos (Ap 1, 14 s), le sale al encuentro mandando, juzgando y consolando. Hay que presentar a Cristo como soberano sobre todos los poderes visibles e invisibles de la creación; a Cristo como el que vuelve, como quien perfecciona a su comunidad en el amor y como quien remata también el plan salvífico de Dios para con el mundo. Consiguió este derecho de ser señor, entregándose hasta la muerte de cruz. En él es en quien vemos lo que verdaderamente es y significa «señor»: el señor como siervo y servidor de todos (Mc 10, 45; Flp 2, 5-11). Cuando llamamos señor sea a Dios sea a Cristo, o cuando le damos cualquier otro título de majestad, lo importante es encontrar una terminología por la que se vea bien que le tributamos honor, que lo reconozcamos como aquél de quien nuestra vida y la vida del mundo recibe su validez y legitimación. El nombre de señor establece una relación, fundamenta una vinculación y un compromiso entre el que honra y el honrado. La predicación tiene que intentar por todos los medios posibles mostrar con toda claridad esta diferencia entre ambos, sirviéndose de expresiones nuevas también, y no dar la impresión de que se trata de una relación de mera camaradería.

Realizando estas líneas bíblicas, se aclaran los campos y se constata la diferencia frente a todo lo que hoy se nos presenta como «señor», es decir, frente a cuanto viene con pretensiones de ejercer un caudillaje y de disponer de los hombres: pensamientos, ideas, ideologías, filosofías, programas de partidos, empresas multinacionales y tecnocracia, los «ismos» de todo tipo y procedencia, que se presentan como medios de hacerse con la vida, sin dejar de mencionar los «líderes» políticos de toda especie, que surgen con promesas salvadoras. Todo esto hay que presentarlo, hay que desenmascarar su carácter caduco. Un peligro especial es el de las pretensiones de poderes impersonales y suprapersonales. Todo esto lleva en sí la tentación de la idolatría, cuando pretende hacerse pasar por algo absoluto y definitivo, embaucando al hombre con la promesa de atribuirle y darle más poder y posibilidades de lo que cabe, o sea, de hacerle más «señor», si todo el poder de cielo y tierra está concentrado en una sola mano.

H. Bietenhard

Bibl.: ADeissmann, Licht vom Osten, 1923⁴, 298 ss – KHReingstorf, Art. *δαπάνης*, ThWb II, 1935, 43 ss – AOepke, Art. *ἐν*, ThWb II, 1935, 534 ss – WForster/GQuell, Art. *κύριος*, ThWb III, 1938, 1038 ss – OCullmann, Königsherrschaft Christi und Kirche im NT, Theol. Stud. 10, 1941 – id., Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse, Theol. Stud. 15, 1943 – HBietenhard, Das tausendjährige Reich, 1955² – GBornkamm, Christus und die Welt in der urchristlichen Botschaft, ZThK 47, 1950, 212 ss (= Das Ende des Gesetzes, 1966⁵, 157 ss) – WGKümmel, Verheissung und Erfüllung, Unters. z. eschatologischen Verkündigung Jesu, AthANT 6, 1956³ – ESchweizer, Der Glaube an Jesus, den «Herrn» in seiner Entwicklung von den ersten Nachfolgern bis zur hellenistischen Gemeinde, EvTh 17, 1957, 7 ss – ULuck, Historische Fragen zum Verhältnis von *kyrios* und *pneuma* bei Paulus, ThLZ 1960, 845 ss – JHermann, *Kyrios* und *Pneuma*. Studien z. Christologie d. paulinischen Hauptbriefe, 1961 – OCullmann, Christus und die Zeit, 1962³ – OPlöger, Theokratie und Eschatologie, 1962² – SSchulz, Maranatha und *Kyrios* Jesus, ZNW 53,

1962, 125 ss – DBarthélemy OP, Les Devanciers d'Aquila. Première publication intégrale du texte des fragments du Dodécaprophète, 1963 – FHahn, Christologische Hoheitstitel, 1963, 67 ss – WKramer, Christos, Kyrios, Gottessohn, AthANT 44, 1963 – WBousset, Kyrios Christos, 1965² – PhVielhauer, Ein Weg zur neutestamentlichen Christologie, en: Aufsätze zum NT, ThB 31, 1965, 141 ss – OCullmann, Die Christologie des Neuen Testaments, 1966⁴, 200 ss – NHofer, Das Bekenntnis «Herr ist Jesus» und das «Taufen auf den Namen Jesu», ThQ 145, 1965, 1 ss – RReindorff, El, Baal und Jahwe, ZAW 78, NF 37, 1966, 277 ss – LGoppelt, Die Herrschaft Christi und die Welt nach dem NT, Luth. Rundschau, 1967, 21 ss.

Trad. o. c.: OCullmann, Cristo y el tiempo, 1967. En cast. Arts. gens.: JRGeiselmann, Art. Jesucristo, CFT II, 1966, 438 s – MystS III, T. I, 1969, 711-721 – IMaisch-AVöglte, Art. Jesucristo, A) Datos exegeticos, SM 4, 1973, col. 12-33 (espec. col 25-26) KHSchelkle, Teología del NT II, 1977, 320-326.

Serpiente → Dragón

Servicio

Tanto en las lenguas clásicas como en las modernas, con la palabra servicio y sus derivados se designa una actividad impuesta por otra persona (→ esclavo) o voluntariamente aceptada, cuyo provecho o utilidad redunda total o predominantemente en beneficio de la persona o cosa a la que se sirve. El servicio no excluye la → recompensa, sino que aspira conscientemente a ella o, en todo caso, la recompensa puede seguirse de él. En concreto, el servir se opone al dominar (→ señor), mientras que la actitud que le corresponde es la → humildad del inferior, que se contrapone a la → soberbia. El que sirve está en una relación de dependencia y su → libertad queda limitada. En cambio, los enunciados bíblicos dan a entender claramente que, a través del servicio a Dios (cf. también → piedad, religión; → oír, art. ἀκούω [akouō]) y también al prójimo, el hombre queda liberado del dominio del → pecado y de la → ley y sólo así adquiere la verdadera libertad. En griego los diferentes matices de este servicio encuentran su expresión en tres grupos de palabras: mientras que λειτουργέω [leitourgéō] designa originariamente el servicio voluntario en la comunidad política y, a partir de aquí, designa más tarde el ministerio cultural del sacerdote, en λατρεύω [latreúō] el acento se pone al principio en el ministerio cultural, y luego el vocablo pasa a designar la actitud interior del hombre religioso. Finalmente, διακονέω [diakonéō] y sus derivados, de acuerdo con su significado originario, se emplean por lo general para expresar la ayuda personal (y no sólo físico-material) a los otros hombres.

διακονέω [diakonéō] servir; διακονία [diakonía] servicio, función; διάκονος [diákonos] servidor; ὑπηρέτης [hypēretēs] servidor

1 Diakonéō, servir, viene de la misma raíz que el lat. *conari*: esforzarse; no tiene que ver con κόνις [kónis], polvo, y por tanto diakonéō tampoco significa morder el polvo.

En el griego profano, el significado fundamental de diakonéō es: a) servir a la mesa. Este se amplía en b) ganarse el sustento, y de aquí se pasa al significado genérico de c) servir. En el sentido a) diakonéō es, pues, el servicio en cuanto dependencia personal, que es algo indigno y deshonroso para un hombre libre; en el sentido c) en cuanto servicio al bien común (p. ej. en la pólis de Platón) o a una divinidad, se convierte en una tarea y en una actividad dignas del hombre libre. La entrega espontánea de la propia persona al servicio del prójimo ha permanecido, en el fondo, desconocida en el ámbito griego. Pues la meta más elevada del hombre era aquí el desarrollo de la propia personalidad.

El sustantivo *diakonia* designa las actividades anteriormente descritas y significa *servicio, ministerio, función*. El segundo sustantivo relacionado con el verbo *diakonēō*, *diákonos*, tiene la misma gama de matices y designa la persona que lleva a cabo aquellas actividades. Así, en el griego profano, *diákonos* es en primer lugar *el que sirve a la mesa*. Posteriormente, en los banquetes cultuales, se utiliza con mucha frecuencia en este sentido.

II 1. Aunque el AT sabe de servicio y contiene el mandamiento del amor (Lv 19, 18), e Israel, al igual que todo el oriente, conoce las obras de caridad, en la versión de los LXX no aparece nunca el vocablo *diakonēō*; *diákonos* se encuentra en ella 7 veces, siempre en el sentido de *criado al servicio de la corte* (p. ej. Est 1, 10) y *verdugo* (p. ej. 4 Mac 9, 17), y *diakonia* sólo en dos pasajes de escasa importancia (Est 6, 3.5, v.l.; 1 Mac 11, 58). En su lugar encontramos el grupo de *δουλεύω* [*douleúō*] y en el contexto cultural *λατρεύω* [*latreúō*] o *leitourgéō* [*leitourgéō*].

2. a) En el judaísmo tardío *diakonēō* aparece, tanto en Filón como en Josefo; en este último se encuentra sobre todo en relación con los esenios (cf. *infra* 3). Aunque el judaísmo de la época de Jesús conoce y practica la asistencia social, entre otros para con los pobres, esto tiene lugar más bien bajo la forma de la limosna (cf. *infra* b) que del servicio (cf. Lc 10, 30 ss). Las tareas humildes, p. ej. el servir a la mesa, eran consideradas como indignas del hombre libre (cf. Lc 7, 44 ss). El que un hombre importante sirviera a la mesa ocurría a veces, pero era algo desacostumbrado (cf. St.-B. I, 838; II, 257 s).

b) No obstante, existe una asistencia social organizada: los pobres de cada lugar percibían todos los viernes dinero suficiente para procurarse 14 comidas; este dinero procedía de la «caja» (*quppāh*); los extranjeros recibían diariamente de la «bandeja» (*tamḥuy*) los alimentos necesarios, que habían sido recogidos previamente de casa en casa por los limosneros (St.-B. II, 643 ss; Jeremías, Jerusalem zZt Jesu IIa45 ss. Ed. castellana: Jerusalén en tiempos de Jesús). Existían además comidas y limosnas colectivas. Las sinagogas de la diáspora establecían en muchos lugares para su *diakonia* un «consejo de los siete». El título de *parnasim* (de *parnes*, *alimentar, sustentar*) alude al servicio de la mesa y al diaconado (cf. también → pobre, art. *πωχός* [*ptōchós*] II, 4).

3. De los esenios nos cuenta Josefo: «No se casaban ni tenían siervos... y se servían los unos a los otros» (Josefo, Ant. XVIII, 1, 5). El Documento de Damasco menciona impuestos establecidos en favor de los necesitados, los pobres y los ancianos (CD XIV, 12 ss). También los enfermos eran objeto de cuidados solícitos (Filón Q.P.L. XII, 87; Apol. 13). El servicio a los pobres, al igual que los banquetes colectivos (¿con alusiones escatológicas? 1 QSa II, 17 ss), forma parte del cumplimiento de la justicia y de la esperanza en el reino. De aquí el rechazo radical de la propiedad y la comunidad de bienes, que nos recuerda a Hech 2, 44.

III 1. En el NT *diakonēō* aparece con relativa frecuencia en los sinópticos y en Pablo; *diakonia*, en cambio, prescindiendo de Lc 10, 40, no se encuentra en absoluto en los evangelios, pero sí muy a menudo en Pablo y con cierta frecuencia en Hech; también *diákonos* es un término predominantemente paulino.

a) *Diakonēō*, *servir*, es utilizado en el sentido de servir a la mesa: en Mc 1, 31 par; Lc 10, 40; Jn 12, 2; Lc 17, 8; Hech 6, 2 y *passim*; en el sentido de asistir: a personas concretas: Mc 15, 41 par; Lc 8, 3; Mt 4, 11; 25, 44; en la comunidad: 2 Tim 1, 18; Heb 6, 10; 1 Pe 4, 10.11; espec. en relación con el diaconado: 1 Tim 3, 10.13; en conexión con la colecta en favor de los «santos» de Jerusalén: Rom 15, 25; 2 Cor 8, 19; el verbo también puede expresar la predicación del evangelio: 2 Cor 3, 3; 1 Pe 1, 12; referido a Jesús, se emplea para designar su humillación y entrega por los demás en su pasión y muerte: Mc 10, 45 par, y, en este contexto, para designar también la autohumillación voluntaria del discípulo: Lc 22, 26.27; el seguimiento: Jn 12, 25.26. En esta acepción, el término rebasa el campo semántico que abarcaba hasta ahora. Ya la declaración escatológica de Lc 12, 37 significa una inversión radical de la norma hasta ahora vigente. Lo mismo puede decirse de Lc 22, 27 (que va ligado al v. 26), en donde la humildad de Jesús se convierte en regla de vida para sus discípulos, cf. *infra*, 2a).

b) *Diakonia* (34 veces en el NT) designa el *trajín* de la casa, espec. el *trabajo de preparar la comida* en Lc 10, 40; el *suministro* de alimentos en Hech 6, 1 y *passim*; en 1 Cor 16, 15; Ap 2, 19 se refiere de un modo totalmente genérico al *servicio*, a las *obras de caridad*; a la caridad en forma de colectas en Hech 11, 29; 12, 25; Rom 15, 31; 2 Cor 8, 4; 9, 1.12.13 (en donde la gracia de Cristo aparece claramente como motivo fundamental); en 2 Tim 4, 11; Hech 6, 4; 20, 24; 21, 19; 2 Cor 11, 8 y *passim* designa la *tarea de la predicación de la palabra* o el *servicio del mensaje*; en Ef 4, 12 se refiere a todas las *funciones* o *tareas* de

servicio de la comunidad; al *servicio activo de los ángeles* en Heb 1, 14; al *servicio* de los «apóstoles» y de los llamados a la misión en Hech 1, 17; Rom 11, 13; 2 Cor 3, 7 s; 4, 1; 5, 18; 6, 3; Col 4, 17; 2 Tim 4, 5 y *passim*. Pero todo servicio está en conexión orgánica con el cuerpo de Cristo (1 Cor 12, 5; Rom 12, 7). De aquí se deriva la gloria que en el NT lleva consigo la *diakonia* (2 Cor 3, 8 s; cf. supra II, 2b).

c) *Diákonos* (29 veces en el NT) designa en primer lugar al *que sirve a la mesa*: Mt 22, 13 (con referencias escatológicas); Jn 2, 5,9; luego al *servidor* en un sentido amplio: Mt 20, 26 par; 23, 11, así como al *auxiliar*: Ef 6, 21; Col 4, 7; finalmente, la palabra adquiere, sobre todo en Pablo, un sentido específicamente cristiano: *servidor de la nueva alianza*: 2 Cor 3, 6; *servidor de la justicia* (NB: agente de la honradez): 2 Cor 11, 15; *servidor de Cristo*: 2 Cor 11, 23; Col 1, 7; 1 Tim 4, 6; *servidor de Dios*: 2 Cor 6, 4; *servidor del evangelio*: Ef 3, 7; Col 1, 23; cf. 1 Cor 3, 5; *servidor de la comunidad*: Col 1, 25. Cristo mismo es llamado *diákonos* (de los judíos) en Rom 15, 8 y en Gál 2, 17 (del pecado; aquí se trata de una reducción *ad absurdum*). En Rom 13, 4 se llama a la autoridad «agente de Dios».

En Flp 1, 1 y 1 Tim 3, 8 ss, el término *diákonos* designa al *diácono*, o sea, al que ejerce la función del diaconado en la comunidad, en Rom 16, 1 a la *diaconisa*; quizá se alude también a ellas en 1 Tim 3, 11 (aunque es discutible). En lugar del término *diákonos* se utiliza a veces *hypēretēs*, así p. ej. en Lc 1, 2 (servidores del mensaje), Hech 26, 16 y 1 Cor 4, 1 (servidor de Cristo). La palabra significa originariamente *remero*, y luego *servidor*, *auxiliar*, *ayudante* (Herodoto). Fuera de estos casos, en el NT designa casi siempre al *siervo* o al *criado* (armado) de una autoridad, al *esbirro*, al *alguacil*, etc. (Jn 18, 3.12.18.22; Mt 5, 25; 26, 58 y *passim*, cf. *infra*, 4).

2. *Diakonēō* adquiere su significado neotestamentario a partir de la persona de Jesús y de su evangelio (Mc 10, 45 par). Se convierte en un término característico con el que se designa la actividad del amor al hermano y al prójimo (que procede del amor a Dios), la realización de la *κοινωνία* [*koinōnía*], la → *solidaridad*.

El servicio de Jesús a los hombres y a sus discípulos era una muestra del amor de Dios y de la auténtica humanidad, de la humanidad querida por Dios. «Yo estoy entre vosotros como quien sirve» (Lc 22, 27; cf. también Jn 13, 1-15), y «este Hombre no ha venido a que le sirvan, sino a servir» (Mt 20, 28). Este ejemplo de Jesús (Jn 13, 15) lleva consigo una exhortación a los discípulos: «el más grande entre vosotros iguálase al más joven, y el que dirige al que sirve» (Lc 22, 26; cf. Mt 20, 26 par; 23, 11). El don que cada uno haya recibido ha de ponerlo al servicio de los otros (1 Pe 4, 10). El que da de comer al hambriento, alberga al que no tiene hospedaje, viste al desnudo, visita al enfermo o al prisionero (Mt 25, 35 s), «sirve» (v. 44) con ello a Jesús mismo: «cada vez que lo hicisteis con un hermano mío de esos más humildes, lo hicisteis conmigo» (v. 40). La asistencia que, en su vida terrena, le prestaron a Jesús sobre todo las mujeres (cf. Lc 7, 44 ss), no será olvidada (Mc 14, 9). Varias mujeres «servían» a Jesús, o sea, le ayudaban, también con sus bienes (Lc 8, 3).

La exhortación a servir es imperativa, pues se deriva del sacrificio de Jesús: «...a servir y a dar su vida en rescate por todos» (Mc 20, 28). De acuerdo, no con la letra, sino con el sentido de ese texto, 1 Jn 3, 16 saca la consecuencia: «... también nosotros debemos desprendernos de la vida por nuestros hermanos» (1 Jn 3, 16).

3. Para la comprensión de *diakonia* es fundamental en el NT la cuestión de la comida de hermandad y del servicio a la mesa o suministro diario (Hech 6, 1). Hemos de pensar aquí en la «fracción del pan» en las casas, en los ágapes, en los que los ricos subvenían a las necesidades de los pobres (cf. 1 Cor 11), en las comunidades domésticas

(p. ej. la familia de Esteban, que se ha dedicado a la *diakonía*: 1 Cor 16, 15). Este servicio, en el que se pone todo a disposición de los demás, se nos muestra como el elemento fundamental y la puesta a prueba de la *koinonía*, de la *solidaridad* (2 Cor 9, 13; cf. también a este respecto Hech 2, 44 s; 4, 34). Ha de realizarse, no obstante, en la justa libertad (cf. Hech 5, 4). Este servicio se extiende, más allá de las fronteras de la propia comunidad, a todas aquellas comunidades que necesitan ayuda (Hech 11, 29; 12, 25; 2 Cor 8, 3 s; 9, 1 ss). Esta *diakonía* material y espiritual, en la que todos dan y reciben a un tiempo, es un signo de la «mesa» y del sacrificio de Jesús (2 Cor 9, 12 s; 8, 9).

Este servicio, que no sólo abarca el dinero y los bienes, sino también el cuerpo y la vida (2 Cor 8, 5), se convierte en una fuerza que afecta a todo el organismo del cuerpo de Cristo (Ef 4, 12). Por eso a las funciones carismáticas las llama Pablo servicios, *διακονίαι* [*diakoníai*] (1 Cor 12, 5); partes de una totalidad orgánica. Pero el término *diakonía* puede designar también un carisma determinado (Rom 12, 7), p. ej. el diaconado entre los restantes servicios (cf. *infra* 4).

Pablo amplía aún más el concepto de *diakonía* cuando considera la obra total de la salvación como una *diakonía* de Dios en Cristo a y entre los hombres, cuyos portadores son ante todo los apóstoles. Ya en el AT existía una *diakonía* de Dios, pero bajo la forma de la ley y, por tanto, de la muerte, de la condenación (2 Cor 3, 7, 9). Pero en Cristo ha hecho irrupción el servicio del espíritu, de la justicia, de la reconciliación (2 Cor 3, 8, 9) y este servicio ha sido confiado al apóstol, que, como enviado de Cristo dice: «dejaos reconciliar con Dios» (2 Cor 5, 18-20). De aquí que la palabra *diakonía* se convierta en una expresión específica de la labor evangélica (Rom 11, 13; 2 Cor 4, 1; 6, 3; cf. 2 Tim 4, 5). Más todavía: toda la comunidad es en el mundo un organismo de servicio (Ef 4, 1-16), que se edifica a partir de sus miembros, los «servidores», y se orienta hacia el Señor que ha de venir.

4. Para la comprensión de *diákonos* es importante, en primer lugar, distinguirlo de *δοῦλος* [*doûlos*], → *esclavo*. Mientras que éste es considerado casi exclusivamente en su vinculación total al Señor, en aquél se trata predominantemente de su servicio solícito en pro de la comunidad, los hermanos y los hombres, en pro de la solidaridad, tanto si se lleva a cabo a través del servicio de la mesa como si se hace mediante el servicio de la palabra o la realización de otras funciones. El *diákonos* es siempre un servidor de Cristo, continúa la *diakonía* de Cristo en el interior de la comunidad y hacia afuera, se «preocupa» por la salvación de los hombres. Así, Pablo se ve a sí mismo como servidor del evangelio (Ef 3, 7; Col 1, 23), aquél por quien han creído los cristianos de Corinto (1 Cor 3, 5), servidor de la nueva alianza (2 Cor 3, 6), servidor de Cristo (2 Cor 11, 23), servidor de Dios (2 Cor 6, 4), servidor de la comunidad (Col 1, 25). Este «servicio» de salvación tiene una dimensión material y otra espiritual, por eso Pablo se preocupa de la colecta (2 Cor 8, 4; 9, 1.12 s, *diakonía*) al igual que de la predicación del evangelio. La predicación y la acción auxiliadora forman un todo.

También los diferentes compañeros y auxiliares de Pablo, que le ayudan en la predicación del evangelio, son llamados por él *διάκονοι* [*diákonoi*] (Ef 6, 21; Col 1, 7; 4, 7; 1 Tes 3, 2 según importantes mss.) o, más frecuentemente, *συνεργοί* [*synergoí*], *colaboradores* (Rom 16, 3.9.21; 2 Cor 8, 23; Flp 2, 25; 4, 3; Col 4, 11; → obra, art. *ἔργον* [*érgon*]).

A este contexto pertenece también Hech 6, 1 ss, si bien aquí sólo se habla de *diakonēō* y *diakonía*; Lucas evita el término *diákonos*. A los siete hombres que aparecen aquí al lado de los apóstoles se les encarga la asistencia a los pobres dentro de la comunidad (cf. *supra* II, 2b), pero seguramente tenían también funciones espirituales (cf. Esteban, Hech 6, 8-10, y el «evangelista» Felipe, Hech 21, 8; cf. 2 Tim 4, 5). En torno a la discusión sobre Hech 6, cf. EHaenchen, Hech 218 ss.

El diaconado se convirtió finalmente en un servicio especial. Los principios de esta evolución se pueden constatar ya en el NT (Flp 1, 1 y 1 Tim 3, 8 s); el oficio se ha consolidado a lo largo de la historia de la iglesia. Mientras que, originariamente, todas las múltiples funciones dentro de la comunidad podían ser denominadas «servicios» (1 Cor 12, 5) y los que las desempeñaban (→ apóstol, → profeta, etc., cf. Ef 4, 12 s) eran los «servidores» de la comunidad (cf. 1 Cor 3, 5; Col 1, 25), el concepto se reduce cada vez más hasta llegar a designar más tarde la tutela de la comunidad que va ligada al oficio del → obispo (1 Tim 3, 1 s y 3, 8 s; 1 Clem 42, 1 s; IgnMagn 2, 1; 6, 1; IgnTrall 3, 1). Por otra parte, al servidor le compete siempre una tarea material y espiritual, caracterizada por el servicio a través del culto, la asistencia a los pobres y la dirección de la comunidad (WJannasch, col 160). El servicio a Dios y a los pobres forman una unidad (los ágapes). Por eso la fraternidad en el servicio de todos fue desde un principio algo natural, hasta que empezó a imponerse cada vez con más claridad una gradación jerárquica. En la iglesia oriental se conservó el *diákonos*, en la iglesia romana el diaconado quedó reducido a ser un escalón hacia el sacerdocio (→ anciano; → sacerdote).

También se encuentra en el NT la función de diaconisa (Rom 16, 1; quizá también 1 Tim 3, 11). Posteriormente esta función gozó de una cierta estabilidad en la iglesia, pero sin poder imponerse hasta una época más reciente. Esta función estaba estrechamente ligada a la de la *χήρα* [*chêra*], la → viuda.

La exégesis de Gál 2, 17 es difícil. La expresión *διάκονος ἀμαρτίας* [*diákonos hamartías*] sólo puede entenderse a partir de la imposibilidad que hay detrás de ella: ponernos de nuevo bajo la ley equivale a calificar a Cristo ante el mundo de «servidor del pecado», es decir, de la vida sin ley.

Un matiz especial tiene también Rom 13, 4: la autoridad es llamada «agente de Dios». Es decir, el poder estatal es considerado como guardián de la ley de Dios y juez del bien y del mal.

K. Hess

λατρεύω [*latreúō*] servir; *λατρεία* [*latreía*] culto; *θρησκός* [*thrēskós*] piadoso, religioso; *θρησκευία* [*thrēskeía*] culto, religión

I *Latreúō*, derivado de *τὸ λάτρον* [*tó látron*], la recompensa, significa en el griego profano (desde los trágicos) *trabajar por una recompensa*, y luego *servir* en general, incluso sin ninguna referencia a una recompensa. No aparece con demasiada frecuencia. Al principio se utiliza más bien en relación con un servicio material, pero más tarde adquiere un significado más genérico, que incluye también el servicio cultural. El sustantivo *latreía* tiene el mismo sentido: *trabajo con vistas a una remuneración*, y después *trabajo, esfuerzo, servicio* en general; la última de estas acepciones se utiliza también en un sentido cultural para designar la adoración o veneración de los dioses, el *culto*.

II 1. En los LXX *latreúō*, que en el griego profano sólo aparece raras veces, pasa a convertirse, al igual que → *λειτουργέω* [*leitourgéō*], en un término muy corriente y con un significado específico. Lo encontramos unas 90 veces, espec. en Ex. Dt. Jos. Jue, mientras que, a excepción de un pasaje (Ez 20, 32), no sale p. ej. en los profetas.

En casi todos los pasajes traduce al hebreo *ʾabad*. En la versión de los LXX este verbo es traducido, tanto por *douleúō* (→ esclavo) como por *latreúō*. Por otra parte, es claro que éste último siempre se utiliza «cuando *ʾabad* se refiere al comportamiento religioso» (Strathmann). Entre la multitud de los pasajes, aludamos únicamente a Ex 4, 23; 7, 26; 8, 16; 9, 1, etc., en donde Moisés exige que se deje libre al pueblo «para que sirva a Dios». Se trata, por consiguiente, del *servicio a Dios* que, al igual que en todos los pueblos antiguos, se realiza sobre todo en el culto.

No obstante, es característico del AT el hecho de que el verdadero servicio a Dios no se realiza a través de un culto ejecutado con exactitud conforme a unas reglas, sino a través de la obediencia a la «voz del Señor», obediencia nacida de una gratitud ante los hechos salvíficos que Dios ha realizado a lo largo de la historia y de la que forman parte también, entre otras cosas, las acciones cultuales; cf. Dt 10, 12 s: «Ahora, Israel, ¿qué es lo que te exige Yahvé, tu Dios? Que respetes a Yahvé, tu Dios; que sigas sus caminos, y lo ames; que sirvas a Yahvé, tu Dios, con todo el corazón y con toda el alma; que guardes los preceptos de Yahvé, tu Dios, y los mandatos...».

Así pues, en los LXX *latreüō* se aproxima mucho al verbo → *λειτουργέω* [*leitourgéō*] que, no obstante, se emplea exclusivamente en relación con el servicio sacerdotal, mientras que *latreüō* designa el culto o el servicio a Dios de todo el pueblo y de cada individuo, tanto en un sentido cultural como en un sentido interior. El sustantivo *latreía* sólo aparece en los LXX 9 veces y, a excepción de 3 Mac 4, 14 (en donde tiene el sentido de «vasallaje», «servidumbre») se usa en un total paralelismo con el verbo. En Ex 12, 25.26; 13, 5 designa el «rito sagrado» de la pascua.

2. En el judaísmo tardío, al igual que en el AT, la relación del hombre con Dios es concebida como un servicio. El hombre es servidor o siervo de Dios. Por otra parte, *ʿabad* y sus derivados pueden tener también un significado cultural. En este caso se refieren al culto a Dios o a la adoración de dioses falsos, a la idolatría. Pero pueden designar asimismo el culto interior del corazón. Así, en conexión con Dt 11, 13 y Dn 6, 11.16, se dice: «servir a Dios es orar» (St.-B. III, 26).

III 1. En el NT, en los 21 pasajes en que aparece, *latreüō* es utilizado en el sentido de *culto religioso*, por lo cual también puede significar «dar culto (a dioses extraños)»: Rom 1, 25; Hech 7, 42. Por consiguiente, su uso viene determinado por el AT, no sólo en los 3 pasajes que constituyen citas veterotestamentarias (Mt 4, 10; Lc 4, 8; Hech 7, 7), sino también en pasajes tales como Lc 1, 74; 2, 37, o allí donde se habla del «Dios de los padres», a quien sirven Pablo (Hech 24, 14) o las doce tribus de Israel (Hech 26, 6.7). Y juntamente aquí se nos muestra que *latreüō* se ha alejado ampliamente de su significado cultural y designa más bien el culto interior del corazón: la fe (cf. Hech 24, 14b) y la oración (cf. *supra* II, 2).

Referencias muy claras al AT aparecen en Heb. De los 6 pasajes en que sale *latreüō*, 4 se refieren al servicio cultural en el templo (Heb 8, 5; 9, 9; 10, 2 y 13, 10); no obstante, el significado de estos pasajes no hay que reducirlo a la función representativa del sacerdote en el culto sacrificial, sino que pueden referirse de un modo global —y aquí entra también todo el pueblo— al culto realizado en el santuario, que no tenía un carácter definitivo, sino provisional. Pues, como nos muestran 9, 14 y 12, 28, sólo la conciencia purificada y vivificada por Cristo, sólo el que ha sido admitido a la verdadera y eterna comunión con Dios (12, 22 ss) puede servir dignamente a Dios «con minucioso esmero».

También Pablo utiliza la imagen del sacrificio veterotestamentario (Rom 12, 1: *latreía*) para describir la vida cristiana y dice de sí mismo que sirve a Dios en su espíritu mediante la predicación del evangelio (Rom 1, 9). De un modo similar habla en Flp 3, 3 de aquéllos que sirven (= dan culto) a Dios en el espíritu o con el espíritu de Dios (NB). En ambos pasajes aparece con claridad lo que Jesús dice en Jn 4, 23.24, es decir, que el culto auténtico a Dios ha de realizarse con espíritu y verdad, pues Dios es espíritu. Este culto está libre de toda coacción creada por los preceptos culturales, la justicia de las obras y la circuncisión; el hombre renovado y reconciliado realiza el culto a Dios en espíritu a través del ofrecimiento a Dios de toda su existencia. En la medida en que el espíritu del hombre es arrebatado por el espíritu de Dios al servicio del evangelio (Rom 1, 9), se llega a esta entrega total de la propia vida y éste es el «culto auténtico» (Rom 12, 1). Por otra parte, la expresión «servicio del evangelio» (Rom 1, 9) lo abarca todo para Pablo, tanto el recuerdo en las plegarias (v. 9b) como el testimonio y la predicación, que van indisolublemente ligados a la oración y a la solicitud pastoral.

2. Aparte de Rom 12, 1 (cf. *supra*), el sustantivo *latreía* aparece otras 4 veces en el NT: a) referido al *culto* veterotestamentario (Rom 9, 4; Heb 9, 1.6) y b) en relación con el supuesto *servicio a Dios* que los enemigos del evangelio creen prestar a través de la persecución y del exterminio de los testigos de Cristo (Jn 16, 2).

3. El sentido del término *thrēskeía* se acerca mucho al de *latreía*. Significa *religión* (Sant 1, 26.27), pero también puede tener el sentido de *culto* (NB: *devociones*) a los ángeles

(Col 2, 18) o de *religión* en general (Hech 26, 5; la Vulgata utiliza también aquí la palabra *religio*). Análogamente, el adjetivo *thrēskós* (que sólo se encuentra en Sant 1,26) puede traducirse simplemente por *religioso*.

K. Hess

λειτουργέω [leitourgéō] servir; λειτουργία [leitourgía] servicio, liturgia; λειτουργός [leitourgós] servidor; λειτουργικός [leitourgikós] relativo al servicio, litúrgico

I *Leitourgéō* (forma ática primitiva: λητοργέω [lētourgéō]), compuesto de *laós* [laós] (jónico: λῆος [lēós]) = *pueblo* y *ἔργον* [érgon], *obra*, se utiliza desde Jenofonte y Lepas y significa *desempeñar un servicio público a expensa propia*. Es, pues, un concepto político, casi perteneciente al derecho público. El correspondiente sustantivo significa análogamente *servicio al pueblo*. En la antigüedad tardía era una palabra muy usada y se hablaba de ella de la misma manera que hoy se habla de los impuestos (cf. OCasel, Oriens christianus III, 7, 1932, 289). *Leitourgós* aparece raras veces en el griego profano, significa casi siempre *bracero, jornalero* y apenas tiene algún matiz religioso; *leitourgikós* sólo se encuentra unas pocas veces en los papiros.

En el helenismo *leitourgéō* designa «la prestación directa de servicios claramente determinados y destinados al bien común» (Strathmann), a los cuales estaba obligado todo aquél que poseyese una cierta fortuna, pero que también podían ser aceptados espontáneamente. El concepto se amplía, espec. en Egipto, a todas las prestaciones obligatorias al estado, que estaban reglamentadas hasta los menores detalles. Más tarde el sentido se mitiga y llega a designar los servicios en general. Además del significado jurídico y público se desarrolla a continuación, entre otras, una acepción totalmente nueva de esta serie de palabras: la acepción *cúltico-sacral*. El único vínculo que todavía queda con el significado originario lo constituye el hecho de que el culto tenía una dimensión pública. Pero de esta idea apenas pueden sacarse conclusiones de algún alcance.

II En los LXX nos encontramos con un uso de *leitourgéō* (ca. 100 veces) y *leitourgía* (ca. 400 veces) de nuevo cuño. La versión de los LXX emplea estos términos casi exclusivamente para designar el servicio en el templo de los sacerdotes y levitas. De aquí el curioso fenómeno de que ambos vocablos aparezcan sobre todo en los escritos que hacen referencia al servicio sacerdotal (Ex 28-39, Nm, Cr. Ez 40-46). *Leitourgéō* traduce a *šerèt* (pi.) y *leitourgía* a *‘abōdāh*, cuando estos vocablos hebreos se refieren al culto. Estos términos resultaban particularmente apropiados para designar el servicio cúltico, ya que en el culto sacerdotal se trataba de una acción pública, determinada por la ley, de la que dependía el bienestar del pueblo de Dios. Ciertamente, es sorprendente que los LXX apliquen también sin más esta palabra a los cultos paganos (p. ej. Ez 44, 12).

En el judaísmo rabínico, espec. dentro de la sinagoga y en la diáspora, encontramos una espiritualización progresiva del concepto de servicio, espec. en el sentido de entender la oración como un «sacrificio» (cf. Sab 18, 21).

Así pues, a modo de recapitulación se puede decir que el uso de este grupo de vocablos en los LXX rebasa el empleo corriente que de él se hace en el griego profano. Los términos han sido utilizados para expresar espec. la relación pueblo-Dios. El único vínculo que todavía permanece con el empleo originario de los términos parece ser la referencia del servicio al pueblo, que aquí es remodelada y aplicada a la relación pueblo de Dios-Dios.

III En el NT estos términos sólo aparecen raras veces: *leitourgéō* sólo en 3 ocasiones, *leitourgía* 6 veces, *leitourgós* 5 y *leitourgikós* una sola vez.

1. En Heb y en algunos pasajes de Pablo y Lucas, este grupo de palabras es utilizado en un sentido cúltico-sacral estricto. No es nada sorprendente que esto ocurra en Heb, que se mueve totalmente dentro de una concepción del mundo veterotestamentaria. Según Heb 8, 2, Cristo, en cuanto *leitourgós*, desempeña la función de *sumo sacerdote* en el verdadero santuario, el santuario celeste. Y porque es el único y verdadero sumo sacerdote, que ha llevado a cabo una «liturgia muy diferente» (8, 6: *leitourgía*), es decir, el sacrificio único y válido de una vez para siempre ofrecido mediante su pasión y muerte (cf. 10, 10), ha hecho patente que la *celebración* diaria del culto (10, 11: *leitourgéō*) por parte del sacerdote no puede borrar los pecados. Heb quiere dejar aquí en claro el significado del todo singular de la → cruz y de la exaltación de Cristo dentro del marco de la concepción veterotestamentaria del culto y con sus categorías propias. El término *leitourgía* aparece también dentro del mismo contexto veterotestamentario en Heb 9, 21; en este caso se refiere a los utensilios del culto.

El empleo cultural está subyacente también a Rom 15, 16. Pablo justifica el contenido de su carta aludiendo a que él es, por la gracia de Dios, un *leitourgós* de Cristo, es decir, un *sacerdote* o *celebrante* (NB) de Cristo y a que, a través de su actividad al servicio del evangelio, ha sido ofrecida a Dios la ofrenda de los paganos convertidos. Con ello, Pablo quiere decir que en su palabra y en su acción no existe la menor arbitrariedad humana, ya que él vive dependiendo totalmente de Dios y sólo, en última instancia, es responsable ante él; por eso su acción dará frutos espirituales, agradables a Dios. También se mueve en esta línea el pasaje de Flp 2, 17. Pablo utiliza aquí expresiones tomadas del lenguaje cultural para poner en claro su situación: él cuenta con la posibilidad de morir, de derramar su sangre, al *servicio* (*leitourgia*) de la fe, servicio que consiste en presentar a Dios como ofrenda la fe obediente de los filipenses.

Citemos un último pasaje en que hay un empleo cultural de estos términos: Lc 1, 23, en donde el término se utiliza para designar el *servicio* de Zacarías. A excepción de este último pasaje, hay que reconocer en el NT una fuerte espiritualización de estos términos culturales. Así p. ej., Pablo es el sacerdote; y la comunidad de los creyentes la oblación, etc. Esto se explica probablemente por el influjo judeo-helenístico.

2. El verbo *leitourgéō* tiene en Hech 13, 2 un sentido completamente nuevo y distinto del de los LXX, si bien se deriva de él: el sentido cultural queda totalmente espiritualizado y es aplicado al culto cristiano, es decir, en este caso a la oración comunitaria.

3. De difícil interpretación son algunos pasajes, tales como Rom 15, 27 y 2 Cor 9, 12. Una serie de exegetas admiten también aquí, en donde los términos se refieren al *servicio caritativo de la colecta* en favor de Jerusalén, una acepción cultural. Con ello se querría subrayar que este servicio es una acción cultural. Otros exegetas ven en estos pasajes el significado originario de los vocablos en el griego profano. En este caso se pondría el acento sobre el servicio público y oficial en favor de la comunidad. Pero no se puede establecer con seguridad si Pablo da aquí a estos vocablos algún matiz especial aparte del significado genérico de «servicio» que ya poseen. Tanto en Rom 15 como en 2 Cor 8 y 9, el grupo de → *διακονέω* [*diakonéō*] aparece junto al de *leitourgéō* y tiene un sentido equivalente.

4. El uso no cultural de los vocablos aparece claramente en Flp 2, 25.30. En una situación de necesidad de Pablo, Epafrodito es enviado como *leitourgós* (2, 25), es decir, como *encargado de atender* a esa necesidad. El ha prestado a Pablo el *servicio* (*leitourgia*) que la comunidad no podía prestarle a causa de diversas circunstancias externas (2, 30). Los términos son utilizados asimismo en sentido profano en Rom 13, 6, en donde *leitourgós* significa *funcionario*, de la misma manera que en el v. 4, *diakonos* significa *agente* (es claro que al poder estatal no se le asigna en absoluto una función sacerdotal), y en Heb 1, 7. En este último texto, en donde se cita el Sal 104, 4, los ángeles son llamados *ministros* en un sentido totalmente genérico. A la inmutabilidad de Cristo en su condición divina (v. 8 s) son contrapuestos los ángeles, de cuyo papel y entrada en escena dispone Dios. Pues ellos son lo que son en virtud de su servicio activo (Heb 1, 14).

PARA LA PRAXIS PASTORAL

La palabra «servir» caracteriza originariamente en nuestras lenguas una relación de dependencia con respecto a una persona de rango superior, en la que los propios deseos o intereses son subordinados a los del otro y el tiempo, las fuerzas y las capacidades propias son puestas a su disposición y empleadas en su provecho. El hecho de que el vocablo «servir» se utilice corrientemente desde hace tiempo para expresar el cumplimiento del servicio militar para con el estado es aclaratorio en un doble sentido: en el servicio militar aparecen con la máxima claridad, tanto la reducción de la libertad personal como su carácter obligatorio, que se extiende a todos. Pero aquí se puede descubrir también claramente el cambio de enfoque que ha tenido lugar con respecto al «servir» y que viene condicionado espiritual y sociológicamente: en un principio se sirve al señor, después a la patria y, por último, la palabra se evita y se habla a lo sumo de «cumplir un deber».

Si el servir (p. ej. en la corte, en casas «importantes» etc.) resulta en otro tiempo una cosa honrosa, pronto empezó a adquirir un matiz humillante y se convirtió en síntoma de falta de libertad y de esclavitud. Por eso se podía servir gustosamente a la patria durante un cierto tiempo en la medida en que este servicio ya no suponía una relación de dependencia puramente individual. Es cierto que al desmantelamiento de la dependencia personal siguió pronto el rechazo de todo lo que podría oler a servidumbre por parte del hombre libre. Incluso el que se ocupa de los «servicios públicos» o afirma que su vida está al servicio de algo no aceptaría ser calificado de sirviente ni de nada que se le parezca. El «servir» en el pleno sentido de la palabra se ha hecho impopular. Pues el servicio presupone siempre una jerarquía que ha sido combatida y en gran parte suprimida por la sociedad moderna. En esto se distingue esta sociedad de la griega, en la que las diferencias se consideraban como algo natural. La predicación hará bien, por consiguiente, en tener en cuenta la aversión que despierta esta palabra. Esto no es algo nuevo, sino que ya existía en la época del NT. El hecho de que *diakonéō*, que entre los griegos se refería casi siempre a la capa inferior de la sociedad, se convirtiese en un término predilecto del NT, en lugar p. ej. de *leitourgéō*, que hace alusión a los servicios honoríficos en favor del bien común, muestra una tendencia consciente y voluntaria a poner de relieve lo siguiente: el signo de la existencia cristiana es el servicio recíproco, el vivir para el otro, el darle la primacía; y no por una coacción o por una relación de dependencia social o económica, sino por gratitud a la autodonación de Dios por amor y misericordia. Puesto que Cristo dio su vida por los demás, el servicio incluye siempre la renuncia, la humillación y el sacrificio y en el hombre mira más a la compasión y al sentimiento agradecido que al reconocimiento y la recompensa. Pero quizá es también saludable que el servicio por amor de Cristo no se considere ya como el desempeño de una actividad deseable o estimada por esta u otra razón, al igual p. ej. que la humildad. Pero lo que es insensato y poco honroso delante de los hombres es precisamente lo que ha sido valorado por Dios; pues él ha mostrado en Cristo, no sólo que el servir antecede al reinar en un sentido temporal, sino también que la soberanía sólo es legítima si se la entiende como un servicio. Pues el hombre no adquiere la libertad cuando se contenta con servir al otro, sino cuando existe-para-el-otro.

¿No ha sido la rebelión del hombre que se considera a sí mismo libre contra esta actitud de servicio característica de la fe cristiana lo que ha llevado en último término a aplicar cada vez más frecuentemente al servicio cristiano la denominación de «cargo»? En efecto, el contenido de este vocablo es el de estar activo en favor de otro, ya se trate de una persona ya p. ej. del estado; pero la palabra muestra más bien al que sirve desde el punto de vista del encargo recibido de las altas esferas y le hace aparecer así a la luz de su situación preeminente con respecto a los demás hombres. Esto puede comprobarse

fácilmente a través de la experiencia del ciudadano normal que, desde uno u otro «cargo» (=autoridad), quiere o debe reglamentar algo «oficialmente». Esta concepción del «cargo» ¿es propia de una comunidad cristiana?

Pero desde otro punto de vista el NT ha hecho también una opción de la que es preciso sacar consecuencias con vistas a la predicación, así como al lenguaje y a la organización. Al reservar el NT un lugar muy poco importante al grupo de *leitourgēō*, tan relevante todavía en los LXX, pero que en el NT se refiere al servicio cultual del sacerdote y en parte designa únicamente la función específica de Cristo, y al emplear en los demás casos el grupo de *diakonēō*, el sentido del servicio queda fundamentalmente desplazado de la vertical a la horizontal. Lo decisivo no es el servicio al altar, sino el servicio a los hombres a partir del altar; la auténtica liturgia de la comunidad cristiana es su *diakonia*. Su liturgia es el mismo Cristo, que la reconcilia con Dios; lo que ella misma hace litúrgicamente sólo es una apropiación siempre renovada del sacrificio de Cristo mediante la escucha de la palabra y de la fracción del pan, y reconocida mediante su propia acción de gracias. Pero su acción «diaconal» enraizada en este sacrificio de Cristo no puede reducirse a una dimensión meramente «interna», a un hacerse-bien recíproco, sino que ha de extenderse, sin el menor prejuicio, a todos, o mejor: a aquéllos que están más necesitados de ella. Esta acción «diaconal» ha de ir acompañada del testimonio, pero también puede constituir por sí misma un testimonio. Así pues, la *leitourgía* del servicio a Dios, la *diakonia* del servicio al hermano y la *martyria* del servicio a los testigos están estrechamente unidas entre sí; para ello no es necesario la creación de nuevos oficios o cargos o la reforma de los antiguos (p. ej., del diaconado evangélico o católico, que tienen un estatuto jurídico bien definido), sino una reorientación global de la comunidad cristiana; → pobre; → misericordia; → solidaridad; → amor; → sacerdote; → esclavo.

L. Coenen

Bibl: WBrandt, Dienst und Dienen im NT, Nt.Forschung 2/5, 1931 – HBeyer, Art. *διακονέω*, ThWb II, 1935, 81 ss – EBarnikol, Das Diakonenamt, 1941 – ELOhmeyer, Kultus und Evangelium, 1942 – HStrathmann/EMeyer, Art. *leitourgēō*, ThWb IV, 1942, 221 ss – HStrathmann, Art. *λατρεύω*, ThWb IV, 1942, 58 ss – WHahn, Gottesdienst und Opfer Christi, 1951 – GDelling, Der Gottesdienst im NT, 1952 – HKrimm, Das diakonische Amt der Kirche, 1953 – KWeiss, Paulus, Priester der christlichen Kultgemeinde, ThLZ 1954, 355 ss – GNoske, Heutige Diakonie der evangelischen Kirche, 1956 – ESchering, Erneuerung der Diakonie in einer veränderten Welt, 1958 – HWagner, Art. Diakonie, RGG II, 1958³, 162 ss – GUhlhorn, Die christliche Liebestätigkeit, 1959² – EKäsemann, Art. Liturgie, RGG IV, 1960³, 402 ss – EKäsemann, Gottesdienst im Alltag der Welt, en: Judentum, Urchristentum, Kirche; Festschrift J. Jeremias, 1960, 165 ss – PAbbing, Grundlinien zu einer theologischen Lehre vom Diakonat, MPTh 50, 1961, 348 ss – OCullmann, Urchristentum und Gottesdienst, 1962⁴ – KRahner/HVorglimler, Diaconia in Christo. Quaestiones disputatae 15/16, 1962.

Trad. o. c.: OCullmann, La fe y el culto en la iglesia primitiva, 1971. En cast. Arts. gens.: EJLengeling, Art. Culto CFT I, 1966, 353-373 – AStenzel, El servicio divino de la comunidad reunida en Cristo. Culto y liturgia, MystS IV, T. II, 26-52; *ibid.*, 178-183, 472-477 – GvRad, Teología del AT I, 1972, 295-531 – WEichrodt, Teología del AT I, 1975, 89-161 – KHSchelkle, Teología del NT IV, 1978, 262; 310 ss.

Siervo → Esclavo

Siervo de Dios → Hijo

Signo → Milagro

Simplicidad

ἀπλότης [*haplótēs*] sencillez, simplicidad, sinceridad; ἀπλοῦς [*haploús*] sencillo, simple, sincero

I *Haplótēs* (desde Platón) y *haploús* (desde Píndaro) son vocablos compuestos de ἁ- (raíz indogermánica *sm*: juntamente) y de la raíz *pel* (*doblar, plegar*) y significan: 1) *simplicidad, simple* (lo contrario de διπλοῦς [*diploús*], *doble*). Pero junto a este significado numérico, este grupo de vocablos adquiere también un contenido ético-positivo. *Haplótēs* designa entonces 2) la *sinceridad, la franqueza, el hablar sin segundas intenciones*: ἀπλῶς εὔχομαι [*haplós eúchomai*], *pedir sin rodeos, con franqueza* (Marco Antonio, v. 7, 2 y *passim*). Mientras que este significado va imponiéndose a lo largo del tiempo, va perdiendo terreno el sentido «de base intelectual» (Bauernfeind), 3) *haploús, simple, necio*.

II También en el judaísmo y en los LXX encontramos el significado fundamental de 1) *simple* (Josefo, Bell. 2, 151; Sab 16, 27). Pero junto a esto el vocablo *haploús* adquiere el sentido de 2) *inequívoco, claro*. Esto puede afirmarse de los mandamientos de Dios (Josefo, Ap. 2, 190). El hombre sabio, que acepta de corazón los mandamientos, anda *haplós* (Prov 10, 8,9), es decir, su vida tiene una orientación clara; obediente a la ley, está exento de dualidad interior. David ofrece a Dios su oro y plata ἐν ἀπλότητι καρδίας [*en haplótēti kardias*] (1 Cr 29, 17; en hebreo *b'yōšer l'bābi*; cf. Lv 1, 3 y *passim*) 3) *con entero corazón (no dividido)* (lo cual es sinónimo de la expresión ἐν καρδίᾳ πλήρει [*en kardia plērei*], *con todo el corazón, de todo corazón*: 1 Cr 29, 9; en hebreo *b'leb šālem*). En las relaciones humanas que tienen lugar bajo la forma de donación, *haplótēs* adquiere (desde el punto de vista del que da) el sentido de 4) *bondad* (Josefo, Ant. 7, 332 y *passim*) y es entendida también aquí como una cualidad del corazón (TestIs 3, 8) y en ocasiones también 5) del alma (Prov 11, 25).

III En el NT este grupo de vocablos aparece con poca frecuencia. El significado fundamental (I, 1; II, 1) no está presente aquí (no obstante, en 1 Tim 5, 17 y Ap 18, 6 encontramos *diploús, doble*). En el NT *haplótēs* hay que entenderlo en el sentido de *entereza, integridad personal*, y de aquí adquiere también el significado de *simplicidad, sencillez, naturalidad*. En Sant 1, 5 *haploús* designa la naturaleza del «dar» divino. A la sencillez y simplicidad con que Dios otorga sus dones se opone la división interior del indeciso, del escéptico: Dios da sin segundas intenciones, en cambio el que duda es un hombre «indeciso que no sigue rumbo fijo» (Sant 1, 8; cf. *supra* II, 5). De aquí que se invite a los escépticos a purificar (Sant 4, 8) el corazón (cf. *supra* II, 4).

En lugar de la ley (cf. II, 2) aparece Cristo. Pablo explica claramente cómo ha de ser la entrega total del hombre a Cristo (ἀπλότης εἰς Χριστόν [*haplótēs eis Christón*]) recurriendo a la imagen de la entrega de una virgen intacta a un solo marido (2 Cor 11, 2.3). Esta entrega total a Cristo se funda en el hecho de su entrega total por nosotros (2 Cor 5, 14 ss). De aquí que esta entrega total sea también una característica esencial de la fraternidad cristiana. Así, p. ej. Pablo entiende la colecta que hacen unas comunidades en favor de otras como una expresión clara de la comunión que existe entre todas ellas (→ solidaridad, κοινωνία [*koinonía*]). Así, el vocablo *haplótēs* adquiere un contenido ecuménico (2 Cor 9, 13.11; 8, 2) y significa la unión entrañable (II, 4). Asimismo la ayuda mutua (Rom 12, 8) y sincera entre los miembros de la comunidad es una expresión de la unidad del cuerpo de Cristo (Rom 12, 4).

Ef 6, 5; Col 3, 22 piden a los siervos que obedezcan a sus amos en la sencillez de su corazón, o sea, de todo corazón. Mt 6, 22; Lc 11, 34: el servilismo y la envidia (πονηρός [*ponērós*] → malo, cf. Mt 20, 15) son la manifestación externa de una dualidad interior y de la falta de una entrega completa a Cristo.

B. Gärtner

Sinagoga → Iglesia → Israel

Soberbia

La conducta del hombre respecto de sus semejantes normalmente hunde sus raíces en una postura fundamental que promueve o destruye la solidaridad mutua. Mientras que la → humildad y la disponibilidad para el → servicio son aptitudes que encajan bien en un cristiano, la arrogancia en el modo de pensar y obrar es algo de lo que éste debe guardarse; *ὑπερήφανος* [*hyperēphanos*] se fija más en la actitud interior de orgullo y de autovaloración desmedida, mientras que *ὑβρίζω* [*hybrízō*] y derivados indican más la postura de desprecio consciente del otro, normalmente violento y falto de consideración.

ὑβρις [*hýbris*] arrogancia, ultraje; *ὑβρίζω* [*hybrízō*] tratar con insolencia, maltratar, ultrajar; *ὑβριστής* [*hybristḗs*] malhechor, hombre violento o brutal; *ἐνυβρίζω* [*enybrízō*] afrentar, insultar, ultrajar

I/II *Hýbris* es una formación sumamente antigua (ESchwyzler, *Griechische Grammatik I*, 1953², 495) de *v* [*y*] (en dialecto chipriota y rodio = *ēpi* [*epí*]) y *βρι* [*bri*] (cf. *βριαρός* [*briarós*], *brioso*; *βρίζω* [*brízō*], *pesar*, *ser pesado*), cuyo sentido originario es: *exceso de peso*, *exceso de fuerza*; un poco más concretamente: *ultraje*, *injuria*, *ofensa*; o más en abstracto: *arrogancia*, *desvergüenza*, *violencia*. En la *Odisea* el término sirve con frecuencia para caracterizar a los pretendientes. *Hýbris* aparece objetivamente como violación del orden legal impuesto por Zeus, orden que es el que hace posible la vida comunitaria en la *pólis* griega. La *hýbris* se opone a la *εὐνομία* [*eunomía*], al buen orden (regulado por ley), de cuya conservación cuidan los dioses (ya Homero, *Od.* 17, 487), y al *νόος θεοῶδης* [*nóos theoúdes*], al sentimiento de temor a los dioses. La tragedia clásica contraponen a la *hýbris* la *σωφροσύνη* [*sōphrosýnē*], la moderación que respeta los límites que se imponen al hombre. Por tanto, la *hýbris* no se dirige propiamente y de modo directo contra los dioses (Fraenkel, 73): lo que el hombre violento quebranta es el orden legal.

En la terminología homérica encontramos ya varios derivados: *hybrízō*, *insolentarse*, *maltratar*, *ofender* (en la época posthomérica se aplica también a animales: *ser indómito*, *estar en estado salvaje*; a la vegetación a la que se califica de *exuberante* o *frondosa*; también se utiliza en el lenguaje legal: *cometer un atentado*); *ἐνυβρίζω* [*ephybrízō*], *ofender*; *hybristēs*, *hombre violento*, *desenfrenado*, *descarado* (en la época posthomérica se encuentra aplicado a animales: *indómito*, *salvaje*, o también a cosas, p. ej. hablando del vino nuevo). De entre las numerosas formaciones recientes tiene su importancia el adjetivo *ὑβριστικός* [*hybristikós*], *insolente*, *petulante*, *desvergonzado* (desde Platón).

El material que nos ofrece el AT se expone en el art. → *ὑπερήφανος* [*hyperēphanos*]; véase allí.

III 1. Llama la atención que, a diferencia del AT, falte totalmente el uso abstracto de *hýbris* en el sentido de *orgullo*. P. ej. en 2 Cor 12, 10 el término, que está en conexión inmediata con *διωγμός* [*diōgmós*], *persecución*, significa con toda claridad *ultrajes* (lo mismo se diga de la expresión *διώκτην καὶ ὑβριστήν* [*dióktēn kai hybristēn*] (1 Tim 1, 13), en Hech 27, 10.21 significa *desastre* producido por los elementos naturales (véanse otros paralelos lingüísticos en Bauer). En el mismo contexto real *hybrízō* se encuentra normalmente (con la excepción de Lc 11, 45: *ofender*) con el significado de *maltratar*, *usar de violencia* (1 Tes 2, 2 y Hech 14, 5: persecución de Pablo y sus acompañantes; en la parábola de los invitados a la boda a los criados que invitan se les maltrata hasta matarlos [Mt 22, 6]; en el anuncio de Lc 18, 32 se trata de los malos tratos de la pasión).

2. El sustantivo *hybristēs*, *hombre violento*, formado a partir del verbo, aparece 2 veces (Rom 1, 30; 1 Tim 1, 13). Para Michel un *hybristēs*, como el de Rom 1, 30, indica «originariamente un hombre que, sin preocuparse lo más mínimo de que Dios pueda airarse, atenta contra su propiedad o su honor (1 Tim 1, 13)». Pero los restantes términos que aparecen en el contexto hacen pensar más bien en una mala actuación concreta en el mundo, que no se dirige directamente contra Dios (θεοστυγής [*theostygēs*] ha de entenderse en sentido pasivo: odiado por Dios). 1 Tim 1, 13 habría que interpretarlo, pues, también en función del uso del verbo *hybrizō*; aunque el término *hybristēs* es el que más se aproxima al significado de *hypoēphanos*, el carácter de *orgullo* es en él poco menos que inapreciable.

3. El compuesto *enybrizō*, *ultrajar*, aparece en Heb 10, 29 (compl. dir.: el espíritu de la gracia) en paralelismo con *καταπατέω* [*katapatēō*], *pisotear* (suena a hecho insolente; cf. LXX Dn 8, 10), y con *κοινὸν ἡγείσθαι* [*koinón hēgeisthai*], *juzgar impuro*. Como se ve ya en el v. 26, en el uso del término se percibe algo cambiada la distinción que el AT y el judaísmo tardío hacen entre el pecado por inadvertencia y el que se comete por maldad (en hebreo se usa, entre otras, la raíz *zīd* —en *qal* e *hif.*— *actuar con insolencia, por maldad*).

E. Güting

ὕπερήφανος [*hyperēphanos*] soberbio; ἀλαζών [*alazōn*] fanfarrón; ὑπερηφανία [*hyperēphanía*] soberbia; ἀλαζονεία [*alazoneía*] fanfarronería

I 1. El participio *ὑπερηφανέοντες* [*hyperephanéontes*] (de etimología dudosa; ¿habrá que relacionarlo antitéticamente con *κατηφής* [*katēphēs*], *abatido*?) representa el ejemplo más antiguo de este grupo lingüístico (Homero, Il. 11, 694). Significa *ser arrogante* lo mismo que *ὑπερηνορέων* [*hyperēnorēōn*]. Es en los LXX donde primeramente aparecen otras formas verbales intransitivas empleadas en el mismo sentido; el significado transitivo se encuentra en Polibio y posteriormente: *tratar altivamente, despreciar*. El adjetivo *hyperēphanos* (desde Hesíodo) significa en la mayoría de los casos *altivo, soberbio* y, a veces, *derrochador*; también se emplea (p. ej. en Platón) en el sentido positivo de *estupendo, magnífico*. Los escritores de la época clásica emplean también el sustantivo *hyperēphanía* con la acepción de *altanería, arrogancia, desprecio*.

2. El *alazón*, como el *charlatán* o *fanfarrón* que anda vagando por el país, es una figura cómica muy aplaudida (Cratino, Eupolis, Aristófanes, Alceo, Menandro). Con desdén se da igualmente el nombre de *alazón* a los sofistas que van de una parte a otra. El término (como adjetivo se conoce desde Herodoto) se deriva de del gentilicio tracio *Alazōn* (Bonfante, Frisk) o de *ἀλάομαι* [*aláomai*], *andar errante, vagar* (Boisacq, Hofmann); posteriormente significa en general *fanfarrón, farolero* y el abstracto correspondiente tiene la acepción de *fanfarronería*, y el verbo *ἀλαζονεύομαι* [*alazoneúomai*] (desde Aristófanes) significa, por consiguiente, *hacer fanfarronadas, farolerías*.

II Uno de los temas centrales de la predicación profética en el AT (piénsese en Is 13, 11), e igualmente de la sabiduría, es que el juicio de Dios arremete contra toda soberbia del hombre. Para tratar el tema aparecen, además de los cuatro términos arriba mencionados, otros muchos, que el NT no utiliza (cf. *ἀγερῶχία* [*agerōchia*], *altivez, metéωρος* [*metéōros*], *altanero*, etc. y, en especial, las palabras que comienzan con *μεγαλ-* [*megal-*] e *ὕψ-* [*hyps-*], *ὕψηλο-* [*hypsēlo-*]). Es espec. frecuente *hybris* con las acepciones que no aparecen en el NT: *soberbia, arrogancia*, así como *ofensa, sarcasmo* (junto a *ultraje y malos tratos*, como en el NT). Por más que los equivalentes hebreos traducidos con nuestro grupo lingüístico sean numerosos, más de la mitad de los pasajes corresponde a derivados de la raíz *ga'ah*. El hecho de que *hybris* e *hyperēphanía* se usen casi completamente como sinónimos hace pensar que los traductores no percibieron una diferencia esencial entre ellos. La mayor parte de las veces no hay equivalentes hebreos para *alazōn* y sus derivados. O, al menos, las raíces mencionadas no aparecen en los pasajes que podemos controlar (Para el significado véase lo dicho en I).

En la literatura sapiencial los *ὑπερήφανοι* [*hyperēphanoi*] constituyen un grupo bien determinado y contrapuesto a los justos y humildes (→ justicia; → humildad), sea dentro sea fuera de Israel (¡jamás se emplea *hyperēphanos* referido a Israel!). En el fondo de todo esto se halla esta convicción fundamental: «Dios resiste a los soberbios, mientras que a los humildes les da gracia» (Prov 3, 34 LXX). Lo mismo que el → temor del Señor es el comienzo de la sabiduría, el separarse del Señor es el comienzo de la soberbia (Eclo 10, 12). Por eso se purifica el orante de la sospecha de soberbia (Est 4, 17 LXX), llamando la atención sobre la propia baja y aguardando la ayuda de Dios

(Jdt 6, 19). La predicación profética, por el contrario, acusa de soberbia incluso a Israel (p. ej. Am 6, 8; 8, 7; Os 5, 5; 7, 10; Jer 13, 9; Ez 7, 10.20; 16, 56; Sof 2, 10; cf. Lv 26, 19), oponiéndose así de la manera más contundente a concepciones muy enraizadas (no tienen matiz alguno negativo: *ulazón* en Job 28, 8; *hyperēphanos* en Est 4, 17; *hybris* en Job 37, 4).

III 1. Los términos de que aquí tratamos aparecen en el NT casi exclusivamente en contextos himnicos (Lc 1, 51, que recuerda mucho el Sal 89[88], 11) y parenéticos, y a menudo se emplean varios juntos, en especial en los llamados catálogos de vicios (Mc 7, 22; Rom 1, 30; 2 Tim 3, 2), cuyo ambiente histórico hay que situarlo en la antigua catequesis cristiana (esto vale también para Mc 7, 22; cf. Lohmeyer *ad locum*). En esta catequesis, en la que sigue alentando la sabiduría veterotestamentaria y que, como ella, gusta de enlazar, a modo de proverbios, sentencias meramente yuxtapuestas, se incluye también la cita de Prov 3, 34 y se pone al servicio de afirmaciones neotestamentarias (Sant 4, 6; 1 Pe 5, 5).

2. La *alazoneía* caracteriza, según Sant 4, 16 (aquí en plural), al modo de vida que se desentiende de la voluntad de Dios y que se manifiesta, ante todo, cuando se hacen planes grandiosos prescindiendo de Dios. En 1 Jn 2, 16 el término aparece junto a *ἐπιθυμία* [*epithymía*] (→ deseo; es decir, aparece junto al impulso de la carne y la avidez de los ojos), por tanto, la arrogancia del modo de vivir lleva la impronta de la manía de aparentar. Esta terna de expresiones no intenta tanto clasificar la maldad que sale del mundo (es decir, de la humanidad corrompida), sino más bien poner bien a las claras su estructura característica de ansia incoercible, que únicamente el amor cristiano puede superar (cf. 1 Jn 2, 15). Cf. → altura, art. *ὑψος* [*hýpsos*]; → gloriarse, art. *καύχημα* [*kauchéma*].

E. Güting

Bibl.: H Lietzmann, An die Römer, HNT 8, 1928³, 35 s — JF Fraenkel, Hybris, 1942 — FR Walton, Art. Hybris, RGG III, 1959³, 497 s — SWibbing, Die Tugend- und Lasterkatologe im NT, BZNW 25, 1959 — GBertram, Hochmut und verwandte Begriffe im griech. und hebr. AT, Welt des Orients 3, 1964, 29 ss — id., Art. ὑβρις, ThWb VIII, 1966, 295 ss — OMichel, Der Brief an die Römer, KEK IV, 1967³, 61 s.

Sobreabundancia → Plenitud

Sobriedad → Bastar

Solidaridad

Cuando los hombres basan su existencia en el mismo fundamento, cuando vienen determinados por un mismo origen o fin, surge entre ellos un vínculo, un existir-para-el-otro que rebasa el simple co-existir. Mientras que el verbo ἔχω [écho], *tener*, y espec. su compuesto μετέχω [metécho], *participar* aluden más bien a los individuos que gozan de la posesión de un bien o al hecho de participar de él, los vocablos del grupo κοινωνία [koinōnía] centran su atención más en lo común y sólo en un segundo momento se refieren a los individuos que participan de ello. El hecho de que la solidaridad no consiste únicamente en un tener, sino que exige también una participación activa, una colaboración, lo expresa con toda claridad μέτοχος [métochos] y κοινωνός [koinōnós] que designan al *colaborador*, y *koinonía* que también puede significar *colaboración*, *ayuda*. En el NT ambos grupos de vocablos son empleados sobre todo al hablar de la relación del hombre con Dios o con poderes sobrehumanos.

ἔχω [écho] tener; μετέχω [metécho] participar; μετοχή [metoché] participación; μέτοχος [métochos] partícipe, participante

I Ἐχῶ, *poseer (re-)tener, conservar*; en aoristo: *adquirir, ganar*; como intransitivo: *comportarse*; tiene afinidad con el sánscrito *sáhate = vencido, superado* (Frisk, Griech. etymol. Wörterbuch; designa todo tipo de *posesión o pertenencia*, por lo cual la relación entre sujeto y objeto establecida por *écho* puede tener un significado material, personal o metafórico. En esta relación sujeto y objeto pueden intercambiarse («él tiene una enfermedad»-«la enfermedad le posee, le tiene»). Además, la palabra designa el comienzo de todas estas situaciones: *adquirir, conseguir, obtener*.

Esta amplia gama de significados fue sin duda lo que dio a Aristóteles la posibilidad de incluir a *écho* en su teoría de las categorías, que, en todo caso, es considerada como legítima en cuanto a su contenido (Kat 15p 15b). Por otra parte, esta amplitud de matices le dio también la posibilidad de omitirlo o de emplearlo en un sentido diferente en otros escritos, juntamente con el vocablo κείσθαι [keisthai] (cf. Überweg-Praechter I, 1953, 376). En su *Metafísica*, más tardía, enumera a *écho* entre las 30 formas diferentes de afirmaciones allí citadas (Met. IV, 23, p. 1023a). En sus reflexiones sobre las formas de afirmación (categorías) fundamentales sobre un objeto, designa con *écho* aquella proposición en la que un objeto se caracteriza por estar con otro en una relación de *pertenencia*.

Metécho quiere decir *participar*. Va acompañado siempre de un genitivo partitivo y aparece a menudo en frases hechas o locuciones tales como μέρος μετέχειν τινός [méros metéchein tinós]. En la misma línea, *metoché* significa la *participación y métochos, partícipe o participante*.

Si consideramos el uso lingüístico referente a nuestro contexto, podemos observar dos líneas fundamentales: la racional, que da al tener un contenido material (Aristóteles), y la entusiástica, que concibe el tener como una posesión o una participación mística. Esta se expresa en el hecho de que p. ej. Homero, Platón o Plotino hablan de δαιμόνιον ἔχειν [daimónion échein], o sea, de un demonio, genio o espíritu que actúa en los hombres y que un hombre determinado tiene o posee. Más tarde, en Plotino, esto desemboca en una posesión místico-panteísta de lo divino, de lo Uno. En la filosofía posterior, el νοῦς [noús] pasa a ser el alma del mundo, que no presenta ya ningún rasgo personal. Ahora ya no se dice que el hombre tiene el *noús* o el λόγος [lógos], sino que participa de él (μετέχει [metéchei]). En Platón, *metoché* designa la relación entre la cosa individual y la idea. Lo terrestre, lo relativo, participa de lo celestial, de lo absoluto. A partir de aquí se desarrolla a lo largo de la historia de la filosofía una jerarquía cósmica de entes, que se extiende ininterrumpidamente hasta el mundo superior (Plotino, cf. ThWb II, 830). La vertiente teológica de esta participación cósmica aparece más tarde, sobre todo en la teoría de la emanación de Orígenes.

II El hebreo no tiene ningún vocablo especial para expresar la idea de *écho*. El estado de cosas designado en griego con esta palabra es expresado en hebreo con el dativo, con un pronombre, con una preposición o con una paráfrasis verbal, p. ej., alguien o algo está en manos de otro ('*el yad, bidé* y otras locuciones similares aparecen en los LXX 12 veces). Una ojeada a la Concordancia de los LXX basta para informarnos sobre la gran multitud de expresiones hebreas que se traducen por *écho* (más de 50 giros hebreos diferentes). De unos 500 pasajes aproximadamente en los que aparece *écho* en los LXX, una gran parte corresponde a los pocos textos que no

poseen ningún vocablo hebreo equivalente. Con los compuestos *metéchō*, *metoché*, *métochos*, ocurre algo parecido a lo que sucede con *κοινωνέω* [*koinōnēō*] y otros vocablos: aparecen sólo en los escritos tardíos del AT; *metéchō* traduce locuciones preposicionales, mientras que *metoché* y *métochos* reemplazan sobre todo a palabras de la raíz *hbr*: *atar*, *unir*, *enlazar*.

En estos pasajes el uso puramente lingüístico de estos vocablos no difiere del que aparece en la restante literatura griega. Sin embargo, si nos preguntamos por el sentido de las afirmaciones teológicas, no debemos partir del pensamiento griego, sino del hebreo, es decir, que hay que entenderlas sobre el trasfondo veterotestamentario.

En el centro del mensaje veterotestamentario aparece la confesión de que Dios ha elegido a su pueblo. El pueblo es propiedad suya y a la inversa: él es el Dios de su pueblo (Sal 33, 12; 144, 15; cf. Os 2, 21-25). Por eso no puede tener otros dioses (Ex 20, 2 s). Pero, precisamente porque Yahvé es el Dios de su pueblo, es también la fortaleza, la roca, el salvador de cada uno de los miembros del pueblo (p. ej. Sal 18, 3; 27, 1). El es la heredad de los levitas (→ herencia art. *κλήρος* [*klēros*]; p. ej. Dt 10, 9; Ex 44, 28 y *passim*). Por eso Israel puede confesar: tenemos un Dios que salva (Sal 68, 21; cf. Sal 73, 25). Y Ester era del siguiente modo: «Sólo tú puedes ayudarme» (4, 17t LXX; expresiones similares aparecen en los libros de los Macabeos, así como en la literatura griega postcristiana, cf. ThWb II, 817.822 s).

O sea, que en ninguno de estos pasajes veterotestamentarios (a excepción del de Ester, perteneciente a una época tardía) sale *échō*; no obstante, la *solidaridad o comunión con su pueblo que allí se describe y que Dios garantiza a través de la → alianza*, es el fundamento de aquello que más tarde se definirá concretamente en el NT con el término *tener*. A ello hace referencia p. ej. Pablo: Israel tiene la → ley y se gloria de ello (Rom 2, 20.23); tiene fervor religioso (Rom 10, 2) y aún más: la condición de hijos de Dios, la presencia de Dios en medio de su pueblo (→ gloria, art. *δόξα* [*dóxa*]), la alianza, el culto auténtico (→ ofrenda), las promesas (→ promesa), los patriarcas, la ascendencia de Cristo según la carne (Rom 9, 4 s); en una palabra: toda la historia de la salvación hasta Cristo, pero aún no tienen la plenitud en Cristo. De ésta sólo puede dar testimonio el NT.

III En el NT la distribución del verbo *échō* en los diferentes escritos es muy variada, aunque aparece con la misma gama de matices que en el griego profano y en los LXX. Aquí sólo vamos a tener en cuenta las líneas teológicas más importantes:

1. En primer lugar, el verbo *échō* expresa una idea de pertenencia mutua o de solidaridad. La locución *daimónion échein*, corriente en el griego profano, se encuentra también en los sinópticos (Mt 11, 18 par). Pero aquí sólo se habla de los demonios al afirmar que Jesús tiene potestad sobre ellos. Por eso el reproche de que él está poseído por Belcebú (Mc 3, 22.30, cf. Jn 7, 20; 8, 48; 10, 20 s) es absurdo y blasfemo (cf. *ἀκαθάρτων πνεῦμα ἔχειν* [*akátharton pneúma échein*]: Mc 7, 25; Lc 4, 33 y *passim*; cf. 13, 11).

También aparecen en el NT expresiones tales como *tener* hijos, hermanos, mujer etc. En sentido absoluto, *échō* es empleado para expresar la cohabitación entre hombre y mujer (Mt 14, 4). A la oración de Ester arriba citada corresponden en el NT las palabras del enfermo en la piscina de junto a la Puerta de los rebaños: «No tengo a nadie que me meta en la piscina» (Jn 5, 7) o la frase de Pablo: No tengo ningún otro amigo íntimo que se preocupe lealmente de vuestros asuntos» (Flp 2, 20, cf. 1, 7).

No obstante, los pasajes más importantes desde el punto de vista teológico son aquellos en los que el verbo *tener* expresa una relación con Dios; así p. ej. en Jn 8, 41 dicen los judíos que tienen por padre a Dios; en Col 4, 1 se dice a los señores de la tierra: «También vosotros tenéis un amo en el cielo». Sin embargo, este «tener» no suprime la diferencia de nivel existente entre los dos términos de la relación; esto lo muestran las palabras «por padre» y «en el cielo». Esta relación se clarifica ante todo en Jesús. El es el mediador entre los hombres y el Padre celestial. Es el → intercesor (1 Jn 2, 1), el sumo sacerdote (Heb 4, 14; 8, 1; 10, 21). Por otra parte, el que le rechaza y no acepta sus palabras ya tiene quien lo juzgue (Jn 12, 48).

2. Finalmente, este *tener* puede designar al igual que en el AT, la comunión con Dios, que no se funda en el esfuerzo humano sino en la promesa y en el don de Dios, que son para el israelita la base de la salvación. En cuanto posesión de la salvación, este *tener* se funda únicamente en Jesucristo, por mediación del cual y según el designio y la

voluntad de Dios tenemos la salvación y la vida (p. ej. Jn 5, 24). Aparte de Heb y Pablo, esto es puesto de relieve de un modo especial por Juan.

Así, en 1 Jn 5, 12: «quien tiene al Hijo, tiene la vida». Por tanto, el confesar a Cristo es la condición necesaria para alcanzar la salvación. «Quien va demasiado lejos (el que no confiesa a Jesucristo, el Hijo de Dios hecho hombre) y no se mantiene en la enseñanza de Cristo, no tiene a Dios; quien permanece en esa enseñanza, ése sí tiene al Padre y al Hijo» (2 Jn 9). Por consiguiente, se puede conocer a Dios y hablar de él, incluso se puede declarar que se tiene a Dios, como hacen los que enseñan doctrinas erróneas, y, sin embargo, no tenerlo. El verbo *échō* expresa aquí la auténtica comunión con Dios y la verdadera fe en su sentido pleno y profundo. «Ser solidarios» unos de otros y de Cristo (1 Jn 1, 6 s), «conocerle» (1 Jn 2, 3), «permanecer» en él (v. 6 y *passim*) —expresiones todas que tienen un sentido polémico— significan siempre la misma realidad, que es expresada de un modo abreviado por el verbo *échō*. También podemos incluir aquí aquellos pasajes que hablan de poseer la → vida eterna (Jn 3, 15 s.36), la → paz (16, 33), la → luz (8, 12; 12, 35 s) etc.

Esta solidaridad o comunión con Dios, que para los adversarios es en realidad un autoposicionarse místico de Dios, sólo se hace posible a través del Hijo de Dios hecho hombre, a través de Jesús. Es operada por el testimonio del Espíritu santo, que poseen los cristianos (1 Jn 2, 20.27; 5, 10). El que no tiene en él el testimonio del Padre y su palabra no conoce a Dios ni posee la vida eterna (Jn 5, 38 ss). Pero el que está en relación personal con él, y esto quiere decir en una relación operada por el espíritu y que tiene una dimensión histórica, tiene al Padre y posee la vida eterna. Esto también supone → confesar la fe (1 Jn 4, 2.15; 2 Jn 7) y → permanecer en la recta doctrina (2 Jn 9), así como guardar su palabra y sus mandamientos (1 Jn 2, 3 ss).

Así, Juan recoge —y esto le pone en cierto modo en conexión con los sinópticos y con Pablo— la predicación escatológico-profética del Bautista, de tal manera que él ve en la venida de Cristo el comienzo de la época salvífica que allí se anunciaba como inminente. Con ello, aquella mentalidad propia de la apocalíptica del judaísmo tardío, según la cual el presente está necesitado de salvación y esta salvación, que ahora es revelada únicamente a algunos videntes favorecidos por Dios, sólo se manifestará plenamente en el futuro, es rechazada, y no sólo por los escritos joaneos sino de un modo general por toda la literatura neotestamentaria. Los cristianos tienen ya desde ahora paz con Dios por y en Cristo (Rom 5, 1), han sido rescatados por medio de su sangre (Ef 4, 7; Col 1, 14) y tienen acceso al designio gratuito de Dios y a la salvación que éste lleva consigo (Ef 3, 12). Este es el día de la salvación (2 Cor 6, 2). La vida, en cuanto salvación plena, está en Cristo (Jn 3, 16.36).

3. En Pablo esto es puesto de relieve con particular energía, aunque de modo distinto. Participar de la salvación es estar en Cristo a través de su → espíritu. Es un tener espiritual. «Si alguno no tiene el espíritu de Cristo, ése no es cristiano» (Rom 8, 9). El espíritu de Cristo, su *noús* (1 Cor 2, 16; → razón), da a Pablo la autoridad para llamar a la comunidad a la obediencia y al seguimiento de Cristo (→ poder, art. ἑξουσία [*exousia*]). El tener el espíritu significa en sentido estricto un ser-tenido por el espíritu (Rom 8, 14). El creyente ya no se pertenece a sí mismo (1 Cor 6, 19; cf. 3, 16), es siervo de Cristo (Rom 1, 1; 1 Cor 7, 22). Por otra parte, esto significa que todo tener espiritual está ligado al Señor de tal manera que llevamos este tesoro en vasijas de barro (2 Cor 4, 7) y paseamos continuamente en nuestro cuerpo el suplicio de Jesús (2 Cor 4, 10 ss). Puesto que el espíritu es una garantía (→ don, art. ἀρραβών [*arrabón*]) (2 Cor 1, 22; 5, 1; cf. Rom 8, 23: primicia), el creyente permanece en este mundo, más acá de las fronteras de la muerte, que Cristo ha derribado ya. Pero, en cuanto prenda de la gloria de la resurrección futura, nos

da también la certeza (Rom 8, 11) de que una vez deshecha nuestra mansión terrena, participaremos de ella. Nuestro tener en este eón es un «tener en esperanza» (ThWb II, 284; cf. Rom 5, 2; Flp 3, 8 ss).

Aquí culmina el antignosticismo paulino. Cuando los fanáticos de Corinto afirman que ellos poseen ya la gloria de la resurrección (1 Cor 4, 8.10; 15, 12), opone a ello Pablo la palabra de la cruz (1, 17.23). Frente a la autoglorificación de la gnosis, que destruye, pone él de relieve el amor, que construye (8, 1). También apela a esta última contra las tendencias libertinas (10, 23 s; 13, 2). Pablo, que ha soportado muchos padecimientos y controversias a causa del evangelio y ha de pasear en su propio cuerpo el suplicio de Jesús (2 Cor 4, 10), recibe también mucho ánimo y mucho aliento (2 Cor 1, 5) a causa de este sufrimiento.

4. Así como este *tener* no ha de entenderse en el sentido de una posesión tranquila, tampoco puede desligarse de la obediencia. Esto último es corroborado por el uso de *metéchō* en Pablo y en la carta a los Hebreos. Dado que la participación en la *δικαιοσύνη* [*dikaïosýnē*] compromete al hombre en la totalidad de su existencia, excluye la *ἀνομία* [*anomía*] (2 Cor 6, 14). El ser en Cristo no deja lugar para el pecado. La comunión eucarística cristiana hace superflua y pecaminosa la comunión con los ídolos paganos a través de los sacrificios (1 Cor 10, 17.21). *Metéchō* es utilizado casi como sinónimo de *koinōnéō* etc.; aquí es válido lo que hemos dicho anteriormente. En Heb se trata, ante todo, de la participación en el sufrimiento y en la → paciencia de Cristo. A los que son *μέτοχοι Χριστοῦ* [*métchoi Christou*] (Heb 3, 14; cf. 6, 4) se les invita a no hacerse indignos de la participación en la gloria futura, a perseverar con paciencia en medio de la persecución y a permanecer firmes en la fe. Así, en cuanto *μέτοχοι παιδείας* [*métchoi paideias*] son alcanzados por la corrección y por eso precisamente son hijos legítimos de Dios (12, 8).

5. Al igual que todo tener espiritual está subordinado al Señor que está presente y que ha de venir, la posesión de bienes materiales también viene condicionada a partir de aquí. «¿Qué tienes que no hayas recibido?» (1 Cor 4, 7). Dios quiere también que le pidamos los bienes «terrestres» de un modo conveniente (Sant 4, 2). Pero su uso está sometido también a la reserva escatológica. Por eso Pablo es uno de «los necesitados que nada tienen» (2 Cor 6, 10) e invita a los corintios a vivir del mismo modo (1 Cor 7, 29 ss). Ahora bien, ellos no sólo deben desligarse de toda posesión por la gloria futura, sino que también han de trabajar con sus manos en algo provechoso para «poder repartir con el que lo necesita» (Ef 4, 28). Así, todas las afirmaciones neotestamentarias sobre el tener y el participar son un testimonio de la acción de Dios en Jesucristo en vista de la gloria futura. Pero la participación se realiza ya desde ahora en el Espíritu santo, que nos sitúa en la filiación divina, la obediencia, el amor y la esperanza.

J. Eichler

κοινός [*koinós*] común, colectivo; *κοινόω* [*koinōō*] profanar; *κοινωνέω* [*koinōnéō*] participar, comunicar; *κοινωνία* [*koinōnía*] solidaridad, participación; *κοινωνικός* [*koinōnikós*] comunicativo, de interés público; *κοινωνός* [*koinōnós*] compañero; *συγκοινωνός* [*synkoinōnós*] socio; *συγκοινωνέω* [*synkoinōnéō*] ser copartícipe

I 1. *Koinós*, que aparece ya en el griego de la época micénica, se deriva etimológicamente de *com-yos* = *el que va junto* (lat. *cum*) y, referido a cosas, significa: *común, colectivo, público*. De ahí proviene *τὸ κοινόν* [*tó koinón*], *la comunidad, el bien común*, y en plural: *los asuntos públicos, el estado*. Referido a personas, *koinós* quiere decir

allegado, copartícipe, de la misma mentalidad. Análogamente, koinōō significa dar parte, unir, comunicar, también profanar; koinōnēō, poseer en común, participar, asociarse; koinōnía, solidaridad, participación, comunicación; koinōnikós, de interés público; koinōnós como adjetivo, colectivo, y como sustantivo, socio, participante.

En el mundo griego y helenístico, *koinōnía* designa la *comunidad* natural, inquebrantable, entre los dioses y los hombres. El mismo Filón (Vit. Mos. I, § 158) habla «de la sublime comunión (de Moisés) con el Padre y Creador del universo», mientras que en los LXX este término no es utilizado para designar la relación entre Dios y el hombre.

Ulteriormente designa *koinōnía* la solidaridad, la unión estrecha y la relación fraterna de los hombres entre sí, y el término lo recogen los filósofos, que lo utilizan para designar el ideal a que se aspira. La comunidad vital que une a los pitagóricos se llama *ἡ τοῦ βίου κοινωνία [hē tou biou koinōnía]*. *Koinōnía* adquiere, pues, directamente el sentido de *hermandad, fraternidad* y se refiere a la configuración de la vida social. Al atomismo ético que hace eclosión en la sociedad helenística se opone la teoría estoica del estado. Esta teoría gira en torno al ζῶον κοινωνικόν [*sōon koinōnikón*], que profundiza y reemplaza el ζῶον πολιτικόν [*zōon politikón*] de Aristóteles. El filósofo se convierte en educador de los pueblos y su doctrina es el fundamento de la ecumene política. Un ejemplo digno de mención de esta evolución es la inscripción que aparece en la tumba de Antíoco de Komagenes, el documento más importante del helenismo del siglo I a. C. En ella aparece 7 veces el término *koinōs*, que resulta un testimonio, no sólo del sincretismo religioso —se habla de dioses pertenecientes a cuatro ámbitos culturales distintos, que «reinan en común», y Antíoco puso al lado su propia imagen—, sino también de un cosmopolitismo que se extendía cada vez más.

2. Platón proyecta en el «estado» y en las «leyes» utopías comunitarias. Su intento de llevar a la práctica estos ideales a través de Dionisio de Siracusa fracasó al igual que la revolución social de Aristónico en Pérgamo (133/132), que fue ahogada en sangre por los romanos. De todos modos, el impulso hacia estas nuevas ideas revolucionarias partió de la poesía de Hesíodo, llena de fervor religioso (alrededor del año 700 a. C.). En su obra «Los trabajos y los días», anunció al pueblo que gemía bajo el yugo de la nobleza el mito de la edad de oro, en la cual los sueños de felicidad, igualdad y fraternidad eran traspuestos a una luminosa época primitiva. Aquí, como en Platón (Critias 110: «Ninguno de ellos tenía una propiedad privada, sino que consideraban que todo era de todos y, aparte de lo necesario para el sustento, nadie exigía nada más a sus conciudadanos»), la comunidad de bienes se refiere retrospectivamente a una época primitiva (la Atenas primitiva), mientras que la de la comunidad primitiva de Jerusalén sólo puede entenderse a partir de una vivencia escatológica. Cuando el estoico exige un sentido comunitario fraternal («los amigos deben compartirlo todo y lo que posee uno es del otro») se basa también en una imagen ideal de los tiempos primitivos, imagen que en su forma pura considera irremisiblemente perdida. En cambio, el NT se orienta no hacia el pasado, sino hacia el futuro y considera que este mundo es un mundo perdido en el que ha de irrumpir el nuevo eón.

II 1. En la historia primitiva veterotestamentaria la ruptura de la comunión con Dios llevó también consigo la pérdida de la unidad de la humanidad. Pero la acción misericordiosa y salvífica de Dios no cesa, sino que abre nuevos caminos (cf. Gn 8, 21 s; 12, 3). A partir de Abrahán, el pueblo de Israel entra en una nueva relación salvífica con Yahvé cuyo fin último es tender un puente sobre el abismo abierto entre Dios y el hombre.

Dios trata de Israel como una comunidad y cumple en ella sus promesas. Le da la tierra en herencia, aunque en último término le pertenece a él (Lv 25, 23). Las tribus y familias sólo tienen derecho a usufructuar la parte que les ha caído en suerte; este derecho de usufructo es aún menor en los individuos. Por eso no existe el derecho de enajenar la tierra. Desde esta perspectiva ha de enjuiciarse el asesinato legal de Nabot (1 Re 21), en cuyo trasfondo aparece el conflicto entre el derecho a la posesión de la tierra arriba descrito y que proviene de la antigua tradición israelítica, y el derecho real cananeo, en el que se apoya Ajab.

Desde aquí es posible trazar una línea que llega hasta los profetas, que, al igual que Elías, se rebelan en bloque contra la violación del derecho antiguo, contra cualquier especulación del suelo (p. ej. Is 5, 8) y defienden los intereses de la comunidad.

Esta simbiosis natural entre Dios, el pueblo y la tierra se prolonga hasta la época neotestamentaria, pues Israel no podía entender una conversión a la fe en su Dios que no llevase consigo al mismo tiempo una incorporación a su comunidad y una admisión en el pueblo (cf. el significado de *qāhal* para → Israel, para la comunidad [→ iglesia] y con respecto a la recepción de la → circuncisión).

2. Así pues, el motivo teológico de la ruptura de la comunión con Dios (historia primitiva), el problema de la preservación de la comunidad del pueblo dentro de un orden que sea conforme a la voluntad de Yahvé (cf. Is 5, 8), y el significado histórico-salvífico de esta comunión (cf. la dimensión universal de la imagen de la historia que aparece en la tradición yahvista, p. ej. en Gn 12, 3, y en el profetismo más tardío, p. ej. en Is 49, 6) desempeñan un importante papel en el AT. Por eso es sorprendente que este grupo de vocablos aparezca casi exclusivamente en los escritos tardíos del AT y en la literatura intertestamentaria (Ecl, Prov, Sab 1-4 Mac), preferentemente como traducción de las palabras hebreas de la raíz *hābar*: *unir, ensamblar*. Es dudoso que la ausencia de este término en los escritos veterotestamentarios más antiguos haya sido ocasionada únicamente por la aversión a las abstracciones. En contra de ello habla, por ejemplo, el acento puesto sobre la → alianza y sobre la pertenencia del individuo al → pueblo (cf. también → Israel), conceptos comunitarios estos que, en contraposición al concepto casi

corporativo de *koinōnía*, subrayan la irreversible dirección de Yahvé, que es el fundamento y la garantía de aquéllos que son conducidos hacia la comunión. Cuando estos vocablos aparecen en los LXX son empleados también simplemente en un sentido genérico (p. ej. Ecl 9, 4 s, «la comunidad de los que viven»; Prov 21, 9; 25, 24; convivencia con una mujer quisquillosa; Job 34, 8: trato con pecadores, prohibido a los israelitas). En 1 Mac 1, 47 *koinós* tiene ya el sentido de *profano, impuro desde el punto de vista cultural*, con el que aparece con frecuencia más tarde (cf. Hech 21, 28; Ap 21, 27).

3. Según Josefo (Bell. II, 119-161) y Filón (Q.P.L. caps. 12-13), la vida en común de los esenios se basaba en la idea de igualdad entre todos sus miembros. Esto lo atestiguan de una forma impactante los testimonios propios de la comunidad de Qumrán. A todos sus miembros se les exigía la entrega de sus bienes (Burrows, Mehr Klarheit über die Schriftrollen, 1958, 70.100.331). Cada miembro había de poner todas sus propiedades a disposición de la comunidad. Aquí el motivo capital no era tanto el ideal de la comunidad fraternal de bienes (como ocurría en Grecia), sino la idea de que el dinero lleva consigo el pecado, pues el dinero es «propiedad de la iniquidad» y es impuro; y, por este motivo, el esenio prescinde de su propiedad privada.

Según Filón (Vit. Cont.), también los terapeutas, una asociación de hombres y mujeres judíos, que estaban completamente dedicados al estudio de la Escritura, vivían retirados del mundo en comunidades de tipo monacal y en las que no existía la propiedad privada. Aquí (§ 25) aparece por vez primera la palabra *μοναστήριον* [*monastērion*]. Los monasterios cristianos han continuado esta tradición de la comunidad de bienes basada en motivos ascéticos.

En el tratado Pesachim VII, 3a.13a, el hebreo *ḥaburāh*, *hermandad, congregación*, designa la comunidad pasqual: «Algún día, el Santo (Dios)... preparará un banquete para los justos». En la mesa celestial será David quien ofrecerá la copa con el vino. A este banquete escatológico aluden Lc 22, 18 y Did 9, 2.

III El término *koinōnía* está totalmente ausente de los sinópticos y del evangelio de Juan; en cambio, se encuentra 13 veces en Pablo y con ello se manifiesta como un concepto típicamente paulino. Algo parecido ocurre con *koinōnēō*. Por otra parte, merece especial atención el empleo de *koinós* y *koinōnía* en Hech 2 y sobre todo la imagen que da Lucas de la comunidad primitiva (→ espíritu; → iglesia). En los demás pasajes, *koinós* (Mc 7, 15; Mt 15, 11; Hech 10, 14) y *koinōō* (Mc 7, 18 par; Hech 10, 15; 21, 28) significan respectivamente *profano* y *profanar, hacer impuro desde el punto de vista cultural*. *Koinōnós* quiere decir *camarada, socio, colaborador* (Lc 5, 10; 2 Cor 8, 23; Flm 17). Pero en la mayoría de los pasajes hay que traducirlo adjetivamente como *participante, participe*, o con una paráfrasis verbal. *Koinōnikós* sólo aparece en 1 Tim 6, 18 y designa al *que tiene sentido social*. *Synkoinōnós* y *synkoinōnēō* sólo se encuentran en Pablo y en Ap (1, 9; 18, 4) y significan respectivamente *coparticipe* y *coparticipar*.

1. En Hech, en la descripción de la vida de la *primitiva comunidad*, se nos habla también de la comunidad de bienes que en ella se practicaba. Este «comunismo religioso basado en el amor» (Troeltsch) de la primitiva comunidad era la consecuencia de un amor carismático, pero tenía como supuesto la permanencia de la propiedad privada, así como la voluntariedad de la ofrenda y de la ayuda al necesitado. No conocía ni la producción ni el consumo colectivo, no estaba organizado ni tampoco hay que concebirlo a partir de categorías económicas. Surge de aquella ausencia de inquietud que predicó Jesús y de su ilimitado desprecio de las riquezas (Mt 6, 25-34) y hay que reclamarlo como continuación de la vida en común que Jesús realizó con sus discípulos (Lc 8, 1-3; Jn 12, 4 ss; 13, 29). La idea de igualdad está totalmente ausente. El hecho de que sea puesto de relieve como algo extraordinario el comportamiento de Bernabé (Hech 4, 36), así como el de Ananías y Safira (Hech 5, 1 ss) muestra que la comunidad de bienes no era un fenómeno general, lo cual tampoco hubiera sido posible, dado el gran número de miembros de la iglesia. La casa de María a que se alude en Hech 12, 12 es también una prueba de que la propiedad privada continuaba existiendo. Lucas ha generalizado a partir de unos pocos casos particulares, pero describe muy bien el amor que reinaba en la comunidad y que se intensificó ante la espera creciente en la inminencia del fin. La *koinōnía*, que en Hech 2, 42 se emplea en un sentido absoluto, podría considerarse como un componente de la vida de servicio al Señor, de la que forman parte también los otros

tres conceptos: la enseñanza de los apóstoles, la fracción del pan y la oración (BREicke, *Glauben und Leben der Urgemeinde*, 1957, 56). En ese caso, *koinōnía* habría que traducirlo por «comunión» o «comunidad litúrgica». Pero el término *koinōnía* expresa una realidad nueva y autónoma. Designa la → unanimidad y la concordia operadas por la acción del espíritu. El individuo era totalmente sostenido por la comunidad. Es evidente que el helenista Lucas tenía presente en su descripción lo que se sabía de los pitagóricos y de los esenios. El lector ilustrado debía sacar la impresión de que aquí se realizaba el ideal griego de la comunidad.

La comunidad primitiva tenía sin duda preocupaciones financieras. A los pescadores y campesinos emigrados de Galilea les era difícil encontrar un medio de vida en la gran ciudad. Además, la situación económica de Palestina empeoraba debido a la carestía y a las continuas agitaciones. Así, el empobrecimiento de la iglesia primitiva no era consecuencia de la comunidad de bienes. La colecta en favor de Jerusalén, a la que colabora Pablo, era una expresión visible de la comunión existente entre las iglesias. Aquí la *koinōnía* tiene un matiz religioso (se trata juntamente de la confesión del evangelio único, que une a judíos y gentiles: 2 Cor 9, 13) y forma parte de la comunicación de bienes materiales y espirituales de la que habla Pablo en Rom 15, 26. En Jerusalén había realmente miseria; sin duda, entre los «santos» de Jerusalén, la inmensa mayoría eran «pobres». A la corriente de «dones espirituales» que viene de Jerusalén se responde con una aportación de «bienes materiales» de sentido contrario (Peter Brunner).

El ejemplo de la comunidad primitiva tenía un carácter esporádico; de hecho no fue imitado ni se planteó la exigencia de hacerlo. La conservación de la propiedad privada era algo natural en todas las comunidades. El cristianismo aportó una nueva mentalidad, no un nuevo orden social. En la conferencia social-evangélica de 1895, Friedrich Naumann decía: «Partiendo del punto de vista de la religión no es posible llegar a un sistema económico». Pero «dentro del cristianismo existe un fermento revolucionario independiente de cualquier voluntad de revolución» (Troeltsch, *Soziallehren*, 49).

2. En Pablo el término *koinonía* y los que guardan conexión con él tienen una importancia central. Un análisis detallado de su concepto de *comunidad* nos muestra que en él la *koinōnía* no tiene nunca un sentido profano, sino únicamente religioso (Seesemann, *Der Begriff κοινωνία im NT*, 99). En Pablo la *koinōnía* no hay que identificarla nunca con la *societas*, la sociedad, la comunidad o la colectividad, no es un concepto paralelo a *ἐκκλησία* [*ekklesiá*], ni tiene nada que ver con la comunidad religiosa (→ iglesia). Por eso, tampoco corresponde a la *haburāh* de los judíos. Ni tampoco es una asociación de personalidades individuales a quienes une una idea común, como es el caso de la Stoa. Por tanto, hay que señalar las fronteras de la *koinōnía*, tanto con relación al ámbito griego como con respecto a la mentalidad judía.

a) Pablo no parte de un concepto de comunidad basado en la esencia del hombre considerado desde un punto de vista intramundano. Para él, la *koinōnía* se relaciona estrechamente con la referencia a Cristo establecida en la fe: la participación en el «Hijo» (1 Cor 1, 9), en el «Espíritu santo» (2 Cor 13, 13), en el «evangelio» (Flp 1, 5), la solidaridad en los «sufrimientos de Cristo» (Flp 3, 10), en la «fe» (Flm 6); en todos estos casos *koinōnía* va siempre acompañada de un genitivo objetivo. En Gál 2, 9 la *koinōnía* no significa un acuerdo subjetivo corroborado por un apretón de manos, sino el reconocimiento recíproco del «ser en Cristo». Asimismo, en 1 Cor 10, 16 *koinōnía* significa la participación en el cuerpo y la sangre de Cristo y con ello el hacerse uno con Cristo glorificado. Esta comunión con Cristo se realiza por medio de una intervención creadora de Dios; es una transformación del hombre que alcanza hasta las raíces de su ser y, por consiguiente, un nacimiento a una nueva existencia, que sólo puede ser expresado a partir

de la oposición entre vida y muerte. El nuevo ser no es una «deificación» en el sentido de la mística y de las religiones místicas helenísticas, sino un ser-introducido en la muerte de Jesús y en su sepultura, pero también en su resurrección y glorificación. Esto no lleva consigo una anulación de la personalidad ni una fusión de las diferentes personalidades, sino que conduce a una nueva relación con Dios basada en el perdón de los pecados. Pablo lo expresa con afirmaciones paradójicas y, por medio de imágenes alógicas basadas en una nueva acuñación de ciertos vocablos, describe esta *koinōnía* — a veces por primera vez y de un modo irrepetible (cf. los vocablos tan elaborados y tan *sui generis* empleados por Pablo a este propósito) — y la asegura contra cualquier «equivoco místico»: *σὺζῆν* [*syzēn*], vivir-con (Rom 6, 8; 2 Cor 7, 3), *σὺμπάσχειν* [*sympáschein*], padecer-con (Rom 8, 17), *συσταυροῦσθαι* [*syस्ताuroústhai*], ser-crucificado-con (Rom 6, 6), *συνεγείρεσθαι* [*synegeíresthai*], ser-resucitado-con (Col 2, 12; 3, 1; Ef 2, 6), *σὺζωοποιεῖν* [*syzōopoieîn*], ser-vivificado-con (Col 2, 13; Ef 2, 5), *συνδοξάζειν* [*syndozázēin*], ser-glorificado-con (Rom 8, 17), *σὺγκληρονομεῖν* [*synklēronomeîn*], heredar-con (Rom 8, 17), *σὺμβασιλεύειν* [*syμβασιλεύειν*], reinar-con (2 Tim 2, 12). Los sufrimientos del apóstol, que completan la pasión de Cristo y reproducen su muerte (Flp 3, 10; Col 1, 24), le dan la esperanza en la gloria futura (compárese Flp 3, 10 con Rom 8, 17; 1 Tes 4, 17).

b) A excepción de Mt 23, 30, en donde los fariseos rechazan su complicidad en la muerte de los profetas, y de los pasajes en los que tiene el significado de *colaborador*, *socio*, *koinōnós* pertenece también directamente al léxico paulino. En 1 Cor 10, 18 comer la carne sacrificada a los ídolos significa (si se acepta el valor de los sacrificios a los ídolos) participar en los sacrificios de los gentiles y tener parte con los demonios, lo cual excluye de la comunión eucarística cristiana, de la comunión con Cristo (→ eucaristía). En 2 Cor 1, 7, al igual que en 1 Pe 5, 1, se trata de la participación del apóstol y de la comunidad en el sufrimiento del Señor y en la gloria de su resurrección. El que experimenta dificultades y sufre → persecución por Cristo (→ discípulo, art. *ἀκολουθεῖω* [*akolouthēō*], *μιμῶμαι* [*miméomai*]), puede tener la firme confianza de que, al igual que su Señor, alcanzará la vida eterna a través de la tribulación y la muerte. En idéntico contexto habla Heb 10, 33 de la solidaridad con los que padecen persecución y exhorta a la → paciencia. Según 2 Pe 1, 4, a través del conocimiento de la gloria de Dios (→ gloria) y de Cristo, se otorga al creyente la fuerza necesaria para transformar su propia vida y para perseverar pacientemente. Pues el creyente participa ya desde ahora de la naturaleza divina, que trasciende a todo ser mundano. Algo similar ocurre con los pasajes en que aparecen *synkoinōnēō* y *synkoinōnós* para designar la comunión con el mal que hay que rechazar (Ef 5, 11; Ap 18, 4), la solidaridad en los padecimientos (Flp 4, 14), así como la participación en el evangelio y sus promesas (1 Cor 9, 23; Flp 1, 7). De acuerdo con Rom 11, 17, los gentiles, al ser injertados en el olivo, que es Israel, participan de su elección y de sus promesas.

En 1 Jn 1, 3.6.7, en donde también aparece *koinōnía*, no se habla de una fusión con Cristo y con Dios, sino de la comunión en la fe, que confiesa y conserva intacta la predicación apostólica, de tal manera que necesita continuamente del perdón de Cristo. De este modo queda excluida toda arrogancia sectaria.

J. Schattenmann

Bibl.: GUhlhorn, Die christliche Liebestätigkeit in der alten Kirche I, 1882 – ETroeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 1912 (passim) – FHauck, Die Stellung des Urchristentums zu Arbeit und Geld, 1921 – FMeffert, Der «Kommunismus» Jesu und der Kirchenväter, 1922 – RvPöhlmann, Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt, 3, 1925 – HSeesemann, Der Begriff *κοινωνία* im NT, 1933 – HHanse, Art. *ἔχω*, ThWb II, 1935, 816 ss – FHauck, Art. *κοινός*, ThWb III, 1938, 789 ss – JLeuba, Institution und Ereignis, 1952 – BRicke, Glauben und Leben der Urgemeinde, 1957 – MBurrows, Mehr Klarheit über die Schriftrollen, 1958, 70.100.331 – EHaenchen, Die Apostelgeschichte, KEK III, 1965¹⁴, 187 ss.

Sombra

σκιά [skíā] sombra; ἐπισκιάζω [episkiazō] hacer sombra, cubrir; ἀποσκίασμα [aposkiasma] eclipse, oscurecimiento

1. El sustantivo *skíā* (en jonio: σκιή [skíē]); sombra, se encuentra en el griego clásico a partir de Homero (Od. 10, 495; Il. 206). Como verbo derivado de esta raíz tenemos en el NT únicamente el helenístico *episkiazō*, *hacer sombra*, *cubrir con la sombra* (desde Herodoto I, 209), que es un intensivo de la forma que aparece ya en Homero: *skiazō*, *hacer sombra* (cf. asimismo σκιάω [skiaō], *ser sombrío, oscuro o hacerse sombrío, oscurecerse*). Asimismo pertenece a este grupo de palabras el sust. *apokiasma*, del que antes de Cristo fuera de la Biblia griega no se encuentra ningún ejemplo y que en el NT sólo se halla en Sant 1, 17. Designa un *eclipse*, el cual se origina por la posición cambiante de los astros.

2. *Skíā* se emplea en el griego clásico, tanto en sentido propio como en el figurado. Primero designa la *sombra* que una cosa (p. ej. un árbol, una piedra) o una persona produce. Asimismo y, en segundo lugar, puede tener el significado de *σκοτός* [skótos] y referirse al ámbito de la → *oscuridad*. A este contexto pertenece ante todo la expresión *σκιά θανάτου* [skíā thanátou], *la sombra de la muerte*. *Skíā* subraya aquí ya la referencia, basada en el concepto de la → muerte, a su caducidad. Pero, fuera de esta vinculación de conceptos, puede *skíā* indicar también la vaciedad (→ vacío, art. *μάταιος* [mátaios]) de las acciones humanas (p. ej. Luciano, Hermet. 79: ir a la caza de una ficción, de una sombra) y, a la postre, del hombre (p. ej. Píndaro, Pyth. 8, 95 s: el hombre es el sueño de una sombra). A veces se puede traducir *skíā* por *silueta o imagen de un espejo*; en Platón aparece precisamente como sinónimo de *εικὼν* [eikōn], junto a este término, el cual, lo mismo que *skíā*, describe la simple imagen de las esencias verdaderas y eternas (cf. Resp. VI, 510e; VII, 517d).

3. Esta antítesis platónica entre la copia en sombras y el modelo esencial, que, en último extremo, es la que existe entre el parecer y el ser, desempeña un papel importante en la filosofía de la religión de Filón de Alejandría. En el marco de un intento suyo por hacer posible al hombre un argumento analógico que haga el salto de las cosas visibles al Dios invisible, designa a las creaturas de Dios como *skíā* (Leg. All. III, 99 s). Pero también el *lógos*, que, en todo caso, puede desempeñar una función intermedia, puede ser denominado *eikōn* y *skíā* en relación con Dios; pues él se convierte para los hombres en arquetipo y modelo, por consiguiente, en impronta del ser auténtico. Es interesante que Filón describe de tal manera el extraordinario papel de mediador de Moisés, en contraposición consciente con los profetas, que establece en Moisés un conocimiento de Dios *ἐν εἰδεί* [en eidei], *en imagen*, mientras que a los profetas les atribuye sólo un conocimiento *ἐν σκιᾷ* [en skíā] (Leg. All. 103 s); *eídōs* [eidos] se halla en esos pasajes en un rango similar al de *ἀρχέτυπος* [archétupos], *imagen primigenia, modelo, ser*. En una situación similar, se halla en Filón también *σῶμα* [sōma] → *cuerpo*, como término contrario a *skíā*.

II 1. En el AT el concepto de *sombra* posee una gran gama de variaciones. Los LXX con *skíā* traducen siempre el hebreo *šēl*, cuyo derivado *šalmāwet* traducen ocasionalmente por *σκιά θανάτου* [skíā thanátou], *sombra de la muerte*. Por lo general, se encuentra el significado concreto: la sombra de los montes (Jue 9, 36) y de las plantas (Ez 17, 23; 31, 6; Jon 4, 6), de una tienda o de una cabaña (Jon 4, 5), de un reloj de sol (2 Re 20, 9 ss: texto oscuro en cuanto a los pormenores; Is 38, 8 depende de él). La difícil añadidura en Is 25, 5 de la sombra de una nube no tiene correspondencia en los LXX.

2. De la sombra humana no se habla (¿es una casualidad?); sin embargo, la comparación está en el trasfondo cuando Is 51, 16 habla de la sombra de la mano de Dios (cf. Is 49, 2 LXX: *σκέπη* [sképē]) o cuando se hace referencia a la «sombra del Omnipotente» (Sal 57, 2; cf. Sal 17, 8). Lo mismo que de las aves puede decirse de las nubes, cuya sombra es una prueba del poder de Dios (Ex 40, 34 s). Y así paradójicamente este grupo de palabras adquiere con ello un significado positivo semejante al de *φῶς* [phōs], → *luz*, en los pasajes en los que expresa que se está al reparo de Dios, dentro del ámbito de su protección divina. Y esto es extraño debido a que *skíā* parece que debe pertenecer primariamente a la esfera metafórica de la → oscuridad.

3. Se mantiene ese significado negativo allí donde, en la literatura poética, *skíā* se halla en relación con *thánatos*: Job 3, 5; 12, 22; 16, 16 (A); 24, 17; 28, 3; Sal 23, 4; 44, 19; 88, 6 (sólo en los LXX); 107, 10.14; Is 9, 1. En estos pasajes, mediante *skíā*, se designa el reino de la que oscuridad que amenaza a la vida. Así se comprende que precisamente la *sombra* se aduzca con preferencia como comparación para expresar la caducidad y la brevedad de la vida del hombre. Pues «el hombre es igual que un soplo, sus días como una sombra que pasa» (Sal 144, 4; cf. 1 Cr 29, 15: *καὶ οὐκ ἔστιν ὑπομονή* [kaí ouk éstin hypomonē], *sin esperanza*; Job 14, 2).

4. También está en primera línea el uso del concepto de sombra para mostrar la vaciedad de la vida humana (cf. Sab 2, 5; 9) y de sus afanes (cf. Eclo 34, 2: «caza sombras... el que se fía de sueños»). Esto ocurre espec. en la literatura del judaísmo tardío. Junto a esto, se encuentra asimismo el significado propio (cf. Sab 19, 7: sombra de una nube; Bar 5, 8: de una planta) y así *sombra* puede designar también la protección de un imperio (terreno) (cf. Bar 1, 12).

III En el NT este grupo de palabras sale relativamente pocas veces: *skia* 7 veces; el verbo *episkiazō* 5 veces y *aposkiasma* una sola vez. En Pablo, lo mismo que en los escritos joaneos, el grupo falta por completo.

1. En Mc 4, 32 se encuentra el significado propio: a la *sombra* de la planta de la mostaza que se ha hecho grande deben poder anidar los pájaros. La sombra del arbusto que ofrece protección a los pájaros (JJeremías, Las parábolas de Jesús, 180) designa, por tanto, un lugar de abrigo, como puede ofrecerlo la naturaleza.

2. El campo de la soberanía de Dios lo caracterizan los sinópticos (Mt 17, 5 par) con ayuda de la imagen veterotestamentaria de la nube luminosa, que cubre a Jesús y a sus discípulos en el «monte de la transfiguración». Aquí la sombra de la nube simboliza la proximidad efectiva de Dios: «La nube luminosa que está sobre ellos designa la presencia de la gracia de Dios» (GDehn, Gottessohn, 176). En Lc 1, 35 falta la imagen concreta de la nube que proyecta su sombra. En este pasaje se habla, de un modo abstracto y a la vez directo, del sujeto divino del *ἐπισκιάζειν* [*episkiazein*], del *cubrir con la sombra*, cuando se anuncia a María: «El Espíritu santo bajará sobre ti y la fuerza del Altísimo te cubrirá con su sombra». También el pasaje donde se narra que se sacaban los enfermos a la calle «para que, al pasar Pedro, por lo menos su sombra cayera sobre alguno» (Hech 5, 15) debe referirse a la fuerza curativa de Dios, cuya operatividad en esta situación se identifica con Pedro. Así en todos los 5 pasajes en los que aparece *episkiazō*, es en último término Dios el autor de la acción de subrir con su sombra al hombre, que sirve para demostrar el poder y la gloria de Dios.

3. Pero lo mismo que en el AT, *skia* puede designar también el reino de las *tinieblas*, en el que se encuentran los hombres, antes de haber llegado a la luz. Pues, por su propia naturaleza, el hombre vive en el país de la sombra de la muerte, es decir, su existencia está determinada por la muerte, es un «ser para la muerte» (cf. la cita de Is 9, 1 en Mt 4, 16 y el pasaje sobresaliente de Juan bautista en Lc 1, 79). Ahí se entienden en último término la muerte y las tinieblas de una manera profunda como tinieblas de Dios, «de tal manera que la expresión “sombra de muerte”... caracteriza a la esfera de la condenación de los paganos que se hallan separados del mesías y del hijo de Dios» (SSchulz, ThWb VII, 400).

4. Pero *skia* no sólo puede designar la caducidad del hombre amenazado por la muerte. De una manera semejante a lo que ocurre con Filón, en Col y en Heb la palabra desempeña un papel importante en la diferenciación entre el ser apropiado e inapropiado. Allí está *skia* junto a *ὕποδειγμα* [*hypodeigma*], *símbolo* y *παραβολή* [*parabolē*], *parábola* (Heb 9, 9), en rudo contraste con *τύπος* [*typos*], *modelo* (Heb 8, 5), y *εἰκόν* [*eikōn*], *imagen* (Heb 10, 1). Frente a Filón, esta oposición se entiende —claro está— cristológicamente: comparado con la dignidad de sumo sacerdote de Jesucristo, que está en el cielo, debe atribuirse a todo culto terreno, como el que se realizaba en el santuario, una importancia sólo secundaria. Así no hay que absolutizar la ley mosaica pues sólo posee «una sombra de los bienes definitivos» (Heb 10, 1; cf. 8, 5). Como consecuencia práctica de esta concepción, en Col 2, 17 se pone de relieve que aquél que pertenece a Cristo, portador del ser (como término contrario a *skia* aparece, lo mismo que en Filón,

σῶμα [sōma]), en asunto de comidas «o en cuestión de fiestas», no necesita regirse por la ley. No es que por ello se haya abolido la norma, pero se deja bien en claro que —en la dimensión de la esperanza escatológica— la relación de fe inmediata con Cristo tiene la preferencia, puesto que ella vincula al hombre con el auténtico ser, con Dios en Cristo. Frente a este Dios, todo lo terreno, incluso determinadas formas religiosas y culturales, deben aparecer como provisionales. A lo terreno van adheridos los rasgos esenciales de la sombra: la mutabilidad y la oscuridad. Sin embargo, en Dios, Padre de las luces, «no hay fases ni períodos de sombra (aposkiasma)» (Sant 1, 17); esto es, «los cambios y los eclipses, propios de los astros, quedan excluidos en Dios» (FHauck, NTD 10, 11). El posee inmutablemente su ser, que «cobija con su sombra» a los hombres.

H.- Chr. Hahn

Bibl.: SSchulz, Art. σκιά etc., ThWb VII, 1964, 396 ss.

Sueño → **Muerte**

Suerte → **Herencia**

Sufrimiento

πάσχω [páschō] padecer, sufrir; κακοπαθέω [kakopathēō] padecer una desgracia, llevar con paciencia una contrariedad; συγκακοπαθέω [synkakopathēō] sufrir con otro una contrariedad; συμπαθέω [sympathēō] tener compasión; συμπάσχω [sympaschō] compadecer; πάθημα [páthēma] padecimiento, desgracia, pasión; παθητός [pathētós] sometido a padecimiento, capaz de sufrimiento

1 El origen etimológico de páschō (raíz: πενθ- [penth-], πονθ- [ponth-], παθ- [path-]) todavía está por aclarar.

1. El verbo, utilizado desde Homero, expresa, en su significado fundamental, únicamente algo sobre la vivencia o la experiencia de un efecto que influye en mí, pero que está situado fuera de mí. Por él me ocurre algo para mi alegría o para mi dolor. Lo contrario a eso lo expresan verbos de acción libre como p. ej. ἐρξαι [érxai] (Homero, Od. 8, 490), ἐνεργεῖν [energeîn] (Corp. Herm. XII, 11; → obra art. ἐργον [érgon]) entre otros.

2. a) Páschō designa originariamente únicamente un estar afectado, de forma que la valoración de tal estar afectado debe expresarse en conceptos adicionales (κακῶς πάσχειν [kakōs páschein], sentirse mal, encontrarse en una situación mala o difícil: Homero, Od. 16, 275; εὖ πάσχειν [eû páschein], encontrarse bien: Sófocles, Oed. Col. 1489). Pero como lo que se añade es con más frecuencia algo negativo, se impone un uso lingüístico en el que páschō, si no lleva alguna palabra adicional que le dé un valor positivo, debe entenderse en un sentido negativo: de verse afectado, se convierte en padecer (ἀνθρώπινόν τι πάσχειν [anthrōpínón tí páschein], sufrir algo humano, morir;

más ejemplos en Michaelis, 904, 16 ss). En la mayor parte de los casos, sin embargo, se trata de un sufrimiento por verse uno entregado a un destino aciago o a hombres o dioses malintencionados (Diógenes Laercio, 5, 61; Diodoro de Sicilia, 13, 98, 2); raramente se refiere al sufrimiento de un castigo (cf. Michaelis, 904, 24 ss).

b) En el sustantivo τὸ πάθος [*tò páthos*] ocurre algo semejante. Designa lo *sufrido* pasivamente, en contraposición a sustantivos que designan una actuación activa, como *érgon* (→ obra) *πράξις* [*práxis*] (→ obra, art. *πράσσω* [*prássō*]) y *ποίημα* [*poiēma*] (→ obra, art. *ποιέω* [*poiéō*]), donde la valoración de lo experimentado sigue en palabras adicionales que precisan el significado (p. ej. *μακάριον πάθος πάσχειν*, [*makárimon páthos páschein*], *encontrarse en una situación feliz*: Platón, *Hi. II* 364, A). Pero, por lo general, *páthos* se utiliza para describir los afectos del alma, esto es, las emociones e impulsos, que el hombre no produce en sí, sino que se los encuentra, e incluso que le pueden arrastrar tras de sí. Mientras que en este sentido *páthos*, puede utilizarse, desde Aristóteles, en un sentido bueno o malo (cf. espec. *Eth. Nic.* 2, 4.1105b.20 s), prepondera, sobre todo en los estoicos, el sentido más bien negativo de *pasión* (cf. *infra*, 4).

3. Ya desde muy antiguo surge la pregunta acerca de la finalidad y del sentido del sufrimiento: En el sufrimiento propio y ajeno puede advertirse un fin pedagógico saludable; las experiencias malas hacen al hombre astuto e inteligente, opina el épico Hesíodo (*Op.* 218). Profundizando, se puede ver en la tragedia que, por medio del sufrimiento (Esquilo, *Ag.* 170), aprendemos qué es lo que somos y qué es lo que nos corresponde (Esquilo, *Prom.* 309).

4. En la Stoa el concepto del sufrimiento es ampliado a un marco cosmológico-universal. Toda existencia no divina está sometida a las afecciones y al sufrimiento. Los «afectos» impiden el conocimiento y la realización de la virtud. Así el estoico exige la superación de las pasiones (*πάθη* [*páthē*]) y defiende el ideal de carecer de pasiones (*ἀπάθεια* [*apátheia*]).

5. Asimismo, según los escritos herméticos, todo lo creado está sometido al sufrimiento, y únicamente en las regiones celestes superiores se desconoce el sufrimiento. Por eso se exige al *mýstēs* o iniciado que se libere del yo del → cuerpo (cf. asimismo → conocimiento art. *γινώσκω* [*ginōskō*] I). Esa liberación se realiza ya ahora en el éxtasis, pero de una forma definitiva sólo después de la muerte (cf. Michaelis, 905, 30 ss).

II 1. En los LXX se encuentra *páschō* sólo 22 veces. Sirve por una parte para traducir el hebreo *hāmāl*, *sentir compasión* (Ez 16, 5; Zac 11, 5), y por otra parte para la traducción de *hālāh* en nifal, *afectar*, *impresionar* (Am 6, 6). Un claro equivalente de *páschō* falta al hebreo. Lo mismo se puede decir de *tò páthos*. En Job 30, 31, es la traducción de *'ēbel*, el cual, fuera de este pasaje se traduce más adecuadamente con *τὸ πένθος* [*tò pēnthos*], *luto*, *duelo* (Gn 27, 41; Dt 24, 8; Is 60, 20; Am 5, 16 y *passim*). Pero lo que el griego quiere expresar en sustancia con *páschō* y derivados se encuentra a todas luces en el AT, aun cuando no aparezcan términos hebreos equivalentes. En el AT se nos presentan diversos círculos de pensamiento que se ocupan de la cuestión del sufrimiento.

a) El planteamiento más extendido es el que se pregunta sobre la *causa* del sufrimiento. En realidad existe la idea de que cada acción produce fatalmente su efecto: la acción mala se venga automáticamente por sus consecuencias y origina así el sufrimiento. Esta idea no se halla en modo alguno restringida a un ámbito subjetivo-individualístico (Gn 20, 3 ss; Jos 7; 1 Sam 14, 24 ss) y así se aproxima al proceso de pensamiento de las tragedias griegas: «El sufrimiento moral de Edipo es suscitado por... el hecho de que él —sin saberlo ni quererlo— ha hecho algo que es objetivamente terrible» (K.v.Fritz, 195).

b) Por otra parte —espec. en la poesía sapiencial— esta idea se circunscribe a la persona, lo cual sin duda está condicionado o tiene su explicación en mensajes liberadores que, como el de Ez 18, hacían indiscutiblemente su mella en los desterrados. «El que cava una fosa caerá en ella, al que rueda una piedra le caerá encima» (Prov 26, 27). Toda persona es responsable de una decisión adoptada a sabiendas.

c) Pero estas dos ideas no significan una alternativa. Más bien indican que Israel siempre se esforzó de nuevo por comprender la actuación histórica de Yahvé que lleva al sufrimiento. Así como Yahvé no es un Dios muerto, sino viviente, así de Dios preceden, tanto el mal como el bien (Am 3, 6; Job 2, 10), aunque él puede servirse asimismo de instrumentos intermediarios sometidos a él (1 Re 22, 19-23; Job 1, 1-2, 10; Jue 9, 23) y casi no se deja ningún espacio al sufrimiento casual (cf., con todo, 1 Sam 26, 10). La cuestión sobre el dolor no es considerada antropológicamente, para adquirir una relación de existencia más profunda (cf. *supra* I, 3), sino que es un problema que atañe a la guía divina. Así puede decir GvRad de la historia de José: «...esta cadena de culpas y sufrimientos nada tiene en común con la fe pesimista en el destino, propia de la tragedia griega, pues la historia de José es una historia típica de guía divina» (Teología del AT I, 226).

d) Que la cuestión acerca del dolor y la cuestión acerca de *mi dolor* no han de verse como rivales, lo muestran los salmos de lamentación, en los cuales se amontonan toda clase de sufrimientos imaginables sobre el orante (Sal 22). Ellos no reflejan biografías o estados de ánimo expresados alegóricamente, sino que son formularios litúrgicos, que la comunidad facilita a muchos. Es decisivo para el orante la experiencia del consuelo en el sufrimiento mediante el oráculo salvador sacerdotal (Begrich) o refugiándose en Yahvé (Sal 17, 8 y *passim*), no ya el análisis del propio sufrimiento personal.

2. Con el transcurso del tiempo, junto a la cuestión acerca de la causa del sufrimiento, aparece la cuestión acerca de su *finalidad*. Así se nos presenta en Prov 12, 1; 13, 1 una finalidad pedagógica: ¡el sufrimiento conduce a una enmienda!

3. De una manera libre de compromisos y radical, se enfrenta antes que nadie el libro de Job con la concepción del dolor mencionada en 1. a). Un nexo causal entre la culpa y el sufrimiento no puede admitirlo Job para su propia persona (6, 24). Lo que le queda es el reconocimiento de que un hombre no puede enjuiciar a un Dios que está por encima del mismo hombre (9, 32 s). Así el libro acaba con la autoconfesión, expresada en forma de himno, del Dios poderoso, cuya impenetrable sabiduría reduce al hombre al silencio, incluso ante el sufrimiento más incomprensible (38, 1-42, 6); pues ¿qué hombre podría considerarse capaz de comprender las oscuridades de la vida humana en el mundo y podría dar a Dios un consejo o una reprensión? Así el libro de Job invita a no subordinarse ciegamente a un fácil esquematismo teológico de culpa-sufrimiento, pero sí a subordinarse a Dios.

4. a) El sufrimiento del inocente se presenta asimismo como un sufrimiento ejemplar de los elegidos (Moisés: Nm 11, 11; Elías: 1 Re 19; Oseas: Os 1-3; Jeremías: Jer 15, 10; 18, 18; 20, 14 ss). Su misión lleva consigo el sufrimiento. «Los oyentes rechazan la misión de los profetas y con ello a Dios, que les confió esa misión. Así en el destino de los profetas se hace visible la oposición de Israel frente a Yahvé. Esto repugna a sus profetas y juntamente a él mismo» (Stamm, 67). Así se ejemplifica el sufrimiento de Yahvé en el → pecado de su pueblo a través del sufrimiento de los elegidos (→ elección).

b) La idea del sufrimiento en sustitución de otros se desarrolla con una fuerza especial en el mensaje del «siervo doliente» (→ Hijo de Dios, art. *παῖς θεοῦ [páis theou]*). Su sufrimiento se entiende como castigo por los pecados de otros (Is 53, 4-6).

5. En Sab se encuentra de nuevo la importancia pedagógica del sufrimiento (12, 22). Los enemigos de Israel sufren como castigados (12, 25, 27), que deben ser amonestados (12, 20, 26). Para los hijos de Dios, el sufrimiento constituye la delicada (12, 21) conducción por parte de Dios a la penitencia (12, 19). Sin embargo, la interpretación del sufrimiento no es pedagógico-antropocéntrica (cf. *supra* I, 3), sino que se orienta teológico-soteriológicamente. Según 2 Mac, también el que teme a Dios sufre como castigo por sus pecados (7, 18, 32), sin embargo, se puede también pensar en un sufrir gozoso de tipo martirial «por temor de Dios» (6, 30) (→ temor, art. *φόβος [phobos]* II, 2). Mientras que en Filón el tratamiento del problema del dolor se ensambla en su forma y contenido con la doctrina griego-helenística del *páthos* (Michaelis, 908, 39 s), en Josefo, que utilizó de buena gana y muy a menudo el concepto, se halla asimismo la posibilidad para el piadoso judío de un sufrir martirial «por la ley» (Bell. 2, 196). Raramente se usa *páschō* en el sentido de un suceso agradable que se vive (Ant. 3, 312), con más frecuencia en sentido de *tolerar* (Ant. 7, 209 y *passim*) el castigo (Ant. 4, 270 y *passim*) y, en determinadas circunstancias, de *sufrir la muerte* (Ant. 9, 43). Pero no todo *páschein* conduce a la muerte. En el rabinismo —espec. después de la destrucción de Jerusalén y de la desaparición consiguiente del sacrificio de expiación que se ofrecía allí— se reconoció al sufrir el castigo, que debe llevar a la penitencia (St.-B. II, 274) y por el que sólo hay que dar gracias a Dios (*ibid.*, 274, 277), una fuerza expiatoria (*loc. cit.*, II, I, 169-417 s). Sin embargo, también se conocía el sufrimiento «vicario» (*loc. cit.*, II, 275, 279-282) y meritorio (*ibid.*, 193 s, 275). Según la teología rabínica del sufrimiento, los sufrimientos terrenos pueden influir favorablemente en el ajuste de cuentas en el futuro eón (cf. 1 Pe 4, 1). Así el justo puede ver precisamente en el dolor al amor de Dios en acción, mientras que el injusto, que no tiene nada que padecer, porque no quiere arriesgar nada, no tiene oportunidad de expiar (Wichmann). Evidentemente, hay que decir que la teología del sufrimiento se construye, no sobre la terminología, sino sobre la realidad que expresan *páschō* y sus derivados (cf. textos en Wichmann, 91 ss). En GnR 44, 6 sobre Gn 15, 1 nos encontramos con la afirmación —probablemente dirigida contra los cristianos— de que en cada generación hay un justo, el cual, con sus sufrimientos, proporciona la expiación (cf. asimismo Midrás Cant 1, 14 § 60).

III 1. Ni en las citas o en las reminiscencias del AT ni en el evangelio de Juan o en sus cartas aparece el verbo, que por otra parte se encuentra 42 veces en el NT. También puede prescindirse del Ap (excepto en 2, 10). De las cartas católicas, se usa sólo en 1 Pe. Pablo lo utiliza raras veces (junto con *sympáschō* un total de 9 veces), los sinópticos, Hech y Heb, por el contrario, con mucha frecuencia. El sustantivo *páthēma* se encuentra sólo en Pablo (8 veces, de ellas dos, en plural, en el sentido de *pasiones*: Rom 7, 5; Gál 5, 24) en 1 Pe (4 veces) en Heb (3 veces) y en 2 Tim 3, 11. *Synkakopathēō* es utilizado únicamente en 2 Tim (dos veces, junto con *kakopathēō* [otras 2 veces], que sale también en Sant 5, 13) y se refiere únicamente a hombres en el → seguimiento de Cristo. Que Cristo se sometió al sufrimiento o que era pasible (*pathētós*) se afirma únicamente en Hech 26, 23; en Heb 4, 15 se nos dice que el que ha sido exaltado es capaz de compadecerse, y en Heb 10, 34 que sus seguidores también lo son (*sympathēō*).

Si se tiene en cuenta que los evangelios sinópticos son, en cierto sentido, relatos de la pasión prolongados hacia atrás y también hacia adelante (Kahler, Dibelius, Bultmann) y que, según eso, la pasión constituye su centro, no deja de extrañar que los términos *páschō* y *páthēma* se hallen, no obstante, usados relativamente poco. Juan, que presenta toda la vida del Logos venido al mundo como su pasión (1, 5.11 y *passim*) en la que se ve glorificado (→ gloria, art. *δόξα [dóxa]*), no emplea este grupo de palabras. De atenernos a la estadística aplicada a nuestro grupo de palabras, habría, pues, que concluir que el tema de la pasión no está en el NT suficientemente representado.

2. Sólo hay pocos pasajes en los que *páschō*, juntamente con sus derivados, se use en un sentido desprovisto de perfil teológico. Así, se debería traducir, sin forzar las cosas, en Gál 3, 4 y en Lc 13, 2 por *experimentar* (cf. asimismo Hech 28, 5). La mujer de Pilato tuvo que experimentar en el sueño angustias (Mt 27, 19). Y la mujer que padecía de flujo de sangre tuvo que sufrir mucho de gran número de médicos (Mc 5, 26), es decir, «anduvieron pretendiendo curarla» (Michaelis 911, 21).

Pero este grupo de palabras sirve preferentemente para describir el sufrimiento de Cristo y de sus seguidores.

3. El sufrimiento de Cristo

a) *Páschō* puede usarse en relación con la pasión de Jesús de doble manera: primeramente puede referirse únicamente a la → muerte de Jesús. Esto vale espec. allí donde se mencionan juntas la pasión y la resurrección (Lc 24, 46; Hech 3, 18.15; 17, 3), la pasión y la entrada en la gloria (Lc 24, 6), la pasión y el manifestarse vivo (Hech 1, 3), sin una mención expresa de la muerte. Aquí el sufrimiento de Jesús debe entenderse como *πάθημα τοῦ θανάτου [páthēma tou thanátou]* (Heb 2, 9), es decir, como muerte.

Sin embargo, junto a esto, en las afirmaciones cuatrimembres del primer anuncio de la pasión según Mc (8, 31) y Lc (9, 22), el *πολλὰ παθεῖν [pollá patheîn]*, *sufrir mucho*, puede referirse, como es obvio, solamente a los sufrimientos que precedieron al interrogatorio ante el sumo sacerdote, pero probablemente no se refiere a la muerte de Jesús, puesto que el ser entregado a la muerte se menciona aparte como un tercer miembro de la afirmación y *pollá patheîn* no puede ser un concepto superior y más amplio que abarque los otros tres: el ser rechazado, el ser muerto y el resucitar. La formulación de Lc 17, 25, que es paralela a los dos primeros miembros de la anterior afirmación, insinúa, no obstante, que el «sufrir y ser rechazado» es una fórmula estereotipada. Ella indica: «de parte de Dios el destino de Jesús es un *pollá patheîn*, y de parte de los hombres un *ἀποδοκιμασθῆναι [apodokimasthēnai]*», (*ser rechazado*; Michaelis, 914, 11 s; cf. II, 4. a). Sin embargo, Mt (16, 21) amplifica este *pollá patheîn* y lo aplica conscientemente a los sucesos que sobrevinieron a Jesús hasta su muerte: «padecer mucho a mano de los senadores, sumos sacerdotes y letrados, ser ejecutado y resucitar».

b) Es esencial en el NT que la pasión de Jesús no es casual, sino que se halla situada bajo el *δεῖ [dei]*, *tiene que*, de Dios (Mt 16, 21 par; Lc 17, 12.15; 24, 26; Hech 17, 3) y fue anunciada por el AT (Mc 9, 12; Lc 24, 26; Hech 3, 18; 1 Pe 1, 11). Así el autor de Heb puede decir que Jesús, a semejanza del macho cabrío expiatorio (Lv 16, 27), padeció fuera de las puertas de la ciudad de Jerusalén (13, 11-13).

c) El «tiempo que» histórico-salvífico (→ necesidad, art. *δεῖ [dei]*) de los sufrimientos de Cristo adquiere su dimensión soteriológica por el hecho de que la pasión de Jesús, tomada como sacrificio expiatorio (→ ofrenda) por nuestros → pecados, tiene el carácter de sustitución o representación (Heb 13, 12; 1 Pe 2, 21 y *passim*) y puede ser atestiguada conforme a este sentido con citas de Is 53 (cf. 1 Pe 2, 22.24 con Is 53, 9.5). Así Jesús, por haber padecido la muerte (Heb 2, 9 s) por los creyentes, es el causante (*ἀρχηγός*

[*archēgōs*]; → origen, principio; art. ἀρχή [*archē*]) de su salvación (σωτηρία [*sōtēria*], → redención; cf. II, 4b; cf. asimismo → reconciliación).

d) De ahí que sea necesario poner de relieve la singularidad especialísima de la pasión de Jesucristo. Y se muestra en que en los sinópticos únicamente sale la palabra *páschō* en labios de Jesús y refiriéndose a su propia pasión. También Heb la utiliza únicamente en relación con Cristo (fuera de 10, 32). Por lo demás, es sobre todo en Heb donde se destaca la unicidad, la suficiencia e incompletabilidad del sacrificio expiatorio de Jesús: su pasión representativa o supletoria ocurrió ἐφ'άπαξ [*ephápaξ*] (7, 27; 9, 12; Rom 6, 10; cf. 1 Pe 3, 18; → uno, art. ἅπαξ [*ápaξ*]), de una vez para siempre.

e) Sin embargo, la pasión «vicaria» de Jesús no significa para sus seguidores la liberación *del* sufrimiento humano, sino la liberación *para* el sufrimiento humano. El padeció y fue probado como nosotros (Heb 2, 18), pero sin pecado (4, 15); más aún, porque le ocurrió lo mismo que a sus seguidores, puede él, como exaltado, «compadecerse de sus debilidades» (*sympathēsai*, *ibid.*). Su sufrimiento fue para él prueba, en él aprendió la obediencia (5, 8). Como probado por el sufrimiento (cf. *supra* II, 3), Jesús es modelo y ejemplo (ὑπογραμμός [*hypogrammós*]: 1 Pe 2, 21; → escritura, art. γραφή [*graphē*]). Su sufrimiento contiene la exigencia de seguirle en el sufrir (1 Pe 2, 21; Heb 13, 12 s).

f) Solamente en Hech 26, 13 se dice que estaba sometido al sufrimiento o que era posible (*pathētós*). Y como en el contexto se mencionan juntos el sufrimiento y la pasión (cf. 3. a), se insinúa un parentesco real con Lc 24, 46 y Hech 17, 3. Así pues, la cuestión no es de si Jesús, por ser Dios, pudo padecer. Cuanto más en primer plano aparece la divinidad de Jesús en la época posttestamentaria, tanto más se ve expuesta a un docetismo, que deduce de la divinidad de Jesús su incapacidad de sufrir (cf. *supra* I, 4.5). Sin embargo, para Ignacio, partiendo de la idea de la expiación, unos sufrimientos aparentes significan asimismo una redención aparente (IgnSam 4, 2). Claro está que Jesús, como pre-(IgnPol 3, 2) y post-existente (IgnEf 7, 2) es *apathēs*, es decir, *incapaz de sufrir*. Pero a su ser completo de hombre (IgnSam 4, 2) y, por tanto, a su capacidad de sufrir (cf. el παθόντος σαρκί [*pathóntos sarki*] de 1 Pe 4, 1) hay que aferrarse por motivos soteriológicos.

4. El sufrimiento de los seguidores de Cristo

Sufrimiento y solidaridad. De la idea neotestamentaria de la *κοινωνία* [*koinōnía*] (→ solidaridad; → cena del Señor) es inseparable la idea del sacrificio. El que está provisto de los mismos sentimientos de Cristo, tiene que sufrir corporalmente (1 Pe 4, 1; cf. 2 Cor 11, 23 ss). Sufrir «como cristiano» (1 Pe 4, 16) significa solidarizarse con el sufrimiento de Cristo (1 Pe 4, 13; Flp 3, 10), padecer con él (*συνπάσχομεν* [*sympáschomen*]: Rom 8, 17); más aún, el sufrimiento de Cristo y el de la comunidad pueden —en el sentido de unión mística— identificarse (2 Cor 1, 5; cf. comunidad como cuerpo de Cristo; → iglesia). El sufrimiento común une a las diversas comunidades entre sí (1 Tes 2, 14; 1 Pe 5, 9), así como a una comunidad en sí misma. La solidaridad en la confesión de una misma fe dentro de una comunidad (1 Cor 12, 26; Heb 10, 34) exige no sólo un tener compasión sino un padecer-conjuntamente (*sympáschō*) que se comprometa existencialmente. Asimismo es importante la solidaridad de sufrimiento del → apóstol con la comunidad (2 Cor 1, 6 s) o con un discípulo (2 Tim 1, 8; 2, 3). Jesucristo es modelo (1 Pe 2, 21). Esto vale para el apóstol (cf. asimismo para Ignacio: IgnRom 6, 3) como «testigo de la pasión de Cristo» (1 Pe 1, 5), así como para aquéllos que siguen el apóstol (2 Tim 3, 10 s) o se les exige imitar su ejemplo (1 Cor 11, 1). Lo que se decía de los profetas que eran modelos en el sobrellevar un sufrimiento injusto o inmerecido (*κακοπαθία* [*kakopathía*]: Sant 5, 10) —lo contrario de la generación del desierto, que se dejó llevar hacia la maldad (*κακία*

[*kakía*]), y dio mal ejemplo (1 Cor 10, 6)— vale ahora para los apóstoles. Sus sufrimientos son diaconía (→ servicio, art. *διακονέω* [*diakonéō*]). Los *διάκονοι* [*diákonoi*] de la iglesia se muestran como tales por su sufrimiento (cf. 2 Cor 11, 23 ss). El «sufrimiento por la iglesia» (Col 1, 24 s) que experimenta el apóstol, tiene un significado no soteriológico, sino misionero.

Pero no todo sufrimiento es sufrimiento por Cristo. Esencial para un auténtico sufrimiento por Cristo del apóstol o de la comunidad es que ellos sufran por razón de su servicio o de su vocación (cf. II, 4a), o sea, que se sufra «como cristiano» (1 Pe 4, 16), que el sufrimiento sea injusto (2, 19 s), que no se sufra como ladrón, homicida o malhechor (1 Pe 4, 15), sino que uno sólo sea considerado *como* malhechor (2, 12) o que sufra como tal (2 Tim 2, 9: *κακοπαθῶ* [*kakopathō*]). El sufrimiento correcto es un «sufrimiento según el designio de Dios» (1 Pe 4, 19); se le califica de sufrimiento «en nombre» de Jesucristo (Hech 9, 16; Flp 1, 29) o «por el evangelio» (2 Tim 1, 8), de sufrimiento «por la experiencia que tenemos de Dios» (1 Pe 2, 19), de sufrimiento «por la justicia» (1 Pe 3, 14) y —dentro de una perspectiva de esperanza— de sufrimiento «por el reino de Dios» (2 Tes 1, 5).

b) El aspecto escatológico del sufrimiento. Así como para Cristo el sufrimiento no es un *fin* en sí mismo, sino un medio para ser perfecto o acabado en el amor (Heb 2, 10), así también para sus seguidores (1 Pe 5, 9: la traducción de *ἐπιτελεῖσθαι* [*epiteleísthai*], por encontrarse, *topar con* [los sufrimientos] no cuenta, desgraciadamente, con el *τέλος* [*télos*], que entra, como elemento, en la composición de la palabra y que no podía pasar desapercibido a los oídos griegos; → meta, fin). Es decisivo para los cristianos el hecho de padecer por el objetivo o la meta de la *βασιλεία τοῦ θεοῦ* [*basileía tou theou*]. Frente a la esperanza de la gloria eterna, se desvanece el tiempo de padecer («tras un breve padecer»: 1 Pe 5, 10). En Rom 8, 18 sostiene Pablo que los sufrimientos actuales son cosa de nada comparado con la gloria futura, ya que el sufrimiento puede considerarse como un privilegio que concede (Flp 1, 29; 1 Pe 2, 19) el «Dios que es todo gracia», el cual «ha llamado a su eterna gloria» (1 Pe 5, 10). El evangelio de Juan considera todo el camino de Cristo únicamente bajo este aspecto de la glorificación y, por eso, no utiliza la palabra *páschō*. Análogamente menciona Pablo en Flp 3, 10 como objetivo de su nuevo modo de vida su conocimiento existencial (→ conocimiento) y su experiencia en primer lugar de la fuerza de su resurrección (la de Cristo) y luego la solidaridad con sus sufrimientos. En el NT se nombran siempre juntos la pasión y la glorificación (Rom 8, 17; 1 Pe 5, 1.10), así como la pasión y la → paciencia (2 Tes 1, 4 s; Heb 10, 32). Y así concibe también Pablo su solidaridad con los corintios como una comunión en los sufrimientos y en el consuelo (2 Cor 1, 7). Más aún, Pablo puede trasponer la provisionalidad del sufrimiento, que precede a la glorificación escatológica, a toda la → creación (Rom 8, 18 ss; cf. I, 4.5); no sólo el hombre, sino toda la creación (cf. Bern 6, 9) padece mientras camina hacia el magnífico *télos*. Así el cristiano no aguarda el final sino que tiene los ojos puestos en el objetivo o la finalidad del sufrimiento, puesto que el Cristo resucitado «no es sólo consuelo en el sufrimiento, sino también la protesta de la promesa de Dios contra el sufrimiento» (JMoltmann, Teología de la esperanza, 27). Cf. → malo, art. *κακός* [*kakós*].

B. Gärtner

PARA LA PRAXIS PASTORAL

Una predicación inteligente y llena de sentido acerca del sufrimiento supone que el predicador sabe en qué padeció o no padeció Jesucristo y en qué padecen o no padecen sus oyentes. El que conoce únicamente lo primero —lo histórico-religioso, por así decirlo— probablemente hará una predicación correcta en el aspecto cristológico, pero

con toda probabilidad no hará mella en los oyentes. Y justamente aquí es donde puede mostrarse si el predicador es asimismo pastor y si conoce realmente el sufrimiento de su comunidad, o si ha incurrido en un «docetismo antropológico» (Thielicke, 97-113), que se ha formado una imagen general del denominado «hombre moderno», pero que, pasando por encima de esa *imagen* del hombre, ha perdido de vista al hombre mismo, a ese hombre que va cargado con su sufrimiento. Si, por el contrario, mira únicamente al hombre en su sufrimiento concreto y pierde de vista la pasión del Hijo de Dios, tampoco puede servir de ayuda en la línea del evangelio.

1. En primer lugar, se ha de advertir que el sufrimiento en sentido bíblico, ya sea el de Job, ya el del Crucificado o el del apóstol (2 Cor 6, 4,5), afecta al → *cuerpo* y al → *alma*. Una reducción del concepto del sufrimiento a lo meramente corporal es algo demasiado superficial y, sin duda alguna, tampoco se adecúa al sufrimiento de Jesucristo. «Yo busco la indescriptible magnitud de sus tormentos, no tanto en los miembros destruidos de su cuerpo, ni en las burlas e insultos..., sino que la busco más bien en lo más íntimo de su alma» (Zinzendorf 1759; en Letzte Reden, 1784, 120). Así como el que sufrió fue el Cristo entero (¡nada de sufrimientos aparentes al estilo de lo que se imaginaba el docetismo!), así también el sufrimiento de sus seguidores es cosa de todo su ser humano.

2. Si se afirma con la fórmula de Martin Fischer: «En el sufrimiento se da en él (en el cristiano) la participación que se exige para el cristiano en el sufrimiento de Dios en el mundo sin Dios» (Überlegungen, 59), habría que preguntar completándola y precisando un poco más: ¿Habría que incluir después de todo en esa categoría las *enfermedades* y los sufrimientos que hoy día se encuentran en una medida tan desacostumbradamente alta, como el cáncer o las neurosis? ¿Qué actitud adoptamos respecto a ellas? ¿Son castigo de Dios? ¿Quién se atrevería a decir esto —precisamente en casos concretos que pueden surgir en la labor pastoral— sin arrogarse un carisma profético? ¿Son esos sufrimientos y enfermedades medios que muestran al hombre su imperfección y que pretenden llevarlo a los brazos de Dios? Nunca podremos probablemente responder con seguridad a tales preguntas.

Algo semejante se puede afirmar sobre el juicio que merece un sufrimiento que procede de represalias externas (las persecuciones contra los cristianos en Roma, los campos de concentración del tercer Reich, etc.). Para el que admira en secreto a los que son así perseguidos, la analogía con Cristo paciente parece clara, pero en todo caso este tipo de perseguidos parece que se asemejan más a los sufrimientos de Cristo como «enfermos a causa de la civilización». Pero es muy difícil para el mismo perseguido el precisar si sufre —al menos principalmente— por el evangelio o si no será que ha provocado al poder estatal que le oprime. ¡También en la antigua iglesia hubo un falso impulso hacia el martirio!

Lo que sí es cierto es lo siguiente: «El sufrimiento de Cristo no es tanto ideal como *existencial* de la existencia cristiana. Así pues, seguir a Jesús en el sufrimiento significa llevar precisamente el sufrimiento que se me presenta en mi situación personal e intransferible de acuerdo con el sufrimiento de Cristo. El que quiera seguir a Cristo que se niegue a *sí mismo* y que tome, no ya la cruz de Jesús, ni siquiera otra cruz, sino su cruz, *su* propia cruz, y que le siga» (Küng, 60). Lo que vincula al cristiano con el Cristo paciente no es tanto el modo y la manera del sufrimiento sino el *modo como se lleva* el sufrimiento que se impone personalmente a un hombre.

3. Según esto, el predicador debe guardarse de *dos errores*:

Primero: el seguimiento con la cruz no significa *buscar* el sufrimiento. Tampoco Jesús lo buscó, sino que le fue impuesto. Una mística del sufrimiento, que busca y ansía el dolor

autoatormentador, que pretende directamente el sufrimiento y la muerte, no está en la línea del seguimiento con la cruz en pos de Jesús. El dolor sigue siendo dolor, y el sufrimiento, sufrimiento: no hay que interpretarlos mal, no hay que glorificarlos (Küng, 60). ¡Cómo alaban ya los romanos la muerte por la patria! ¡Y cómo fue ensalzado también antaño entre nosotros el daño sufrido —p. ej. la mutilación— en el «campo del honor»! La glorificación de tal sufrimiento y de tal muerte significa en el fondo «la divinización o la idolatría del sufrimiento» (sobre esta idea cf. Gödan, 141), puesto que aquí se le atribuye —al menos implícitamente— una función redentora. En este sentido, buscar el sufrimiento significa pretender emprender el camino de la redención extrabíblica. El predicador que ayuda a superar esta concepción del sufrimiento a partir del sufrimiento de Cristo, contribuye con ello a «superar el pasado».

Segundo: aceptar el propio sufrimiento de una manera estoica o resignada y pasar por el sufrimiento ajeno encogiéndose de hombros no significa seguir a aquél que no reprimió su propio dolor frente a su propio sufrimiento (Lc 12, 50) y al sufrimiento ajeno (Mt 9, 36). Los evangelios nos informan de que Jesús erigió signos contra los poderes del maligno, contra la enfermedad y la muerte. Su mensaje culmina en el amor al prójimo (Mc 12, 31 par). Este se pone como ejemplo en la narración del buen samaritano (Lc 10, 25-37), y se convertirá en la norma que servirá de criterio en el juicio final (Mt 25, 31-46). De ahí se deduce que *la contemplación resignada es imposible* y de ahí también que la comunidad cristiana primitiva hubiera conocido la necesidad de preocuparse con todas sus fuerzas por los que sufrían (cf. *infra* 6).

4. Tal vez uno de los mayores sufrimientos de la cristiandad occidental consista en que no vive en situación de persecución, y de ahí que apenas tiene que sufrir externamente y con ello no puede referir a sí misma la predicación acerca del sufrimiento y de la muerte de Jesucristo. Así p. ej. la mayor parte de los hombres quedan insatisfechos ante la predicación del Viernes santo a la que, por lo general, todavía acuden. Un impedimento decisivo para la comprensión de la pasión de Jesucristo radica, sin duda, en que en diversas teologías del NT se explica el significado de su pasión y de su muerte con unas categorías que proceden del culto sacrificial (→ cruz, Para la praxis pastoral). El explicar la pasión con esas mismas categorías ya hace tiempo que no da resultado. Ya hace 150 años, Georg Büchner hace decir a su Robespierre: «¿Qué miramos siempre hacia el único? Es verdad que el hijo del hombre es crucificado en todos nosotros, todos agonizamos empapados en un sudor de sangre en Getsemaní, *pero nadie redime al otro con sus propias heridas*» (versión alemana GA, 24). Y se podría añadir completando esas palabras: «ni con su muerte». Un sacrificio «vicario» o representativo aparece como incomprensible e incluso como imposible (cf. Bultmann, *Kerygma und Mythos*, 20). ¿Qué es lo que debe hacer el predicador?

El no debe soslayar esas dificultades de comprensión como inofensivas, sino que debe enfrentarse honradamente con ellas. Tampoco debería ceder a la tendencia de una parte de la comunidad y limitarse a repetir lo que le resulta familiar en el lenguaje y lo que suscita sentimientos patrios, pero que apenas es comprendido rectamente por sus oyentes. Repetir en vez de reflexionar no sólo sería antimisionero, sino que provocaría una serie de garrafales malentendidos en la comprensión del → misterio de la revelación de Dios en Jesucristo. Su misterio no radica en que el significado de la pasión y muerte de Cristo no puede entenderse, sino en que esa revelación de Dios está en contradicción con la voluntad y los deseos humanos (Käsemann) y por ello puede llevar asimismo a un sufrimiento que contraria.

Sin embargo, en el crucificado viene Dios al mundo impío y ateo, sufre con él en su alejamiento de Dios, y sufre asimismo con él en la ausencia de Dios (Mt 27, 46 par). Y así,

y solamente así, Dios se hace solidario con los hombres. El cristiano puede, lo mismo que el crucificado, padecer bajo la ausencia de Dios. Pero él sufre *junto con* el crucificado, en otro tiempo, de otra manera, pero por lo mismo. Y precisamente eso le une con Dios. Desde el punto de vista de la lógica, aquí radica lo paradójico, y desde el punto de vista de la fe, lo maravilloso de la revelación de Dios en el Cristo paciente. Tal vez el sufrimiento por el Dios, que el hombre actual experimenta como oculto y distante, sea lo que acerque más a Jesucristo y le vincule más estrechamente con él. En todo caso, de él podría el cristiano aprender el paradójico estilo de aquella oración: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mt 27, 46 par).

5. Lo que dice el NT sobre el sufrimiento de Jesús y de sus seguidores sólo podrá penetrar en el entresijo de la propia existencia, si uno sabe pasar por encima de sus propios gritos de protesta. Esos gritos pueden sonar como los del candidato a teólogo de G. Büchner: «Lo que es yo, si fuera omnipotente, verá Vd., no toleraría el dolor; lo que yo haría es salvar, salvar...» (versión alemana GA, 83). ¿Por qué permite Dios que suframos? ¿Por qué existe un sufrimiento tan terrible en el mundo? (acerca de esto, cf. el impresionante capítulo «rebelión» en Los hermanos Karamazof de Dostoyewski). Contestar a estas dos preguntas echando mano de una reacción atea, acaso comprensible, o recurriendo a una *teodicea* racional (Leibniz), significaría buscar una respuesta en última instancia fuera de la pasión de Jesucristo. Pero precisamente en ella se advierte que Dios *no está fuera* de nuestro sufrimiento, sino que se sitúa dentro del mismo (cf. *supra*). Así pues, la fe cristiana no se dirige a un Dios que está por encima de todas las cosas, que ve cómo se sufre y que asevera que ama a los hombres, sino a un Dios que está ahí con ellos en todo —incluso en el sufrimiento. Así pues, la defensa de un Dios totalmente del más allá, cuyo amor y cuya justicia respecto al sufrimiento humano son muy dudosos, no es cometido de cristianos. Para ellos vale lo contrario: en la pasión de Jesús se manifiesta palpablemente que Dios se solidariza en el mundo con el que sufre (Mt 25, 40.45). Toda teología que no centre su interés en la pasión y muerte de Jesús le debe parecer al cristiano cuestionable, por no decir inútil. Para el creyente, el problema no se plantea así: ¿cómo es posible que Dios ame al hombre si le deja sufrir?, sino que se resuelve en esta otra sorprendente pregunta: ¿cómo puede Dios amarnos tanto que se solidariza con nuestro sufrimiento? Tal sorprendente pregunta con respecto al sufrimiento, a la miseria y a la muerte no es solamente un signo de la confianza, sino al mismo tiempo un signo de que Dios en su revelación sigue siendo el oculto y de que justamente por esto las cuestiones humanas permanecen abiertas. Pero lo cierto es que lo enigmático del evangelio no es el sufrimiento del hombre sino el → amor de Dios.

6. Si Cristo resucitó (→ resurrección), también se exige de los cristianos la participación en la *protesta* de Dios *contra el sufrimiento* que hay en el mundo (cf. *supra* 1) y con ello la instauración de signos de que el sufrimiento, la enfermedad y la muerte no deben tener la última palabra. La superación del sufrimiento no puede ser relegada al futuro irrelevante para hoy de las denominadas «postrimerías», pues el mundo en el que Jesucristo curó y resucitó no puede ser sólo un valle de lágrimas y de lamentos.

Y si la sabiduría de Dios consiste precisamente en herir al adversario con sus propias armas (*suo gladio iugulare*, cf. sobre esto los escolios de Lutero a Heb 2, 14; cf. también Rom 8, 3: Dios envió a su propio Hijo transido de debilidad, consecuencia del pecado, para que en ese mismo terreno de la debilidad, donde el pecado había vencido, le diese la puntilla), o sea, herir la muerte con la muerte mediante la resurrección de Jesucristo, esto también debe valer espec. para el sufrimiento que precede a la muerte. «Si el sufrimiento existe, debemos servirnos de él, explotarlo, desvalijarlo y saquearlo, ponerlo como

enemigo a nuestro servicio: el sufrimiento no nos ayuda por ser sufrimiento —más bien podría perdernos—, sino porque un hombre con Dios puede obligarle a ello» (Gödan, 143). El camino al médico o al psicoterapeuta puede ser de esta forma cristianamente indispensable en el marco de la protexa contra el sufrimiento. La resurrección del crucificado pone en evidencia que Dios, no sólo penetra en el dolor humano, sino que quiere asimismo vencerlo y superarlo.

La humanidad sufre hoy ante todo bajo el hambre, la enfermedad, la guerra y la privación de la libertad. Si el mundo no es solamente «una sucia y desvencijada sala de espera de una estación de mala muerte para el viaje de las almas al cielo, sino el escenario o el “plató” para una nueva creación de las cosas y el campo de batalla de la libertad» (Moltmann, *Ev. Komm.* 1968, 568), surge para los cristianos y a la vez para la iglesia la misión —según sus posibilidades— de liberar a los demás hombres del sufrimiento (cf. 3). La participación en la protesta de Dios contra el sufrimiento en el mundo exige la actitud cristiana de estar prontos a intervenir más allá del ámbito privado y eclesial. «Predicar la paciencia frente al sufrimiento no constituye la esencia del cristianismo» (Gödan, 145), pero bien puede serlo luchar contra cualquier forma de sufrimiento.

B. Gärtner

Bibl. EBalla, *Das Problem des Leidens in der Geschichte der israelitisch-jüdischen Religion*, en: *Eucharisterion* H. Gunkel, *FRLANT* 19, 1923, I, 214 ss – W Wichmann, *Die Leidenstheorie, eine Form der Leidensdeutung im Spätjudentum*, *BWANT* F. 4, H. 2, 1930 – JBegrich, *Das priesterliche Heilsorakel*, *ZAW* 52, 1934, 81 ss – GvRad, *Die Konfessionen Jeremias*, *EvTh* 3, 1936, 265 – HBraun, *Das Leiden Christi*, *ThExh* 69, 1940 – WMichaelis, *Herkunft und Bedeutung des Ausdrucks «Leiden und Sterben Jesu Christi»* 1945 – WNestle, *Die Überwindung des Leids in der Antike*, en: *Griech. Weltanschauung in ihrer Bedeutung für die Gegenwart*, 1946, 414 ss – JJStamm, *Das Leiden des Unschuldigen in Babylon und Israel*, *ATHANT* 10, 1946 – KHSchelke, *Die Passion Jesu in der Verkündigung des NT*, 1949 – HWWolff, *Jes 53 im Urchristentum*, 1952³ – HKremers, *Leidensgemeinschaft des Markusevangeliums*, *ZThK* 50, 1953, 1 ss – WMichaelis, *Art. πάσχω*, *ThWb V*, 1954, 903 ss – KvFritz, *Tragische Schuld und poetische Gerechtigkeit in der Antike*, en: *Stud. gen.* 1955, 190 ss – WNauck, *Freude im Leiden*, *ZNW* 46, 1955, 68 ss – JScharbert, *Der Schmerz im AT*, *BBB* 8, 1955 – GSchille, *Das Leiden des Herrn*, *ZThK* 52, 1955, 161 – HKremers, *Art. Leiden*, *EKL* II, 1958, 1067 ss – NJHein y otros, *Art. Leiden*, *RGV* IV, 1960³, 294 ss – ELohe, *Märtyrer und Gottesknecht*, 1963² – DMeyer, *Polla pathen* (Mk 8, 31a par; 9, 12b; Lk 17, 25), *ZNW* 55, 1964, 132 ss – GBraumann, *Leidenskelch und Todestaupe* (Lk 10, 38 ss), *ZNW* 56, 1965, 149 ss – EGüttgemann, *Der leidende Apostel und sein Herr*, *FRLANT* 90, 1966 – GvRad, *Theologie des AT I*, 1966³, 395 ss – ELohe, *Die Geschichte des Leidens und Sterbens Jesu Christi*, 1967² – HConzelmann, *Historie und Theologie in den synoptischen Passionsberichten*, en: *Zur Bedeutung des Todes Jesu*, 1967, 35 ss – EHaenchen, *Historie und Geschichte in den johanneischen Passionsberichten*, *ibid.*, 57 ss – GStrecker, *Die Leidens- und Auferstehungsvoraussagen im Markusevangelium*, *ZThK* 64, 1967, 16 ss – AVanhoye, *Structure et théologie des récits de la Passion dans les évangiles synoptiques*, *Nouvelle Revue Théologique* 99, 1967, 135 ss;

Bibl. especial para La praxis pastoral: GMensing, *Die Bedeutung des Leidens im Buddhismus und Christentum*, 1930² – W Wichmann, *Die Leidenstheologie...*, *BWANT* 4. F., H. 2, 1930 – VvWeizsäcker, *Der kranke Mensch*, 1951 – MKeller-Hüschemenger, *Die Kirche u. d. Leiden*, *BEvTh* 20, 1954 – EReisner, *Schuld und Unschuld des Leidens*, *EvTh* 14, 1954, 246 ss – PTournier, *Krankheit und Lebensprobleme*, 1955⁶ espec. cap. XI – KBarth, *KD* III, 1, 1957³, 426 ss; III, 3, 1961², 327 ss; IV, 1, 1960², 171 ss.269 ss; IV, 2, 1964², 676 ss – HGödan, *Christus und Hippokrates*, 1958 (espec. cap. 6) – EThurneysen, *Arzt und Seelsorger in der Begegnung mit dem leidenden Menschen*, en: *Medicus Viator*, *Festschr. RSiebeck*, 1959, 259 ss – ThvSicard, *Der Schmerz und die Seelsorge*, *Wege z. Menschen* 8, 1961, 257 ss – AKöberle, *Ursprung und Sinn des Schmerzes*, *Wege z. Menschen* 4, 1962, 122 ss – NHSøe, *Christliche Ethik*, 1965³, espec. 209 ss – HThielicke, *Leiden an der Kirche*, 1965 (*Stundenbücher* 52) – EKäsemann, *Die Gegenwart Christi: Das Kreuz*, en: *Christus unter uns*, 1967 (*Kirchentagsheft*) – HKüng, *Gott und das Leib*, *Theol. Meditationen* H. 18, 1967.

Trad. o. c.: GvRad, *Teología del AT I*, 1972, 369-508. En cast. Arts. gens.: JScharbert, *Art. Dolor*, *CFT* I, 461-470 – KHemmerle, *Art. Mal*, *SM* 4, 1973, col 398-406 – GvRad, *Teología del AT II*, 1976³, 257-260; 342-348 – Weichrodt, *Teología del AT II*, 1975, 352-364 – JJeremias, *Teología del NT I*, 1977³, 321-331.

Temeroso de Dios → Prosélito

Temor

φόβος [*phóbos*] angustia, temor; *φοβέομαι* [*phobéomai*] asustarse, espantarse; *φοβερός* [*phoberós*] terrible, espantoso

I *Phóbos* significa *angustia, temor*, y, al igual que el verbo correspondiente *phobéō, asustar, atemorizar* (intrans. *estar asustado*), se utiliza en el griego de la época micénica (linear B). A veces este grupo de vocablos designa también el temor ante los dioses, el temor sagrado, pero en general la actitud respetuosa ante la divinidad se expresa con el grupo de vocablos relacionados con *σέβομαι* [*sébomai*] (*εὐσεβεία* [*eusebeía*]; o la actitud contraria: *ἀσεβεία* [*asebeía*]); cf. WFoerster, art. *σέβομαι*, ThWb VII, 146 ss; cf. → *piEDAD, religión*).

II 1. En la versión de los LXX, aparte de los significados antes citados *phóbos* puede designar también *el que o lo que es de temer* (en hebreo *pahad, pavor, espanto*): en Gn 31, 42.53; Is 8, 13, esto se refiere a Dios. Aquí el verbo se utiliza únicamente en voz media, al igual que en el NT (a excepción de Sab 17, 9), y significa *tener angustia, asustarse, atemorizarse* (en sentido intransitivo, con la preposición *ἀπό* [*apó*]: Lv 26, 2; Dt 1, 29 etc.), y en sentido transitivo, con el significado de *temer, tener miedo*, con complemento de persona o de cosa: Nm 14, 9; Prov 13, 13 (a los pueblos extraños; al precepto); Lv 19, 3; Prov 24, 21 (temor respetuoso a los padres; al rey). El adjetivo *phoberós, terrible, espantoso, tremendo* (utilizado en el griego profano desde el s. V a. C.) se aplica espec. a Dios y a sus obras (Sal 65, 3 LXX); el sustantivo *φόβητρον* [*phóbētron*] (también *φόβηθρον* [*phobēthron*]), *horror, espanto*, utilizado raramente, se encuentra p. ej. en Is 19, 17 LXX; Justino Apol. II, 8, 7 (en el NT: Lc 21, 11).

2. A diferencia de la actitud religiosa del griego, la característica fundamental de la actitud del israelita ante Dios es que el hombre sólo puede ponerse ante él en actitud de amor y temor, ya que Dios es grande, poderoso y terrible (Dt 10, 17 s; cf. 1 Cr 16, 25) y se vuelve hacia el hombre benignamente (Dt 6, 5.13). De ahí el frecuente «no temas» (Gn 15, 1; Jue 6, 23; Is 44, 2 y *passim*), con el que Dios se dirige al hombre y que penetra también en el NT. Pues la gracia y el amor de Dios no suprimen la gravedad de su exigencia; él exige la obediencia total por parte del hombre (Am 5, 6 s; Os 6, 6), ya que su amor no ha de agotarse en un puro sentimiento, sino que ha de mostrarse a través de sus obras, al igual que ocurre con el amor de Dios (cf. Is 41, 13 y *passim*). Pero lo que predomina es el temor; el temor de Dios se convierte en la legislación del pentateuco en el motivo esencial de la obediencia (Lv 19, 14.32; Dt 13, 11; 17, 13 etc.) y determina la actitud religiosa fundamental de la piedad veterotestamentaria, como aparece con especial claridad en Sal, Prov y Eclo (cf. Sal 103, 11.13.17; Prov 1, 7; 23, 17; Eclo 1, 11 ss y *passim*). Por eso el hombre justo que confía en Dios no teme a sus enemigos, ni tampoco tiene miedo en medio de la tribulación (Sal 27; 46, etc.).

Dada la frecuencia con que aparece el grupo de *φοβεῖσθαι* [*phobeisthai*], los vocablos afines *σέβομαι* [*sébomai*, *atemorizarse* y *εὐλαβέομαι* [*eulabéomai*] *precaverse*, a diferencia de lo que ocurre en el griego profano, se emplean raramente en la versión de los LXX.

III 1. El uso neotestamentario de este grupo de vocablos coincide con el de I y II. Son objeto de temor, en Lc 1, 12; 2, 9; Mt 28, 4: las apariciones de ángeles; en Lc 21, 26: las catástrofes del fin del mundo; en Heb 2, 15: la muerte; en Rom 13, 3: los *ἄρχοντες* [*árchontes*], *los que mandan*; en Jn 7, 13; 20, 19: «los judíos». La construcción *φόβος καὶ τρόμος* [*phóbos kaí trómos*], *temor y temblor* que aparece ya en los LXX (Ex 15, 16 y *passim*), designa originariamente el temor en el sentido de angustia (1 Cor 2, 3: *temblando de miedo* NB; cf. Mc 5, 33). En algunos textos puede considerarse como frase hecha que indica sumo cuidado o escrupulosidad (así NB a propósito de 2 Cor 7, 15: *escrupulosa atención*; Flp 2, 12: *escrupulosamente*). De un modo análogo, en Eclo 4, 17 *phóbos* y *δειλία* [*deilía*] aparecen juntos y significan *timidez, desaliento*; el sustantivo *deilía* se encuentra en el NT en 2 Tim 1, 7 (*espíritu de cobardía*), el verbo *δειλιάω* [*deiliáō*], *ser pusilánime*,

cobarde, en Jn 14, 27 (cf. Dt 1, 21; 3 Mac 6, 19 y *passim*). El grupo de vocablos relacionados con *phobos* es empleado en el sentido de temor respetuoso ante Dios, p. ej. en Hech 9, 31; 2 Cor 7, 1; Col 3, 22 (cf. también Ef 5, 21, referido a Cristo); como reconocimiento de la autoridad humana (maridos, amos), en Ef 6, 5; 1 Pe 2, 18; 3, 2.16. *Phobeisthai*, *asustarse*, *atemorizarse*, puede ir acompañado de *apó* (Mt 10, 28; Lc 12, 4 y *passim*), pero también puede utilizarse en sentido transitivo con complemento de persona o de cosa (Mt 14, 5; Heb 11, 23 y *passim*; el objeto del temor es aquí el poder que hay detrás del pueblo, del mandamiento, de los fenómenos de la naturaleza). Con el significado atenuado de *recelar* o *temer*, el verbo aparece, p. ej. en Hech 23, 10; Gál 4, 11. La expresión *φοβούμενος τὸν θεόν* [*phoboumenos tón theón*], *temeroso de Dios*, se aplica en Hech 10, 2.22; 13, 16.26 a los no israelitas que eran adeptos a la religión judía (→ prosélito, temeroso de Dios). El adjetivo *phoberós*, *pavoroso*, *horrendo*, *espantoso*, se encuentra en Heb 10, 27.31; 12.21.

2. Así pues, también en el NT el temor de Dios o el temor de Cristo (Ef 5, 21) aparecen como motivo y contenido de la auténtica actitud cristiana (p. ej. en Lc 18, 2.4; Hech 9, 31; 1 Pe 2, 17; Ap 11, 18). La impresionante exhortación a temer a Dios, que puede acabar con vida y cuerpo en el fuego (*γέεννα* [*géenna*]) y en cuyas manos es pavoroso caer (Mt 10, 28; Heb 10, 27), la ha hecho Jesús mismo a sus discípulos. Como lo muestra la predicación de los apóstoles (2 Cor 5, 11; 1 Pe 1, 17), esta exhortación tiene una clara conexión con la expectativa del juicio; por eso los filipenses deben trabajar por su salvación «escrupulosamente» (lit.: «con temor y temblor»: Flp 2, 12).

3. Este temor que sobrecoge a los hombres ante la presencia de Dios y de sus mensajeros (→ milagro, art. *θαύμα* [*thaúma*]; → éxtasis, art. *ἔκστασις* [*ékstasis*]), se muestra también claramente en los relatos de los prodigios de Jesús y de los apóstoles, y en los de las apariciones de Cristo y de los ángeles (→ revelación). Pero siempre que Dios se vuelve benignamente hacia los hombres encontramos, al igual que en el AT, la exhortación *μη φοβοῦ* [*mé phobou*], «no temas»; así, en los relatos de la hija de Jairo y de la pesca de Pedro (Mc 5, 36; Lc 5, 10), en las apariciones del ángel a Zacarías y a María (Lc 1, 13.30), en la visión de Pablo (Hech 18, 9; 27, 24), en la visión de Juan en Patmos (Ap 1, 17), en la cita de Jn 12, 15 (cf. Is 41, 10.13; Zac 9, 9 s); aparece en plural en el relato del nacimiento (Lc 2, 10), en el pasaje en que Jesús camina sobre las aguas (Mc 6, 50 par), en la transfiguración de Jesús y en el relato pascual (Mt 17, 7; 28, 5.10).

4. Pero la exhortación a no temer se encuentra también con frecuencia en relación con los hombres y con el entorno: los discípulos no han de temer a aquéllos que sólo matan el cuerpo (Mt 10, 26.28 par); el rebaño pequeño no ha de temer la penuria (Lc 12, 32); los cristianos no han de tener el menor miedo a los adversarios (Flp 1, 28), ni al sufrimiento (1 Pe 3, 14; Ap 2, 10). Pues el refugio que ellos tienen en Dios les hace superar todo temor a los hombres (Mt 10, 30 s; Heb 11, 23.27; 13, 6).

5. Las cartas del NT señalan con toda claridad el motivo auténtico que permite superar el temor: en Heb 2, 15 Cristo aparece como aquél que redime a los hombres de la esclavitud en que los tenía sumidos el temor a la muerte. En Rom 8, 14 s Pablo, aludiendo a la invocación «¡Abba! ¡Padre!», habla a los cristianos del espíritu que han recibido y que les hace hijos. Pero éste, en cuanto que es un espíritu de valentía, de amor y de dominio propio, se opone al espíritu de temor o cobardía, lo excluye (2 Tim 1, 7). También en 1 Jn 4, 18 se pone de relieve que en el → amor no existe temor; el amor acabado echa fuera el temor. Según 1 Jn 5, 3, el motivo y el motor de la obediencia es este amor y no el temor al → castigo.

6. Al cristiano se le plantea, por consiguiente, continuamente la tarea de superar el motivo del temor por el del amor; pues, más que el temor de Dios, el compendio de la actitud cristiana según el NT es la → fe que se traduce en amor (Gál 5, 6). No obstante, la tensión existente entre temor y amor no nos autoriza a retrotraer el temor de Dios que procede de la expectativa del juicio únicamente al influjo de la sinagoga judía, ni a considerarlo como un remanente de la mentalidad judía.

W. Mundle

Bibl.: WLütert, Die Furcht Gottes, in: Theol. Stud. f. MKähler, 1905, 163 ss – LKoebler, Die Offenbarungsformel «Fürchte dich nich» im AT, SThZ 36, 1918, 33 ss – HCremer/JKögel, Biblisch-theologisches Wörterbuch der nt. Grazität, 1923¹, 1115 ss – RBultmann, Theologie des Neuen Testaments, 1958³, 243 s 321 s 561 – SPLath, «Furcht Gottes». Der Begriff «Furcht» im Alten Testament, 1963 – WFoerster, Art. *σέβουαι*, ThWb VII, 1964, 168 ss (espec. 196 ss) – AStrobel, Furcht, wem Furcht gebührt. Zum profangriech. Hintergrund von Röm 13, 7, ZNW 55, 1964, 58 ss – JBecker, S S C C, Gottesfurcht im Alten Testament, Analecta Biblica 25, 1965 – SJdeVries, Note concerning the Fear of God in the Qumran Scrolls, Revue de Qumran 5, 1965, 233 ss.

In cast. Arts. gens.: WEichrodt, Teología del AT II, 1975, 272-279.

Templo

ναός [naós] vivienda, templo, casa de Dios

I 1. *Naós*, una forma nominal de *vnaío* [naío], *habitar*, atestiguada desde el griego micénico, designa ante todo simplemente la *vivienda*, espec. la *vivienda de los dioses*, el *templo* (desde Homero) y su recinto más interno. Sólo a partir del helenismo (Filón) puede llevar también el nombre de *naós* el *cielo*, como lugar donde habitan los dioses. Originariamente se trata de una vivienda (suntuosa) que se les construye a los dioses. Pero hay que distinguir el *naós* del *téμενος* [témenos], lat. *templum*, cast. *templo*, término más antiguo desde el punto de vista de la historia de las religiones que no se halla atestiguado en el NT. Se trata de un espacio cercado o rodeado de un tupido seto, que señala el lugar donde se dio alguna vez una aparición de un dios o donde, en base a la tradición, se espera una nueva aparición del mismo. Por lo general, se trata de un paraje que se distingue por su situación natural: la gruta de Zeus en Creta, la hendidura de la roca en Delfos, el sagrado bosque de Olimpia, el encinar de Mamré, la roca de Sión. En ese rincón tan fuera de serie, en el que el hombre no ha hecho nada, se manifiesta el Dios revelador, el Dios que cura, el Dios que da fecundidad; sin embargo, no vive allí. Tal *témenos* tiene algún parecido con ciertos santuarios o ermitas que incluso llevan a veces el nombre de «aparecidas», porque, según la creencia popular, conmemoran apariciones.

2. Así pues, para mayor precisión, *naós* se traduce por *casa de Dios*. Desde que los hombres construyeron sus viviendas, casas de Dios se encuentran en las más distintas formas como torres-templos (Mesopotamia, Centroamérica), como *cella* o capilla (con o sin columnas), como rotondas e incluso como santuario transportable (cf. OMichel, ThWb IV, 885 A 2; ¿el arca de Israel?).

II 1. En los LXX *naós* traduce 55 veces (de un total de 61) el hebreo *hēkāl*, *palacio*, *templo*, que a su vez corresponde al babilonio *e-gallu*, *casa grande*. Como vivienda de los dioses, sirve para la → ofrenda (altar), para el fomento del culto a los dioses (estatuas) y para dar oráculos; por consiguiente, necesita un sacerdocio adscrito al lugar (y en esto se diferencia del *témenos*, cf. *supra* I, 1); hay que añadir 5 ejemplos en los que *naós* traduce *‘ūlam*, el *atrio del templo* (solamente en la obra histórica del cronista). Hasta qué punto, fuera de estos 5 casos, se trata de la reproducción puramente técnica de *hēkāl*, lo muestran pasajes como 2 Re 18, 15 s; 24, 13, en los que los LXX usan las expresiones *oīkos κυρίου* [oikos kyriou] y *ναός κυρίου* [naós kyriou], sin hacer una diferencia más precisa de contenido.

Pero ya en el AT se puede observar en el uso de la palabra *hēkāl* una clara *reserva*: ni a la torre de Babel (Gn 11) ni a los edificios que los filisteos destinaban al culto (Jue 16, 23 ss) ni siquiera a las casas de Dios de Betel y de Dn se

les da nunca en el AT el nombre de *hēkāl*; en esto se pueden ver ciertamente los efectos de la reforma deuteronomica. En todo caso la casa de Dios se denomina en el AT mucho más a menudo simplemente con la palabra hebrea *bayit* (en griego: *oikos* [*oikos*], → *casa*), que con el extranjerismo de origen sumerio *hēkāl* (en griego: *naós*, *casa de Dios*). Una sola vez el edificio salomónico de Jerusalén (1 Re 6 s) y antes la casa de Dios de Silo (1 Sam 1 ss), de donde llegó finalmente el arca de la alianza a Jerusalén (2 Sam 6), se denominan *hēkāl*. ¡En el pentateuco el término no sale ni una sola vez!

2. Mientras que el AT distingue así terminológicamente el auténtico culto divino del falso, los LXX distinguen en su traducción todos los pasajes en los que *hēkāl* significa *palacio* poniendo en ellos simplemente «casa» (1 Re 21, 1; 2 Re 20, 18; Is 13, 22 y *passim*). Sólo gracias a esa delimitación se convierte *naós* en un término cultural, que se refiere exclusivamente al verdadero templo de Dios. Esto se muestra por el hecho de que el templo de Jerusalén consagrado por Nabucodonosor nunca es denominado *naós* (cf. Esd 6, 5), y esto llega hasta el punto de que parece a veces que los LXX tratan de evitar el dar ese nombre al templo postexílico (Zac 6, 9 ss). El único pasaje en contra, el Sal 45, 16, donde el palacio del rey es denominado, no obstante, como *naós*, parece hablar a favor de una explicación simbólica de este antiguo cántico de amor en el sentido de los LXX: la comunidad es la esposa de Yahvé.

A eso corresponde ya cierta *espiritualización* (vRad) que puede advertirse en el *salterio*: aquí la casa de Dios no es ya el lugar del sacrificio y, por consiguiente, del sacerdocio, sino el lugar de la añoranza (27, 4), de la petición de ayuda (28, 2), de la adoración del individuo particular (5, 8; 138, 2), y de ahí también el lugar del consuelo (65, 5), de la respuesta de Dios (18, 7), del poder de Dios (68, 29 s cf. 29, 9). Ni en los salmos de la alegría de Sión (46, 48, 76) ni en aquéllos que aspiran a cierta reforma cultural (40, 50, 51), aparece el término, sino sólo allí donde está en juego una relación del individuo —sobre todo en necesidad— con Dios.

Tal *espiritualización* postexilica se dio claramente porque en el fondo se reconoció que los profetas tenían razón en su oposición radical al culto (Jer 7, 4). A ellos en última instancia ha de atribuirse la realización de la reforma cultural de Josías (2 Re 23). Sin embargo, hay que observar que la crítica cultural de los profetas nunca utilizó el término *hēkāl* (*naós*) (Am 5, 21 ss; Is 1, 10 ss).

3. Frente a la época preexilica, en la cual —aunque bastante pequeño— siempre hubo un estado judío, en el periodo postexílico y en el del judaísmo tardío se advierte un notable cambio en el significado de la casa de Dios. Así como Salomón erigió en los alrededores del palacio el primer templo de la ciudad de Jerusalén que en otro tiempo había sido jebusea, es decir, pagana, y a la que su padre, David, había hecho capital del reino unido, sin que ese lugar tuviera un significado especial para la fe en Yahvé (era ante todo un santuario nacional o estatal, con un sacerdocio estatal y donde se ofrecían oficialmente sacrificios en nombre del rey), así la reforma cultural deuteronomica de Josías comenzó a inculcar al pueblo que el único Dios de Israel solamente se hallaba presente efectivamente en esa única casa de Dios. Por eso durante el exilio, que fue magnificencia una catástrofe, tanto de la existencia autónoma del estado como de la fe en Yahvé, el templo y Sión adquirieron una gran importancia (Sal 137). Y como en el mismo se habían asociado la antigua magnificencia estatal y la fe nueva y reformada, adquirió entonces importancia para la oración de los creyentes y se convirtió en el símbolo de la añoranza del pueblo y al mismo tiempo un signo del nuevo pueblo prometido.

Por otra parte, este desarrollo no se verificó unívocamente y en la misma línea: también antes del exilio se tenía la oración de los creyentes en el templo (aunque raras veces), y después del exilio se ofrecieron también allí sacrificios. Y era tan compleja la significación del templo en la época preexilica, como polifacética su historia de después del exilio. Por una parte, se caracteriza por la alta estima de la casa de Dios: del proyecto del nuevo templo de Ez 40 ss dan testimonio la obra de Ageo y los libros de los Macabeos. Todos se sentían orgullosos de la magnificencia del nuevo edificio erigido por Herodes en los años 20-10 a. C. Un refrán decía: «El que no ha visto el edificio construido por Herodes, no ha visto nada hermoso».

Por otra parte, ya en el s. II a. C., se separaba un grupo de sacerdotes del templo, pretextando que estaba infectado de pecados (CD 1, 5-11). Con esto continuaron la crítica profética del culto y fundaron en el desierto junto al mar Rojo (Qumrán) una comunidad que se tenía a sí misma como el verdadero santuario de Dios (1QS 8, 5; 9, 6 y *passim*). En lugar del culto de Jerusalén nos encontramos con la comunidad elegida (→ elección; → iglesia), que, en una estricta obediencia a la Torá, esperaba la revelación de la justicia de Dios.

III En el NT donde *naós* sale con mayor frecuencia es en Ap (16 veces) y en Pablo (7 veces; ninguno de los dos utilizan la palabra *ἱερόν* [*hierón*], *santuario*). Los sinópticos echan mano del término casi exclusivamente en la tradición de la pasión (Mc 3 veces, Mt 9, Lc 7; Lucas usa preferentemente *hierón* [39 veces]), mientras que el término no aparece ni en los escritos de Juan (fuera de la frase de Jn 2, 19-21 que procede de la tradición sinóptica) ni en los restantes escritos del NT.

1. En *Pablo* se nota claramente el trasfondo del judaísmo, cuando habla del *naós*: la comunidad de salvación es el templo de Dios (1 Cor 3, 16 s), el → espíritu de Dios habita en él (1 Cor 6, 19 cf. 1 Re 8, 16 s, y el → nombre de Dios habita en el templo!). Sin embargo, cuando la comunidad se deja seducir, entonces en ella vive la impiedad en persona (2 Tes 2, 4.7-12); que la comunidad sea la morada de Dios significa estar alejada de los impíos (2 Cor 6, 16; todo el fragmento presenta una gran semejanza terminológica con los textos de Qumrán). Ef 2, 19-22 elabora esta imagen e incluso la adorna con algunas pinceladas alegóricas (cf. a este propósito → piedra).

2. Mucho más clara es esta referencia al lenguaje del judaísmo tardío en el *apocalipsis de Juan*: los que salen vencedores han de convertirse en piezas y en ornato del templo celeste (3, 12, cf. Sal 144, 12), y como Ezequiel midió el templo (Ez 40 ss), así también la comunidad del final de los tiempos debe medirlo (11, 1 s). Del templo celestial habla frecuentemente el autor del Ap (7, 15; 11, 19; 14, 15 ss; 15, 5 ss; 16, 1.17), inspirándose claramente en Sal 11, 4. Sin embargo, él pone expresamente de relieve (21, 22) que en la nueva Jerusalén no habrá ningún templo, pues el mismo Dios será el templo para la comunidad. Así pues, también para él, *naós* es algo así como el signo de la impiedad que corresponde a este mundo.

3. a) A diferencia de Pablo y del Ap, los *sinópticos* designan con *naós* el templo de Jerusalén, al que por principio consideran sometido a la crítica de los últimos tiempos (la destrucción del templo el año 70 d. C.: Mc 11, 15 ss en el marco de los vv. 12-25), o para el cual al menos exigen una purificación (Lc 19, 45 s con 47 s). Ciertamente los sinópticos hablan las más de las veces del *hierón, santuario*, aunque en algunos pasajes especiales de cuño veterotestamentario usan también el término *naós, casa de Dios*. En Mc desempeñan un papel singular unas supuestas palabras de Jesús, que sólo Juan pone en boca de Jesús (Jn 2, 18 ss) y que se remontan a Os 6, 1 s (Mt las tomó de él, pero no Lc). En Mc 14, 58, en el proceso acerca de su supuesto menosprecio del templo considerado como expresión de la presencia y de la santidad de Dios, se utilizan como un falso testimonio contra Jesús, para mostrar su postura contraria a Dios; pero Mc 15, 29, bajo el impacto de las burlas al pie de la cruz explica su sentido oculto: no se trata de salvar la vida corporal de Jesús sino de la nueva creación de Dios, ante la cual lo viejo debe pasar, se trata en definitiva de la → muerte y de la → resurrección. Conforme a eso, en su polémica contra los fariseos se vuelve Mt espec. contra el juramento judío por el templo (23, 16 ss): lo que espera Dios no es la casuística, sino la fidelidad y la obediencia.

b) *Lucas* situó todo esto dentro del marco de la historia de la salvación: la época anterior a Jesús era también una época del servicio sacerdotal en el templo, como lo describe una vez más Lc 1, por vía de ejemplo, en la historia de Zacarías. En realidad también Jesús acude frecuentemente al templo (cf. Lc 2 hasta Lc 21), ciertamente para enseñar; se pone en los atrios o patios interiores accesibles a los israelitas, como luego al comienzo lo haría también la joven comunidad cristiana. Pero aquí Lc nunca habla de *naós*, sino de *hierón, santuario* en general (como en Hech 3, 1 ss y *passim*). Jesús enseña asimismo en la sinagoga (Lc 4, 16 ss). Esto se continúa en Hech, puesto que los apóstoles siempre empezaban su predicación (incluso fuera de Palestina) en la sinagoga, es decir, en el lugar de reunión de los judíos. Sólo dos veces más reaparece nuevamente el término *naós* (Hech 17, 24 y 19, 24), las dos en la polémica contra el culto pagano en el templo (cf. Hech 2-5).

Bibl.: GSchrenk, Art. τὸ ἱερόν, ThWb III, 1938, 230 ss — OMichel, Art. νζός, ThWb IV, 1942, 884 ss — GvRad, «Gerechtigkeit» und «Leben» in der Kultsprache der Psalmen, en: Festschr. ABertholet, 1950, 418 ss (= Ges. Stud. z. AT, ThB 8, 1965³, 225 ss) — CWestermann, Art. Tempel, EKL III, 1959 (1962³), 1324 ss — KGalling, Art. Tempel, RGG VI, 1962³, 681 ss — GBillerbeck, Ein Tempelgottesdienst in Jesu Tagen, ZNW 55, 1964, 2 ss — id, Ein Synagogengottesdienst in Jesu Tagen, *ibid.*, 143 ss — KBaltzer, The Meaning of the Temple in the Lukan Writings, HThR 58, 1965, 263 ss — REClements, God and Temple, 1965 — BGärtner, The Temple and the Community in Qumran and the New Testament, 1965 — ELohe, Tempel und Synagoge, en: Kontexte, vol. 3, ed. por HJSchultz, 1966, 66 ss — NWalter, Tempelzerstörung und sinoptische Apokalypse, ZNW 57, 1966, 38 ss.

Trad. o. c.: GvRad, Justicia y vida en el lenguaje cúltico de los salmos, Estudios sobre el AT, 1976, 209-229. En cast. Arts. gens.: GvRad, Teología del AT I, 1972, 71-78; 92 s; 123 ss — WEichrodt, Teología del AT I, 1975, 93-97.

Tentación

πειρα [peira] ensayo, prueba; πειρασμός [peirasmós] examen, tentación, impugnación, intento; πειράω [peiráo], πειράζω [peirázō] probar, poner a prueba, tentar; ἐκπειράζω [ekpeirázō] tentar, comprobar; ἀπειραστός [apeirastos] no probado, no intentado

I El sustantivo *peira*, *prueba*, ensayo, tentativa (desde Pindaro) y el verbo *peiráo*, *intentar*, *probar* (desde Homero, Il. 8, 8) junto con la forma intensiva (rara en el griego profano) *peirázō*, *tentar a alguien*, *ponerle a prueba* (Homero, Od. 9.281), provienen de la raíz *pep* [per] (lat.: *per*), emparentada con *pepáo* [peráo] *pasar al otro lado*, *franquear*, *ex-perimentar*, y pone de manifiesto una intención que va cargada de un cierto esfuerzo por alcanzar una determinada meta. Por eso *peiráo* y *peirázō* significan en general *intentar*, y atendiendo a la fuerza que hay que emplear para ello, *esforzarse*, *hacer esfuerzos por lograr algo*, *emprender*. Atendiendo al aspecto de logro de algo y del método indispensable para ello, *peirázō* adquiere el significado de *probar*, *ensayar*, *experimentar*, *estudiar a fondo*, *investigar*. En situación de competencia con otras personas, *peiráo* significa (casi siempre usado en voz media o pasiva) *medirse con alguien*, *probar fortuna*, *esforzarse por alcanzar el favor de alguien*, *tratar de ganarse a alguien*, *inducir a alguien a tentación* (espec. de incontinencia) *osar atacar a alguien*; también: *conocer por experiencia*, *experimentar*, o *vivenciar*.

De modo análogo a las formas verbales, el sustantivo *peira* significa *ensayo*, *prueba*, *examen*; *intento de ataque*, *osadía*; *experiencia*; *conocimiento*. *Peirasmós* designa la *prueba*, *el intento* (médico) (sólo en Dioscórides, De Materia Médica, prefacio 5; s. I d. C.); *ekpeirázō*, *comprobar*, y *apeirastos*, *no intentado*, faltan en el griego profano.

II 1. Los LXX emplean este grupo de palabras una vez en sentido puramente profano. El equivalente hebreo es, la mayoría de las veces, la forma piel del verbo *nāsāh*, *intentar*, y el nombre *massāh*, *intento*, y significa: *intentar hacer algo* (Dt 4, 34; 28, 56; Jue 6, 39; 1 Sam 17, 39); *intentarlo con algo*, *probar*, *ensayar* (Ecl 2, 1; 7, 23; Dn 1, 12); *esforzarse* (2 Mac 8, 9), *probar*, *poner a prueba* (1 Re 10, 1; 2 Cr 9, 1; Sab 2, 17); *prueba*, *examen* (Dt 7, 19; 29, 2).

2. Por otra parte, en el AT (espec. en la obra histórica deuteronomística) *tentar*, *poner a prueba*, se transforma en un concepto religioso, en el que incredulidad y presunción, desobediencia y murmuración dentro del pueblo de Dios vienen a ser un desafío a Dios, poniéndole a prueba. En el Sal 78[77], 40 s se describe el «tentar a Dios» como la increíble conducta pecaminosa del pueblo de Dios («...volvían a tentar a Dios, a irritar al Santo de Israel»; cf. Nm 14, 22; Sal 106[105], 14; Is 7, 12; Mal 3, 15). Punto de referencia para ese tentar a Dios es Masá (los LXX traducen *peirasmós*, *tentación*), un lugar de la época del peregrinaje por el desierto (Dt 6, 16; 9, 22; 33, 8; Sal 95[94], 8); en los dos últimos pasajes en conexión con Meribá [NB: «Careo»]. Partiendo de ahí se introdujo la idea de la tentación de Dios en Ex 17, 2, 7, equiparándose los nombres de Masá y Meribá para designar el mismo lugar). «¡No tentaréis al Señor vuestro Dios!» es la versión negativa del mandamiento de la adoración exclusiva al único Dios de Dt 6, 16 (cf. también Eclo 18, 23). Dios se deja encontrar por aquéllos que son obedientes a ese mandamiento (Sab 1, 2).

3. En bastantes pasajes del AT las palabras de este grupo, por influencia de sus equivalentes hebreos *nāsāh* (en piel) y *massāh* reciben en los LXX una significación específica no conocida en el griego profano. *Peirasmós*, *prueba*, *tentación*, se transforma en la experiencia de un creyente, en la que es vivenciada la actuación de una fuerza que va contra la fuerza de la fe. Dios pone a prueba a Abrahán (Gn 22, 1), a Leví (Dt 33, 8), a Ezequías (2 Cr 32, 31), a Isaac (Jdt 8, 26); Dios pone a prueba a su pueblo (Ex 15, 25; 16, 4; 20, 20; Dt 13, 4; Jue 2, 22; 3, 1.4); Dios pone a prueba a los piadosos y justos (Sal 26[25], 2; 35[34], 16; Sab 3, 5; 11, 9; Eclo 33[36], 1).

La tentación es un instrumento mediante el cual Dios lleva a cabo su plan salvífico. Muy a menudo el afectado no sabe que Dios le puso a prueba y por qué le puso a prueba hasta que no dirige la vista atrás, una vez que pudo salir de la → persecución fortalecido en la fe, como alguien que ha sido examinado (→ prueba), probado, acrisolado (→ fuego), enseñado y educado (→ educar). Abrahán es el ejemplo, que se citará más tarde frecuentemente, del hombre que ha sido probado en medio de gran tentación (ApAbr; Jub 17-19). En Israel se sabía perfectamente que también era posible sucumbir, pasado de la tentación a la seducción y a la apostasia contra Dios. Que Dios es el único que en definitiva actúa en todas las cosas, y por tanto, también el tentador es una idea condicionada en una concepción de Dios fuertemente monoteísta. El Dios único se revela en su obrar histórico con distintas propiedades. Dentro del pueblo de Dios, el hombre lucha por conocer esas propiedades, por conocer la misericordia y el juicio de Dios. Esta manera de entender a Dios se mitigó por influjos de tipo dualístico, pero no pudo ser destruida. Se presenta en el escenario un contrapoder, permitido por Dios, tomado a su servicio, a ratos dejado en libertad, que intenta llevar al hombre a la apostasia de Dios (Gn 3, 1 ss; Job 1, 11 s; 2, 6 s).

4. a) En la literatura rabínica del *judaismo tardío* se dibuja una tendencia a desarrollarse esa idea de la independencia de → Satán como el tentador. Se transforma en cabeza de un reino antidivino, que intenta atravesarse en el plan salvífico divino, inducir al hombre a pecar y luego acusarle ante Dios (Tanch. 40b; DtR 11; GnR 55 s; Sanh 89b). Además se alía con las malas inclinaciones innatas al hombre, que son la puerta de entrada de la tentación (BB 16; NuR 20).

b) En los libros propios de los LXX y en los apócrifos se destaca todavía con mayor fuerza la independencia del Maligno. Se experimentan con tal fuerza ahora el → sufrimiento y el mal, y resultan tan tentadores los poderes malignos, que ya no se quiere cargar el concepto de Dios con ello. El tentador satánico puede llevar a la apostasia incluso a los ángeles (Hen[et] 6, 19), azuzar a Dios contra Abrahán (Jub 17), y vengarse de Dios tentando a lo creado (VidAd 11-16). En el TestXII siete malos espíritus ponen en juego la tentación. Cuando el hombre se decide con rectitud en esa lucha entre la luz y la tiniebla, puede librarse de la tentación.

c) En los textos de Qumrán se describe al mundo como el ámbito de soberanía de Belial, el ángel de la tiniebla. Los creyentes viven aquí en perpetuo combate y tentación, espec. a través de vicisitudes y persecuciones (1QS 3, 24); en este contexto se usan principalmente los verbos *tā'ah* (en hif.), *seducir*, y *kašal* (en hif.), *hacer caer*.

III En el NT se emplea 36 veces la forma intensiva *peirázō*, *tentar* (12 veces en los sinópticos referido exclusivamente a las tentaciones que sufre Jesús por parte de Satán o de sus adversarios; cf. Heb 2, 18; 4, 15; en Pablo, Heb, Sant, Ap, además del sentido profano, se usa aplicado a las tentaciones que sufren los cristianos); 4 veces, con idéntico significado, *ekpeirázō*; una vez *πειράομαι* [*peiráomai*] *tentar* (Hech 26, 21). El adjetivo verbal *apeirastos*, *no tentado*, es nuevo (Sant 1, 13). Se emplea con más frecuencia que en los LXX el sustantivo *peirasmós*, *tentación*, *prueba* (21 veces), mientras que *peira*, *intento*, sólo aparece en Heb 11, 29.36.

1. Junto al significado profano de *intentar* (Heb 11, 29), *experimentar* o *sufrir algo* (Heb 11, 36), *tratar de intentar* (Hech 9, 26; 16, 7; 24, 6), *poner a prueba* (2 Cor 13, 5; Ap 2, 2), *pruebas* (Hech 20, 19), y junto a las afirmaciones referentes a los adversarios de Jesús, que lo querían poner a prueba, se encuentra 4 veces el giro, ya conocido en el AT de *tentar*, *provocar*, *poner a prueba* a Dios (1 Cor 10, 9; Sal 78, 18; Heb 3, 8 s; Sal 95, 8 s; Hech 5, 9; 15, 10); en Mt 4, 7 se cita Dt 6, 16.

2. Si exceptuamos Lc 4, 13; 22, 28; Hech 20, 19 y 1 Tim 6, 9, en el resto del NT (concretamente en los sinópticos y en Pablo, Heb, Sant 1-2 Pe, Ap) *peirasmós* se refiere siempre a la tentación o prueba que experimentan los cristianos. Además de depender del AT, el mundo de ideas dentro del cual se mueve a nivel religioso el término *peirasmós* en el NT está fuertemente influenciado por los puntos de vista de los esenios; no obstante, está ausente del NT el dualismo cósmico de Qumrán (cf. II, 4c). Tanto en Qumrán como en el NT, a los creyentes se les provoca constantemente a apostatar (→ caída). Los creyentes tienen que defenderse con armas espirituales contra los ataques del «príncipe de este mundo» y han de mantenerse firmes, despiertos, en posición de alerta y en oración. Además, el → espíritu animoso puede someter a disciplina a la → carne débil, de tal manera que la puerta quede cerrada a cal y canto, y no puedan infiltrarse ya las

tentaciones satánicas (Mc 14, 38). La debilidad de la carne es caracterizada también como concupiscencia (→ deseo, art. *ἐπιθυμία* [*epithymía*]), que arrastra a los hombres a la tentación (Sant 1, 14), de tal manera que el poder del mal se cierra a su alrededor como la red de una trampa (*παγίς* [*pagís*]: 1 Tim 6,9). Frente al AT, la novedad consiste en el peligro constante de caer en pecado. Satán puede utilizarlo todo para tentar (1 Cor 7, 5; 1 Tes 3, 5); todo puede transformarse en tentación (Gál 6, 1; en la fórmula de Gál 4, 14 se han mezclado dos pensamientos; la vida es: «la tentación o prueba que, para vosotros, había supuesto mi enfermedad, la superasteis, y no me despreciasteis ni hicisteis ningún desaire por razón de mi estado físico»). La tentación que amenazaba a la comunidad de Corinto de momento no salía de lo ordinario (1 Cor 10, 13). Consistía en el trato, aparentemente inocuo, con los paganos, pero que de hecho podía conducir a la idolatría y a la incontinencia.

3. El tener que sufrir como cristiano constituye una tentación, pero al mismo tiempo es el signo distintivo de ser un auténtico discípulo de Jesús, y por ello es también motivo de alegría (1 Pe 1, 6; 4, 12), sobre todo si se tiene presente que, tal como les ocurrió a los grandes modelos Abrahán y Job, zarandeado por pruebas de todo tipo, puede uno salir airoso y fortalecido (Sant 1, 2; → paciencia). Atendiendo al término de la tentación, Dios no se muestra nunca como enemigo, sino como galardador (Sant 1, 12).

Es verdad que, en franco contraste con los que tratan de hacer a Dios responsable de los desfallecimientos humanos, afirma Santiago que Dios (siendo él mismo *apeíraistos*, *no-tentado* por el malo) no tienta a nadie (Sant 1, 13). Más bien ayuda y salva de la tentación (2 Pe 2, 9; 1 Cor 10, 13); pero queda sin aclarar de dónde viene la tentación.

Jesús ordena a sus discípulos que pidan no ceder en la prueba (Mc 14, 38) y les enseña cómo han de orar al padre: «no nos dejes ceder en la prueba, sino líbranos del malo» (Mt 6, 13). Dios, al que hay que rogar para alcanzar el perdón de la culpa, no ha de dejar que su comunidad caiga en la tentación antidivina de la apostasía, sino ha de arrancarla al poder del malo, haciendo así que venga su → reino. La venida definitiva de la soberanía divina no puede separarse de la lucha presente contra la soberanía del tentador. Las tentaciones cotidianas (Lc 8, 13 s) y las → persecuciones y calamidades del final de los tiempos (Mc 13, 22; Ap 2, 10), que irrumpirán sobre todos los habitantes de la tierra (Ap 3, 10), están resumidas en este ruego: «no nos dejes ceder en la prueba».

4. Jesús estuvo sujeto a prueba durante toda su vida. Así lo acentúan espec. Lc (4, 13; 22, 28) y Heb (2, 18; 4, 15). Precisamente por eso puede hallarse junto a sus discípulos en sus dificultades. El poder satánico alega contra él una y otra vez y de todas las formas posibles que no tiene pecado. Escaramuzas previas tienen lugar cuando sus enemigos, con preguntas capciosas, quieren «ponerle a prueba» o «comprometerle» (Mc 10, 2; 12, 15; Mt 22, 35; Lc 10, 25; Jn 8, 6). Las esperanzas mesiánicas falsas, «humanas», que albergan, tanto el pueblo y los fariseos como los discípulos, pretenden una y otra vez penetrar en Jesús y, por tanto, significan una tentación y un obstáculo para el mesías obediente a Dios (Mc 8, 11 par; Mt 16, 22 s), y se plantean como un problema personal del mesías en la brega de Getsemaní (Mc 14, 35 ss).

De un modo resumido se describe en la historia de las tentaciones (Mt 4, 1 ss; Lc 4, 1 ss) todo lo que se muestra por doquiera en la vida de Jesús. El tentador en persona (*ὁ πειράζων* [*hō peirázōn*]) y Jesús mantienen una disputa a base de sentencias de la Biblia. Como Hijo de Dios, debería Jesús usar mal del poder y la dignidad que tiene a su disposición. Tal cosa le apartaría de su misión de mesías; el tentador le hubiera conducido a la desobediencia. Pero Jesús sigue siendo el hombre (→ Adán) obediente que hace lo que Dios ha mandado a todos los hombres. Evita el andar experimentando con

Dios (Dt 6, 16); vive sólo de la palabra de Dios y guarda su (primer) mandamiento. Basándose en esa victoria de Cristo, los cristianos pueden rogar con confianza: «¡No nos dejes ceder en la prueba, sino libranos del Malo!» (→ malo, art. *πονηρός* [*ponērós*]; → caída; → satán; → seducir).

W. Schneider

Bibl.: DBonhoeffer, Versuchung (1937), 1953 (1956³) – KGKuhn, *πειρασμός – ἁμαρτία – σάρξ* im NT und die damit zusammenhängenden Vorstellungen, ZThK 49, 1952, 200 ss – HSeesemann, Art. *πείρα* etc., ThWb VI, 1959, 23 ss – AKöberle, Art. Versuchung, RGG VI, 1962³, 1385 ss – JCarmignac, «Fais que nous n'entrons pas dans la tentation», RB 72, 1965, 218 ss – JCarmignac, Recherches sur le «Notre Père», 1969, 236 ss.

En cast. Arts. gens.: NBrox-FScholz, Art. Tentación, CFT IV, 1967, 303-313 – MystS III, T. II, 1969, 88-102 – WMolinski, Art. Tentación, SM 6, 1976, col. 511-517.

Testimonio

μαρτυρία [*martyría*] testimonio; *μαρτυρέω* [*martyrēō*] testificar; *μαρτύριον* [*martyrion*] testimonio, prueba; *μαρτύρομαι* [*martyrómai*] llamar como testigo; *μάρτυς* [*mártys*] testigo; *διαμαρτύρομαι* [*diamartyrómai*] llamar como testigo, conjurar; *καταμαρτυρέω* [*katamartyrēō*] testificar contra alguien; *συμμαρτυρέω* [*symmartyrēō*] ser también testigo, confirmar; *ψευδομαρτυρέω* [*pseudomartyrēō*] dar testimonio falso; *ψευδομαρτυρία* [*pseudomartyría*] testimonio falso; *ψευδομάρτυς* [*pseudómartyς*] falso testigo

1. a) El sustantivo *martyría*, atestiguado desde Homero (Od. 11, 325), la forma más antigua de este sustantivo básico en Homero, *μάρτυρος* [*márturos*], y la forma eólica posterior *μάρτυρ* [*mártyr*], entraña el significado activo de *salir como testigo* (*μάρτυς* [*mártys*]) para *confirmar un suceso* o un *estado de cosas*. *Martyría* está semánticamente emparentado con *μέρμηρος* [*mérmēros*], *lo que exige mucha reflexión*; ambos términos remontan a la raíz indoeuropea **smr-*, *pensar en, preocuparse de*, o bien *titubear, quedarse*, raíz a partir de la cual se han formado también *μεριμνάω* [*merimnáō*] *preocuparse de* y *μῆνο* [*mēno*] *pensar, quedarse* (cf. el latín *memor*, *el que recuerda; mora, pararse a pensar, titubear; y el cast. demora*). Con ello se puede determinar su contenido semántico con más precisión: se trata de un recuerdo que examina reflexivamente, es decir, de un llevar a la conciencia algo experimentado, de lo que no se puede huir, que no se puede olvidar y que en este sentido es llevado también a conocimiento de los otros para proporcionarles, mediante las correspondientes afirmaciones, el contenido de esta experiencia: lo experimentado debe resultar evidente por el *testimonio* (cf. Platón, Symp. 178b).

b) Desde el s. V a. C. y derivados de este sustantivo, se encuentran los verbos *martyrēō* *dar testimonio, ser testigo de algo* o *confirmar algo a favor de alguien mediante testimonio* (Herodoto VIII, 95), o sea, *testificar que algo es como es* (Heráclito, 34; Sófocles, Ant. 515, Oed. Col. 1265) y *martyrómai, llamar como testigo* (Platón, Phileb. 12b). A estos verbos hay que añadir, como sustantivos, *martyrion, testimonio, prueba*, que, a diferencia de *martyría* que designa el *acto*, señala más el *contenido* de las afirmaciones (Herodoto II, 22; VIII, 55), o un *comprobante* (corona de vencedor [Platón, Leg. 12, 943]; un documento e incluso objetos, p. ej. sepulcros y hallazgos, que sirven de *prueba* de anteriores asentamientos; también citas de poetas o de autores conocidos) y *mártys*, el *testigo* (atestiguado ya en las inscripciones más antiguas). Como testigos pueden ser invocados, en forma de juramento, los dioses (cf. → juramento; p. ej. Pindaro, Pyth. 4, 167; Zeus), pero también pueden ser llamados hombres como testigos de una afirmación o con el fin de esclarecer un estado de cosas (Platón, Gorg. 471c; Leg. 836c; Resp. 364c).

Como compuestos del verbo, se encuentran *symmartyrēō, ser también testigo, testificar junto con*, ya desde Sófocles y Tucídides; desde Platón, Leg. III, 680d y Jenofonte, Hell. VII 135 significa *confirmar* en el sentido de un segundo testimonio que coincide con el primero, que ha sido ya aducido. *Katamartyrēō* significa *hacer de testigo contra alguien* (desde el s. IV, Lisias e Isócrates); *diamartyrómai, llamar como testigo*, luego (Jenofonte, Hell. III, 2, 13) *asegurar, testificar* e incluso *apremiar, conjurar* (Diodoro de Sicilia, XVIII, 62, 2). Ya Platón menciona las

palabras *pseudomartyrs*, *el que profiere una afirmación testifical que no corresponde a la verdad*, sino que la encubre o la falsea, y *pseudomartyria*, *testimonio falso, inexacto* (Gorg. 472b, para lo cual puede Platón apelar a los sofistas: Diels II, 300, 10; 398, 25 s); asimismo el verbo correspondiente *pseudomartyrēō*, *dar un testimonio falso* (Leg. XI, 939c). O sea, que aquí, por motivos ligados a la finalidad que se pretende, se han escindido afirmación y recuerdo, de forma que la conducta y la postura a favor de la verdad no corren parejas, sino que tiran cada una por su lado.

2. a) En el mundo griego este grupo de palabras tiene claramente su ambiente originario en la *vida jurídica*. Los testigos son presentados como pruebas en un proceso con vistas a hechos ya ocurridos (cf. para ello el análisis semántico en 1a), o bien son aducidos en calidad de testigos solemnes (de cara a una corroboración futura) para asuntos de derecho o para la confirmación solemne en los ajustes de pactos; la mayoría de veces estos testigos solemnes vienen mencionados explícitamente en conexión con el texto, y lo firman conjuntamente. En el proceso la *martyria* debe ser libre, o sea, no forzada (p. ej. mediante tortura), y normalmente se distingue del juramento por cuanto éste es confirmación de una afirmación bajo la invocación de los dioses por falta de pruebas evidentes (cf. p. ej. la descripción hecha por Anaximenes de Lámpsaco en Aristóteles, Rhet. ad Alexandrum, referida en ThWb IV, 479, A. 10). O sea que *martyria* es primordialmente siempre una acción, pero posteriormente, como contenido de afirmaciones hechas, puede adquirir también el sentido de *martyrion*, *prueba*, término que no tiene, en cambio, nunca el sentido de una acción. La invocación de los dioses como testigos tiene su lugar allí donde resulta imposible aducir testimonios humanos o circunstancias determinadas (p. ej. Sócrates en Platón Ap. 31c aduce su pobreza como prueba de que no ha enseñado para lucrarse). O sea, que originariamente los vocablos de este grupo aparecen siempre, tanto en la vida jurídica como en las relaciones privadas y públicas, para «el testimonio, fundado en la experiencia inmediata, de procesos concretos, de relaciones reales o de hechos generales de experiencia» (GStrathmann, ThWb IV, 480).

Esto es típico de la estructura racional del pensamiento griego. Sólo en la gramática, al indicar que el testigo con su testimonio se presenta siempre *a favor* de alguien, y con ello juntamente *contra* otro (dativo de persona: lo que el testimonio atestigua está en acusativo o en una oración completiva) se trasluce lo siguiente: en las concepciones primitivas del testigo éste une su fuerza anímica con aquél a favor del cual testifica para ayudarlo a triunfar, o sea que, propiamente interviene más a favor de una parte que no para esclarecer lo dirimido (RÄsting, *loc. cit.*, 528; su impugnación por parte de Platón en Gorg. referida *ibid.*, 538).

b) Paralelamente y más allá de esto, ya antes de Aristóteles, que en Rhet. I, 15 expuso un análisis muy matizado, adquirió carta de ciudadanía un uso de los vocablos en el cual *martyria* ya no pretende corroborar un dato objetivo, sino que expresa convicciones (morales o filosóficas). Este uso lingüístico claramente reconocible ya en Platón (en Ap.) con referencia a Sócrates, ha adquirido gran importancia ante todo en el *estoicismo*: el filósofo cínic-estoico se considera como testigo por vocación de la verdad auténticamente divina, y precisamente cuando en circunstancias adversas testifica mediante su conducta —sufriendo, aceptando las circunstancias como un ejercicio ascético, no permitiendo que sus convicciones sean cuarteadas— la verdad de su concepción y de su doctrina (espec. Epicteto, Diss. I, 29, 46 ss; III, 22, 86 ss). Es cierto que este tipo de *martyria* no es del todo idéntico con el concepto que más tarde se forma el cristianismo primitivo del martirio, aunque en él puede también haber la muerte.

II 1. a) De buenas a primeras sorprende en los LXX el hecho de que estadísticamente el peso principal dentro de este grupo recae sobre el sustantivo *martyrion* (en conjunto está atestiguado unas 290 veces), que se presenta mayormente en Ex y Nm; en Lv sale 45 veces, y aquí, como en algunos pasajes de la obra histórica del cronista (p. ej. 1 Cr 9, 21; 23, 32; 2 Cr 5, 5; 24, 6), se refiere a las dos tablas de los mandamientos del Sinaí (*δύο πλάκες τοῦ μαρτυρίου* [*dýo plákes tou martyriou*]: Ex 31, 18; 32, 15). Después, la mayor parte de veces se habla de la *σκηνή τοῦ μαρτυρίου* [*skēnē tou martyriou*], *la tienda del testimonio*: Ex 29, 4.10 s; 40, 2 ss; Lv 4, 4 ss; Nm 4, 25 ss), pero también se habla del *κιβωτός τοῦ μαρτυρίου* [*kibōtós tou martyriou*], *el arca del testimonio* (Ex 40, 3; 5, 21; Lv 16, 2; Nm 4, 5). *Martyrion* tiene aquí un sentido correspondiente al uso tardío que se da en la grecidad clásica de *prueba demostrativa* en memoria de un suceso determinado o de *documento* (p. ej. del establecimiento de un → pacto, o de una → ley). Precisamente en la traducción del hebreo la adopción de estos vocablos por parte de los judíos grecoparlantes abrió el camino a aquella concepción de la ley frente a la que se encontraron Jesús y los testigos de la ley frente a la que se encontraron Jesús y los testigos del NT: la palabra hebrea *mō'ed*, traducida unas 130 veces por *martyrion* en combinación con *skēnē*, *tienda*, significa *el tiempo o el lugar de cita*. Lo cual equivale a decir que en este lugar Yahvé quiere encontrarse con el pueblo de la alianza (NB traduce «tienda del encuentro»; sólo el nombre hebreo *'ēdūt*, que se tradujo con la fórmula *kibōtós tou martyriou*, *arca del testimonio*, o simplemente por *martyrion*. *testimonio*, señala la ordenación promulgada solemnemente, aceptada y reconocida como ley obligatoria. Por cuanto el mismo sustantivo griego adoptó los dos significados, su contenido se desplazó casi forzosamente desde el acto del encuentro hasta el lugar de la prueba (en forma de amonestación) y de ahí pasó finalmente a la observancia de la ley (las tablas como *pars pro toto*, en lugar de todo el sistema normativo de la alianza). Sólo allí donde se tenía el oído todavía acostumbrado a las palabras hebreas podía mantenerse, para los judíos de la diáspora, un conocimiento acerca de la intención primitiva, es decir, de la palabra reveladora de Dios. GStrathmann ha demostrado (ThWb IV, 485), por lo demás, que en algunos pasajes esta traducción (1 Sam 13, 8.11; 20, 35) desfigura totalmente el sentido de *mō'ed*; en otros pasajes (Mí 7, 8; Prov 29, 14; Am 1, 11; además Sof 3, 8; Is 37[30], 20 y Job 15, 34) los vocablos hebreos no han sido leídos correctamente.

Puesto que pasajes como Gn 31, 44 (la estela de la alianza de Labán y de Jacob) y Jos 22, 27 s; 24, 27 tienen también el significado de monumento, de memorial, en dos pequeños grupos de pasajes hay un uso distinto de *martyrion*, muy semejante, por el contexto, a la intención originaria de *mō'ed*: por un lado están Os 2, 12[14] y Sab 10, 7. En los que las devastaciones en el país son *pruebas* de la culpa de los hombres y del juicio subsiguiente; y por otro lado, en los pasajes de los salmos, principalmente en los 23 pasajes del Sal 118[119], obra colectiva, posterior al exilio, que recibió la impronta conjuntamente del espíritu sapiencial y deuteronomico, el carácter de documento —seguramente como expresión de una individualización más fuerte de la piedad— pasa a un segundo plano y queda en primer término el carácter de testimonio y, concretamente, no sólo en el sentido de la Torá como ley promulgada y establecida, sino espec. como consejo (dirigido personalmente a cada uno), como instrucción para el camino de la vida que se admira (v. 129), se ama (v. 119) y se quiere observar (vv. 88.146.167 s). O sea que aquí *martyrion*, en su calidad de ordenación y de reglamentación de la alianza, comporta un componente actualizador.

b) Con 7 ejemplos procedentes de la Biblia hebrea y 5 propios de la Biblia griega el uso de *martyria* corresponde relativamente poco a unos mismos significados. Así en 1 Sam 9, 24 el hebreo *mō'ed* se traduciría mejor por una determinación temporal, como p. ej. *καιρός* [*kairós*] *ocasión* (→ tiempo; art. *kairós*), mientras que los pasajes de Prov 12, 19; 25, 18 y Eclo 34[31], 23 s describen el *acto* de la testificación, el cual puede ser calificado de verídico, de falso o de injusto. El sustantivo *mártys* (54 ejemplos; traducción del hebreo *'ed*) es usado, por el contrario, en la línea clásica y significa aquél que, basado en la observación, testifica algo o, lo que es lo mismo, es aducido en sentido jurídico para confirmar un estado de cosas, un pacto etc. (p. ej. el pacto de Booz, en Rut 4, 9 ss, en el que Booz aduce como *testigos* a los más ancianos de la ciudad y éstos acceden; véanse concretamente las determinaciones de procedimiento en Dt 17, 6 s; 19, 15 ss; Nm 35, 50, según las cuales sólo a base de las afirmaciones de más de un testigo se podrá fallar una causa). En el arreglo entre Labán y Jacob (Gn 31, 44 ss) y también cuando Samuel rinde cuentas (1 Sam 12, 3 ss) Yahvé, el Señor, es mencionado e invocado como *testigo* (cf. Jer 49[42], 5; de un modo semejante Job 16, 20, Sal 88[89], 37; también Sab 1, 6), así como en el oráculo profético de Jer 36[29], 23 Yahvé se presenta como *testigo* contra Israel. Pero en conjunto también estos pasajes quedan dentro del marco de una afirmación corroboradora de la conducta humana, por lo cual principalmente en Sal (26[27], 12; 34[35], 11) y en Prov (12, 17.19; 14, 5.25 y *passim*), así como en Is 8, 2, la cuestión central, al igual que en *martyria*, es la de si los testigos son o no fiables. Se abomina de la falsedad, sobre la cual recae la amenaza de un duro castigo, incluso la del juicio de Dios (cf. Ex 23, 1; Dt 19, 16 ss). Por primera vez en Dts se inicia otra concepción, cuando en Is 43, 10.12 y 44, 8 se manda salir a los miembros del pueblo ante las naciones como testigos de la singularidad y justicia de Dios; aunque aquí se trate del marco simbólico de un proceso escatológico, sin embargo, se perfila por primera vez con ello en los himnos del siervo de Dios algo así como una dimensión misionera en la existencia del pueblo que, ciertamente, no adquiere todo su alcance hasta el NT.

c) De entre las *formas verbales*, el simple *martyrēō* se encuentra sólo 17 veces, y ciertamente para afirmaciones judiciales de testigos (Nm 35, 30; Dt 19, 15.18), pero también para expresar la función de recuerdo de un monumento (Gn 31, 46 ss) o del himno de Moisés (Dt 31, 19.21), que podría convertirse, como documento de la alianza, en acusación contra los que no la observan. Mientras que *katamartyrēō* (atestiguado 5 veces: 1 Re 20[21], 10.13; Dn 6, 24[25] y Prov 25, 18) se usa en el sentido de una afirmación testifical conscientemente falsa, que lleva a la condenación del acusado (Job 15, 6; Elifaz afirma que las mismas palabras salidas de los labios de Job son las que atestiguan contra él y le condenan, el verbo *epimartyromai*, traducción asimismo del hebreo *hā'ed* (1 Re 3, 1 [2, 42]; Neh 9, 29 s; 13, 15.21; también Am 3, 13; Jer 39[32], 25) está determinado por el hecho de que *mueve* a los hombres al *recuerdo retrospectivo* de cosas ordenadas anteriormente, para cuya confirmación es necesario el testimonio y, en este sentido, también *exhortar* y *reconvenir*. El compuesto *pseudomartyrēō* sólo en el decálogo señala el testimonio a sabiendas falso (Ex 20, 16; Dt 5, 20[17], en vez de *'ānāh*, *contestar*). Pero el compuesto más importante es *diamartyromai* que traduce también *hā'ed* y que originariamente significa *llamar, hacer venir como testigo* (Dt 4, 26; 31, 28; 2 Re 17, 13; Jer 39[32], 10; Mal 2, 14), y a partir de ahí se usa también para *transmitir e inculcar* las instrucciones dadas por Yahvé (así Ex 18, 20; 19, 10.28 en órdenes a Moisés, pero también Neh 9, 26.34). Entonces puede significar, tanto *advertir, amonestar, conjurar* (p. ej. en la voz de Dios Sal 49[50], 7) como *asegurar, dar palabra* (Zac 3, 7[6]).

2. a) El análisis del uso lingüístico muestra que los vocablos de nuestro grupo, prescindiendo del caso especial del uso de *martyrion* para el hebreo *mō'ed* (II, 1a), en lo esencial permanecían dentro de los *marcos ya trazados en la greccidad clásica*, pero no conocían todavía la nueva concepción de *cuño estoico*: se es testigo de algo experimentado o se llama a alguien como testigo de un hecho. Es lo extraño, lo vivido o lo confiado aquello para lo que alguien testifica, y principalmente allí donde Dios es mencionado o invocado como testigo resulta claramente palpable el hecho de que el testigo toma partido a favor del derecho de la alianza. El AT no conoce un concepto de testigo o de testimonio que se derive de una convicción subjetiva y no comprobable; un concepto tal no cabe en el judaísmo. Filón y Josefo, que siguen el uso griego de índole jurídica han renunciado de una manera seguramente consciente a la ambigua complementación de *skēnē* y de *kibōtós* por *toú martyriou*. En el uso rabínico *hē'ed* designa la *actitud docente* de los rabinos; el término hebreo está emparentado con las expresiones que significan *proclamar* (→ mensaje) (para más detalles cf. RAsting, *loc. cit.*, 513 ss).

b) Si bien es cierto que el pensamiento de arrastrar por la fe los padecimientos hasta la muerte y el alto aprecio de una *actitud de mártir* tenía amplia entrada en el judaísmo (cf. Mac, espec. 4 Mac 18, 11, MartIs, Josefo, Bell. 2, 151 ss; también el material rabínico reunido en St.-B. I, 221 ss), sin embargo, es digno de tenerse en cuenta el

hecho de que para una tal «hazaña de fe» no se usaron nunca términos como *mártys*, *martyrion* (cf. GStrathmann, loc. cit., 489 ss), *martyria* o *martyrēō*. NBrox, en su detallado y cuidadoso análisis ha demostrado convincentemente que «el AT y el judaísmo tardío no constituyen el lugar de origen del título de mártir», tal como se forjó en la primera época cristiana, y también «que no se encuentra una igualdad real entre mártir y profeta» (Zeuge, 172).

III Su acento peculiar para la teología bíblica este grupo de palabras no lo tiene sino en el NT, y lo adquiere, concretamente, en Hech y en los escritos de Juan.

Ya la sola *estadística* de frecuencia en el uso permite descubrir esta preponderancia: de un total de 76 ejemplos del verbo *martyrēō* 43 se encuentran en el evangelio de Juan y en sus cartas, otros 4 en Ap, 11 en Hech, 8 en Heb, mientras que a Pablo corresponden sólo 6, y 2 a los sinópticos. De las 37 veces que sale *martyria*, 21 pertenecen a los escritos joaneos y 9 corresponden a Hech; este término no se da ni una sola vez ni en Pablo ni en Heb. El sustantivo *mártys* se encuentra en total 35 veces, de ellas 13 en Hech, 6 en Pablo y 5 en Ap. Entre los compuestos *epimartyrēō* se usa una sola vez, en 1 Pe 5, 12, en el sentido de *traer a la memoria*, *confirmar* al lado de *παρηκαλέω* [*parakalēō*], *exhortar*; *katamartyrēō* se usa sólo en Mt 26, 62 par, Mc 14, 60 y Mt 27, 13, en preguntas dirigidas a Jesús acerca de si no quiere defenderse de lo que los testigos deponen contra él, y *symmartyrēō* viene usado exclusivamente por Pablo en Rom 2, 15; 8, 16; 9, 1, quien con este verbo expresa una testificación confirmadora, fortalecedora, o bien acusadora del espíritu o de la conciencia humana. Finalmente, de los 15 ejemplos de *diamartyrēō*, 9 corresponden a Hech; en ellos el verbo es usado como expresión especial para *anunciar*, *proclamar* (→ mensaje), así como en 1 Tes 4, 6 y 3 veces en 1 y 2 Tim.

1. El uso *jurídico* del griego clásico y de los LXX domina los escasos pasajes en los que este grupo se da en los sinópticos; en ellos, al lado del ya citado *katamartyrēō*, se encuentra 4 veces *martyria* (Mc 14, 55.56.59; Lc 22, 71) y 2 veces *mártys* (Mc 14, 63 par Mt 26, 65), todos ellos pertenecientes a la exposición del proceso de Jesús y referidos siempre a las afirmaciones falsas de testigos a las que allí se alude. En el mismo sentido hay que entender las citas de Dt 19, 15 (Mt 18, 16: *mártys*; Jn 8, 17: *martyria*) o Dt 17, 16 (Heb 10, 28; cf. 2 Cor 13, 1; 1 Tim 5, 19), así como la mención de testigos en el proceso seguido contra Esteban: Hech 6, 13; 7, 58. En todas partes se advierte, pues, una matización de signo negativo.

2. En el empleo de estos vocablos *Pablo* se adhiere todavía estrechamente al uso de los LXX. *Martyrēō* viene usado en Rom 10, 2; 2 Cor 8, 3; Gál 4, 15; Col 4, 13 para exponer a los destinatarios de sus cartas un testimonio positivo sobre su celo, su amorosa disposición al sacrificio o bien los sacrificios que sobre sí ha tomado («yo les doy testimonio»), mientras que en 1 Cor 15, 15 él, Pablo, basado en su experiencia personal, subraya la → resurrección de Cristo presentando su negación como un *falso testimonio* dirigido contra Dios. En Rom 3, 21 menciona Pablo la ley y los profetas en cuanto tales, los cuales *dan testimonio de* (NB: *avalan*) la justicia de Dios. El sustantivo *mártys*, por el contrario, ha sido usado por Pablo en Rom 1, 9; 2 Cor 1, 23; Flp 1, 8 y 1 Tes 2, 5.10 sólo en contextos en los que *invoca* a Dios como *testigo* de sus palabras y sus obras (1 Tes 2, 10: vosotros y Dios). Pero ha sido precisamente Pablo el primero que ha dado al sustantivo *martyrion* un contenido semántico nuevo cuando en 1 Cor 1, 6 habla del hecho de que «el *martyrion*, el testimonio de Cristo, se vio confirmado entre vosotros». Aquí ya no se puede tratar de un documento, de una prueba o de un recuerdo que anima y exhorta, sino que la palabra se emplea aquí en el sentido de → evangelio, de proclamación del mensaje de salvación en Cristo. Esto viene constatado, tanto por 1 Cor 2, 1, en la variante más comúnmente aceptada, *καταγγέλλων ὑμῖν τὸ μαρτύριον τοῦ θεοῦ* [*katangéllōn hymῖn tó martyrion tou theou*] *anunciándoos el testimonio de Dios*, como por 2 Tes 1, 10. En 2 Cor 1, 12 la palabra se usa para el testimonio que le da su propia → conciencia.

3. En los *sinópticos* se pueden descubrir, más allá del uso jurídico, otros contenidos más hondos del concepto de «testigo». Si, según Mc 1, 44 par Mt 8, 4; Lc 5, 14, la ofrenda

por parte de un hombre curado se presenta eis martýrion, en testimonio, es decir, como reconocimiento y prueba (según la ordenación mosaica) de la curación lograda, en Mt 10, 18 la misma formulación en el discurso de misión —la detención y el interrogatorio de los discípulos resulta eis martýrion para los judíos e igualmente para las naciones (cf. también Mc 13, 9; Lc 21, 13)— es difícil que pueda ser entendida sólo en el sentido de una acusación; lo más probable es que aquí se incluya la idea de que a los discípulos tales tribunales les darán oportunidad para dar testimonio de Cristo ante los hombres. Testigo de cargo (contra una población en el juicio de Dios) es el polvo que los mensajeros de Jesús sacuden de sus pies, cuando son rechazados (Mc 6, 11 par Lc 9, 5), de la misma manera que en Lc 11, 48 (cf. Mt 23, 31) los hombres por su conducta se convierten en testigos, es decir, en acusadores de sí mismos.

4. En los *Hechos de los apóstoles* ha abierto Lucas un nuevo horizonte al concepto de testigo. Mientras que *martyrēō* es usado en el sentido de certificado humano de buena conducta, o sea, para confirmar un estado de cosas (Hech 16, 2; 22, 5.12) o la buena fama (Hech 6, 3; en el cuidado de los pobres; 10, 22: respecto a Cornelio; 26, 5: respecto a Pablo), y que en Hech 6, 13; 7,58 *mártys* viene usado según las determinaciones legales judías acerca de los testigos (aquí falsos) contra Esteban, en Hech 23,11 *μαρτυρήσαι* [*martyrēsai*] aparece por primera vez en uso absoluto, sin complemento directo; en este lugar se alude al hecho de que *dar testimonio* es proclamar a Cristo, proclamación que por indicación de su Señor, Pablo debe hacer también en Roma. Esto corresponde exactamente al sentido de *martýrion* de Hech 4, 33 —«los apóstoles daban *testimonio*... con mucha eficacia»—, que recoge la concepción de *mártys*, *testimonio*, que se encuentra por primera vez en Lc 24, 48, o sea, en el límite entre el evangelio de Lucas y Hechos; de manera consecuente se repite en Hech 1, 8, en el mandato del resucitado: para Lucas son *testigos* los → apóstoles, los discípulos a quienes se encomienda la proclamación del mensaje del reino y que en Hech 1, 22 vienen definidos más específicamente como testigos de la → resurrección de Cristo (cf. 2, 32; 3, 15; 13, 31; 26, 16: Pablo, porque el resucitado le salió al encuentro) y de su obra (Hech 22, 15, referido también a Pablo). O sea que Lucas ya no usa el concepto de testigo para el testigo de cosas, sino específicamente para los testigos del resucitado, que con esta calificación reciben legítimamente la misión de ser sus testigos entre los pueblos. Aquí resulta claro que su camino como testigos será un verse rechazados, será un camino de → sufrimiento y posiblemente de muerte («Esteban, tu testigo»: Hech 22, 20), pero también resulta claro que este camino no está todavía caracterizado por la concepción posterior del martirio, del testigo de sangre, sino precisamente por la proclamación absoluta y no falseada del mensaje de Cristo. Para esta *testificación* de que Jesús es el Cristo (Hech 18, 5), para la proclamación de la gracia de Dios (Hech 20,24) y para la difusión penetrante y avasalladora del evangelio de Cristo, usa Lucas después *diamartyrómai* (Hech 2, 40; 8, 25; 28, 23). Véase también → mensaje.

5. Si ya el panorama estadístico mostró que los vocablos de nuestro grupo se han usado preferentemente, y con gran ventaja sobre el resto del NT, en los *escritos de Juan*, esto sólo hace ya sospechar que el concepto de *testimonio* adquiere para el autor de estos escritos una significación teológica fundamental que no se da en los otros (cf. RASTING, *loc. cit.*, 697 s). Ya la expresión *διαμαρτυρέω ἐνώπιον τοῦ θεοῦ* [*diamartyréō enópion tou theou*], *doy testimonio delante de Dios*, tal como se encuentra 3 veces en las pastorales (1 Tim 5, 21; 2 Tim 2, 14; 4, 1) había reforzado la comunicación comprometida del mensaje y de la voluntad de Dios en la línea de *diamartyréō* en Hech, verbo usado allí paralelamente a otras expresiones que significan *proclamar*: aquí los papeles de los apóstoles se caracterizan por cuanto éstos obran por Dios y ante Dios, es decir, son sus

representantes. Juan, que compendia el *contenido* del hecho de Cristo y del evangelio en el término *λόγος* [*lógos*] (palabra; art. *λόγος* [*lógos*] III, 4), ha recogido ahora espec. el verbo *martyrēō* y con él el sustantivo *martyría*, o sea, los dos vocablos que significan acción, para expresar con ellos el *acontecimiento* de la comunicación divina de la revelación, y esto en todos los aspectos; esta observación viene también apoyada por el hecho de que Juan renuncia al sustantivo *martyrion*, que fue más bien una denominación *objetiva*, y, a pesar de conocer perfectamente la condición de testigo, para concentrar la atención en el hecho, no usa el vocablo *mártys*, *testigo*, que sólo aparece en el Ap (5 veces; véase más abajo); también los compuestos faltan totalmente.

a) Juan también conoce el uso lingüístico clásico en el sentido de un testimonio humano, un testimonio de buena conducta. Esto queda de manifiesto en Jn 2, 25, donde se dice que Jesús para formarse un juicio no necesita de *afirmaciones testimoniales* de hombres acerca de otros hombres (NB: «No necesitaba *informes* de nadie, él conocía al hombre por dentro»; de manera semejante en 18, 23 Cristo exige al servidor del templo que le ha golpeado que *demuestre* que él ha obrado mal; en 12, 17 el pueblo *testifica* la resurrección de Lázaro, en 3, 28 el Bautista *invoca* a sus discípulos como *testigos* de que él nunca ha declarado ser el mesías. Esto es válido también para la cita de Dt 19, 15 en Jn 8, 17, aunque la regla legal del v. 18 está colocada al servicio del testimonio que Jesús da de sí mismo. Testimonios de una conducta digna de ser alabada, bien orientada en el camino de la fe, son también los ejemplos del verbo y del sustantivo en 3 Jn (vv. 3.6.12), que se refieren a Gayo y a Demetrio.

b) Pero precisamente sobre este trasfondo se destaca lo específico del concepto joane de testimonio en sus tres aspectos: *testimonio equivale a testimonio de Cristo*, y esto α) como testimonio *indicativo* que dan de él el Bautista y las Escrituras, β) como *auto-testimonio* que él da de sí mismo y γ) como *hétero-testimonio* que dan de él los discípulos, al proclamarle.

α) La figura de *Juan bautista* es señalada en Jn con más vigor que en los restantes evangelistas como la figura del precursor, del último profeta. La determinación y el contenido de su aparición en escena se cifran en señalar al futuro, al esperado y finalmente al ya presente: «éste venía *eis martyrían*, como *testigo*, para dar testimonio de la luz, y que por él todos llegasen a la fe» (Jn 1, 7 cf. v. 8). Esto viene planteado en Jn 1, 15.32 y en la escena de 1, 19 ss, y la allí mencionada *martyría* de Juan bautista es formulada como tesis: «yo ya lo he visto, y doy testimonio de que éste es el Hijo de Dios». En Jn 3, 26 esta tesis viene confirmada por boca de dos discípulos de Juan («de quien tu diste testimonio»), y en 3, 31 s llega a su punto culminante en la frase: «Quien viene del cielo, de lo que ha visto y oído, de esto da testimonio». Ese primer aspecto de la concepción de testimonio como indicativo, a la que quizás corresponda también la observación de Jn 5, 39 (en boca de Jesús), de que la intención característica de toda la → Escritura es dar testimonio de Cristo revelador, encuentra su conclusión legitimadora en el testimonio joane de Jesús (Jn 5, 33) de que el Bautista ha ejercido su actividad de testigo *ἐν ἀληθείᾳ* [*en alētheía*] *en la verdad*, o sea, *en favor de la verdad* o *según verdad*. Esto equivale a decir que aquí testimonio ya no es la confirmación de algo que se puede demostrar que ha ocurrido, sino que es una indicación anunciadora que remite a Jesús como al revelador de Dios.

β) Una de las discusiones precisamente paradigmáticas en el evangelio de Juan, y situada por él no casualmente en el centro de su evangelio, es la de la → *verdad de lo que Jesús atestigua de sí mismo*. Es, dicho de otra manera, la cuestión de quién es este Jesús. Lingüísticamente se caracteriza por el giro *μαρτυρέω περί* [*martyrēō peri*] *testificar en relación con* (casi siempre: *uno mismo*). Si según 8, 13 los fariseos sostienen que la *martyría* que Jesús da de sí mismo no puede ser verdadera, porque da testimonio de sí mismo, a eso se opone la palabra de Jesús (v. 14): si él dice algo referente a sí mismo, esta *martyría* es verdaderamente porque él *sabe* de dónde viene y a dónde va. Juan no quiere que este testimonio de Jesús, es decir, su afirmación de ser el revelador, aquél en quien es

reconocible la voluntad y el ser de Dios, aquél, por consiguiente, que es la → vida y la → luz de los hombres, y que da, por esta razón, base y sentido a la existencia humana, sea entendida como una glorificación que Jesús hace autónomamente de sí mismo (que Jesús rechaza expresamente en 5, 31: «si yo fuera testigo en causa propia, mi testimonio no valdría»; aquí, por lo menos a primera vista, hay un contraste con 8, 14). La legitimación de Jesús se sigue no por obra de hombres, no por caminos lógicos de demostración, sino que (cf. 5, 36; 10, 25) «esas obras que yo hago dan testimonio de mí»; es otro (v. 32), es el Padre el «que está dando testimonio de mí» (v. 37); cf. también 6, 65; en el v. 39 las Escrituras son nombradas entre los testigos. Lo que con todo ello se significa, en la escena en la que Jesús es interrogado por Pilato, se expresa finalmente así: «tengo por misión ser testigo de la verdad» (Jn 18, 37); y con referencia a la fuente de tal testimonio se dice mucho antes (Jn 3, 11): «hablamos de lo que sabemos; damos testimonio de lo que hemos visto». Jesucristo mismo está como mediador del testimonio, lo que aquí equivale a decir, mediador con respecto a esa revelación de Dios entre Dios y el → mundo (κόσμος [*kósmos*]: Jn 8, 14) que le odia, porque pretende ser autónomo; por ello el testimonio que Cristo da en la revelación no es aceptado (Jn 3, 11.32). O sea que no se trata de la testificación de estados comprobables de cosas, sino —en la línea de los profetas, aunque con categorías lingüísticas propias de la gnosis— de la comunicación que Dios hace de sí mismo en Jesús, la cual exige fe y sólo se abre en la aceptación. Brox (*loc. cit.*, 71) dice que es «distintivo peculiar de la teología joanea del testimonio» el hecho de que «la legitimación del testimonio y las pruebas de su verdad residen en una apelación a una no comprobable autorización por revelación». Es cierto que formalmente hay una correspondencia con la exigencia de legitimación de los hombres, pero los testimonios de constatación aducidos demuestran no en un sentido corriente; afirman justamente aquello para lo cual se necesita la prueba. «Sólo a la fe se abre el objeto de la fe» (RBultmann, KEK II, sobre Jn 5, 6 ss). ¡El criterio para el mensaje es únicamente su mismo contenido!

γ) Emparentado formalmente con el uso joaneo de *lógos*, → *palabra*, este testimonio dado por Jesús mismo se convierte para aquéllos que lo han aceptado, y que con ello han confirmado (sellado: Jn 3, 33) la verdad de Jesús, en *testimonio de Jesús*. Esto se encuentra en primer lugar en Jn 4, 39, donde los samaritanos comprueban que su camino hacia la fe ha empezado por el testimonio, la referencia que de Cristo les dio la mujer después de la escena del pozo. Aquí el hecho experimentado desarrolla todavía su papel. Pero este pensamiento es continuado de una manera típica de Juan en Jn 15, 26, donde del Paráclito, del Espíritu, se dice que es aquél de quien Cristo da testimonio, es decir, Cristo descubre a los ojos del mundo la verdad de Dios y la verdad sobre él mismo, lo cual se completa inmediatamente con la frase: «también *vosotros* sois testigos» (v. 27). El texto de 1 Jn 1, 2 «nosotros la vimos (ἑωράκαμεν [*heōrákamen*]), damos testimonio (μαρτυροῦμεν [*martyroúmen*]) y os anunciamos (ἀπαγγέλλομεν [*apangéllomen*]) la vida eterna, que estaba en el Padre y se manifestó a nosotros», y el de 1 Jn 4, 14 «nosotros lo vimos (τεθεάμεθα [*tetheámetha*]) y atestiguamos que el Padre envió su Hijo para salvar (σωτήρα [*sōtēra*] lit.: como salvador) al mundo» vienen a ser la realización de este pensamiento, del mismo modo que 1 Jn 5, 6 sobre el testimonio del espíritu reasume Jn 15, 26. Tras el texto de 1 Jn 5, 10 «Quien cree en el Hijo de Dios tiene dentro el testimonio» en el v. 11 se precisa que se trata del testimonio del → conocimiento y del mensaje de la fe: «Dios nos ha dado vida eterna, vida que está en su Hijo». Es cierto que también aquí se ha usado la terminología del testimonio de lo experimentado, pero esta experiencia no es la de los sentidos sino la de ser incorporado en la fe y quedar transido de ella. No otra cosa significan aquí los vocablos griegos de «ver».

c) Esta *martyria* de Jesucristo como revelación participada y creída del significado de Jesús es para el vidente del *Apocalipsis* idéntica al *λόγος τοῦ θεοῦ* [*lógos tou theou*], a la *palabra de Dios* (Ap 1, 2,9; también 12, 11: ambos términos están enlazados), y la *martyria* se califica más específicamente como *πνεῦμα τῆς προφητείας* [*pnéuma tés propheteías*], *espíritu de profecía*, en lo que cabe ciertamente una referencia al testimonio de lo (aquí) revelado acerca del futuro. El pensamiento de que el sentirse tocado por el testimonio de Jesucristo pone al afectado al servicio de este testimonio, es decir, le fuerza a transmitirlo, permite conocer que la *martyria* misma posee una fuerza interna por la cual Dios, no sólo proporciona a los hombres un conocimiento intelectual, sino que los pone también en movimiento. La *martyria* nos hace partícipes del camino, pero también de los dolores y de la persecución de Cristo, tal como en Ap 6, 9 nos lo muestra la alusión al crucificado (compárese también la persecución por el dragón de Ap 12, 17 con la persecución del hijo de 12, 4). El hecho de que la *martyria* inserta en la vida de Cristo a aquél que es atrapado por ella se expresa también en 12, 11 por la afirmación de que les es otorgada la victoria contra los enemigos (cf. 20, 4). En Ap 1, 5 se habla por única vez expresamente de Jesús como de *ὁ μάρτυς ὁ πιστός* [*ho mártys ho pistós*], *el testigo fiel* (cf. 3, 14: al *ἀμήν* [*amén*]), *amén*, se le da el mismo calificativo. Las primeras raíces de la concepción posterior de mártir apuntan ya, junto con el texto de 6, 9, por el hecho de que Antipas, muerto en Pérgamo, es denominado también *ὁ μάρτυς μου ὁ πιστός* [*ho mártys mou ho pistós*] (2, 13), así como los dos *testigos* de 11, 3 son ciertamente invencibles, mientras llevan a cabo su cometido, pero después (v. 7) son muertos por la bestia; y la mujer del cap. 17 se embriaga con la sangre de los *testigos* de Jesús. No se puede negar que todavía está siempre en primer plano no la muerte, sino una comparecencia como testigos fidedignos de Jesús, de manera que no se puede aducir la muerte martirial como la característica propia de los testigos, y ello principalmente cuando en Ap 17, 6 al lado de los *μάρτυρες* [*mártures*], se cita a los *ἅγιοι* [*hágioi*] que también murieron por la fe (para más detalles cf. NBrox, *loc. cit.*, 102 s).

6. La *carta a los Hebreos* se distingue de los restantes escritos del NT por el hecho de que usa el verbo *martyréo* sólo en pasiva; esto lo hace principalmente en el cap. 11. El testigo que confirma la fe de los allí mencionados es Dios mismo —oculto por el modismo hebreo tras la voz pasiva (Heb 11, 2.4.5.39). Los hombres cuyo destino comporta todos los signos del martirio por la fe, *reciben testimonio*, es decir, son reconocidos por Dios. A esto corresponde el que estos confirmados por su constancia en la esperanza de la fe son llamados en Heb 12, 1 «nube de testigos» para la comunidad presente.

L. Coenen

Bibl.: OMichel, Prophet und Märtyrer, BChrTh 37/2, 1932 – RAsting, Die Verkündigung des Wortes im Urchristentum, 1938, 458 ss – HStrathmann, Art. *μάρτυς* etc., ThWb IV, 1942, 477 ss – RBultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK II, 1943 (1968¹⁹), Reg. s. v. – EEsking, Das Martyrium als theologisch-exegetisches Problem, en: In Memoriam ELohmeyer, 1950, 224 ss – EKäsemann, Ketzler und Zeuge, ZThK 48, 1951, 292 ss (= EKäsemann, Ex. Vers. u. Bes. I, 1968³, 168 ss) – ELohse, Märtyrer und Gottesknecht, FRLANT 46, 1955 (1963²) – BLohse, Art. Märtyrer, EKL II, 1956 (1962²), 1261 s – HDörrrie/FPaschke/HHohlwein/ALehmann, Art. Märtyrer, RGG IV, 1960³, 587 ss – NBrox, Zeuge und Märtyrer, 1961 – WHCFrend, Martyrdom and Persecution in the Early Church, 1965.

En cast. Arts. gens.: NBrox, Art. Testimonio, CFT IV, 1967, 332-343.

Tiempo

Como categorías, tiempo y eternidad pertenecen a la concepción del transcurso de la historia. La lengua griega conoce una gran variedad de términos para expresar la experiencia temporal. El más amplio es αἰών [*aiōn*] que designa ante todo, y de una manera muy genérica, una *duración larga de tiempo*. Si este largo tiempo se refiere al pasado, tal expresión se refiere a *tiempos remotos* o a la *época primitiva*, envuelta en la nebulosa del tiempo; si se dirige a un futuro eterno, entonces *aiōn* puede alcanzar el sentido de *eternidad*. O sea, que eternidad no es una idea atemporal, sino el concepto más amplio de tiempo elaborado a partir de la experiencia que nosotros poseemos del mismo. Hablando teológicamente, el tiempo duradero es propio de Dios, el creador, mientras que el tiempo fugaz es propio del hombre, como creatura que es χρόνος [*chrónos*] señala casi siempre la extensión del tiempo cuantitativa y lineal, el *espacio de tiempo* o la *duración*; es, pues, un término que responde a la concepción *formal* y natural del tiempo propio de la ciencia. A este ámbito pertenecen también los términos que abarcan una extensión determinada de tiempo, ante todo ἐνιαυτός [*eniautós*], *año*, μῆν [*mén*], *mes*, ἡμέρα [*hēméra*], *día* y ὥρα [*hóra*]. Frente a esto, el acento característico de καιρός [*kairós*] carga sobre el tiempo calificado *según su contenido*, negativamente en cuanto *crisis*, positivamente en cuanto *chance* u *oportunidad*. Puesto que los adverbios referidos al momento presente νῦν [*nŷn*], *ahora* y σήμερον [*sémeron*] *hoy*, que originariamente se emplean también para la concepción lineal del tiempo, en este caso el momento temporal presente, en el NT se usan casi siempre en sentido calificativo, han sido incluidos en el art. καιρός [*kairós*]. Es rico en consecuencias para la comprensión genuinamente neotestamentaria de tiempo el hecho de que en el NT no es el término formal de *chrónos* el que está en primer plano, sino el concepto de *kairós*, que califica en cuanto a su contenido el tiempo de Jesús.

αἰών [*aiōn*] eón, era, tiempo de vida, tiempo del mundo, largo tiempo, eternidad; αἰώνιος [*aiōnios*] eterno, para siempre; αἰδιος [*aidios*] eterno

I La palabra griega *aiōn*, que quizás derive de αἰεῖ [*aei*], *siempre*, se distingue de sus paralelos indoeuropeos (el latín *aevum* y el castellano *medio-evo* están etimológicamente emparentados con ella), por el hecho de que ha sido concebida, no tanto por una duración abstracta de tiempo, como a partir de un *tiempo vivido*. Por ello Homero usa *aiōn* paralelamente a ψυχή *psyche*, *alma*, *vida* (p. ej. Il. 16, 453), en Hesiodo *aiōn* (Frg. 161, 1) significa *el tiempo de la vida*, y en Esquilo (Sept. c. Theb. 742) *la generación*. A partir de aquí *aiōn* puede significar el tiempo que ya se ha vivido o el que resta todavía por vivir, o sea que puede referirse al pasado y al futuro, cosa que hace que en la filosofía posterior este término parezca adecuado para designar la prehistoria, el principio del mundo, y también el futuro lejano, la eternidad (p. ej. Platón, Tim. 37d).

En Platón este concepto se desarrolla hasta representar un «suprat tiempo» atemporal, inconmensurable y trascendente, una idea de tiempo en sí. De esta noción se han apropiado posteriormente Plutarco y los estoicos tardíos, y basándose en ella pudieron celebrarse en Alejandría incluso los misterios de Aión, dios de la eternidad y la gnosis pudo también realizar su especulación sobre el tiempo.

En la filosofía helenística los eones sirven para solucionar el problema de la ordenación del mundo. Se acepta que los eones son fuerzas intermedias que salvan la diferencia cualitativamente infinita que hay entre Dios y el mundo. Son emanación del πλήρωμα [*plērōma*] divino, de la *plenitud* (del ser divino). En su calidad de gradaciones diferenciadoras de la divinidad rigen las distintas épocas del mundo, las cuales se suceden unas a otras en incesante movimiento circular. En la especulación del oriente antiguo abundó sobremanera, p. ej. en el parsismo, en la religión de Zaratustra y en Filón, la idea de eones personales y divinos. Más tarde se da en la gnosis la teoría de los dos eones, que representan unas veces el mundo eterno y supratemporal y otras el mundo temporal y finito.

II 1. a) El hecho de que en los LXX *aión* (atestiguado más de 450 veces, de las cuales unas 150 corresponden a escritos propios de los LXX y más de 100 a los salmos) fuera equivalencia del hebreo *’olām*, *duración*, *eternidad*, no se debe a este desarrollo especulativo tardío del concepto, sino al significado inicial de *tiempo de la vida humana*. Esto se muestra claramente en el uso que los LXX hacen de los dos adjetivos derivados de *aión*, *aiónios*, *eterno* (unas 160 veces) y *aídios eterno*; este último adjetivo, que procede del pensamiento sincretista helenístico-egipcio-oriental, se encuentra como noción de permanencia e invariabilidad, sólo en escritos propios de los LXX: en Sab 7, 26, como predicado de la sabiduría, y en 4 Mac 10, 15. Frente a ello, ya la frecuencia de la aparición de *aiónios* en el AT y en el NT muestra que aquí se trata de una concreción específicamente bíblica, que debe ser entendida en su referencia a la duración íntegra de la vida. Por esto el término veterotestamentario *’olām*, *duración*, debe distinguirse siempre de *instante*, concepto expresado más bien por *rega** (→ *χρόνος* [*chrónos*]; Is 54, 7 s). Para designar un punto en el tiempo de un hecho concreto se dispone de la palabra *’et* (→ *καιρός* [*kairós*]; Mi 5, 3[21]). O sea que, si el sentido fundamental de *’olām-aión* señala en el AT el *tiempo de la vida*, esto no se puede explicar a partir de los pasajes en los que la *antigüedad* es considerada como *’olām*. Más bien se trata, ante todo, de un tiempo futuro todavía, en vistas al cual el siervo está obligado (Dt 15, 17; Ex 21, 6); Samuel es consagrado para servir en el templo (1 Sam 1, 22) y el servicio sacerdotal recae sobre la ascendencia de Aarón (Ex 29, 9). De modo que en todos los casos se alude a un hecho que se extiende a lo largo de toda la vida, pero limitado a ella, incluso cuando se trata de la promesa de un reinado vitalicio (1 Sam 13, 13), de la confianza que el pueblo debe tener en Moisés mientras éste viva (Ex 19, 9) o de la relación de vasallaje que dura toda la vida (1 Sam 27, 12). Es claro que todo esto cesa con la muerte de aquél a quien se dice.

b) Naturalmente, esto es válido también para el caso que tales afirmaciones vengan hechas no para un hombre, sino para generaciones (Ex 40, 15; 32, 13; Sal 18[17], 51 y *passim*) o para todo el pueblo (Jos 4, 7; Jue 2, 1). Cuando estas realidades —una generación, el pueblo— declinan se acaba también el tiempo que ellas entrañan, pero sin que se experimente una rotura, puesto que justamente fue «su» tiempo.

Aquí aflora la más simple de las posibilidades de explicación de las llamadas fórmulas de eternidad: alabado sea Yahvé, Dios de Israel *por los siglos de los siglos* (ἀπό τοῦ αἰῶνος καὶ ἕως τοῦ αἰῶνος [*apó tou aiónos kai heōs tou aiónos*]; 1 Cr 16, 36 y *passim*). Israel es exhortado a perpetuo agradecimiento y alabanza (v. 34): la duración de la alabanza está ligada a la duración del pueblo en sus generaciones. Y realmente en el v. 15 se encuentran en paralelismo las expresiones «eternamente» y «por mil generaciones». Lo más probable es, pues, que la fórmula «por los siglos de los siglos» se derive de la otra fórmula «de generación en generación» (p. ej. Ex 40, 15; Is 13, 20). Así recibe esta fórmula su sentido verdadero, puesto que en ella no se trata de una eternidad en sí, pensada abstractamente como infinita; lo que importa es la alabanza tributada ante Dios ininterrumpidamente. 1 Sam 2, 30 comparado con 3, 13 s demuestra con suficiente claridad que la afirmación eterna de Dios no es una inmutabilidad abstracta, sino que tiene por contenido una correspondencia mutua con el hombre: ésta es eterna mientras está intacta, pero puede romperse.

c) Tampoco las grandes → promesas establecidas para siempre son válidas de una manera simplemente atemporal e irreversible, sino que quedan siempre ligadas a la relación viva con el Dios viviente (1 Re 9: eternidad del → templo, ligada a la presencia viva de Dios; 2 Sam 7: eternidad del reino). La vida humana es limitada (Gn 6, 3) y de ella no hay que esperar ninguna eternidad. Pero, puesto que Dios vive eternamente (el Dios eterno es precisamente el Dios vivo; cf. la polémica del DtIs contra los ídolos muertos e inertes), su obra y la salvación que realiza son eternas (Is 45, 17), la alianza que él establece es eterna (Is 55, 3), y la voluntad es inquebrantable (Ex 12, 14 ss; 27, 21).

d) Por todo esto se explica que *’olām* pueda señalar no sólo el *tiempo futuro*, *venidero* (Gn 13, 15; Ex 14, 13; Dt 13, 16; 23, 3; 29, 29; Jos 8, 28; Mi 4, 7), sino también el *tiempo remoto* (Gn 6, 4; Dt 32, 7; Am 9, 11: en relación con el día futuro de Dios; Mi 5, 1). Todo el tiempo está relacionado con la acción viva del Dios viviente (Jl 2, 1 ss). Es cierto que en los escritos tardíos del AT se da ya la tendencia a una eternidad pensada abstractamente (Sal 9, 6; 21[20], 5; Eclo 1, 2); más aún, en los escritos propios de los LXX hay pasajes que afirman una eternidad sustraída a cualquier noción de tiempo (su punto de partida es Prov 8, 23). Sin embargo para el AT continúa siendo determinante que el concepto *’olām —aión* contiene siempre la relación del tiempo con la vida. La idea de que el tiempo vivido no es una eternidad y que la eternidad es el tiempo de la vida divina no corresponde a la concepción veterotestamentaria.

2. Este sentido de la palabra se continúa también en los escritos apócrifos más antiguos del *judaísmo* (p. ej. Henoc) hasta los textos de Qumrán. Pero no se puede negar que el término *’olām* se convierte cada vez más en atributo para todo lo que pertenece a Dios y a su mundo celeste: → ángel, juicio final, bienes de salvación, incluso el mismo hombre piadoso.

Sólo en el *judaísmo* rabínico del período de transición a la era cristiana y en la literatura apocalíptica del s. I d. C. (p. ej. en 4 Esd) se encuentra una acepción totalmente nueva de *’olām*, que junto a un significado temporal permite también otro espacial. Por una influencia persa claramente reconocible, las afirmaciones acerca del principio y del fin de los tiempos, que se dan también en el AT (Is 24-27; Jl 2), se sistematizan en la doctrina de los dos eones, los cuales lo único que tienen en común es que Dios es el Señor de este mundo y del otro, del eón presente y del venidero. Pero su relación es antitética, pues el eón presente es el tiempo de la injusticia, del pecado y del sufrimiento. Cuando el eón futuro lo sustituya, todo esto acabará, pues existirá una nueva tierra, en la que

vivirán los justos (→ justicia). El parentesco neotestamentario entre los términos *αἰών*, *εὐν*, y *κόσμος* [*kósmos*], *mundo*, se basa también en esta concepción. El mesías esperado, o bien lleva consigo mismo el eón venidero, o bien «los días del mesías» son concebidos como una época de transición a la que sigue el eón nuevo.

III 1. El sustantivo *αἰών* se presenta en el NT más de 100 veces (29 veces en los escritos de Juan, 22 veces en los sinópticos y Hech, 19 veces en Pablo, 13 en Heb y 20 veces esparcido por las restantes cartas neotestamentarias); el adjetivo *αἰώνιος*, *eterno*, se da 70 veces, *aidios*, *eterno*, sólo dos veces (Rom 1, 20: su eterno poder y su divinidad [de Dios]; Jds 6: cadenas eternas para el ángel caído). El sustantivo se encuentra bajo las siguientes acepciones:

a) *Largo tiempo, duración*, con lo que se puede aludir, tanto a un tiempo limitado exactamente como a un tiempo ilimitado, sobre todo si el término va unido a una preposición. El significado de *eternidad* es acertado sólo bajo ciertas condiciones, porque el pensamiento veterotestamentario sobre el tiempo, por el cual viene determinado principalmente el neotestamentario, es incapaz de concebir la eternidad como categoría opuesta a la temporalidad.

b) *Tiempo del mundo, duración del mundo*, principalmente en Mt cuando habla del fin del mundo (13, 39; 28, 20). Con ello se designa el trascurso de los sucesos del mundo, la historia universal. En esta acepción se usa también en plural (Heb 9, 26; 1 Cor 10, 11 y *passim*); aquí está subyacente la concepción de que el tiempo del mundo transcurre en una serie de eones consecutivos.

c) Alguna vez se encuentra el significado → *mundo* en sentido espacial, lo cual debe atribuirse a la influencia de la apocalíptica judía tardía (p. ej. Mc 4, 19; 1 Cor 2, 6; espec. en plur. Heb 1, 2; 11, 3).

2. Ya desde un punto de vista gramatical, el uso lingüístico de *αἰών* en el NT apunta retrospectivamente a dos fuentes: el AT y el judaísmo teñido de parsismo. La realidad de que en el AT *’ōlām* se da «siempre en expresiones preposicionales o en sus equivalentes gramaticales» (Jenni, ZAW 64, 222) se refleja en el uso también preposicional de *αἰών*, *εὐν*, en el NT (más de 60 veces).

El uso *preposicional* del término en el NT no aclara al lector el contexto de *αἰών*, *tiempo*, y → *vida* tan bien como el uso veterotestamentario. Es cierto que aquí apenas si se puede discutir este contexto (1 Cor 8, 13: «nunca»; Jn 13, 8: «jamás»; Lc 1, 55: «y su descendencia por siempre»; cf. Mt 21, 19); sin embargo, siempre que le preceda una preposición, podrá uno considerar como uso propiamente neotestamentario del término la designación de *tiempo remoto* o de *futuro lejano*.

a) Además, el significado de «tiempo remoto» (con las preposiciones *ἀπό* [*apó*], *de*, *πρό* [*pró*], *antes*, *ἐκ* [*ek*], *de*) es relativamente escaso: en Lc (jamás en Mc y Mt) siempre en el contexto de afirmaciones de que Dios ha hablado una y otra vez por medio de los profetas (Lc 1, 70; Hech 3, 21; 15, 18) y concretamente, como aparece claro por los tres pasajes citados, «comenzando» por Moisés (Lc 24, 27); igualmente en Jn 9, 32 en la frase «jamás se ha oído decir», con un sentido que en 1 Cor 2, 7; Ef 3, 9; Col 1, 26 y con especial claridad en Jds 25 se convierte en el de *eternidad remota* («desde siempre»).

b) El mismo desplazamiento de significado se echa de ver en la *afirmación de futuro*, mucho mejor documentada, pero ligada siempre y únicamente a la preposición *εἰς* [*eis*] (las más de las veces con el singular *αἰών*). En Mt 21, 19; Mc 3, 29; Lc 1, 55; Jn 13, 8; 1 Cor 8, 13, por ejemplo, es todavía claro que se habla de un futuro intratemporal ligado a la duración de aquello de que se habla. Por el contrario, las afirmaciones de los escritos joaneos, cuyo sentido no siempre se puede precisar de manera totalmente inequívoca (Jn 4, 14; 6, 51; 8, 51 y *passim*; 1 Jn 2, 17; 2 Jn 2), Heb (1, 8; 5, 6; 6, 30 y *passim* con mayor claridad y, naturalmente, las afirmaciones en las que *αἰών* está en plural, muestran una fuerte tendencia hacia la concepción de una *eternidad* atemporal, por ser posterior al tiempo. Es característica propia de estos pasajes el estar siempre en un contexto teológico (Jn), cristológico (Heb) o doxológico (afirmaciones formuladas en plural, p. ej. Rom 1, 25; 11, 36); igual que en el AT, estos pasajes permiten ver como trasfondo la convicción de que la vida de Dios no acaba jamás y que, por consiguiente, todo lo que le pertenece no puede perecer. Así, incluso allí donde se subraya la idea de los eones (en las doxologías de las cartas

paulinas y de los escritos próximos a Pablo, y además en Ap: *εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων* [*eis toús aiónas tón aiónōn*], por los siglos de los siglos [propriamente: por eternidades de eternidades] resulta que la referencia al sentido básico de *aión* como *tiempo de vida* no se echa al olvido. Lo que pertenece al Dios vivo es «eterno», pero no se debe olvidar que este Dios es también juez supremo, de manera que la condenación también puede ser calificada de *aiónios*, eterna (Mt 18, 8; 25, 41.46; Mc 3, 29; 2 Tes 1, 9; Heb 6, 2; Jds 7).

3. Totalmente diversa es la explicación que hay que dar del *uso nominal*, únicamente judío-apocalíptico, de *aión*, *eón*, *tiempo del mundo* (unas 40 veces). En el NT esta palabra sirve como término esencial de su propia comprensión de la historia, de su escatología. Si el NT en estos casos echa mano también de la apocalíptica judía, en todo caso ésta no se encuentra en él desarrollada especulativamente. El uso nominal de *aión*, *eón*, se encuentra ampliamente diseminado en el NT por lo que resulta característica la sola excepción del círculo de los escritos joaneos, en los que no sale en absoluto.

a) Para los sinópticos lo más importante es que el reino de Dios ha comenzado ya. Cuando se toman detalles de la apocalíptica, ello es únicamente para decir con su material conceptual y lingüístico que el eón presente se dirige hacia su fin porque el → reino de Dios ha llegado ya.

La oposición entre ambos eones se nota poco; sólo sirve para poner de relieve cómo, bajo el reinado de Cristo, el trascurso del mundo es diferente. La resurrección de Cristo se verá seguida por su segunda venida y por la → resurrección de los muertos. El tiempo nuevo ha empezado ya con Jesús. El breve tiempo hasta la parusía sirve para que la comunidad proclame el evangelio.

Mateo muestra la concepción más intuitiva y plena de los eones en el sentido de la distinción entre dos espacios consecutivos en el tiempo del mundo, pues sólo en él se encuentra la distinción típica entre *αἰὼν οὗτος* [*aión hoútós*], *el eón presente* y *αἰὼν μέλλον* [*aión méllōn*], *el mundo futuro* (Mt 12, 32). Mt sabe solventar con claridad y realismo la cuestión del fin del mundo y de los signos del futuro mesiánico (Mt 24, 3), y lo hace, no sólo en el discurso apocalíptico (Mt 24 s, aquí sin la palabra *aión*), sino también, y con mayor claridad, en la interpretación, que él particularmente da, de la parábola del trigo y la cizaña (Mt 13, 36-43; cf. v. 49!). Sin embargo, la diferencia con otras concepciones, la de Qumrán p. ej., es innegable: no hay batalla final y menos todavía dualismo entre dos mundos, entre sus soberanos y sus subordinados. El Señor es el hijo del hombre. Es posible que el diablo cause mucho daño, pero en realidad no es nunca un adversario a la altura del hijo del hombre (→ hijo, art. *υἱὸς τοῦ θεοῦ* [*hyiós tou theou*]). El → mundo no sucumbe ante la lucha de estos dos poderes: es y continúa siendo → creación de Dios. Todo esto deja bien en claro que aquí los eones no son independientes, como en la gnosis, ni tampoco son unos delegados, emanados de Dios. En su calidad de magnitudes espacio-temporales, los eones constituyen, en cierta manera, un material plástico que recibe contenido y función sólo de la palabra de Dios.

b) También *Pablo* se sirve para su escatología de puntos de vista y de términos apocalípticos. La palabra *aión* la usa para designar *el mundo*, cuyo desarrollo, sin Cristo, está dominado por el pecado (Gál 1, 4: Cristo «para librarnos de este perverso mundo presente»; cf. Rom 12, 2). → Satán es ciertamente el dios del eón presente (2 Cor 4, 4); el mundo presente está dominado por poderes diabólicos y perversos, pero el poder de Cristo triunfa sobre el poder de las → tinieblas (Col 1, 13; art. *σκοτός* [*skótos*]).

En la confrontación con sus adversarios de Corinto resulta espec. claro que Pablo entiende el transcurso del mundo desde la perspectiva de la apocalíptica judía. Este grupo carismático creía que, por el bautismo, es decir, por la realidad del sacramento (igual que en los cultos místicos helenísticos), ya se había alcanzado el objetivo de la redención y con ello la resurrección de los muertos (1 Cor 15, 12 ss; cf. 2 Tim 2, 18). Entre los pneumatícos corintios la escatología actual ocupaba el lugar de la expectación escatológica del futuro: creían que la salvación definitiva ya había llegado a ellos. Naturalmente, también Pablo puede subrayar el hecho de que la plenitud de los tiempos (Gál 4, 4) y la creación nueva (2 Cor 5, 17) ha empezado ya, y de que en esa creación ha salvado Cristo a su

comunidad del perverso eón presente (Gál 1, 4); en cambio en 1 Cor 15, 20 ss arranca él del hecho de que el dominio de Cristo todavía no ha alcanzado su fin y su objetivo, igual como después en Ef 1, 21 puede Pablo sostener que el eón presente existe todavía y que el futuro todavía no ha llegado. O sea que Pablo no desarrolla una doctrina sistemática de los eones, cosa que, por lo demás, no cabe decir igualmente de todo el NT. En él los eones se interfieren. La escatología está determinada sólo a partir de la revelación de Cristo. Cristo representa el giro entre dos épocas. El *ahora* de la salvación nos ha venido con él y no por el trascurso ineludible de la historia (véase el *ahora* neotestamentario: *vōn* [νήν], Col 1, 26; *vōv* [νυνί], Rom 3, 21). Para los fieles el eón presente pertenece ya al pasado (1 Cor 1, 20; 3, 18; 10, 11). Pero «el correlato de este mundo, de este eón, no es jamás otro eón, otro mundo, sino el reinado de Dios y la vida eterna» (Dalman, Worte Jesu, 120). «Por tanto, lo que propiamente se contrapone a este eón es Dios mismo, su justicia, la soberanía de Cristo, el pneuma o los bienes escatológicos de salvación» (FJSchierse LThK I, 682).

c) En la *carta a los hebreos* el viejo eón es llamado *ὁ καιρὸς ὁ ἐνεσθηκὸς* [*ho kairós ho enestēkōs*], la *situación actual* (9, 9) y el eón nuevo se denomina *ὁ καιρὸς διορθώσεως* [*ho kairós diorthōseōs*], el *momento de dejar las cosas en su punto* (9, 10) (→ *καιρὸς* [*kairós*]). La equiparación de eón y mundo (1, 2; 9, 26; 11, 3) quizás tenga su origen en el uso lingüístico del judaísmo tardío (indicio en St.-B. III, 671 ss), pero se puede encontrar también en la gnosis. El plural *αἰῶνες* [*aiōnes*], que se halla a menudo con el significado de *mundo* (más en sentido espacial que en el temporal), remonta a la concepción de los distintos estratos en la estructura del mundo o de una pluralidad de épocas; esto puede entenderse como una interpretación gnóstica del mundo, aunque también en la literatura judía se da, el número de cuadro o de siete eones. Pero, a pesar de la incorporación de numerosos elementos helenísticos, tanto lingüísticos como conceptuales, la *carta a los hebreos* se aferra con firmeza a la proclamación escatológica determinada del cristianismo primitivo y del judaísmo tardío. Conoce la secuencia de los dos eones, que en esta *carta* está determinada cristológicamente, pues el fin de los tiempos está cerca (9, 26), ya que Cristo ha aparecido para eliminar al pecado mediante su propio sacrificio. La *situación actual* está determinada por el sacrificio y por el primer santuario, al paso que al eón nuevo pertenece la adoración a Dios en el santuario celeste. En él ejerce Cristo su sacerdocio, y la comunidad se dirige hacia este santuario (9, 8 ss; cf. 10, 19; 13, 14). El eón nuevo desciende desde el mundo celeste y se mete en el tiempo presente. Aunque de manera oculta, está presente ya (6, 5).

d) La *segunda carta de Pedro*, por el contrario, desarrolla una escatología marcadamente futura. Aunque en esta *carta* vienen expresamente mencionadas la venida de Jesucristo en toda su potencia (1, 16) y la entrada en su reino eterno (1, 11), con todo, el interés primordial de este escrito se dirige más al bien futuro de la salvación, al premio de los justos, a la participación en la → naturaleza divina (1, 4), que no al Señor mismo. La dialéctica entre la presencia y el futuro de la salvación, tal como se encuentra principalmente en Pablo, aquí ha perdido sus aristas y se ha convertido en una visión escatológica del futuro, que resulta más bien un añadido al mensaje en sí que el elemento permanente de tensión propio de este mismo mensaje.

4. La expresión «*vida eterna*» (*ζωὴ αἰώνιος* [*zōē aiōnios*]), en correspondencia con el significado básico de *aiōn*, *tiempo de vida*, en el AT, debe ser entendida primero como la vida propia de Dios. «*Vida eterna*» es desde el profeta Daniel expresión del anhelado bien de salvación escatológica, la vida en el eón venidero (cf. Dn 12, 2). En Pablo (p. ej. Rom 2, 7; 6, 22 s; Gál 6, 8) y en los sinópticos (p. ej. Mc 10, 17 par; 10, 30 par; Mt 25, 46) así como en 1 Tim 1, 16; Tit 1, 2; 3, 7; Jds 21, se habla de → vida eterna (art. *ζωή* [*zōē*] III, 1.2) en sentido temporal, es decir, se habla de una vida que se espera en el futuro con la resurrección de los muertos, en el mismo sentido en que ya en el judaísmo dicha expresión puede significar la salvación igual que *βασίλεια τοῦ θεοῦ* [*basileia tou theou*], el → *reino de Dios* (cf. Mt 25, 34; 1 Cor 6, 9 s), con la que se intercambia.

Juan por vida eterna entiende la adhesión a Cristo en la fe, en la esperanza y en el cumplimiento de los mandatos de Cristo (Jn 3, 15 s; 5, 24; 17, 3 y *passim*). Con la palabra «eterna» se insinúa aquí una cualidad determinada: se trata de una vida distinta de la existencia de antes, marcada por el odio, el desamor y el pecado, el dolor y la muerte. Por eso la vida eterna no empieza en el futuro; ya ahora es posesión de aquéllos que han entrado en comunión con Cristo (así Jn 3, 15: «tengan vida eterna», en presente).

Pero también hay un sentido temporal, de manera que el adjetivo «eterna» (vida eterna) indica la «cantidad» de esa vida: puesto que pertenece a Cristo, que es la vida en persona (Jn 14, 6), esta vida no tiene fin, y no cesará ni aun con la muerte (8, 51; 11, 25 s).

Además es digno de notarse que en el NT no se habla de una → muerte eterna, porque la concepción de eternidad se corresponde hasta tal punto con la vida, que incluso la negación de la vida eterna sólo puede ser concebida como una perdición «vivida». También aquí «eternidad» es siempre tiempo experimentado, vivido y convertido en vivencia (cf. por el contrario → χρόνος [chrónos]).

5. Si el uso de la palabra *aiōn*, *eōn*, y la escatología ligada a ella se consideran en su conjunto, a pesar de las tendencias y de los acentos distintos, se puede establecer que el NT habla de eternidad con categorías de tiempo. Cualquier dualismo entre dos eras del mundo es algo absolutamente extraño al NT. El mundo es y permanece siempre creación de Dios, y Cristo es el señor del tiempo, aun en el caso de que su soberanía quede oculta. La expresión *αιῶν μέλλον* [*aiōn mellōn*], *eōn futuro*, se usa con gran reserva. Lo central en estas afirmaciones neotestamentarias es el *hoy* y el futuro es relevante sólo en cada momento presente. En todas partes muestra el NT una consciente reserva ante sucesos cuyo conocimiento está vedado (1 Tes 5, 1 ss; Mt 24, 37 ss); no se ocupa de especulaciones sobre las circunstancias y el momento del *eōn futuro*. Con ello se le pone al cristiano de hoy en guardia contra especulaciones sobre el misterio de Dios.

J. Guhr

καιρός [*kairós*] tiempo, coyuntura, momento, instante; *ἐκκαιρέω* [*eukairéō*] tener ocasión; *ἐκκαιρία* [*eukairía*] oportunidad; *εὐκαιρος* [*eúkairos*] oportuno; *εὐκαιρως* [*eukairōs*] en buena coyuntura; *ἀκαιρως* [*akairōs*] a destiempo; *πρόσκαιρος* [*prōskairos*] temporal, pasajero; *σήμερον* [*sémeron*] hoy; *νῦν* [*nŷn*] ahora; *ἄρτι* [*árti*] al instante, ahora mismo; *εὐθύς* [*euthýs*]; *εὐθέως* [*euthéōs*] en seguida, pronto

I 1. a) El sustantivo *kairós* (desde Hesíodo, Op. 694) señala originariamente la *medida exacta, la relación justa, lo adecuado, lo oportuno, lo decisivo*. Junto a su contenido semántico objetivo y temporal, puede también tener *kairós* sentido local y entonces significa *el sitio oportuno, el lugar apropiado*, una situación a la que el hombre es conducido por el destino y que exige una decisión. Positivamente significa *oportunidad* (cf. Aristóteles, Eth. Nic. I 4 p. 1096a) o *ventaja*, negativamente *peligro* (Platón, Leg. XII, 945c). Pertenece también a los significados objetivos de *kairós*, *importancia, norma* (p. ej. Esquilo, Ag. 787) y un saberse *mantener dentro de los límites* (p. ej. ej. Sófocles, Oed. Tyr. 1516). *Kairós* en sentido temporal describe el *tiempo oportuno, el momento favorable, la coyuntura apropiada* (p. ej. Sófocles, El. 1292). Sin embargo, *kairós* puede encontrarse también como sinónimo de otros términos que expresan tiempo y designar genéricamente *el tiempo* (→ *χρόνος* [chrónos]), *la estación del año* (p. ej. Platón, Leg. IV, 709c), *la hora* (→ *ᾠρα* [hōra]) o el *momento actual* (como *nŷn, ahora y sémeron, hoy*).

b) De *kairós* derivan las palabras *ἐκκαίρειν* [*eukaireîn*] (p. ej. Frínico 125), *tener tiempo para, tener oportunidad; eukairía* (p. ej. Platón, Phaedr. 272a), *oportunidad (favorable); eúkairos* (desde Sófocles, Od. Col. 32), *adecuado, oportuno; eukairōs* (desde Jenofonte, Ages. 8, 3), *en buena coyuntura; akairōs* (desde Esquilo), *a destiempo, inoportunamente y prōskairos* (p. ej. Aristófanes, Eschol. Ach. 725; Strabo 7, 3, 11), *que dura (sólo) un tiempo, pasajero, fugaz, inconstante*.

c) A los vocablos incluidos en este artículo que expresan *un punto* en el tiempo pertenece también el término *Sémeron*, derivado de *κῆμερον* [*kjáméron*] (de *κῆο ἡμέρα* [*kjo héméra*], *este día*; cf. el latín *ho-die* y el castellano *hoy*), usado desde Homero (p. ej. Il. 14, 431), y que significa *hoy, el día de hoy*.

d) Hay que mencionar además el adverbio temporal *nyn* (desde Homero, p. ej. Od. 2, 239; Il. 2, 14; 284; 435) y la forma intensiva equivalente *nyni* (p. ej. Tucídides 4, 92), *ahora* (latín: *nunc*), en este mismo momento. Pero puede significar también el tiempo inmediatamente anterior o posterior al momento presente. Junto a la significación temporal tiene *nyn* no pocas veces un sentido más objetivo: *de acuerdo con la situación actual, tal como van las cosas* (p. ej. Homero, Od. 1, 166). Con frecuencia se usa *nyn* a manera de adjetivo con el significado de *presente, actual* (p. ej. Platón, Resp. VI, 506d: τὸ νῦν εἶναι [τὸ νῦν εἶναι], *el ser actual*; Aristóteles, Phys. VI, 6 p. 237a: ὁ νῦν χρόνος [ὁ νῦν χρόνος], *el tiempo actual*) o a manera de sustantivo: τὸ νῦν [τὸ νῦν], *el tiempo actual* (p. ej. Aristóteles, Phys. IV, 10 p. 218a) y también el plural τὰ νῦν [τὰ νῦν], *los sucesos actuales* (los trágicos, Platón).

e) El mismo significado que *nyn* tiene ἄρτι [árti] (desde Píndaro; raíz *ar*; cf. el latín *artus, estrecho, apretado*) *al instante, ahora mismo* (p. ej. Hipócrates, Ep. 9, 2). Con las preposiciones ἕως [héos], *hasta*, y ἀπὸ [apó], *desde, árti*, dirige la mirada desde el momento actual al pasado o al futuro (p. ej. Plutarco, 388).

f) Finalmente, hay que llamar la atención sobre el adjetivo *euthýs* (en Homero ἰθύς [ithýs]), *derecho, recto* (p. ej. Tucídides, 2, 100, 2, referido a un camino), que en sus dos formas adverbiales *euthýs* (desde Píndaro) y *euthéós* (desde Sófocles) tiene el significado de *pronto, en seguida*.

2. El hecho de que para el concepto «tiempo» existan los dos grupos semánticos *chrónos* y *kairós* demuestra que los griegos distinguieron, por un lado, el fluir del tiempo, que avanza ineluctablemente, sin que al hombre le sea posible intervenir en ello *chrónos* y, por otro, puntos o espacios limitados de tiempo susceptibles de que el hombre intervenga decisivamente en ellos (*kairós*).

Al peligro de fatalismo que pudiera surgir de la idea de *chrónos* se opone la voluntad de intervención, que, naturalmente, puede errar (idea de *kairós*). *Chrónos* abarca todos los *kairoi* [kairoi] posibles y puede ser usado con frecuencia como concepto más amplio y universal allí donde *kairós* resultaría también apropiado. Pero lo inverso es imposible. Con Sófocles (El. 1292), se puede hablar del *kairós chrónou* [kairós chrónou], pero nunca de un *chrónos kairoú* [chrónos kairoú] (RChTrench, Synonyma des NT, 1907, 126; cf. Lc 1, 57; Gál 4, 4).

a) *Kairós, nyn* y *sēmeron* señalan al hombre griego aquellos puntos que en la corriente del tiempo macrocósmico que fluye indefinidamente (→ *chrónos* [chrónos]) tuvieron más importancia en su vida individual. Allí donde existió interés —como en Aristóteles en su Física— en la investigación de la realidad tangible, la reflexión condujo, por encima de la idea de tiempo, a destacar las unidades menores del mismo. Así p. ej. el «ahora» se define así: «el ahora (*nyn*) es lo que limita y lo que hay entre cada instante (distinto) es el tiempo» (Phys. VI, 6, p. 237a). Y la Ética a Nicómaco muestra la alta valoración del *kairós*: «o bueno del tiempo se llama *kairós*», (Eth. Nic. I, 4 p. 1096a).

b) Precisamente sobre el trasfondo del tiempo que pasa rápidamente (→ *chrónos* [chrónos]) adquiere su peso la *coyuntura, el momento* concedido por los dioses o por el destino, y que exige una acción. (En época posterior pudo *kairós* incluso ser venerado, aunque transitoriamente, como dios). El momento es el espacio de tiempo en el que se decide mucho para un hombre y que éste ha de aprovechar atrevidamente: «hoy *sēmeron* o es el día de tu gloria... o perderás la vida atravesado por mi lanza» (Homero, Il. 11, 43; cf. también Eurípides, Frg. 745). El que falla su *kairós* o lo esquiva, éste tal se destruye a sí mismo: el que permite que la coyuntura que tiene para actuar se esfume, se hunde (Platón, Resp. II p. 370b). También lo recibido *παρὰ καιρόν* [parà kairón] *a destiempo* acaba ocasionando la desgracia (Teognis, Griech. Lyrik. 108/11 s).

Por eso vale la pena que nos quede bien grabado el dicho *καιρόν γινῶθι* [kairón gnóthi]: *conoce tu momento* (Pítago, en Diels I, 64). En cualquier actividad (Demócrito, Frg. 226: en un discurso pronunciado en público; cf. frg. 94: cuando se hace un beneficio) hay que «certar con el momento apropiado».

Intervenir en el momento preciso (*καιρόν λαμβάνειν* [kairón lambánein] o bien *χρησθῆναι* [chrésthai]) juega un papel importante espec. en la ética estoica (Epicteto, más tarde Séneca). En una obediencia activa a la necesidad moral reconocida razonablemente (Epicteto, Diss. II, 7, 3; I, 1, 6), se pretende dominar el tiempo y esquivar así la opresión de sentirnos presa de él. «Los estoicos viven sólo para las tareas presentes que surgen de la determinación intemporal del hombre. El sentido histórico se les escapa tanto como la preocupación por un futuro lejano» (MPohlenz, Die Stoa I, 47). Para el estoicismo, que considera que el tiempo es algo adjetivo e indiferente (*ἀδιάρητον* [adiárophon]), ya no existe, finalmente, el punto de vista histórico del *kairós*, sino sólo el *kairós* como momento intemporal (cf. R.Bultmann, Urchristentum, 161 s).

II. En el AT, donde el tiempo es entendido esencialmente de manera cualitativa a partir del encuentro entre Dios y el hombre, se abrió camino el uso de un término que señalara el momento oportuno. Por ello no resulta sorprendente que *kairós* se encuentre unas 300 veces en los LXX, tres veces más que *chrónos*. *Kairós* se usa ante todo como traducción del término hebreo *’et* (198 veces); 31 veces reemplaza a *mō’ed*, *instante*, 6 veces a *kēs*, *final de los tiempos* y 3 veces a *yōm*, *día*. Con frecuencia aparece *kairós* con significado más o menos aproximado al de otros términos que indican tiempo (a *chrónos*, p. ej. Dn 2, 21; 7, 12; Ecl 3, 1; Sab 7, 18; 8, 8; a *hēméra*, p. ej. Jer 50, 27.30; Sal 37, 19; a *hóra*, p. ej. Nm 9, 2, comparado con 9, 7.13).

1. Si *kairós* sirve con frecuencia sólo para determinaciones de tiempo puntuales (p. ej. Gn 17, 23.26; 18, 10.14; 21, 22; 29, 34; 2 Cr 9, 25 y *passim*) o genéricas (p. ej. Jue 11, 26; 14, 4; 1 Re 11, 4; Sal 71, 9; 2 Cr 15, 5), en otros pasajes ayuda a ilustrar lo característico de la comprensión veterotestamentaria del tiempo: no es un destino anónimo,

sino Yahvé, el creador, el que ha producido el tiempo saludable y lo llena según su voluntad; es él quien impone los *kairoi* particulares (cf. Gn 1, 14), lo hace como señor de la naturaleza que domina las estrellas (Job 38, 32; Sal 104, 19) y el tiempo atmosférico (Lv 26, 4; Dt 28, 12: la lluvia) y que dispone los tiempos para el crecimiento biológico de las plantas (Job 5, 26; Sal 1, 3; cf. Os 2, 9) y de los animales (Job 39, 1; Jer 8, 7; cf. Gn 30, 41). También las fiestas y los períodos festivos en el curso del año son tiempos especiales, son un obsequio de Yahvé; son momentos de gozo y de descanso (Ex 23, 14 ss; cf. Ex 34, 1 ss; Nm 9, 3.7.13; Dt 16, 16), que han sido ciertamente establecidas «no sólo por razón de los trabajos agrícolas..., sino cada vez más por el trato especial que Dios da a su pueblo» (GDelling, *Zeitverständnis*, 16).

Como señor que es del hombre, Dios señala a éste la duración del tiempo de su vida (Eclo 17, 2), por cuanto determina, tanto la hora de su nacimiento (Mi 5, 3; Ecl 3, 2) como la de su muerte (Ecl 7, 17). Todos los momentos de la existencia humana en su polifacética variedad cargada de tensiones son tiempos que nos da la mano de Dios, tal como lo subraya el «poema del tiempo» (Ecl 3, 1 ss).

En tiempos de dificultad no es fácil mantenerse firme en la confesión de que Yahvé es quien nos da el tiempo, pero el israelita que cumple las exigencias de la alianza no permite que se rompa su unión con Dios (Sal 32, 6; 37, 19.39). Precisamente en épocas de apuro espera de una manera especial el tiempo de gracia (Sal 102, 4), el *kairós* de la ayuda y de la redención divinas (Jdt 13, 5: «ha llegado el momento»; cf. Is 33, 2; Jer 14, 8.19; 15, 11).

2. Una tal confianza en la coyuntura de una acción salvadora de Yahvé (*kairós*) se basa en las experiencias históricas del pueblo de Israel. Una y otra vez, mediante el giro estereotipado *ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ* [en *tō kairō ekeinō*], en aquel tiempo, se hace recaer la mirada sobre los hechos salvíficos históricos del pasado, principalmente sobre la época de Moisés con la salida de Egipto (cf. Dt 1, 9.16.18; 2, 33 s; 3, 3; 4, 14; 6, 6; 9, 19), pero también sobre Débora, la profetisa (Jue 4, 4), sobre el reino de David (1 Cr 21, 28 s) o sobre la época en que Salomón edificó el templo (2 Cr 7, 8). Es principalmente en los libros históricos del AT donde se encuentra a menudo el concepto de *kairós* con esta función alusiva a la acción de Dios en la historia israelita del pueblo. El fuerte interés histórico queda también de manifiesto en el hecho de que en dichos libros se da un mayor valor a las indicaciones cronológicas (cf. GvRad, *Teología del AT II*, 131 s), de forma que sin duda cada dato «es visto en la perspectiva de una ideología absolutamente determinada, la histórico-salvífica» (AWeiser, citado en GDelling, *Zeitverständnis*, 57 A4).

3. «Una relación totalmente peculiar con la realidad del tiempo se pone de manifiesto, en el AT, en la profecía clásica» (GDelling, *loc. cit.*, 58). Aquí «y en los círculos apocalípticos tardíos del judaísmo el pensamiento de los tiempos cumplidos y de las tradiciones de los patriarcas se traspone a la expectación y espera del juicio y de la plenitud del futuro, que exigen ahora para la vida presente el mismo sentido que la historia (pasada), es más, ocupan su lugar» (PNeuzeit, 1537). Puesto que los profetas ven cómo crece, por la confianza depositada en el tiempo preterito, una seguridad falsa respecto de la salvación, hablan expresamente del futuro de Dios, que juzga, pero a la vez salva. El giro en *tō kairō ekeinō* recibe ahora una orientación escatológica (Is 18, 1; Jer 3, 17; 4, 11; 8 1; 27 [50], 20; Dn 12, 1; Jon 3, 1; Am 5, 13; Mi 3, 4; Sof 3, 16.19 s) y alude a una intervención de Dios en un futuro más o menos próximo, la cual tendrá el carácter de un juicio universal. Para los impíos —los de Israel y los de su entorno— el fin de los tiempos (*καιρός πάρας* [kairós páras]: Dn 11, 27; 12, 9; *καιρός συντελείας* [kairós synteleías]: Dn 12, 1) o el equivalente «día del Señor» será el día de la prueba (*καιρός ἐπισκοπῆς* [kairós episkopēs]: Jer 6, 15; 10, 15; Sab 3, 7), el día de la cólera (*καιρός ὀργῆς* [kairós orgēs]: Eclo 44, 17; cf. Ez 7, 7.12; Jer 18, 23), el día de la cuenta (*καιρός ἐκδικήσεως* [kairós ekdikēseōs]: Jer 26 [46], 21; 27 [50], 27; 28 [51], 6; Eclo 5, 7; 18, 24). Pero Sión y los que permanecen en la obediencia y practican la justicia (cf. Sal 81, 16; 106, 3) esperan una salvación para siempre (Sof 3, 16.19 s; cf. Is 60, 20 ss; Jer 27 [50], 4.20; Dn 12, 1 s). Sin embargo, hasta que se cumpla el plazo definitivo del juicio, Dios da tiempo para la penitencia (cf. Eclo 18, 21) y para una verificación ética, la cual se obtiene mediante el recto aprovechamiento del *kairós* presente en cada ocasión (Eclo 51, 30).

4. a) En el judaísmo tardío, tanto el interés cronológico (espec. Jub) como la expectación de un *ἔσχατος καιρός* [éshatos kairós], un tiempo final, se amplían considerablemente. En la creencia de que el tiempo presente está ya próximo a su fin, se espera —excepciones como Hen (eslav) 65, 7 s aparte— un eón nuevo concebido de manera totalmente distinta.

b) La comprensión del tiempo ofrecida por los textos de Qumrán viene fuertemente marcada por un pensamiento determinista. El mandato de la «ordenación actual del tiempo» garantizada por Yahvé es la obediencia prestada a la voluntad de Dios (1 QS 9, 12 ss), que consiste en el aislamiento del hombre para prepararle así el camino para el fin de los tiempos (*ibid.* 18 ss), pues Dios ha predeterminado el momento de la visita o de la prueba (1 QS 3, 18), ha puesto fin a la locura, y así la verdad estará para siempre en el mundo (1 QS 4, 18 ss).

III Las palabras de este grupo se encuentran en el NT tal como sigue: *kairós* 85 veces (30 veces en Pablo, 22 veces en los escritos lucanos); *eukairéō*, 3 veces; *eukairía*, 2 veces (en los evangelios); *eukairōs*, *eukairōs* y *akairōs*, 2 veces cada uno; *próskairōs*, 4 veces; *sēmeron*, 41 veces (20 veces en Lc y Hech; 8 veces en Heb); *árti*, 36 veces (en Jn y en

Pablo, 12 veces en cada uno; 7 veces en Mt); *euthýs*, como adjetivo, 8 veces, y como adverbio, 54 veces (42 veces en Mc y 11 veces en los demás evangelios); *euthéōs*, 33 veces (en Lc y Hech 15 veces, en Mt 11 veces). O sea que estadísticamente el peso principal de este grupo recae, por un lado, en Pablo y, por otro, en la obra histórica de Lucas.

1. La concepción veterotestamentaria del tiempo narra el uso neotestamentario de este grupo semántico. Así *kairós* en una serie de pasajes presenta un significado o muy parecido o idéntico al de otros términos que expresan tiempo, y designa muy comúnmente un *tiempo determinado* (p. ej. en el giro «en aquel tiempo»: Mt 11, 25; 12, 1; Lc 13, 1; Hech 7, 20; 12, 1; 19, 23), que de ningún modo hay que entender meramente como un tiempo corto o como un instante (así, con todo, p. ej. en Lc 8, 13). *Kairós* significa a menudo un *lapso de tiempo* más o menos largo (p. ej. Mc 10, 30; Lc 18, 30; 21, 24: época de los paganos [sólo el último texto]; Ef 2, 12; Rom 8, 18: 11, 5; 2 Cor 8, 14; 1 Tes 2, 17; 1 Cor 7, 5: tiempo limitado de continencia sexual). Y *kairós* designa también con frecuencia los tiempos establecidos con la *creación* en la vida de la naturaleza (Mt 13, 20; 21, 34; Mc 12, 2; Lc 20, 10; Mc 11, 13), con lo que se rechaza expresamente cualquier divinización de la naturaleza (Gál 3, 9 ss) y se confirma el reconocimiento de que Dios es quien concede tiempos fecundos (Hech 14, 17; cf. Mt 24, 45).

2. Algo decisivamente nuevo y constitutivo para cualquier concepción cristiana del tiempo es la convicción de que con la *venida de Jesús* ha empezado un *kairós* absolutamente singular, que califica todos los restantes tiempos. Mc 1, 15 lo pone programáticamente de manifiesto. El tono básico de la proclamación de Jesús es: «ha comenzado la hora del cumplimiento, el reino de Dios se está manifestando ya aquí y ahora; pronto llegará la catástrofe que servirá de introducción a la venida definitiva. Aprovechad el tiempo antes de que sea demasiado tarde; está en juego la muerte o la vida» (JJeremias, Teología del NT I, 168). El tiempo de gracia que esperaron los profetas ahora con Cristo es un hecho (cf. Rom 3, 21; 1 Pe 1, 10 ss; Rom 16, 25 s; Ef 3, 8 ss; Col 1, 26). Quien ahora le escuche tendrá la vida eterna (Jn 5, 25; cf. 3, 36; 10, 27 s). Con la vida, y espec. con los sufrimientos y la muerte de Jesús, ha fenecido el eón antiguo, y con el *νῦν καιρός [nῦn kairós]*, *el tiempo de ahora*, de la justicia divina, la única verdadera (Rom 3, 26), se ha iniciado una época nueva, ha hecho eclosión la plenitud de los tiempos (sobre *kairós* como designación del tiempo del sufrimiento cf. Mt 26, 18; Jn 7, 6 s; Rom 5, 6: «en su momento, Cristo murió por los culpables»). «La salvación se ha buscado en el mundo su propio tiempo y su propio lugar, para transformar desde dentro el tiempo y el espacio, que constituyen las coordenadas esenciales del mundo, es decir, para redefinirlos desde ahí como el tiempo y el espacio de *Jesús*» (EFuchs, Ges. Aufs. I, 19).

3. a) Como la presencia corporal de Jesús sumergía siempre el hoy concreto en la luz de la salvación divina (Lc 13, 32; 19, 5,9; 23, 43; cf. 2, 11), igualmente en lo futuro, mediante la relación con el «exaltado» (cf. Mt 22, 69), puede resultar eficaz la fuerza redentora en la vida de los hombres. «Los sufrimientos y la muerte de Jesús... no es un momento pasado en el decurso del tiempo, sino que está presente como “ahora” escatológico» (RBultmann, Creer y comprender I, 182; en la misma línea GDelling, Zeitverständnis, 35). Desde pascua vale ya la *proclamación*: «ahora es tiempo propicio, ahora es día de salvación» (*καιρός εὐπρόσδεκτος [kairós euprosdektos]*: 2 Cor 6, 2). La iglesia de Jesucristo tiene el deber de predicar este evangelio sin falsos respetos humanos, a tiempo y a destiempo (*εὐκαιρῶς καὶ ἀκαιρῶς [eukairos akairos]*: 2 Tim 4, 2), para que mediante la trasmisión del «mensaje del *kairós*» (EStauffer) dado por Jesús, el «ahora» del ofrecimiento de salvación se convierta en realidad que exija siempre, una y otra vez,

una decisión nueva. Pues «al ahora de la venida del revelador corresponde... exactamente el ahora de la proclamación de la palabra, como... ahora de la conyuntura... (en la que) recae la decisión entre vida y muerte» (RBultmann, Creer y comprender I, 129). Tal como antaño los discípulos obedecieron cuando Jesús los llamó (Mt 4, 20.22; Mc 1, 18), del mismo modo debe cada uno reaccionar positivamente y sin dilaciones ante la proclamación misionera y seguir a Jesús. Todos son interpelados acerca de si «creen que el tiempo y el lugar del encuentro del hombre con Dios es el tiempo del amor y el tiempo del sufrimiento» (EFuchs, *loc. cit.*, 21). Tampoco deben aplazar de un día para otro la decisión (cf. Filón, Sac. AC 69), ni «endurecer» el corazón, es decir, fortalecer sin Dios su propia voluntad de existir (cf. Heb 4, 7; 3, 7.15), para no caer, como Jerusalén, bajo el veredicto de un ¡ay! (cf. Lc 19, 44).

b) Si, según eso, el *kairós* debe ser usado primordialmente para la decisión básica de la fe, también igualmente es válido que los ya reconciliados (cf. Rom 5, 11; 13, 11) deben *vivir* conforme a la fe. La idolatría de antaño debe ser sustituida por el ahora de un verdadero servicio a Dios (Ef 5, 8 s; Gál 4, 8 s; cf. Rom 12, 1). La fe nos libra de vernos sujetos y esclavizados por el tiempo, nos libra del lastre de nuestro pasado mediante la aceptación, por parte nuestra, del don del perdón. Ella, sin embargo, no nos descarga de la responsabilidad ética de aprovechar sensatamente el tiempo de que disponemos (Gál 6, 10; Col 4, 5); por el contrario, los creyentes son remitidos al tiempo histórico con el imperativo «aprovechad bien el tiempo» (Ef 5, 16). La vida nueva en la fe no se verá ciertamente libre de angustias. El *καιρός οὗτος* [*kairós houtos*], *este tiempo* (Mc 10, 30; Lc 12, 56) y por ello también el tiempo de la iglesia no es un tiempo de bienandanza no combatida, sino un tiempo de lucha (cf. 1 Cor 9, 24 ss; Ef 6, 12; 1 Tim 6, 11 ss; cf. HConzelmann. El centro del tiempo, 159) y de sufrimiento (Rom 8, 18), en el que los cristianos deben exhortarse mutuamente para no caer (Heb 3, 12 ss; cf. 1 Tim 4, 1) en el momento de la prueba (Lc 8, 13).

4. La → plenitud de la gloria divina no empezará antes del *καιρός ἔσχατος* [*kairós eschatos*], el momento último o supremo, desconocido en su término preciso (Mc 13, 33; Heb 1, 7; 1 Tes 5, 1 ss), esperado para pronto (1 Cor 7, 29; Ap 1, 3; 22, 10) o para más tarde (2 Tes 2, 1 ss; cf. Lc 21, 8). El NT remite una y otra vez a este *télos* (→ meta, fin) escatológico. Frente a la expectación apocalíptica del judaísmo tardío ahora el *kairós* escatológico se entiende cristológicamente como el tiempo del retorno de Cristo en su gloria (1 Tim 6, 14) y como término para el juicio final y definitivo (1 Cor 4, 5; 1 Pe 4, 17 s; Ap 11, 18; cf. Jn 5, 28 s), en el cual los impíos serán castigados y los fieles a Dios recompensados (cf. Mc 10, 30; Gál 6, 9).

Al esquema «en otro tiempo (paganos en medio de vicios y tinieblas) — ahora (cristianos e hijos de la luz)» corresponde este otro: ahora ya (confortados por la fe y la esperanza) — pero todavía no (totalmente dichosos: 1 Pe 1, 5 s; cf. 5, 6; Rom 8, 18; Heb 11, 25 s). La soberanía de Jesús no es todavía completamente visible y palpable (Heb 2, 8). Todavía se concede a Satán un plazo para sus manejos diabólicos (Ap 12, 12). Todavía se roza el cristianismo con la dura realidad (cf. 2 Cor 4, 18), todavía se tropieza con días malos y con momentos difíciles (cf. Ef 5, 16; 2 Tim 3, 1; 4, 3). Debido a ello el tiempo que va desde la entrada en escena del Jesús terreno hasta la parusía es un tiempo cargado de tensión que exige de los cristianos una actitud de alerta, una concentración (por medio de la oración: Lc 21, 36; Ef 6, 18) en sus tareas apostólicas (cf. Tit 1, 3) y diaconales (cf. Rom 13, 11). No hay duda de que, en su calidad de tiempo de prueba, este tiempo está claramente bajo el signo de la promesa que abarca todos los tiempos: «Jesucristo es el mismo hoy que ayer y será el mismo siempre» (Heb 13, 8; cf. Ap 1, 17). «La apertura hacia el futuro caracteriza absoluta y necesariamente la concepción del tiempo en el NT. El

acontecimiento escatológico apunta hacia el *Dios todo en todas las cosas* (1 Cor 15, 28). Con este acontecimiento se señala el objetivo de todos los tiempos. El tiempo que siga al último acontecimiento afirmable es necesariamente ilimitado por razón de lo que se dice acerca de su contenido —del cual le viene su cualidad propia: le llena sola y únicamente Dios (el *Dios todo en todas las cosas* no puede tener ningún límite temporal). Sólo desde esta perspectiva es éste un tiempo totalmente lleno, un tiempo totalmente de Dios y con ello es eternidad» (GDelling, *Zeitverständnis*, 56).

H.-Chr. Hahn

χρόνος [*chrónos*] tiempo, período de tiempo

I 1. a) El sustantivo *chrónos* designa desde Homero un *período de tiempo* cuya duración ordinariamente no viene precisada; como máximo viene caracterizada por adjetivos como más largo (p. ej. con *πολύς* [*polýs*], *mucho*; *ἱκανός* [*hikanós*], *bastante*) o más corto (p. ej. con *ὀλίγος* [*olígos*], *poco*, *μικρός* [*mikrós*] *breve*): Ulises debe esperar un poco de tiempo a Nausica (Homero, *Od.* 6, 295). Por el contrario, en los viajes errabundos de los héroes alejados de su patria se emplea largo tiempo (*Od.* 11, 161; 14, 218).

A la vista de un tiempo malogrado, *chrónos* adquiere el significado de *tiempo perdido*. El tiempo concedido a otros se traduce por *plazo* (p. ej. *Josefo*, *Bell.* 4, 188). Aplicado a personas, *chrónos* significa frecuentemente *edad*, *años*, *tiempo de vida*, y se asemeja con ello a *βίος* [*bíos*], → *vida*.

Chrónos se usa a menudo adverbialmente; en genitivo: *desde bastante tiempo*, en dativo: *con el tiempo*, *poco a poco*, *tarde*; en acusativo: *por un tiempo* (o p. ej. en el giro *τὸν αἰὶ χρόνον* [*tón aei chrónon*], *para siempre*). *Chrónos* va con frecuencia también acompañado de preposiciones como *διὰ* [*diá*], a través de; *ἐν* [*en*], *en*; *εἰς* [*eis*], *a*; *ἐκ* [*ek*], *desde*; *ἐπὶ* [*epí*], *sobre*, *entre otras*.

b) El verbo *χρονίζω* (*chronizō*), bastante antiguo (está atenuado desde Esquilo), derivado de *chrónos*, significa: *α*) *tardar en llegar*, *hacerse esperar*, *no estar presente* (p. ej. *Tucidides VIII*, 16, 3); *β*) *permanecer*, *quedarse* (*Herodoto III*, 61); *γ*) (con infinitivo) *titubear*, *dar largas a algo*.

Más tarde, juntando *chrónos* y *τριβή* [*tribē*] *frotar*, *gastar*, se formó un verbo raro: *χρονοτριβέω* [*chronotribēō*] (*Aristóteles*, *Rhet.* 3, 3, 3 p. 1406a) *pasar el tiempo*, *perder el tiempo* (por consiguiente, con un sentido negativo).

2. a) El hombre griego experimenta el tiempo como un *poder* que determina ineluctablemente su vida. Por un lado el tiempo se le presenta como una magnitud infinita que en su decurso «da a luz noches y días indefinidamente» (*Sófocles*, *Oed. Col.* 617 s). Por otro lado, tenía una dolorosa conciencia de que el tiempo adjudicado a cada uno es muy breve (*Simónides*, *Athen.* X, 456). Se vivía el tiempo que avanza inexorablemente (*Sófocles*, *Phil.* 285), cuya «omnipotencia» lo derrumba todo, excepto a los dioses (*Sófocles*, *Oed. Col.* 609), lo experimentaba como la mayor de las amenazas para la vida. El tiempo, que se esfuma como una sombra (*Critias*, *Fig.* 26 en *Diels II*, 389, 7), hacía que los hombres pensarán en su caducidad. Si el joven podía ignorarlo, el viejo sabía bien que «la hermosa juventud desaparece, las dulces alegrías de la vida duran poco» (*Anacreonte*, en *Griech. Lyrik.*, RK 140-142, 142.139; cf. *Mimnermo*, *loc. cit.*, 84.85; cf. *Simónides*, *loc. cit.*, 44.47 s).

b) Además «el tiempo que lo ve todo» es experimentado como una especie de juez que todo lo esclarece (*Sófocles*, *Ai.* 646 s; *Fig.* 832). El tiempo hace brillar la verdad (*Píndaro*, *Ol. X*, 55), incluso respecto a lo que un hombre vale realmente (*Sófocles*, *Oed. Tyr.* 606 ss). Si aquí suenan ya lo que podríamos llamar funciones *positivas* del tiempo, éstas aparecen con mayor claridad todavía cuando se trata del tiempo que nos proporciona un olvido saludable (*Sófocles*, *Ai.* 714 lo borra todo; cf. *Fig.* 868a; *Píndaro*, *Pyth.* 1, 46).

c) Pero el tiempo que cura las heridas no puede, con todo, preservar de la → muerte. De distintas maneras se intentó afrontar esta conciencia, fruto de la condición temporal del hombre, de la ineluctabilidad de la muerte. Por un lado se hizo el intento de hacer rendir al máximo el tiempo «como el material que más valía la pena usar» (*Antífón*, *Fig.* 77, en *Diels II*, 367, 14; también RK 10, 139; cf. *Baquilides* en *Griech. Lyrik. loc. cit.*, 162-158). Otro camino para vencer la limitación a través del tiempo y para adquirir un ser que rebasa la muerte fue la esperanza de alcanzar la gloria póstuma, como lo esperaba ante todo el mundo, p. ej. el médico por el hecho de profesar el juramento hipocrático. «El tiempo que todo lo desmorona» no puede echar por tierra los monumentos que, como el de las Termópilas, están dedicados a los héroes (*Simónides*, *loc. cit.*, 133.129; cf. *Teognis*, *loc. cit.*, 112.119).

3. Entre los griegos fue muy importante, como lo fue después también entre los romanos, superar mediante una sistematización intelectual los problemas planteados por el tiempo.

a) Así ya el pensamiento de los *presocráticos* gira repetidamente en torno al fenómeno del tiempo, que, p. ej. *Demócrito*, ve como una magnitud eterna e increada (*Diels II*, 102, 3). También en *Anaximandro* (*Diels I*, 85, 22) y en *Zenón* (*Diels I*, 253, 25) el tiempo es *infinito* (*ἄπειρος* [*ápeiros*]).

b) La reflexión sobre la esencia y el origen del tiempo alcanza su primer gran momento álgido en *Platón*. *Chrónos* fue creado a la vez que el cielo estrellado, y junto con él perecerá (Tim. 38b). En el ámbito de la finitud, el tiempo se convirtió «en una imagen imperecedera, que avanza por números, de la infinitud, que permanece en el uno» (Tim. 37d). Mientras que el ser inmutable no puede tornarse ni más joven ni más viejo, conceptos de tiempo como pasado, presente y futuro sirven para describir los trascurros de movimiento en los cuales se refleja la eternidad. «Haber sido, ser, llegar a ser»: aquí el tiempo corresponde a los planetas que dan vueltas incesantemente y describe, por su parte, los círculos del llegar a ser y del perecer naturales. De acuerdo con este punto de vista cosmológico, se dice del año que es «el número perfecto de tiempos» (Tim. 39d). En correspondencia con este pensamiento metafórico, «la ordenación, tan hermosa, de las épocas por años y meses» puede ser aducida en Leg. 886a como una especie de prueba de la existencia de Dios».

c) El planteamiento analítico de *Aristóteles*, condicionado por la fuerza extraordinaria de su capacidad personal y por el reconocimiento de que el pensamiento de Platón revestía un carácter fuertemente especulativo, desplaza el interés desde el problema del ser al análisis de lo que es, de la realidad. Aristóteles ve la única posibilidad de conocer la realidad en el cambio perceptible como movimiento. El transcurso del movimiento es mensurable por el → número. Así puede Aristóteles definir el tiempo como magnitud continua del movimiento sucesivo (Phys. IV, 20a 25 s), es decir, el tiempo es abordado a través de lo espacial y del movimiento, un proceso típico para los griegos, ópticamente tan dotados.

Aquí Aristóteles —igual que Platón— «valora el tiempo como algo muy inferior al espacio... Esta minusvaloración nos explica más la diferencia entre las concepciones griega y hebrea del tiempo que todos los intentos por entender filosóficamente la concepción griega de tiempo. Por este motivo todo lo que pertenece *únicamente* al espacio, p. ej. la geometría, se valora tanto, y por eso los griegos han de concebir a Dios y el mundo divino como sustraídos a la caducidad y al cambio, porque tiempo, cambio y caducidad son para ellos términos sinónimos» (ThBomann, 109).

II «Igual que la filosofía posterior a Platón y a Aristóteles, la Biblia apenas si ha reflexionado sobre el tiempo. Por eso no existe un concepto bíblico unitario de tiempo ni tampoco un término unitario. En cambio, se dan varias concepciones de tiempo que se expresan en los equivalentes hebreos o griegos de palabras como «día», «ahora», «eternidad», «tiempo del mundo», «fin», «momento», «coyuntura decisiva», «ahora», «hoy», «fiesta», etc. (PNEuzeit, II 1534 s). Comparado con la frecuencia de *hēméra, día* (unas 1600 veces), *nŷn, ahora* (unas 400 veces), *aión, era y kairós, coyuntura* (unas 300 veces cada uno), *sēmeron, hoy* (unas 150 veces), el término *chrónos, tiempo*, apareció en los LXX relativamente poco (unas 100 veces; con la misma frecuencia se da *ἐνιαυτός [eniautós], año*). Las más de las veces sirve para traducir el hebreo *yôm, día* (29 veces), mientras que para *‘et, tiempo*, se halla sólo 4 veces. Los ejemplos de *chrónos* diseminados en los LXX, se concentran sobre todo en los libros de los Macabeos, Is, Dn y Job.

Si *chrónos* puede usarse a veces como sinónimo de *hōra* y de *kairós* y designar un *momento* (p. ej. Jer 45 [38], 28; cf. Neh 10, 34; 13, 31), en general, sin embargo, significa una extensión mayor de tiempo, un lapso de tiempo. Esto lo muestra la frecuente asociación de *πᾶς [pás], todo*, con *chrónos* (p. ej. Dt 12, 19; 22, 19.29) y espec. la fórmula *εἰς τὸν αἰῶνα χρόνον [eis tón aióna chrónon], por siempre* (Is 9, 7, lit.: por tiempo sin fin; en frase negativa = jamás: Ex 14, 13). Aquí se ha pensado o en todo el tiempo de la vida humana (p. ej. Jos 4, 24), o en una duración de tiempo prolongada e inimaginable, pero no se ha tenido nunca presente una eternidad trascendente e intemporal.

1. a) Para el israelita *tiempo e historia* son conceptos que se implican mutuamente. Al israelita el tiempo le interesa sólo en cuanto está calificado por un acontecimiento determinado. Esto vale ante todo en vistas a la acción de Dios para con su pueblo o para con los representantes de éste. De acuerdo con esto, algunos períodos de la historia de salvación vienen designados como «tiempo de los padres» (1 Esd 8, 76) o «tiempo de Noé» (Is 54, 9), «de Abraham» (Gn 26, 1.15), «de Josué» (2 Mac 12, 15) o «de Samuel» (1 Esd 1, 20).

Es fundamental la fe en el hecho de que el Dios eterno, es decir, «perdurable» (cf. Ex 15, 18; Sal 90, 1; Is 40, 28; Dn 12, 7), es señor del tiempo y da contenido, y con ello sentido, a todo el tiempo humano. Si el antiguo Israel acostumbraba a mirar con preferencia los datos salvíficos del pasado, los profetas dirigen sus ojos expresamente a los tiempos futuros. Esto en Is sucede con el concepto de *chrónos*. Para los enemigos de Sión, Isaías ve que estarán expuestos durante largos períodos de tiempo a los castigos divinos (13, 20; 14, 20; cf. 23, 15; 34, 10). Sión, en cambio, permanecerá para siempre (Is 33, 20; cf. 34, 17; 51, 8), sin que por ello le sean ahorrados «tiempos de prueba» (el concepto en Jer 49, 8 [LXX: 30, 2]; Is 54, 7). En Sión Dios erigirá un reinado perdurable de paz (Is 9, 7; cf. Bar 3, 13).

b) La problemática, tan inquietante para el hombre griego, del *tiempo de nuestra vida*, que se nos va, emerge también en los estratos más recientes del AT. Así p. ej. Job se siente afectado por el hecho de que el hombre, que bien quisiera vivir largamente (Job 29, 18), tiene sólo una vida muy corta (Job 14, 1; cf. 10, 20). Sin embargo, él y otros encuentran consuelo en el hecho de saber que es Dios quien establece los términos para cada uno (Job 14, 5; cf. 14, 13), de manera que incluso uno que muera joven puede llenar de manera admirable al Señor largos espacios de tiempo (Sab 4, 13). Pero no se puede negar que, visto desde esta perspectiva, un prolongamiento de la duración de la vida se valora como una gracia especial de Dios (Is 38, 5; cf. 65, 20; Prov 9, 11.18; 28, 16).

c) En la literatura sapiencial se llegan a encontrar planteamientos de un *tratamiento filosófico* de la cuestión del tiempo, los cuales, sin embargo, se inscriben dentro del marco de la fe en que es Dios, y no el hombre (Ecl 8, 8),

quien —por medio de la → sabiduría— proporciona el profundo conocimiento sobre «el comienzo y el fin y el medio de los tiempos» (Sab 7, 18). Por eso también aquí la conclusión es que Dios, que dispuso la tierra para siempre (Bar 3, 32) y que creó la luna como indicadora de los tiempos (Eclo 43, 6), a todo adjudica su tiempo en la naturaleza, lo adjudica a las vidas particulares y a las historias de los pueblos (Ecl 3, 1). Esto vale espec. del tiempo y la ocasión de arrepentirse (Sab 12, 20), que debe ser aprovechado para que el escatológico «día del Señor» no nos lleve a la perdición.

2. Precisamente los periodos fijos de penitencia desempeñan un papel importante en la comunidad de *Qumrán* (1QS VII), cuya conciencia de tiempo resulta decisivamente marcada por concepciones escatológico-apocalípticas. Ella pone gran empeño ante todo en la observancia de tiempos especiales de fiesta (1QS I, 14 s; X, 1 ss). «Sí, en cada período de tiempo que se da» un miembro de su comunidad debe «alabar al Señor» (1QS IX, 26). Pues sólo en tal caso los relámpagos de la cólera del fin de los tiempos (1QH III, 36; cf. 1QS III, 1) y la furia del ángel de las tinieblas (1QS III, 23; cf. IV, 12 s) podrán ser conjurados y reducidos a su auténtica función de instrumentos para tiempo de purificación, que ha de venir antes que con el «día del juicio» (1QpHab XII, 14; XIII, 2 ss) se inicie la «consumación del tiempo» (1QpHab VII, 2.13) y Dios «cree lo nuevo» (1QS IV, 25).

3. En sus reflexiones sobre la esencia del tiempo parte *Filón* de la concepción cósmica del tiempo propia de Platón (cf. *supra* 1, 3b). De acuerdo con ella, precisa: «puesto que el tiempo (*chrónos*) es un intervalo del movimiento y del universo, y el movimiento no puede ser anterior a lo movido, sino que debe darse o simultáneamente con ello o posteriormente a ello, el tiempo debe ser forzosamente tan antiguo como el mundo o anterior a él...» (Op. Mund. 26).

El interés teológico de Filón se centra en conectar indisolublemente el origen del tiempo, como una de las 10 categorías (Decal. 30 s), con la fe veterotestamentaria en Dios creador. Dios es quien ha creado de la nada los cuerpos celestes, que se mueven armónicamente (cf. Vit. Mos. 267), sin necesitar para nada del tiempo (Leg. All. III, 98 s; I, 20; Decal. 101). Todo se debe a la creatividad de Dios, incluso el movimiento rotatorio de las cuatro estaciones del año, que se calcula mediante las estrellas (cf. Cher. 88). En ese contexto usa Filón de una manera muy marcada el término → *καιρός* [*kairós*], que «con todo, no significa otra cosa que el tiempo de la realización feliz». Para el alejandrino es también importante el hecho de que con la creación de las estrellas y la del círculo rotatorio anual «el concepto de número ha entrado en escena al revelarlo el tiempo» (Op. Mund. 60). De modo que en Filón convergen el pensamiento platónico, el veterotestamentario y el pitagórico.

III En el NT se encuentra *chrónos* 54 veces (de ellas 24 en la obra histórica de Lucas y 9 en Pablo). Los derivados *chronizō* y *chronotribēō* se hallan 5 veces y una vez (Hech 20, 16) respectivamente.

1. *Chrónos* —como los restantes términos que expresan tiempo— sirve ante todo para determinar *formalmente* un lapso de tiempo o incluso un instante. Así la duración más o menos larga de una situación o de una actividad se describe con giros en los que entra la palabra *chrónos* (cf. Jn 5, 6; Lc 8, 27.29: una enfermedad larga; Mt 25, 19; Lc 20, 9 s: una larga ausencia; Lc 23, 8: un deseo largamente abrigado; Heb 11, 32: dispendio de tiempo considerable al narrar). A menudo, espec. en Hech, con *chrónos* se indica la duración real, o la proyectada, de una estancia en algún lugar (Hech 19, 22: se detuvo algún tiempo en Asia; cf. Hech 14, 3; 15, 33; 18, 20.23; 20, 18; 27, 9; 1 Cor 16, 7). En Hech 13, 18 un período de 40 años en la historia de salvación se designa con el término *chrónos*. Igual que en el AT, *chrónos* puede también significar toda la vida del hombre (Hech 1, 21; 1 Cor 7, 39). Asimismo pueden entrar en consideración periodos parciales de toda una vida (Gál 4, 1; cf. Hech 7, 23). *Chrónos* puede, finalmente, señalar un periodo breve de tiempo (Jn 7, 33; 12, 25), y se puede encontrar incluso con la significación de *kairós* y de *nŷn*, en un instante (Lc 4, 5).

2. Teológicamente, más importantes que las indicaciones genéricas de tiempo son aquellos pasajes en que *chrónos* —principalmente en los escritos de Lucas— aparece inmediatamente como *tiempo pleno en su contenido*. Esto empieza antropológicamente al hablar del tiempo del nacimiento (Lc 1, 57), se continúa en la fórmula histórico-salvífica de la acción de Dios en el desierto durante 40 años (Hech 13, 18; cf. sobre ello Ex 16, 35; Nm 14, 34; Dt 1, 31) y encuentra su culminación en una serie de afirmaciones cristológico-

cas. Pues con Jesucristo el tiempo recibe de una vez para siempre (*ἐφάπαξ* [*ephápax*]) la plenitud decisiva. Los autores neotestamentarios no se interesan por especulaciones sobre la constitución o sobre una posible naturaleza sustancial, o quizás divina, del tiempo; también queda lejos de ellos la reflexión metodológica sobre el tiempo como categoría. Su reflexión se orienta preferentemente a Jesucristo como figura que ha dado contenido válido para todas las épocas al esquema formal del tiempo. Para esto es clásica la afirmación de Gál 4, 4: «pero cuando se cumplió la plenitud del tiempo (NB: el plazo), envió Dios a su Hijo...». La expresión empleada aquí de *πλήρωμα τοῦ χρόνου* [*plērōma tou chrónou*], *plenitud del tiempo*, «debe ser entendido claramente como apuntando al momento en que el *chrónos* queda lleno, lo cual equivale a decir que el tiempo, en el sentido del transcurso temporal, alcanzó su medida plena, es decir, tocó a su fin» (HSchlier, KEK VII, 137).

a) De un *fin* del tiempo sólo se puede hablar, ciertamente, sobre el trasfondo de la expectación mesiánica, escatológico-apocalíptica, propia del judaísmo tardío. Con la venida de Cristo para el NT este tiempo de expectación ha transcurrido ya (cf. 1 Pe 1, 20). Su aparición significa el final del eón antiguo (→ meta, fin).

b) Por otro lado Jesús abre un nuevo período de tiempo, pues con él empieza la soberanía cristocrática de Dios sobre el mundo. Si se ve así la encarnación de Dios en su Hijo, su penetración en el tiempo histórico, tiene sentido pleno hablar, como habla Lucas, del «centro del tiempo», aunque aquí, ciertamente «el concepto de centro o de punto medio no puede ser referido en sentido cuantitativo a dos mitades de igual longitud, sino que debe ser concebido más bien en el sentido de *corte decisivo* (OCullmann, *Christus und die Zeit*, 1962³, 85 nota 1; traducción cast. del original francés: *Cristo y el tiempo*, Barcelona 1967). Pues, con la aparición de Jesús, el reino de Dios se ha situado en medio de los hombres (Lc 17, 21). El hecho de Cristo se convierte en medida para todo el tiempo histórico, tanto para el pasado como para el futuro. Según eso, puesto que los «tiempos de ignorancia» (Hech 17, 30) han pasado ya, a la luz de «la revelación de un secreto callado por incontables siglos» se puede entender totalmente que el tiempo pasado fue una preparación (Rom 16, 25). «Ahora todo el transcurso de la historia recibe un sentido: se le entiende teleológicamente, apuntando hacia un objetivo». El tiempo anterior a Cristo tiene valor, «en cuanto es tiempo de preparación» (RBultmann, *GuV IV*, 99). Con una mirada retrospectiva se ve también este tiempo en el signo de la promesa «y de la gracia que nos fue dada en Cristo Jesús antes que empezaran los tiempos» (2 Tim 1, 9; cf. Tit 1, 2; 1 Pe 1, 20).

El «centro» es ante todo el tiempo en que el «esposo» estuvo entre los suyos (cf. Mc 2, 19), en que Jesús «vivió con ellos» (Hech 1, 21) y en el cual el ahora y el hoy, el *kairós* y la hora, se vieron calificados por su presencia corporal.

3. a) Sin embargo, con la muerte de Jesús no terminó en absoluto el tiempo de salvación. Jesús mismo había hablado claramente de un fin del mundo no excesivamente lejano (cf. p. ej. Mc 13; Mt 24 s) y con ello había instruido a los fieles sobre un *tiempo intermedio* que se extendería desde Pascua *hasta las parusía*. Una y otra vez se ocupan los autores neotestamentarios del tiempo restante (cf. 1 Pe 4, 2) y de los acontecimientos del tiempo final. Aquí es característico de la concepción cristiana del tiempo que ya de antemano quedaron excluidos cálculos astrológicos, p. ej. en el sentido de Mt 2, 7.16. Es cierto que se citaron algunos «signos de los tiempos» como la aparición de falsos doctores y de quienes se rien de todo (Jds 18), pero esto debía servir de estímulo a la vigilancia más que de invitación a especulaciones sobre el final. Dios era el señor del tiempo: privilegio suyo fue determinar la hora definitiva para la consumación de su reino (cf. Hech 1, 6 s). Ni los ángeles ni tan siquiera Jesús sabían cuándo llegaría el escatológico

«día del Señor» (Mc 13, 32); llegará como un ladrón de noche (1 Tes 5, 1 ss). Es cierto que primero se creyó que la parusía estaba próxima, pero poco a poco la cristiandad primitiva fue pensando en un período de tiempo más largo.

b) Este tiempo intermedio es un «tiempo para enmendarse (Ap 2, 20 s), principalmente para aquéllos que todavía no han encontrado a Dios en Cristo y para aquéllos que como la pseudoprofetisa Jezabel se le oponen. Es cierto que —en opinión del vidente Juan— este tiempo de desición no ha de durar siempre. Cuando se cumpla el designio secreto de Dios, se habrá terminado el plazo (Ap 10, 6). Pero aquéllos que por la fe reconocen en Cristo al Señor, el plazo que se les da durante este tiempo intermedio, deben aprovecharlo para crecer y madurar en el conocimiento de la fe (Heb 5, 12 s). El autor de 1 Pe pone de relieve además la responsabilidad ética de los cristianos, que ya no se deben comportar como lo hacían antes, como los paganos, sino que deben vivir «el tiempo que les queda en su carne mortal... guiados por la voluntad de Dios» (1 Pe 4, 1 ss; cf. el ejemplo de Pablo, que durante toda su estancia en Asia Menor se propuso servir al Señor de las más variadas formas, Hech 20, 18 ss). En 1 Pe 1, 17, finalmente, este tiempo intermedio viene definido como tiempo de peregrinación o de transitoriedad (*χρόνος τῆς παροικίας* [*chrónos tēs paroikías*]: «mientras estáis aquí de paso»), que nos lleva a través de ciertas oscuridades, a través de horas de lucha y de persecución. Consuelo en este tiempo de peregrinación, nos lo proporciona, entre otras cosas, la esperanza en el futuro de Dios, de la cual se espera la plenitud definitiva de todos los tiempos y con ello «la restauración de todas las cosas en una ordenación correspondiente a la creación» (EHaenchen, KEK III, 168 con respecto a Hech 3, 21).

4. Con ello se cierra el ciclo de la comprensión bíblica del tiempo que posee relevancia teológica. *Chrónos* no es una magnitud absoluta, sino que es espacio y forma de visión para la acción histórica de Dios y para la respuesta del creyente, que es configuradora del tiempo. El creyente ve determinada su actualidad concreta por el tiempo veterotestamentario de preparación, por el tiempo de plenitud de Jesucristo y por el que queda abierto para el Dios que viene a él.

H.-Chr. Hahn

ὥρα [*hōra*] tiempo, instante, hora; ὥραϊος [*hōraios*] oportuno

I 1. El sustantivo *hōra*, procedente probablemente de *jōra* [*jōra*] y que en Homero se encuentra en la forma *jōra* ὥρη [*hōrē*], designaba originariamente el *paso* o *curso* y por ello llegó a significar el tiempo que transcurre regularmente y de ahí un determinado período natural de tiempo, el *momento* oportuno para algo (→ *καιρός* [*kairós*]) o bien una determinada unidad de tiempo, la *hora*. Sin embargo, *hōra* puede significar también *año*, *día*, *instante*, o bien una *estación del año*; además, tratándose de hombres, una edad de la vida, p. ej., la juventud (cf. Mimnermo, en Griech. Lyrik., RK 140-142, 84). En Homero y en otros poetas *hōra* señala el tiempo habitualmente usual para ciertas acciones, p. ej. la cena (Homero, Od. 21, 428), el ir a acostarse (Homero, Od. 11, 330.373), o el placer sexual (Orfeo, Frg. 5a; Diels I, 8).

Además *hōra* se usa para describir las estaciones del año (p. ej. Heráclito, Frg. 100; Diels I, 173; Diógenes Laercio IX, 10; Platón, Leg. 889b), ante todo la primavera (Homero, Il. 2, 468.471; 6, 148) y el verano (Semónides, en Griech. Lyrik., RK 140-142, 45), pero también el invierno (Jenofonte, Frg. 22; Diels I, 134). Encontramos, por último, la personificación de las «Horas» como diosas de las estaciones del año que guardan la puerta celeste del Olimpo (Homero, Il. 5, 749; 7, 393.433; 21, 450).

La consideración de la naturaleza y precisamente también la de la primavera puede suscitar la conciencia de la caducidad y el pensamiento de la «hora última» (cf. Sófocles, Oed. Col. 103; cf. Mimnermo, en Griech. Lyrik., *loc. cit.*, 85: «como la estación florida de la primavera hace brotar las hojas con los rayos del sol, así nosotros durante un breve tiempo nos regocijamos con las flores de la juventud»). Frente a esto se formula la exigencia de realizar intensivamente lo adecuado a cada edad y aprovechar así la «hora» que nos es dada (cf. Timón de Fluinte: ὥρη ἐρᾶν, ὥρη δὲ γαμῆν, ὥρη δὲ πεπαῦσθαι [*hōrē erān, hōrē de gamein, hōrē de pepaústhai*]: *a su tiempo besa, a su tiempo cástate, a su tiempo abstente*, Anth. Graeca X, 38; Tusc. Bücherei, III, 494-495).

Hōra se acerca relativamente a nuestra concepción de *hora* allí donde se habla del gallo que anuncia la hora (Diógenes Laercio VIII, 34). Pero en su conjunto, la hora en sentido de unidad de tiempo mensurable por el reloj no tiene ninguna importancia en la Grecia antigua.

Hōra con las preposiciones ἐν [*en*] y εἰς [*eis*] significa *a tiempo, temprano, oportunamente* (p. ej. Píndaro. Ol. VI, 28; «hoy he de llegar a tiempo a Pitana»).

2. El adjetivo *hōraios*, relacionado con *hōra* se encuentra desde Hesiodo y significa *adecuado a la estación del año, oportuno* (Herodoto IV, 28), pero puede adquirir también —piénsese p. ej. en la oportuna verificación de sucesos faustos— el sentido de *agradable, amable, y, finalmente, bien conformado* (cf. LXX Dt 33, 13 ss 16: *hōra* en este sentido de *hōraios*).

II El sustantivo *hōra* se encuentra en los LXX unas 50 veces; el adjetivo *hōraios* unas 25 veces.

1. *Hōra* sirve ante todo como indicación de una *duración* bastante indeterminada de tiempo (junto a *hēméra*, *día*, p. ej. en Dn 12, 13). Incluso allí donde, como en Dn (TH) 4, 16, junto a *hōra* hay un numeral ordinal no se puede pensar en una hora de 60 minutos: Baltasar se quedó durante un rato mudo de terror. «En la antigüedad se desconocía una división del día y de la noche en horas... sólo había indicaciones generales: por la mañana, al mediodía, por la noche (Gn 3, 8; 18, 1; 1 Sam 11, 11); por primera vez en Is 38, 8 (2 Re 20, 9-11) se menciona un reloj de sol» (WRordorf, BHHW II, 1275). En Neh 8, 3 se cita por primera vez la hora de la mañana. De periodos de tiempo más largos se trata en Ex 18, 22.28: en todas las horas, es decir, en cualquier tiempo, los jueces elegidos han de juzgar según justicia.

Hōra con más frecuencia que una duración de tiempo señala un intervalo de tiempo más o menos limitado. Cuando se trata de «la rápida ejecución de medidas oficiales, espec. policiales» el giro preposicional ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ [*en ekeínē tē hōra*] o bien (ἐν) αὐτῇ τῇ ὥρᾳ [*en autē tē hōra*] adquiere el significado de *enseguida, inmediatamente* (JJeremias, ZNW 42, 1949, 215; Dn [TH] 3, 6; 3, 15; 1 Esd 8, 62; cf. Lc 20, 19). Esta fórmula puede expresar «la conexión temporal» (Est 8, 1: inmediatamente después; cf. Mt 26, 55; Lc 2, 38), «la inmediatez del efecto» (Dn [TH] 4, 30; cf. Hech 16, 18; 22, 13; Mt 9, 22; 15, 28; 17, 18) o «la acción que sigue sin dilación» (Est 9, 2; cf. Lc 24, 33; Jn 19, 27; JJeremias, *loc. cit.*, 215 s). Con frecuencia se encuentran indicaciones formularias de tiempo «mañana a esta hora» (Ex 9, 18; 10, 4; Jos 11, 6; 1 Re 19, 2: 21, 6 y *passim*) y «en el año próximo a esta época» (Gn 18 10.14; en Rom 9, 9, donde se cita este pasaje, no se encuentra la palabra *hōra* sino su equivalente *kairós*; 2 Re 4, 16 s).

2. Característica de la concepción veterotestamentaria del tiempo y con ello también del uso de *hōra* es la fe en Dios como creador y señor del tiempo en todas sus dimensiones. «El tiempo pertenece sólo a la realidad creada» (MRissi, BHHW III, 2210). Es Yahvé quien en la *naturaleza* se preocupa de que todo se dé en la hora ordenada, es decir p. ej., que la lluvia venga a su tiempo (Dt 11, 14; Job 36, 28; Zac 10, 1) y que el trigo haya madurado a la hora de la siega (Job 5, 26; cf. Os 2, 9). También los tiempos de recoger el ganado (Gn 29, 7) y de tomar normalmente alimentos (Rut 2, 14) pertenecen a la creación de Dios. El es el señor de la hora del parto (Gn 18, 10.14; 2 Re 16 s: por su profeta Elías); él determina la hora de la muerte (cf. 2 Sam 24, 15; Job 5, 26) y no los humanos como Jezabel (1 Re 19, 2). La alabanza por la distribución cronológica divina por lo que atañe a los procesos de la naturaleza resuena repetidamente: «Las obras del Señor son todas buenas, y cumplen su función a su tiempo. No digas: “esta es mala, ¿para qué sirve?”, porque cada una es útil a su tiempo» (ἐν καιρῷ [*en kairō*]; Eclo 39, 33 s).

3. Espec. importante es para el israelita la poderosa acción de Dios en la *historia*, así p. ej. cuando en una hora determinada ataca a los enemigos de su pueblo (Jos 11, 6; Egipto atacado con pedrisco, Ex 9, 18; cf. Job 38, 22 s, o con una plaga de langostas, Ex 10, 4), cuando asusta repentinamente a Baltasar con la escritura misteriosa de la pared (Dn [TH] 5, 5). La palabra de Dios se realiza en un instante Dn [TH] 4, 30; cf. Dn LXX 4, 23; εἰς καιρὸν καὶ ὥραν [*eis kairón kai hōran*] o se cumple puntualmente en la hora predeterminada (Gn 21, 1 ss referido a Gn 18, 10.14; 2 Re 4, 16 s). El que una intervención esperada de Dios no se dé puede convertirse en impugnación (Job 24, 1: «¿Por qué el Todopoderoso no señala plazos para que sus amigos puedan presenciar sus intervenciones?»). En horas solemnes bien establecidas debe avivarse mediante el culto el recuerdo de la acción salvífica de Dios en la historia (Ex 13, 10). Así los hijos de Israel deben observar la pascua en la «hora» precisa (Nm 9, 2). La mención de la «hora del sacrificio vespertino» (Dn [TH] 9, 21) es lo más próximo al concepto cronológico de horas, que después tiene una gran importancia en la liturgia cristiana. Pero con todo, en conjunto vale para el AT el hecho de que el sentido temporal de *hōra* queda muy por detrás del sentido de la plenitud de su contenido obrado por Dios o del sentido de la plenitud relacionada con Dios en el culto.

4. En los escritos del *judaismo tardío* recibe *hōra*, como otros términos temporales, un fuerte acento escatológico-apocalíptico. Igual que «el día del Señor», ὥρα καιροῦ [*hōra kairōú*] (Dn LXX 8, 17.19) o su equivalente ὥρα συντελείας [*hōra synteleias*] (Dn LXX 11, 40.45) alude a los acontecimientos escatológicos durante los cuales Dios vendrá, entre fenómenos cósmicos que le acompañarán, para castigar en un juicio a los impíos y conducir a los piadosos a la salvación eterna. Por eso es válida la sentencia: «antes de ser juzgado, examínate, y a la hora de la cuenta (ἐν ὥρᾳ ἐπισκοπῆς [*en hōra episkopēs*]) te perdonarán»: Eclo 18, 20). Para la hora de la muerte de cada uno vale la promesa de Eclo 11, 22: «la bendición del Señor es la suerte del justo; y a su tiempo (ἐν ὥρᾳ

ταχινή [en *hōra tachiné*] florece su esperanza». Pero con respeto al impio dice Eclo 11, 27: «un mal momento (κακώσις ὥρας [hákōsis hōras]; por el segundo hemistiquio se ve que esta expresión es paralela a “cuando llega el fin del hombre”), y te olvidas de los placeres».

III En comparación con los LXX, en el NT *hōra* se usa casi el doble de veces. Los ejemplos se acumulan en los evangelios (76 veces, de las cuales 26 en Jn) y en Ap (10 veces). En Pablo *hōra* se encuentra 7 veces. El adjetivo *hōraios* sale 4 veces.

1. a) En unión con números ordinales *hōra* sirve para fijar cronológicamente cualquier suceso en el transcurso del día (p. ej. Mt 20, 3.5s.9; Jn 1, 39; 4, 6; Hech 2, 15). Esto vale espec. para momentos determinados dentro de la historia de la pasión de Jesús (Jn 19, 14; Mc 15, 25.35 s; Mt 27, 45; Lc 23, 44) y en conexión con las horas de plegaria propias la vida de piedad del israelita piadoso (Hech 3, 1; 10, 3.9.30; para acciones culturales prefijadas cf. también Lc 1, 10: hora de ofrecer el incienso). Junto a indicaciones temporales precisas como éstas, *hōra* puede usarse también, conforme a la antigua distribución del día, con sentido más impreciso, como «avanzada ya la tarde» (Mt 14, 15; Mc 6, 35; 11, 11). Sentido más general tiene *hōra* todavía allí adonde en giros como «hasta esta hora» (1 Cor 4, 11), «en aquella (o “en esta”) hora» (p. ej. en Mt 8, 13; 18, 1; Lc 7, 21; 10, 21; 13, 31; 20, 19) o «desde aquella hora» (p. ej. en Mt 9, 22; 15, 28; 17, 18) coloca un hecho determinado en relación temporal con algo pasado, presente o futuro. Igualmente generales son las indicaciones sobre el momento de la parusía del hijo del hombre (Mt 24, 36; 25, 13; Mc 13, 32; lo mismo en las parábolas de la parusía [Mt 24, 50; Lc 12, 46]; el amo de aquel empleado llegará «el día que menos se lo espera y a la hora que no ha previsto...»). En la visión apocalíptica de Ap 9, 14 resulta especialmente gráfica la delimitación del tiempo efectuada en un «momento», que se inserta dentro de un lapso mayor de tiempo: «Quedaron sueltos los cuatro ángeles que estaban reservados para matar en tal hora, día, mes y año...».

b) Si hasta ahora se trata de datos temporales más o menos precisos que se expresan con el vocablo *hōra* en el sentido de → *καίρος* [kairós], en otro grupo de pasajes *hōra* sirve para describir *períodos* limitados de tiempo. Al igual que otros términos temporales como año, mes y día, significa *hōra* también una duración limitada de tiempo, en este caso una *hora* mensurable (Jn 11, 9: «¿no hay doce horas de luz?»; cf. Josefo, Bell. 6, 1.7; Mt 20, 3.5.6.12: los contratados en último lugar han trabajado sólo una hora; Mt 26, 40: los discípulos no pueden velar ni una hora; Lc 23, 44; Hech 5, 7; 10, 30; 19, 34: dos horas). En general una hora es tenida por algo relativamente breve. Esto queda también de manifiesto en pasajes donde evidentemente no se ha pensado sólo en un espacio temporal de 60 minutos (Jn 5, 35; 1 Tes 2, 17; Flm 15; cf. también Ap 18, 10.17.19: muy pronto será el juicio de Babel). Alguna vez en expresiones con *hōra* cabe pensar también en una duración más larga de tiempo (cf. 1 Cor 15, 30: «a todas horas»).

2. a) Igual que otros términos bíblicos que expresan tiempo, recibe también *hōra* su peso decisivo del *contenido*, o sea, del acontecimiento que «ha tenido, tiene o tendrá lugar» en una hora determinada (BWb, 1427). O sea que para los autores neotestamentarios no es, en absoluto, irrelevante el *momento* en que ha ocurrido algo, pero para ellos es más importante *aquello* que da la calidad esencial a esta determinada unidad de tiempo. Esto vale ya, en general, para el ámbito humano. En la vida de una mujer la hora en que tiene un hijo recibe su valor propio por el paso rápido del dolor a la alegría (Jn 16, 21).

b) En su valor de afirmación son de mucho más alcance algunas horas de la vida de Jesús. Los evangelistas aluden repetidamente a períodos concretos de tiempo, durante los cuales en Jesús o bien por su medio acontecen cosas que revelan su autoridad y su dignidad incomparables. Este es el caso p. ej. de la hora en que el enviado de Dios, ante

las dudas de Juan bautista, se legitima a sí mismo por medio de curaciones milagrosas (Lc 7, 21 ss; para otras «horas de salvación» cf. Mt 8, 13; 9, 22; 15, 28; 17, 18; Jn 4, 52 s). Espec. el evangelio de Juan subraya repetidas veces que estos signos milagrosos no han de servir a una autoglorificación de Jesús, sino que remiten a Dios Padre. Pero, para que la gloria de Dios (*δόξα τοῦ θεοῦ [dóxa tou theou]*) pueda brillar, debe esperarse la hora propicia, el *kairós*. Esto resulta válido, no sólo para las obras milagrosas de Jesús (cf. Jn 2, 4), sino también para sus sufrimientos (Jn 7, 30, 8, 20, 13, 1). Cuando es ya inmediata la «hora» de su prendimiento, la de su muerte y la de su retorno al Padre (Jn 13, 1), siguiendo el relato de Juan, Jesús aprovecha el tiempo que le queda para dar, en la comida de comunión con sus discípulos, una vez más y a modo de compendio, expresión de su amor mediante la acción simbólica del lavatorio de pies y el llamado «discurso de despedida».

Por más que todas las horas que sobresalen en la vida de Jesús apunten a la manifestación de la gloria del Padre, esto lo muestra de la forma más clara la narración que Juan hace de la trasfiguración: la «hora» del sufrimiento, ante la cual Jesús siente repugnancia, y en la cual, a pesar de todo, reconoce la gloria del Padre (Jn 12, 27), recibe todo el golpe de luz de esas palabras del Padre: «¡Acabo de manifestar mi gloria y volveré a manifestarla!» (Jn 12, 28). Esto significa que Jesús es confirmado como Señor, ante el cual, como en el tiempo de su vida, también en el futuro se dividirán los espíritus (Jn 5, 24 ss). «La figura histórica de Jesús ha sido constituida como acontecimiento escatológico por la *hóra* del *δοξασθῆναι [doxasthênai]*, la *hora de la glorificación* (RBultmann, KEK II, 377), lo que significa que a partir de esa hora toda hora es hora de decisión a favor o en contra de él.

3. Junto a los pasajes en que *hóra* figura en sentido temporal y cristológico, en el NT desempeñan un papel importante las concepciones *escatológicas* del tiempo. Desde los evangelios hasta el Apocalipsis se anuncia claramente, junto a la fe en la hora de la plenitud lograda por Cristo, la expectación de una *ὥρα ἐσχάτη [hóra eschátē]*, *hora última*, que tras una serie de portentos escatológicos espantosos (cf. Jn 16, 2.32; Ap 3, 10) desembocará en la hora suprema del juicio (Ap 14, 7; cf. 14, 15; Jn 5, 24 ss). Es cierto que nadie, ni tan siquiera Jesús, sabe indicar exactamente «el día y la hora» (Mc 13, 32; Mt 24, 36.44.50; 25, 13), pues la «última hora» irrumpirá súbitamente, como un ladrón (Lc 12, 39 s.46; Ap 3, 3). Pero precisamente por eso debemos mantenernos alerta (Rom 13, 11) y estar atentos a los «signos de los tiempos» para extremar nuestra vigilancia (Mt 16, 3 par).

Puesto que en el cristianismo primitivo se contaba en general con un fin inmediato del mundo, no es de admirar que Juan, a la vista de falsos maestros anticristianos, vea llegada la «última hora», *eschátē hóra* (1 Jn 2, 18). Cuando se vio claro que la parusia se retrasaba, quedó, sin embargo, la exigencia de aprovechar siempre debidamente la hora presente (el hoy), de entenderla como un tiempo otorgado por Dios y de realizar las posibilidades entrañadas en él. Esto vale para la responsabilidad ética de la vida cotidiana (cf. Rom 13, 11 ss) y también para la perseverancia en épocas de persecución, para lo cual ya Jesús se había propuesto preparar a sus discípulos (Jn 16, 1 ss). Jesús ha prometido la asistencia especial de su espíritu (Mt 10, 19 par) a aquéllos que han de responder de su fe ante un tribunal, de manera que también la «hora» de su proceso puede servir para glorificar a Dios.

Resumiendo: en el NT el término *hóra*, como otras unidades de tiempo, es entendido como tiempo que Dios da y que es llenado por él. Hasta la «última hora» (*eschátē hóra*), da aquí sentido la «hora de Jesús» a todas las horas de los hombres y las determina: son horas de decisión de fe y de realización ética.

PARA LA PRAXIS PASTORAL

I. El problema del tiempo en toda su multiplicidad de estratos se cuenta entre las cuestiones más inquietantes y difíciles con que se enfrenta la existencia humana. Agustín, por ejemplo, fue muy consciente de lo difícil que es describir el fenómeno tiempo: «cuando nadie me pregunta acerca de él, lo sé, pero cuando lo quiero esclarecer a uno que me pregunta, no lo sé» (Conf. XI, 14). Con todo, fue precisamente Agustín quien distinguió exactamente dos maneras de considerar el tiempo. Vio que existe un tiempo físico y astronómico que se puede medir y calcular con la ayuda de relojes y de calendarios. Pero a él le interesaba más el tiempo psicológico, el tiempo como «extensión del alma, que, recordando y esperando en el presente, está juntamente en el pasado y el futuro» (cf. WAnz, RGG VI, 1881). En la antigüedad ya Luciano, por ejemplo, precisó la fuerte influencia que el estado anímico ejerce sobre la valoración de un período de tiempo: «para el hombre feliz toda la vida es demasiado breve; para el que sufre una noche resulta inacabable» (V, 388).

Shakespeare ilustra de una manera que se ha hecho clásica las oscilaciones de velocidad en el trascurso del tiempo psicológico: «el tiempo corre a paso distinto con personas distintas... galopa velozmente en una muchacha joven entre su noviazgo y su boda... va al paso con el clérigo que lo gasta en el latín y también con un hombre rico que no sufra de gota, trota con el ladrón hacia la horca, y se queda calmosamente parado en un abogado cuando los tribunales están de vacaciones» (como os guste, III, 2).

Expresivamente ha formulado Erich Kästner para nuestra época la diferencia que hay entre la categoría de tiempo, decisiva para el progreso tecnológico de la civilización y la «vivencia del tiempo», que determina el sentimiento de la vida. «Hay dos clases de tiempo. El primero se puede medir con el metro, con el sextante y con la brújula. Tal como se miden carreteras y solares. Pero nuestro recuerdo, la otra medida del tiempo, no puede hacer nada con metros y con meses, con decenios y con hectáreas. Es viejo lo que se ha olvidado. Y lo inolvidable sucedió ayer. La medida no es el reloj, sino el valor. Y lo más valioso, tanto si es triste como alegre, es la niñez». Als ich ein kleiner Junge war ([Cuando yo era niño], 1957, 12). Para un niño primero existe únicamente la «vivencia del tiempo», y sólo cuando empieza a ir a la escuela, «frente a este sentimiento libre y primitivo del tiempo surge el asentimiento forzado y convencional al tiempo del reloj» (HHMchow, WzM 3/66, 121).

Con ello resulta clara toda la ambivalencia de la «temporalidad» humana, de su inserción en un sistema de coordenadas y de su trasposición en sectores que se interfieren. El rostro de Jano que posee el tiempo es reconocible. De una parte, se muestra la función política del tiempo, que cura las heridas causadas por la vida, que garantiza el olvido frente a recuerdos que atormentan y que da posibilidad de desarrollo a la esperanza. De ahí que los que están preocupados puedan echar mano de la sentencia de Guillermo Busch: «Aunque la vida alguna vez te parezca ruda, cálmate y no te desalientes. El tiempo, esa vieja planchadora, lo dejará todo de nuevo llano y liso». Pero de otra y mucho más a menudo se tropieza con una concepción negativa del tiempo, la del *fugit irreparabile tempus* (Virgilio, Georgica, III, 284), que recuerda al hombre su caducidad. El tiempo de la vida está determinado por la muerte, la dirección de su curso es irreversible, y sus períodos, —niñez, juventud, edad madura y vejez— una vez han transcurrido, ya no se repiten. El hombre viene definido como «ser para la muerte» y por eso toda su vida está entregado a la angustia y a la inquietud (MHeidegger, El ser y el tiempo, 1974⁵).

Estos continuos acompañantes de todos los hombres se hacen notar espec. «en tiempos duros o difíciles». Esto vale a nivel individual «en horas duras o escalofrantes, cuando el dolor oprime el corazón» (MLermontow). Pero es válido espec. cuando muchos padecen de las enfermedades comunes del tiempo. Incluso de las épocas supuestamente grandes puede demostrarse que están vacías, tal como EKästner lo puso bellamente en evidencia, al escribir en un poema satírico dedicado al período nazi de Alemania: «el tiempo, de ser grande, lo es demasiado. Crece con excesiva rapidez. Y esto no le puede sentar bien. Cada día se le toman las medidas y se piensa apresuradamente: nunca el tiempo había llegado a una altura tan grande como hoy... Al futuro se le enfiarían poco a poco los pies... Un pueblo se hunde en insomnio espiritual».

Ahora la conciencia de vivir «en tiempos oscuros» (BBrecht), en una era de lágrimas (NSachs) o «en la cárcel del tiempo» (HHakel) y de estar condenados «al muro de las lamentaciones del tiempo» (Dluschnat), no se limita, por desgracia, a marcar a «un pasado que desentona» (MHerrmann-Neisse). Nuestra propia época también se ve sacudida de angustia por el presente y por el futuro. Con frecuencia se encuentra uno con manifestaciones de un sentimiento apocalíptico del mundo. EMCioran, por ejemplo, confiesa: «Mi profeta es Alberto Durero. Cuanto más considero la marcha de los siglos tanto más me convengo de que el único cuadro capaz de dejar al descubierto su sentido es el de los jinetes del Apocalipsis» (Geschichte und Utopie, 1965, 49). Y HMEzensberger describe la visión de una gigantesca «cuenta hacia atrás» (= countdown) que conduce a la aniquilación del mundo:

«Más que todo (fuera del mar, la tierra, el musgo y algunos fenómenos celestes) dura el hombre, el que más dura es él, hasta tanto que aquél que está allí, en lo profundo ha contado nuestros segundos de diez a cero» (Blindenschrift, 47). Como una continuación de ello se lee en la obra de ZHerbert: «Los relojes funcionaron normalmente, o sea que siguió la explosión» (Ed. Suhrk 88, 35).

II. A la vista de la caducidad de todo ser y espec. de nuestra propia condición mortal, el hombre se las ingenia siempre para alejarse lo más posible de su esclavitud frente al tiempo.

Existe la conducta del hombre *guiado desde fuera*, que se deja simplemente llevar por la corriente del tiempo (cf. Pascal, Frg. 194). Se somete a un «signo de la época técnica», a la velocidad, y está en ascuas su vida entera. «El instante concreto no tiene en sí valor ni plenitud, no debemos detenernos en él, sino que debe ser sustituido lo más rápidamente posible por el instante siguiente. Cada instante es sólo un medio para el instante que le sigue» (NBerdiaeff). Ya Pascal subrayó lo necia que resulta una tal caza a través del tiempo, en la que, ante la esperanza de que el futuro nos depare la felicidad que uno anhela y para la que se dispone, ésta no se acaba nunca de lograr, porque uno no es capaz de quedarse quieto disfrutando del momento presente (Frg. 172). PTillich concreta este pensamiento para el s. XX: «Nuestra vida cotidiana en la profesión y en la familia, con viajes en automóvil y en avión, en conferencias y congresos, al leer revistas frívolas y anuncios de todo tipo, con la radio y la televisión, es un grande y singular ejemplo de una vida desprovista de la dimensión profunda, de una vida que se nos escapa porque no hace sino rellenar cada instante con algo que debe ser hecho, dicho, visto o planeado. Pero el hombre no puede experimentar lo que es profundidad si no vive serenamente y si no reflexiona acerca de sí mismo» (Die verlorene Dimension, Stundenbuch 9, 11).

No se tiene tiempo. RDhmel lo ilustra con un breve poema: «Tenemos un lecho, tenemos un hijo, y tengo a mi mujer; tenemos trabajo, incluso demasiado/tenemos sol, lluvia y viento./Sólo nos falta una pequeñez/para ser tan libres/como los pájaros: tiempo». «Somos unos posesos del tiempo y, paradójicamente, no podemos hacer nada de provecho en el tiempo que aún nos queda: lo malgastamos o lo matamos» (cf. EKästner en Mord und Totschlag: «piensa en el quinto mandamiento: no matéis vuestro tiempo»).

Frente a este «dejar que el rodillo apisona el tiempo» (GGrass), parece que es considerablemente más sensato el intento de «el tiempo que muere, convertirlo, en el amor, en imperecedero» (NSachs). Cuando uno pone en práctica el *amor* no «de cualquier manera» (BBrecht), la entrega erótico-sexual a la pareja a quien se ama con el deseo de una «eternidad profunda de veras» (FNietzsche), puede ciertamente conducir a momentos de plenitud, en los cuales, aunque de manera transitoria, uno siente que escapa a la caducidad del tiempo.

«Entre juramento y beso olvidamos/el monótono correr del tiempo/ y el alma se acerca osadamente/a tu gozo, eternidad» (Hölderlin, «Hymne an die Liebe», Liebesgedichte, 128). De ahí le viene a la afirmación poética de EFrieds su talante de verdad que ilumina: «y sin amor/ ojo y corazón debería uno arrancar/del tronco del tiempo/y colocarlos por todas partes/encima de lo temporal» (Gedichte, 91). Pero, por otro lado, precisamente en el amor que nos sustrae al tiempo se hace espec. dolorosa la caducidad de la existencia y de la felicidad humanas. MBolliger lo dice lacónicamente: «El tiempo va contra el amor. El amor es eternidad. Y ésta nos da miedo».

El *artista* intenta escapar de la maldición del tiempo produciendo en instantes creadores obras imperecederas. Para el *filósofo* la confrontación con el tiempo consiste esencialmente en ordenarlo mediante su pensamiento (Hegel) o en aceptarlo serenamente (estoicismo). Con menos facilidad logrará un *político* incluir esa serenidad en su programa. Podría ser que le interesara más el advenimiento de un tiempo nuevo y mejor. El «tiempo de los dominadores» ha de acabar y ha de iniciarse «el tiempo auténtico» (DCooper). Pero esta esperanza de un tiempo nuevo puede ser peligrosa cuando no encierra la decisión de someter el pasado y de configurar más humanamente el presente (cf. L Marcuse, *Argumente und Rezepte*, 55). Es excesiva la facilidad con que la esperanza utópica de un futuro puede constituirse en instrumento ideológico de una lucha que sirve para aportar tiempos nuevos, pero ciertamente no mejores.

III. Todos los intentos cristianos de solución del problema del tiempo parten de la realidad fundamental de que el tiempo, es decir, los procesos vitales que en él se dan, reciben su sentido del Dios revelado en Jesucristo. A condición de que uno crea, por medio de Jesucristo al hombre temporal se le ofrece la «vida eterna» (cf. KD II, 1, 696: «el tiempo real y creado recibe en Jesucristo y recibe en cada acto de fe en él el carácter y el sello de la eternidad, la vida en el tiempo recibe la impronta de la vida eterna»).

Por la influencia que el pensamiento neoplatónico, espec. Plotino, ejerció sobre el cristianismo, muchos *místicos* se vieron estimulados a ir en su propia vida más allá de la frontera entre tiempo y eternidad. Con la ayuda de meditaciones y de ejercicios de concentración, en los cuales podían jugar su papel incluso elementos hostiles al cuerpo, intentaron unirse al bien eterno y hacerse así, aun en el tiempo, partícipes de la eternidad. Para el alma toda la historia de la salvación se concentra en «un ahora actual»: «el día de Dios está allí donde está el alma, en el día de la eternidad, en un *ahora* esencial; allí el Padre engendra a su Hijo unigénito en un momento presente y el alma vuelve a ser reengendrada en Dios» (Maestro Eckart). Y en la *Theologia Deutsch* la «supresión de la irrepitibilidad del tiempo» (WEkert, *Der christl. Glaube*, 95) es descrita así: «cuando el hombre hace que su espíritu por encima del tiempo penetre en Dios, resulta todo concentrado en un momento que ya no se pierde jamás» (cap. 8). El efecto positivo de tales momentos de plenitud lo ha mostrado Jakob Böhme en su conocido álbum de poemas: «aquél para quien el tiempo es como la eternidad y la eternidad es como el tiempo, está libre de toda contienda».

En los afanes de los místicos lo que es justo es el esfuerzo por actualizar hechos históricos. La insistencia de Kierkegaard en hacerse contemporáneo con Jesús, única cosa que posibilita una relación inmediata de fe con el Hijo de Dios humillado, se cuenta entre los esfuerzos importantes por superar «el sepulcro ancho y repugnante» (Lessing) que hay entre el acontecimiento de la encarnación y el respectivo presente y por liberar impulsos para la fe. En su «hoy» debe cada hombre encontrarse con Cristo como con un contemporáneo. «Pues en la relación con lo absoluto sólo hay un tiempo, el presente; quien no es contemporáneo del presente, para este hombre no existe nada. Y puesto que Cristo es el absoluto, se ve fácilmente que en relación con él sólo hay una situación: la simultaneidad; los trescientos, setecientos, mil quinientos, mil setecientos o mil ochocientos años son algo que ni suma ni resta nada: en nada modifican a Cristo, pero tampoco manifiestan quién fue. Pues quién es Cristo, sólo resulta claro a la luz de la fe» (Einübung im Christentum, 1924², 57).

La *liturgia* de las iglesias cristianas quiere alcanzar el mismo objetivo, a saber, hacer transparentes las tres formas fundamentales del tiempo, el presente, el pasado y el futuro, en vistas a la eternidad atemporal de aquél «que posee el tiempo absolutamente real y que lo es él mismo» (KBarth, KD, 1, 691). «La liturgia, puesto que se realiza por la fe, es una

relación viva y admirable con el misterio de Cristo: con su pretérito de fraternidad y de dolor, con su futuro de juicio y de resurrección, con su presente de mediación eterna» (JMoroux, *Eine Theologie der Zeit*, 250). En las iglesias ortodoxas recibe una impronta especial la comprensión de la liturgia, según la cual en el culto eucarístico se da «una actualización real de todo el Cristo agente en una acción dispuesta por Dios» (RSchneider, *Die Ostkirche und die russische Christenheit*, 153). «Para el creyente en la liturgia espacio y tiempo se concentran en un punto. La liturgia es un fragmento de presencia celestial. El fiel se siente lleno de un gozo que se derrama sobre él y de una admiración por esta condescendencia indecible del Señor, pues la recepción del cuerpo y de la sangre del Señor es la recepción de la vida eterna» (ARammelmeyer, *Kirche und Kosmos*, 56). Así en el ahora del culto puede hacerse vivo el pasado y se puede anticipar la gloria futura.

Pero, con todo, tanto el aislamiento místico como la liturgia encierran en sí un peligro: el de una atemporalidad en el sentido de que el tiempo se menosprecie. Frente a esta tendencia a huir del tiempo, cabe ver que cada instante de interiorización en la eternidad debería liberar fuerzas que favorezcan una *acción responsable* en el tiempo de que se disponga. Pues ésta es para el cristiano una posibilidad absolutamente esencial: «posibilidad de realizar en la acción su nueva existencia» (GDelling, *Zeit*, 55), o sea, de satisfacer las exigencias de la fe a medida que crece la fuerza del amor. Si cada *kairós* es usado en la entrega a Dios puede convertirse en un instante de plenitud. Aquí entrega a Dios significa servicio a los demás hombres que tengo cerca de mí, porque «en el concepto neotestamentario de tiempo está contenido el que yo soy remitido siempre a lo próximo y al prójimo, el que yo soy siempre remitido a lo inmediatamente dado, a lo que tengo delante de los pies o de las manos... El amor es una capacidad de improvisación dirigida al instante» (HThielicke, *Theol. Ethik*. II, 1, 267).

Los cristianos habrán de disponer necesariamente de tiempo para aquellos grupos de hombres para los que nadie tiene tiempo. Reflexionando sobre lo que es prioritario, deberán oponerse una y otra vez al yugo de la esclavitud que son el reloj y el calendario, de la misma manera que por amor a Dios y a los hombres, les está vedado someterse al espíritu del tiempo que reina en cada instante. Al cristiano le conviene más bien, dentro de la tradición profética, observar críticamente las corrientes del tiempo, analizarlas, y, cuando sea preciso, oponerse a ellas.

La historia pretérita, así como sobre todo el ejemplo de Jesús, muestra suficientemente que una posición crítica de este tipo frente a determinados fenómenos del tiempo y espec. frente a los llamados «grandes» del tiempo, no siempre es correspondida y apreciada. O sea que sobre el cristiano en determinadas circunstancias y en su calidad de crítico del tiempo recaerán el sufrimiento y la persecución, pero se verá consolado por el Señor del tiempo y así podrá tranquilamente «caminar entre tinieblas» (SStehmann).

En épocas de angustias apocalípticas, por lo que al futuro se refiere, esta serenidad venida de Dios, que nos proporciona la fe, es una ayuda decisiva contra la resignación. Esta serenidad es necesaria para comportarnos según las palabras que se atribuyen a Lutero: «Aunque mañana el mundo se hunda, yo quiero todavía hoy haber plantado mi pequeño manzano». Este dicho ilustra el aspecto ético de una «Teología de la esperanza» (JMoltmann): el creyente no debe perderse en especulaciones escatológicas; su deber es configurar eficazmente el hoy que le es dado. Allí donde esto sucede brilla la esperanza, y con una mirada esperanzadora al hecho de Cristo, que llena el tiempo de sentido, la angustia ante el futuro, que culmina en horror a la muerte, se relativiza. En este momento lo caduco de la temporalidad humana se vuelve creíble como «la que se hace eterna» (KRahner) y apunta más allá del tiempo cronológico y del de la vida: «a partir del tiempo se crea nuestra eternidad como el fruto, en el que, cuando ella ha llegado a existir, se

contiene todo lo que nosotros en este tiempo fuimos» (KRahner, Vom Glauben inmitten der Welt, 26; en cast. véase en: Escritos de Teología, III⁴, 182).

H.-Chr. Hahn

Bibl.: MKähler, *Zeit und Ewigkeit, Dogmatische Zeitfragen III*, 1913 — EvDobschütz, *Zeit und Raum im Denken des Urchristentums*, JBL 41/42, 1922/23, 212 ss — HEibl, *Das Problem der Zeit bei den alten Denkern*, Archiv. f. syst. Philos., 1923, 67 ss, 153 ss — MHeidegger, *Sein und Zeit*, 1927 (1967¹¹) — HSasse, Art. *αἰών* etc., ThWb I, 1933, 197 ss — KBarth, KD II/1, 1938 (1958⁴), 469 ss, 523 ss, 668 ss, 685 ss — GDelling, Art. *καρπός* etc., ThWb III, 1938, 456 ss — id., *Das Zeitverständnis des NT*, 1940 — GSTählin, Art. *ᾠν* etc., ThWb IV, 1942, 1099 ss — OCullmann, *Christus und die Zeit*, 1946 (1962³) — GQuispe, *Zeit und Geschichte im antiken Christentum*, Eranos-Jb., 1951, 115 ss — WVollborn, *Studien zum Zeitverständnis des AT*, 1951 — TBoman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, 1952 (1968⁵), 104 ss, 186 ss — EJenni, *Das Wort 'olam im AT*, ZAW 64, 1952, 197 ss — EKäsemann, *Eine Apologie der urchristlichen Eschatologie*, ZThK 49, 1952, 272 ss (= EKäsemann, *Ex. Vers. u. Bes. I*, 1968⁵, 135 ss) — JMarsh, *The Fulness of Time*, 1952 — MRissi, *Zeit und Geschichte in der Offenbarung des Johannes*, 1952 — HBlauert, *Die Bedeutung der Zeit in der johanneischen Theologie*, 1953 (Diss.) — HConzelmann, *Die Mitte der Zeit*, Stud. z. Theol. d. Lukasevangeliums, BHTh 17, 1954 (1964⁵) — MNoth, *Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Apokalyphtik*, AG f. Forschung NRW H. 21, 1954 (= MNoth, *Ges. Stud. z. AT*, TB 6, 1966³, 248 ss) — CHRatschow, *Anmerkungen zur theologischen Auffassung des Zeitproblems*, ZThK 51, 1954, 360 ss — WEichrodt, *Heilserfahrung und Zeitverständnis im AT*, ThZ 12, 1956, 103 ss — KGoldammer/Wanz, Art. *Ewigkeit*, RGG II, 1958³, 810 ss — OWeber, *Art. Zeit und Ewigkeit*, EKL III, 1959 (1962³), 1888 ss — JManek, *The Biblical Concept of Time and our Gospels*, NTSt 6, 1959/60, 45 ss — GvRad, *Theologie des AT II*, 1960 (1968⁵), Parte I, G 1 — KGalling, *Das Rätsel der Zeit im Urteil Kohelets (Koh 3, 1-15)*, ZThK 58, 1961, 1 ss — WPennenberg/UWilckens/RRendtorff/TRendtorff, *Offenbarung als Geschichte*, 1961 (1963²) — AVögtle, *Zeit und Zeitüberlegenheit im biblischen Verständnis*, en: *Zeit und Zeitlichkeit*, Freiburger Dios Univ. 8, 1961, 99 ss — Wanz, Art. *Zeit*, RGG VI, 1962³, 1880 ss — JBarr, *Biblical Words for Time*, Studies in Bibl. Theol. 33, 1962, 7 ss — EKäsemann, *Zum Thema der urchristlichen Apokalyphtik*, ZThK 59, 1962, 257 ss (= EKäsemann, *Ex. Vers. u. Bes. II*, 1968⁵, 105 ss) — FKümmel, *Über den Begriff der Zeit*, 1962 — RRendtorff, *Geschichte und Wort im AT*, EvTh 22, 1962, 621 ss — WMichaelis, *Reich Gottes und Äonenwende in der Verkündigung Jesu*, en: *Neutestamentliche Aufsätze*, Festschr. JSchmid, 1963, 161 ss — EFuchs, Art. *σημερον*, ThWb VII, 1964, 269 ss — GKlein, *Die Prüfung der Zeit (Lc 12, 54-56)*, ZThK 61, 1964, 373 ss — JLebram, *Die Weltreiche der jüdischen Apokalyphtik*, ZNW 55, 1964, 143 ss — PNeuenzeit, *Biblische Zeitvorstellungen*, en: *Vberning/PNeuenzeit/HRSchlette, Geschichtlichkeit und Offenbarungswahrheit*, 1964, 37 ss — GRosenkranz, *Fernöstliches und christliches Zeit- und Geschichtsverständnis*, en: *GRosenkranz, Religionswissenschaft und Theologie*, 1964, 162 ss — MVereno, Art. *Zeit*, en: *Wahrheit und Zeugnis*, Hrsg. v. MSchmaus u. ALäpple, 1964, 860 ss — JMouroux, *Eine Theologie der Zeit*, 1965 — GSauter, *Zukunft und Verheissung. Das Problem d. Zukunft i. d. gegenwärtigen theol. u. philos. Diskussion*, 1965 — UDuchrow, *Der sog. psychologische Zeitbegriff Augustins im Verhältnis zur physikalischen und geschichtlichen Zeit*, ZThK 63, 1966, 267 ss — MRissi, Art. *Zeit*, BHHW III, 1966, 2210 ss — PNeuenzeit, Art. *Zeit*, BWb II, 1967, 1534 ss — AStrobel, *Kerygma und Apokalyphtik*, 1967 — HConzelmann, *Grundriss der Theologie des NT*, 1968, 35 ss, 338 ss — HWSchütte, *Tod Gottes und Fülle der Zeit*, ZThK 66, 1969, 62 ss — JRWilch, *Time and Event. An Exegetical Study of the Use of 'eth in the Old Testament in Comparison to Other Temporal Expressions in Clarification of the Concept of Time*, 1969 — GDelling, *Zeit und Endzeit*, BSt 58, 1970. Cf. también Bibl. → *parusia*; Bibl. → *meta*.

Trad. o. c.: MHeidegger, *El ser y el tiempo*, 1951 — PCullmann, *Cristo y el tiempo*, 1967 — HConzelmann, *El centro del tiempo*, 1974 — GvRad, *Teología del AT II*, 1976⁵, 138-148. En cast. Arts. gens.: ADarlapp, Art. *Eternidad*, CFT II, 1966, 55-62 — id., Art. *Tiempo*, CFT IV, 1967, 343-351 — id., Art. *Eternidad*, SM 2, 1976⁵, col 905-911 — id., Art. *Tiempo*, SM 6, 1976, col. 626-632 — KHSchekle, *Teología del NT I*, 1975, 95-115.

Tierra

En el testimonio bíblico, la tierra tiene menos importancia como parte del cosmos que como espacio vital del hombre. Así se explica que la palabra γῆ [*gê*], que originariamente se aplicaba a la tierra — para distinguirla del → cielo y del mar — y al suelo, designe también y de un modo especial a tierra habitada en la que se desarrolla la civilización del hombre o también un país o región dentro de la misma. Cuando, en lugar de considerar la tierra desde el punto de vista geográfico, se la considera desde el político, el vocablo más utilizado es ἡ οἰκουμένη [*hē oikouménē*], que en el NT no tiene ningún significado eclesiológico, sino que designa más bien el espacio en que ha de penetrar el evangelio. En contraposición con el término κόσμος [*kósmos*], → mundo, cargado de un fuerte contenido filosófico y religioso, las dos palabras citadas poseen un carácter muy concreto.

γῆ [gê] tierra; ἐπίγειος [epígeios] terrestre, terreno

I 1. *Gê* es la Tierra (cuerpo celeste: Filolao B 12; rotación: A 1; forma cilíndrica: Anaximandro A 11); luego designa la tierra en contraposición con el agua; en cuanto que designa una parte de la tierra significa trozo de tierra, un terreno; a partir de aquí toma el significado de campo, tierra cultivable, que supone el suelo, es decir, la tierra como materia. Junto a este significado natural aparece por analogía el sentido histórico: país como ámbito del poder de un determinado estado.

2. En la mitología griega antigua *gê* (juntamente con οὐρανός [ouranós], cielo) es una de las divinidades más antiguas, «pero no en el sentido plástico en que la entiende Homero: una mujer cuya mitad superior del cuerpo emerge del suelo» (G.v.d. Leeuw, 88); ella recibe las semillas y el agua y es la madre de la que procede toda vida.

II El AT (*gê* aparece más de 2.000 veces en los LXX) y también el NT se sitúan en oposición a lo anterior: la tierra es creación de Dios (Gn 1, 1 ss y *passim*). La expresión hebrea *ereš* se utiliza aproximadamente de la misma manera que el vocablo griego mencionado en I, 1. Sólo hay que sustituir la vertiente naturalista por una visión creatural; por otra parte, todo lo que se dice a continuación sobre el uso neotestamentario del concepto era válido ya del AT.

III En el NT *gê* se encuentra 248 veces (sobre todo en los evangelios, Hech y Ap). *Gê* es en primer lugar la tierra, el terreno en donde p. ej. el sembrador siembra su semilla (Mt 13, 5: «...donde apenas tenían *gê*»). En esta tierra, en el «suelo», puede uno sentarse (Mc 8, 6 y *passim*). Esta «tierra» se contrapone al agua (Mt 14, 24: «La barca iba ya muy lejos de tierra»). La tierra tiene unos límites. La reina del Sur vino «desde los confines de la tierra» (περάτων [perátōn]) para ver a Salomón (Mt 12, 42). Los testigos del resucitado deben ir «hasta el extremo de la tierra» (ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς [hêōs eschátou tês gês]) (Hech 1, 8). Los cuatro ángeles del juicio están de pie, «plantado cada uno en un ángulo de la tierra» y retienen a los cuatro vientos de la tierra (Ap 7, 1; cf. Mt 24, 31). Al igual que Jonás estuvo en el vientre de la ballena, Cristo estará «en el seno de la tierra» (Mt 12, 40). Hay también habitantes en las «regiones subterráneas» (καταχθόνιος [katachthónios], Flp 2, 10; cf. Ex 20, 4). En todos estos pasajes se trata de la representación creatural de la tierra. En ninguna parte se rebasa el marco de la antigua imagen del mundo.

1. El uso del concepto en sentido histórico lo encontramos en todos aquellos pasajes en que la «tierra» geográfica se convierte en un ámbito político (la tierra de Judá: Mt 2, 6; (país de) Israel: Mt 2, 20; país de Madián y (país de) Egipto: Hech 7, 29.36, etc.). A menudo no es fácil distinguir si se habla de una tierra determinada (sobre todo la de Israel) o de toda la tierra habitada (→ οἰκουμένη [oikouménē]). De acuerdo con nuestra comprensión del mundo, nosotros tenemos siempre la tendencia a pensar de un modo «global», universalista. En cambio, el NT habla de «la tierra» en un sentido muy particularista; *πάσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς* [pásai hai phylai tês gês] (Mt 24, 30 y Ap 1, 7), enlazando con Zac 12, 10-14, quiere decir literalmente «todas las tribus de la tierra». En cambio, en la curiosa construcción «del confín de la tierra hasta el extremo del cielo» (Mc 13, 27), se alude a la totalidad de la tierra, expresada aquí mediante la unión de dos giros veterotestamentarios (Sal 19, 7 y Dt 13, 7; pero cf. también Dt 30, 4; Jer 12, 12). Según la antigua imagen del mundo, el confín de la tierra y el extremo del cielo pueden coincidir, por así decirlo (cf. también Filón, De Migr. Abr. § 181, 164). Se trata, pues, de una expresión polar y por esto NB la traduce: «de horizonte a horizonte».

2. La tierra es, juntamente con el cielo, creación de Dios. «Antes que desaparezcan el cielo y la tierra» (Mt 5, 18; 24, 35); en su lugar serán creados «un nuevo cielo y una nueva tierra» (Ap 21, 1; 2 Pe 3, 13). El «desaparecer» de la tierra y del cielo alude propiamente a la desaparición de la actual condición del mundo, que está inmersa en el pecado y ha de ser renovada a través del juicio de Dios. La redención penetra hasta lo

más profundo de la realidad «física». Los mansos poseerán la «tierra» (Mt 5, 5), y esta tierra no es otra cosa que el reino de los cielos: el reino del eón venidero, de las criaturas redimidas (Rom 8, 21).

Si, por una parte, el cielo y la tierra designan el conjunto (sobre todo en los testimonios escatológicos) de la obra del Creador, por otra se establece entre ellos una diferencia, siguiendo nuevamente modelos veterotestamentarios (Is 66, 1; Mt 5, 35; Hech 7, 49 y *passim*). La tierra es el lugar de la imperfección (Heb 8, 4 s), del pecado (Mc 2, 10; Ap 17, 5) y de la muerte (1 Cor 15, 47). Por eso los cristianos deben buscar «lo de arriba», y deben estar centrados «arriba en la tierra» (Col 3, 2), y deben extirpar lo que hay de terreno (lit.: «los miembros que están sobre la tierra») en ellos (Col 3, 5).

3. *Epígeios* (7 veces en el NT), entendido en un sentido hasta cierto punto geográfico, significa *lo que existe o está situado sobre la tierra*, pero puede ser entendido también a partir de dualismo cielo-tierra, y entonces significa *terrestre, terreno* (1 Cor 15, 40; 2 Cor 5, 1; Flp 3, 19).

R. Morgenthaler

οἰκουμένη [*oikouménē*] tierra, orbe

I *Oikouménē* (se suple *gē*), participio pasivo de *οἰκέω* [*oikéō*], *habitar, vivir*, significa *la (tierra) habitada* y designa: a) desde la época clásica (Demóstenes), *la tierra habitada por los griegos* en contraposición al entorno bárbaro; b) desde Aristóteles, *el mundo habitado*, incluidas las tierras extranjeras, es decir, el mundo civilizado en contraposición a las regiones no habitadas; c) en la época romana (desde la conquista del oriente en el s II a. C.), el «*Imperium Romanum*». Así pues, en la época romana, el concepto geográfico y cultural de *oikouménē* pasó a ser un concepto político. Al emperador (Nerón) se le daban los títulos de *σωτήρ* [*sōtēr*], *salvador* y *εὐεργέτης* [*euergetēs*], bienhechor de la *oikouménē* (cf. → redención, art. *σωτήρ* [*sōtēr*]).

II La versión de los LXX emplea el vocablo 46 veces, espec. en Sal (15 veces; la palabra *kósmos* está aquí totalmente ausente) y en Is (15 veces). En Sal se encuentra con frecuencia en fórmulas que tienen un carácter claramente confesional: «juzga el orbe, con justicia» (Sal 9, 9; 67, 5; 96, 13; 98, 9); «hasta los límites del orbe» (Sal 19, 5; 72, 8); «el orbe y sus habitantes» (Sal 24, 1; 98, 7; cf. Is 34, 1); «los habitantes del orbe» (Sal 33, 8; 49, 2; cf. Lam 4, 12). En Isaías el vocablo aparece espec. en los oráculos contra las naciones gentiles de los caps. 13, 14 y 23 (hay que incluir también aquí 10, 14.23).

La palabra significa siempre *el mundo habitado* (cf. I, b). Esto se hace patente en Ex 16, 35: Israel regresa a la tierra habitada, es decir, a la tierra civilizada en contraposición a la estepa de los nómadas. En Is 62, 4 llama la atención la versión: «tu tierra se llamará "habitada" (*oikouménē*)», que no está respaldada por el texto hebreo.

III En el NT *oikouménē* aparece 15 veces, sobre todo en Lucas (8) y en Ap (3). ¿Es empleado el término en el sentido genérico propio del lenguaje helenístico corriente (mundo habitado) (OMichel, ThWb, V), o predomina el uso del vocablo en un sentido político-imperial (Paeslack, Die Oikumene im NT)? Este último sentido está claramente presente en Lc 2, 1. El emperador Augusto ordena hacer un censo de todo el orbe, esto es, de su imperio. Pero también en Ap (3, 10; 12, 9; 16, 14) el término adquiere un matiz político: *oikouménē* es la tierra habitada en el sentido de la población total de la tierra, que ha de padecer bajo el dominio de las fuerzas satánicas de índole religiosa, pero sobre todo política. Asimismo, en el relato de las tentaciones de Lc 4, 5 ss, la sustitución de la palabra *kósmos* (utilizada en Mt 4, 8) por *oikouménē* lleva consigo un fuerte matiz político, si bien el plural «Los reinos del mundo» no puede identificarse directamente con el imperio romano. En Lc 21, 26; Hech 11, 28; Ap 3, 10, el término aparece en conexión con profecías apocalípticas. En Hech 17, 6 la predicación de los apóstoles es considerada claramente como un delito político contra el emperador («esos que han revolucionado el

mundo»). De un modo análogo, en Hech 19, 27 y 24, 5 a Pablo se le tacha de agitador de la tierra. En Hech 24, 1-9 su comportamiento le lleva a ser acusado ante el gobernador romano.

La carta a los Hebreos emplea el término en un sentido helenístico y genérico (Heb 1, 6: Cristo como primogénito del mundo). Heb 2, 5 habla del mundo venidero empleando el término *oikouménē*. En Mt 24, 14 (predicación del evangelio en todo el mundo) apenas se puede constatar tampoco un matiz político, ni siquiera secundario.

Es sorprendente la ausencia del término en Pablo (a excepción de Rom 10, 18, que cita a los LXX). ¿Quizá la razón de esto radica en que Pablo tiene una visión del estado más optimista que la de Lucas y el Apocalipsis y por eso evita un término que para él tiene un sello negativo? En todo caso, hay que admitir en su conjunto la tesis de Paeslack, según la cual en el NT la *oikouménē* «no es la comunidad de los cristianos» (esto es más bien la *ἐκκλησία* [*ekklēsia*], → iglesia), «sino justamente el mundo comprendido por el imperio romano, que es pagano y está aún sujeto a los poderes de las tinieblas» (*loc. cit.*, 47). Esto no excluye el que esta *oikouménē* sea considerada en el NT como el campo de acción de la iglesia. «La *oikouménē* es el espacio en el que vive la iglesia y que ella reivindica para su Señor, que según la carta a los Hebreos es introducido en el mundo como primogénito y por eso es su legítimo soberano. Por consiguiente, una actitud ecuménica introvertida de la iglesia es una contradicción en sí misma» (Visser't Hooft, *loc. cit.*, 12).

O. Flender

PARA LA PRAXIS PASTORAL → mundo

Bibl.: MPaeslack, Die «Oikumene» im NT. Theol. Viatorum II, 1950, 33 ss — OMichel, Art. *οἰκουμένη*, Th Wb V, 1954, 159 ss — WVisser't Hooft, Der Sinn des Wortes «oekumenisch», 1954.

Tinieblas

Lo que es oscuro, sombrío y tenebroso se opone a la claridad, a la → luz. En griego esta idea viene expresada por el grupo de vocablos derivado de *σκοτός* [*skótos*]; cada una de las palabras de este grupo no se limita a describir lo que es perceptible por la vista, sino que ha adquirido a la vez un contenido religioso-ético: la ausencia de luz da entrada al malo, al → pecado, y la oscuridad misma puede ser calificada en cuanto tal de mala. De esta ambigüedad participa también en cierto modo el vocablo *νύξ* [*nýx*], *noche*, que no expresa ya la idea de oscuridad en un sentido absoluto, sino, como quien dice, limitado. Cuando dicho término, que originariamente tiene un sentido temporal, se utiliza en sentido simbólico tiene el mismo contenido que *σκοτία* [*skotía*], *tinieblas*.

νύξ [*nýx*] noche, tinieblas

I *Nýx* (en latín *nox*) quiere decir la *noche*, es decir, aquel intervalo de tiempo durante el cual no brilla la luz del sol y que se divide en 3 o en 4 partes o «vigilias». En sentido metafórico, *nýx* significa: *oscuridad, tinieblas, ceguera, impotencia, muerte*, etc. En el griego profano tiene *nýx* la mayoría de las veces un sentido peyorativo; sólo en ocasiones se le da un contenido positivo (p. ej. como tiempo que se dedica al sueño reparador). La noche es horrible y siniestra. En la mitología es *nýx*, entre otras cosas, la diosa de la noche y la madre de las divinidades vengadoras. *Nýx* es también el tiempo de la magia y de la diosa Luna, que favorece los hechizos.

II En el AT la palabra se emplea como simple indicación temporal (p. ej. Gn 7, 4; Jon 2, 1), para designar el tiempo en que cunde el espanto (Sal 91, 5: adjetivo; Sab 17, 13 s: el hades como lugar insondable), el tiempo de la embriaguez (Gn 19, 33), de los ladrones (Jer 49, 9), del crimen sexual (Jue 19, 25), del asesinato (Neh 6, 10), del ocultismo (1 Sam 28, 8). Durante la noche el hombre está expuesto de un modo especial a las tentaciones y preocupaciones (Job 7, 3; Sal 6, 7). Pero *nýx* es también el tiempo de Dios, que muestra el camino mediante la columna de fuego (Ex 13, 21), que se manifiesta a través de sueños (Gn 20, 3) y visiones (Dn 7, 2; Zac 1, 8). Aunque es cierto que en la época escatológica ya no habrá noche (Zac 14, 7).

III En el NT aparece *nýx* en 61 ocasiones (20 en los sinópticos, 16 en Hech 11 en Pablo, 6 en Jn, 8 en Ap). *Nýx* tiene por lo general en el NT un sentido temporal: Jesús camina sobre las aguas en la cuarta vigilia, o sea, de madrugada (Mt 14, 25), pasa la noche orando (Lc 6, 12: *διανυκτερεύω* [*dianyktereyō*]; cf. Mt 26, 36 ss; también Hech 16, 25: *μεσονύκτιον* [*mesonyktion*]). Nicodemo escoge el silencio de la noche para visitar a Jesús (Jn 3, 2). *Nýx* es la hora de la huida (Hech 9, 25), de la traición (Jn 13, 30), de la negación (Mt 26, 34). Indicaciones temporales concretas aparecen p. ej. en Mt 4, 2 y 12, 40. *Nýx* es el momento en que actúan los poderes celestiales espec. en Hech. De noche cumplen su misión los → ángeles (Hech 5, 19; 12, 7; 27, 23; cf. Mt 1, 20; 2, 13); de noche se manifiesta Dios a los hombres a través de visiones (→ ver) (Hech 16, 9; 18, 9; cf. 23, 11) y les comunica su voluntad en sueños (Mt 2, 12, 22).

En sentido metafórico puede *nýx* tener el mismo significado que → *σκοτία* [*skotía*], *tinieblas* y puede designar, en contraposición a *φως* [*phōs*], → luz, lo que está lejos de Dios o de Cristo (Jn 11, 10; 9, 4). En un sentido similar, *nýx* se contrapone en Pablo a *ἡμέρα* [*hēméra*], *día* (→ *parusia*), que se refiere a la época mesiánica iniciada con Jesucristo (1 Tes 5, 5-7; de un modo semejante, Rom 13, 12, en donde la oposición *nýx-hēméra*, expresa gráficamente el contraste entre el antiguo eón que termina y el nuevo eón que acaba de hacer eclosión). El que comprende esto y actúa en consecuencia ya no está bajo el hechizo de la noche (1 Tes 5, 5), ni es un durmiente o un ebrio (1 Tes 5, 7), sino alguien que se mantiene alerta (1 Tes 5, 6; cf. 1 Cor 16, 13; 1 Pe 5, 8). Después de la oscuridad del fin de los tiempos (Lc 17, 34; Ap 8, 12), que llegará «como un ladrón, de noche» (1 Tes 5, 2), entrará en la Jerusalén celestial, en la que ya no habrá más noche (Ap 21, 25), «porque el Señor Dios irradiará luz sobre ellos» (Ap 22, 5).

H.-Chr. Hahn

σκότος [*skótos*] oscuridad, tinieblas; *σκοτία* [*skotía*] oscuridad, tinieblas; *σκοτώω* [*skotōō*] oscurecer; *σκοτιζώ* [*skotizō*] oscurecer; *σκοτεινός* [*skoteinós*] oscuro, tenebroso

I 1. El masculino *skótos*, *oscuridad, tinieblas*, se encuentra en el griego clásico a partir de Homero (Il. 5, 47; Od. 19, 389). El femenino *skotía*, sinónimo, es de origen helenístico (Apolonio de Rodas IV, 1698). Además de estos sustantivos, se encuentran en el NT las formas verbales *skotōō*, *oscurecer* (desde Sófocles, Ai 85), que en el NT aparece únicamente en pasiva, y la forma helenística *skotizō* (Plutarco, Col 24, II, 1120e), que tiene idéntico significado.

Además, en el NT aparece un derivado, el adjetivo *skoteinós*, *oscuro, tenebroso* (empleado por primera vez en Esquilo, Choep. 286, 661).

2. En el griego clásico la oscuridad designa en primer lugar (y sin un contenido metafísico especial) la esfera caracterizada por la ausencia de → luz (*phōs*). Por otra parte, se considera espec. el efecto de la oscuridad sobre el

hombre. En la oscuridad el hombre se mueve a tientas (Platón, Phaed. 99b), pues su capacidad visual queda fuertemente mermada. Así, en la oscuridad el que ve puede volverse → ciego, de tal manera que ya no sabe hacia dónde debe ir. De Aquí que la oscuridad aparezca «como la esfera del peligro objetivo y de la angustia subjetiva» (Conzelmann, ThWb VII, 425). Y, dado que, en último extremo, toda angustia tiene su raíz en el temor a la muerte, el carácter amenazador de la oscuridad se concreta finalmente en la oscuridad de la muerte, de la que ningún hombre puede escapar (cf. Homero, Il. 4, 461). Por eso es oscuro el Hades, el reino de los muertos, que penetra en el mundo terrestre bajo las figuras míticas de las Euménides, como hijas de Skotos [= oscuridad] y Gaia (Sófocles, Oed. Col. 40; según otros serían hijas de Aqueronte y Nyx [= noche]). Aparte de su significación material y espacial, este grupo de vocablos puede utilizarse en sentido metafórico para describir diferentes modos de ser y de comportarse. Así, puede designar la ocultación, la soledad, la no celebridad de un hombre. Pero también puede indicar la clandestinidad, el carácter encubierto o engañoso de su acción, la falta de claridad de su modo de hablar o la falta de información, de inteligencia y de conocimiento. «Este grupo de vocablos no se eleva al nivel conceptual – filosófico. Cuando se menciona la oscuridad en realidad se pone de relieve la luz; ella no alcanza un contenido cosmovisivo propio» (Conzelmann, *loc. cit.*, 427).

3. Esto ocurre ante todo en la gnosis. Aquí, del concepto de razón, del término relativo de oscuridad, se pasa a designar algo sustantivo y, por así decir, absoluto: un poder autónomo. La oscuridad es la dominadora indiscutible del mundo terrestre, el cual está tan entenebrecido que hasta los cuerpos luminosos tienen únicamente σκοτεινὸν φῶς [skoteinón phōs], luz tenebrosa (Corp. Herm. 1, 28). En oposición radical con este mundo de las tinieblas aparece el mundo ultramundano de la luz, cuya prioridad se subraya en la literatura gnóstica. Hacia él ha de encaminarse el hombre animado por una chispa de luz en virtud de su γνῶσις [gnōsis] (cf. → conocimiento), de su iluminación. La oscuridad, las tinieblas, en cuanto concepto contrario a la gnosis, adquiere el carácter de ἀγνοία [agnoia], de ignorancia, el ámbito que mantiene alejado al hombre de la salvación. El hombre natural está ya dentro de este ámbito por su cuerpo. La oposición entre el mundo de la luz y el de las tinieblas encierra, por consiguiente, una llamada a la μετένοια [metánoia] (→ conversión), a la decisión, es decir, a volverse desde las tinieblas de lo somático (ligado al cuerpo) a la → luz y, por tanto, a la → vida.

Este dualismo entre la luz salvífica y las tinieblas de la muerte, que apremia al hombre para que tome una decisión, ha sido desarrollado hasta sus últimas consecuencias por el sistema metafísico de los mandeos y por el maniqueísmo.

II 1. Lo característico de la comprensión veterotestamentaria de la oposición entre luz y tinieblas es la fe en Dios como creador, que está más allá de ambos poderes. El no es solamente el Señor de la luz, sino que ante él han de inclinarse también las tinieblas, que se mencionan ante todo en conexión con el océano primordial, con el caos (Gn 1, 2). Dios crea la luz y las tinieblas (Is 45, 7). Las hace ser día y noche (Sal 104, 20; Am 5, 8; cf. 1, 4 s. 18). En el marco de su acción en la historia de la salvación puede servirse de las tinieblas, que envía p. ej. sobre Egipto (Sal 105, 28; Ex 10, 22).

Ciertamente, la soberanía de Dios sobre las tinieblas no supone restarle importancia a este poder maléfico que actúa sobre el hombre. Al igual que en el ámbito griego, las tinieblas designan «la totalidad de aquello que es siniestro, del mal – tanto en el sentido de una amenaza para la vida, de lo que es malo para mí, como del mal moral, de aquello que es mortífero» (Conzelmann, *loc. cit.*, 429). Así pues, en el AT las tinieblas aparecen también como una esfera en donde la capacidad vital queda disminuida, pues el estar en aprieto ¿no es un estar en tinieblas? (cf. Is 9, 1). El hombre se encuentra en esta esfera por su misma naturaleza: «Mirará a la tierra: encontrará aprieto y oscuridad sin salida, angustia y tinieblas persistentes» (Is 8, 22; cf. Is 60, 2). Por otra parte, el concepto de tinieblas es utilizado especialmente en un sentido teológico bien definido: las tinieblas están alejadas de Dios. Cuando el hombre se aleja de Dios por su desobediencia está en tinieblas (Sal 107, 10 s). Pero también se puede decir, a la inversa, que Dios ilumina las tinieblas para aquellos que le temen. Por eso, el que camina por un valle de tinieblas no ha de temer nada (Sal 23, 4; cf. 112, 4; Is 50, 10; Mi 7, 8), pues las tinieblas no son oscuras para Dios (Sal 139, 11 s) ni para aquél que se deja guiar por él (cf. Is 42, 7.16; 49, 9).

Dios puede conceder también a las tinieblas un cierto poder e incluso puede servirse de las tinieblas para poner a prueba al hombre justo (Sal 88, 7; Job 19, 8; 30, 26), y puede ocultarse él mismo en una oscuridad impenetrable (1 Re 8, 12; cf. Sal 18, 10 ss); pero también está la promesa de que el pueblo que camina en tinieblas verá una luz intensa (Is 9, 2).

Sin embargo, todos aquéllos que se cierran a la luz de Dios (cf. Is 29, 15), como p. ej. los que violan el mandamiento del amor a los padres (Prov 20, 20), o como los mentirosos, que tienen las tinieblas por luz y la luz por tinieblas (Is 5, 20), sufrirán el juicio temible (Job 34, 23 s) en aquel día en el que el Dios para quien nada hay oculto (Job 34, 21 s) sacará a la luz las tinieblas del pecado (cf. Job 12, 22). Así, los profetas anuncian el día de Yahvé que no ha de ser un día de alegría, como el pueblo espera, sino el día de las tinieblas, es decir, de la desgracia (Jl 2, 2.10; Am 5, 20; 8, 9), si Israel no se arrepiente en el último momento (Jl 2, 12 ss). Las tinieblas del día del juicio serán para los malvados mucho peores que las tinieblas de la → muerte temporal, pues las tinieblas escatológicas significan la destrucción eterna y definitiva (→ perder, perderse) de los hombres desobedientes e incrédulos.

2. La idea de las tinieblas definitivas y de la condenación en el más allá ha sido subrayada y desarrollada de un modo especial por la literatura del judaísmo tardío (p. ej. Jub 5, 14; Hen [et] 17, 6; 63, 6; 108, 11 ss), de tal manera que esta enseñanza ayudaba al hombre a conocer y a decidirse por el camino de la luz.

También en los textos de Qumrán uno de los temas más importantes es el hombre en cuanto situado entre la luz y las tinieblas. Aquí la luz y las tinieblas se enfrentan entre sí en cuanto poderes cósmicos que determinan al hombre en su ser. Así p. ej. las tinieblas intentan seducirle a través de su representante, Belial (IQM 13, 11 s; IQS 3. 21-24). El hombre puede sustraerse a las tinieblas y a su tiránico poder incorporándose a la → alianza (II, 6). Así se convertirá en un hijo de la luz para quien está preparada la vida eterna en la luz perpetua (IQS 4, 7 s).

III Al igual que en la literatura citada hasta ahora, este grupo de vocablos aparece con relativa frecuencia en el NT (*skótos*, 30 veces; *skotía*, 17 veces, de las cuales 14 en los escritos de Juan; *σκοτιζέσθαι* [*skotízesthai*], 5 veces; *σκοτοῦσθαι* [*skotousthai*] y *skoteinós*, 3 veces cada uno) y se utiliza, tanto en sentido propio como —por regla general— figurado.

1. Sirve de indicación temporal y designa en cuanto tal la noche que comienza o que se retira (Jn 6, 17; 20, 1). En sentido metafórico, pero sin insistir espec. en el aspecto negativo de las tinieblas, *skotía* y *phōs*, luz, se utilizan en Mt 10, 27 y Lc 12, 3 para describir la oposición entre el carácter primitivamente oculto de la predicación de Jesús y de sus discípulos y su posterior proclamación a la luz pública.

2. Este grupo de vocablos tiene un contenido inequívocamente negativo en aquellos pasajes en que se establece una contraposición entre el ojo (órgano iluminador) sano y el cuerpo luminoso, por una parte, y el ojo malvado y el cuerpo tenebroso, por otra (Mt 6. 23; Lc 11, 34-36): en este último caso, el → cuerpo queda bajo el poder de las tinieblas. Según NB (*ad locum*), estas dos series contrapuestas expresarían en clave semítica dos posibles cualidades de la persona que en un lenguaje menos imaginativo recibirían el nombre de «splendidez» o «generosidad» y «ruindad» o «tacañería». En el prendimiento de Jesús (Lc 22, 53) y más aún en la hora de su muerte (Mt 27, 45; Mc 15, 33; Lc 23, 44 s), este poder de las tinieblas parece haber alcanzado la victoria. Pero en la pascua triunfó de una vez para siempre el poder divino de la → luz sobre las potencias demoníacas de las tinieblas, sobre la noche del mundo y la oscuridad de la muerte. Las tinieblas han de ser valoradas y consideradas, pues, en el NT a partir de esta victoria.

3. El hombre natural está inmerso de por sí en la esfera de las tinieblas. Pertenece al pueblo que camina en tinieblas (cf. la cita de Isaías que aparece en Mt 4, 16). Para él es inevitable la oscuridad de la → muerte (cf. Lc 1, 79). Pero las tinieblas representan sobre todo el alejamiento de Dios. «Antes del encuentro con el revelador, la vida de todo hombre se mueve en las tinieblas, en el pecado» (Bultmann, KEK II, 115). En esta esfera reina el «dominio de Satanás» (Hech 26, 18; cf. Ef 6, 12). Este poder impulsa a los hombres a hacer malas → obras (cf. Jn 3, 19; Rom 13, 12; Ef 5, 11). Oscurece la razón de los paganos (Ef 4, 18), o, lo que es lo mismo, «su insensato → corazón» (Rom 1, 21). Pero este poder también ofusca a veces al judío fiel a la ley, hasta tal punto que él, por el hecho de estar circuncidado (→ circuncisión), puede creerse ya a salvo y convertirse así en «un ciego que guía a otro ciego» (cf. Rom 2, 19; cf. también Mt 8, 12; 15, 14).

En vista del poder tiránico de las tinieblas —que hay que ver en estrecha conexión con los conceptos de → pecado, → carne y concupiscencia (→ deseo)— Pablo llega a identificar en un pasaje al hombre con esta dimensión y recuerda a sus interlocutores que ellos eran antaño tinieblas (Ef 5, 8). Con ello queda bien claro lo siguiente: «Las “potestades y potencias” no son únicamente poderes espirituales supraterrrestres que se oponen a él (Dios), sino que toman también formas visibles y palpables en las situaciones mundanas y eclesiales» (WLüthi, Joh., 11).

4. Las tinieblas no aparecen ciertamente como un poder igual a Dios. (Cf. Bultmann: «La *skotía* no es un poder autónomo junto a *phôs*, sino que sólo hay *skotía* en la medida en que hay *phôs*...», KEK, II, 27). Esto lo insinúa ya aquel pasaje que trata de la ceguera, es decir, de aquella acción por la que Dios mismo deja que se endurezcan los corazones de ciertos hombres (cf. la cita del Sal 68, 24 que aparece en Rom 11, 10: «que sus ojos se nublen y no vean»; cf. también Hech 13, 11: Dios, por medio de las palabras que pronuncia Pablo lleno del Espíritu santo, deja ciego al mago Bar Jesús). Y, al igual que en la creación, Dios hace brillar ahora la luz en los corazones de los hombres, disipando así las tinieblas (2 Cor 4, 6). Pues él es también señor de las tinieblas.

Esta soberanía la ha manifestado de un modo eminente en Jesucristo, al cual ha enviado al mundo para llamar a su santo pueblo de las tinieblas a su maravillosa luz (1 Pe 2, 9) y para trasladarlos «al reino de su Hijo querido» (Col 1, 13). De esto habla sobre todo Juan empleando las metáforas de la luz y las tinieblas. Este tema aparece ya en el prólogo de su evangelio como un *leitmotiv*: «La luz brilla en las tinieblas, y las tinieblas no la han comprendido» (Jn 1, 5). En los escritos joaneos luz y tinieblas se contraponen entre sí como → vida y → muerte, → verdad y → mentira. Los opuestos se excluyen entre sí. (Cf. la retórica pregunta de Pablo en 2 Cor 6, 14: «¿Puede unirse la luz con las tinieblas?»). Hay que decidirse, pues, por una u otra, por Dios o contra él, pues Dios es luz y en él no hay tiniebla alguna (1 Jn 1, 5). O, para ser más exactos: hay que decidirse a favor o en contra de Jesucristo, que se llamaba a sí mismo la luz (Jn 12, 46). Su persona es motivo de discordia. El que no cree en él ya está juzgado (Jn 3, 18 s). En cambio, el que cree en él (Jn 12, 46) y le sigue (Jn 8, 12), no anda en tinieblas.

5. Ciertamente, no basta una opción externa en favor de la luz. Es imposible estar en comunión con Dios y, al mismo tiempo, andar en tinieblas. El que afirme lo contrario, miente (1 Jn 1, 6). Sólo la fe, que determina toda la existencia y que se expresa p. ej. en el amor a los hermanos, hace pasar al hombre de las tinieblas a la luz (1 Jn 2, 9). El que odia a su hermano se comporta como un hombre que anda en tinieblas sin saber adonde va (1 Jn 2, 11; cf. Jn 12, 35) y aún no ha comprendido que las tinieblas se van disipando y la luz verdadera ya brilla (1 Jn 2, 8).

Los hombres, que se cierran obstinadamente a la luz, que se niegan a reconocer a Jesucristo como el Señor y que hacen las obras de las tinieblas —aquí se alude espec. a los que enseñan doctrinas erróneas (2 Pe 2, 17; Jds 13)— sufrirán unas tinieblas más oscuras aún: las del juicio. En este juicio el Señor «sacará a la luz lo que esconden las tinieblas y pondrá al descubierto los motivos del corazón» (1 Cor 4, 5). Y mientras unos serán admitidos en el reino de Dios definitivo, los hombres de las tinieblas serán arrojados al tenebroso lugar de la destrucción (→ perder, perderse) escatológica (Mt 8, 12; 22, 13; 25, 30). Este juicio tendrá lugar en la segunda venida de Cristo, la cual, de acuerdo con los relatos neotestamentarios que se basan en las concepciones apocalípticas del AT, irá ligada a fenómenos que tienen relación con las tinieblas: «El sol se hará tinieblas, la luna no dará su resplandor» (cita de Isaías en Mc 13, 24 y Mt 24, 29; cf. la cita de JI en Hech 2, 20; Ap 8, 12; 9, 2; 16, 10). Por eso Pablo exhorta encarecidamente a los cristianos a permanecer despiertos y alerta ante la parusía, ese día no tiene por qué sorprenderlos como un ladrón, pues todos vivís en la luz y en pleno día. No pertenecemos a la noche ni a las tinieblas; por eso, no durmamos como los demás...» (1 Tes 5, 4-6).

PARA LA PRAXIS PASTORAL

Desde antiguo, la oscuridad y las tinieblas fueron experimentadas por regla general como algo negativo (salvo algunas excepciones: p. ej. la oscuridad que ayuda al perseguido a salvarse). Esto comienza ya en la experiencia del cambio entre el día y la noche. Mientras que el día, o el sol que lo anuncia, es saludado generalmente con júbilo, la noche inspira temor y angustia. La noche es el momento propicio para los malhechores, las «ovejas negras» de la sociedad, es el tiempo en que ocurren los asuntos turbios. «En la tenebrosa Edad Media» se daba por supuesto que las brujas y los espectros llevaban a cabo sus desmanes a medianoche. Lo siniestro de la noche se funda en parte en que priva al hombre de algo tan importante como la posibilidad de orientarse, circunstancia ésta que en la era del alumbrado fluorescente sólo puede ser experimentada plenamente con ocasión de un apagón o del oscurecimiento de las ciudades en caso de guerra.

Para el científico es oscuro todo aquello que no alcanza (o aún no alcanza) a penetrar la luz del espíritu humano. Así, Adolf Portmann, refiriéndose al estado actual de la investigación, afirma lo siguiente: «Ahora dirigimos nuestra mirada hacia la oscuridad, que oculta no sólo aquello que aún no sabemos hoy y que, por tanto, constituye un problema científico, sino también la esfera del eterno misterio de la realidad».

Una experiencia semejante de los límites del saber exacto la hacen muchos hombres diariamente cuando «recuerdan algo de un modo confuso» o tienen «oscuros presentimientos». A menudo ocurre también que, durante la noche, la oscuridad del propio subconsciente sube a la superficie de la conciencia y se manifiesta en sueños agitados. Aquí se muestra algo de aquella amenaza para la existencia que parte de la oscuridad entendida en sentido figurado. Pensemos p. ej. en un hombre que, situado en el lado oscuro de la existencia, se figura que ha tenido un «día negro» o se siente lanzado irremisiblemente al abismo sombrío de la pobreza o la enfermedad. También podríamos citar el caso de los hipocondríacos, entre los cuales se acostumbra a hablar de «ánimo sombrío o melancólico» o de «manías tétricas».

Cuando la amenaza a la existencia afecta también a muchos hombres porque su mundo familiar se desquicia, abundan las metáforas sobre la noche en las obras de los poetas. Esto aparece p. ej. en las tomas de posición frente al tercer Reich. Aquí habían de tener razón las «Casandras» (A. Haushofer) y los «alarmistas» que, como dice Max Hermann-Neisse, «vieron venir las tinieblas desde lejos, como una montaña que se vislumbra desde muy lejos». Los «Nachtgesänge unter der Erde (= cantares de la noche bajo la tierra)», que fueron entonados en los campos de concentración, dan una impresión estremecedora de la oscuridad trágica que cayó sobre muchos hombres:

«La noche es larga, interminable: cae gota a gota sin cesar; es como un mar muerto, un páramo yermo, sin vida; es sólo tiniebla densa, transida de sombras estremecedoras. La noche está desnuda, pelada: el tiempo boga por ella medrosamente; la oscuridad huele a podrido.

Sólo hay noche —la noche— y no hay quien la soporte...» (H. G. Adler).

Pero también hoy, muchos podrían decir con Bert Brecht: «Realmente, vivo tiempos tenebrosos». Ellos tienen la impresión de que «todo se ensombrece ante el peligro» (Lange), pues, tanto antes como ahora, se puede decir: «Es enorme la noche del mundo» (Goes).

«Oscurece, ¡oh! ¡cómo oscurece en toda la extensión del cielo! Incluso cuando la luna se derrama, el ojo no ve más claro. Sólo ve una luz llorosa» (G. von le Fort).

WHAuden expresa con mucho acierto cómo esta oscuridad no deja ver a los hombres aspectos fundamentales de las cosas: «Estamos totalmente en tinieblas, no conocemos / la conexión entre el reloj / que hemos de seguir, y el milagro / del que no debemos desesperar». El camino del hombre parece atravesar un túnel (cf. FKafka, FDürrenmatt). Por otra parte, muchos se preguntan si este camino tiene un término, si «oscuro y sin fin lleva a alguna parte» (Hemingway). Lo único seguro es que desemboca en la muerte. El que piense que ahí está la última realidad entenderá la obstinada actitud del protagonista de una novela de Thomas Wolfe:

«Le parecía que la vida humana era sólo... un breve destello en medio de la oscuridad ilimitada y siniestra... Sabía que su vida era poca cosa y se extinguiría a su vez y sólo quedaría la oscuridad eterna e incommensurable. Y sabía también que moriría con un rictus de ironía en los labios y que con el último latido de su corazón su repulsa obstinada se apagaría en la noche que lo devora todo».

Lo que acabamos de decir concuerda con la visión bíblica del hombre que está en tinieblas. Ciertamente, ésta radicaliza la valoración humana originaria de las tinieblas y pone al descubierto los contextos fundamentales en los que se plantea la necesidad de una decisión. Así, la experiencia de las tinieblas es una experiencia del «alejamiento de Dios» (MBuber). Por su misma naturaleza, el hombre se encuentra alejado de Dios, en la esfera en donde reina el «príncipe de las tinieblas».

En el NT el concepto de alejamiento de Dios es objeto de ulteriores precisiones: está lejos de Dios el que permanece alejado de Jesucristo. Pues en él se ha revelado de un modo absoluto y exclusivo la plenitud de la luz divina. Desde este momento las tinieblas sólo pueden ser definidas de un modo negativo, es decir, como una alternativa a la esfera de soberanía de Cristo, que se llamó a sí mismo la luz del mundo.

Abandonado a sí mismo, el hombre permanece extraviado en la esfera del alejamiento de Cristo. A lo sumo, él barrunta que está siendo infiel a su ser auténtico. «Al igual que la luz es la claridad de la existencia, las tinieblas son aquella condición de la existencia en que ésta no se entiende a sí misma...» (RBultmann, KEK II, 27).

Esta esfera, que se caracteriza por la falta de conocimiento de Dios y de sí mismo, está claramente determinada por el → pecado y por la → muerte. El pecado consiste precisamente en la obstinación en esta situación de tinieblas, de mentira y de error. Pues: «La resistencia a la luz no se basa en su insuficiencia, sino que radica únicamente en el hombre» (ESchweitzer, Ego Eimi, 1965², 164), y «...las tinieblas sólo existen en cuanto rebelión contra la luz» (RBullmann, KEK II, 28). Ahora bien, el fin de esta rebelión es la muerte. La oscuridad no ofrece al hombre el menor refugio. (Cf. Blumhardt d.J.: «En todas las épocas, la mayor oscuridad de los hombres ha consistido en que ellos han perdido la luz de su vida y no pueden esperar el futuro con confianza»).

Así pues, la frontera entre el reino de la luz y de las tinieblas ha quedado rigurosamente trazada. Para la Biblia, la «tierra de nadie» no existe. O se está en medio del «resplandor de la gracia», iluminado por el «sol de justicia» o se está en «la más profunda noche de la muerte». Este estado de cosas aparece expresado con la mayor claridad en el evangelio de Juan, pero de tal manera que cada alusión a las tinieblas representa en última instancia un llamamiento a la → luz. Pues, desde la venida de Cristo es válida la invitación y la promesa: «Déjate iluminar, alma mía, no malogres el resplandor de la gracia; el fulgor de esta pequeña cueva (Belén) resplandece en todo el mundo y hace retroceder a los poderes del infierno, a la noche del pecado, del sufrimiento y de la muerte.

Es evidente que las tinieblas no se retiran automáticamente, sino que «el ser-luz de Cristo exige al hombre una decisión, y ésta reviste una gravedad definitiva» (ESchweitzer, sobre Jn 9, 4 s). También tiene en cuenta el NT que existen hombres que persisten «en un

oscuro paganismo», sea porque nadie les ha guiado hacia la luz, sea porque la han rechazado conscientemente o han adoptado hacia ella una actitud de indiferencia.

Cuando el NT atestigua que Jesucristo ha vencido al poder de las tinieblas, con ello no afirma que el vivir en la luz de Cristo sea sinónimo de un existir «en una alegría desbordante», según los criterios de la felicidad terrena. Al contrario, se dice con toda claridad que el creyente también ha de padecer a veces en «ese valle hondo, oscuro» (Fray Luis de León), que Dios mismo puede ocultarse temporalmente en una tiniebla impene-trable. Pero el creyente sabe también que su camino no termina en la oscuridad, sino en la luz futura. Por eso es capaz de consolarse a sí mismo y a los demás: «No te asombren las tinieblas, / pues de la cruz viene la luz. / Y lo eternamente incierto / se nos convierte en seguro» (SStehmann).

H.-Chr. Hahn

Bibl.: GDElling, Art. *νόξ*, ThWb, 1942, 1117 ss — RBultmann, Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum, Philologus 97, 1948, 1 ss — SAalen, Die Begriffe Licht und Finsternis im AT, im Spätjudentum und im Rabbinismus, 1951 — RBultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK II, 1957¹⁵, 115 y *passim* — HWHuppenbauer, Der Mensch zwischen zwei Welten, AthANT 34, 1959 — WNagel, Die Finsternis hat's nicht begriffen (Job 1.5), ZNW 50, 1959, 132 ss — WLüthi, Johannes. Das vierte Evangelium, 1963 — HConzelmann, Art. *σκότος*, ThWb VII, 1964, 424 ss.

Tocar

ἅπτω/ἅπτομαι [*háptō/háptomai*] tocar

I La forma activa *háptō* tiene en Homero el significado fundamental de *atar, sujetar, enlazar*, y luego *agarrar, encender* (prender fuego); la forma media *háptomai*, mucho más frecuente, significa: *tocar, comer* (tocar la comida), *agredir, atacar* (entrar en contacto hostil). En los clásicos (s. V) tiene también el sentido de contacto sexual con mujeres; además también significa, *coger, asir, palpar, tantear, interesarse por* (una obra o la filosofía), y, finalmente, *comprender*. Aristóteles nos cuenta en tono irónico una curación milagrosa realizada por el Dios Esculapio mediante el contacto. Las restantes curaciones operadas de este modo (por Esculapio, Serapis y otros dioses) se originan por lo general en los siglos II y III d. C.

II 1. La versión de los LXX utiliza a veces el verbo *háptō* para traducir el hebreo *ʿālāh, hacer subir, elevar* (en Ex 30, 8 se habla de poner una luz; cf. Tob 8, 13; en Jdt 13, 13, de encender un fuego), mientras que la forma media reemplaza (una vez a cada uno) a *ʾāhaz, estribar* (Ez 41, 6), *šālāh yād, poner las manos* (Job 1, 12) y al arameo *šēlēt, tener poder sobre algo* (Dn 3, 27: *a prueba de fuego*). Los LXX traducen principalmente por *háptomai* los verbos *qārab, interesarse por algo, aproximarse, meterse* (5 veces, p. ej. Gn 20, 4; Nm 3, 10, 38), y sobre todo *nāgā, tocar, dar con, alcanzar* (98 veces). Puede referirse a la acción de *tocar* a personas y cosas que son espec. sagradas (p. ej. Gn 3, 3: el árbol de la vida; Ex 19, 13: el Sinaí) o, por el contrario, impuras (p. ej. animales impuros: Lv 11, 8; cadáveres: Nm 19, 11; tumbas: Nm 19, 16).

En Gn 20, 4, en donde se habla del trato sexual entre hombre y mujer, se alude a algo más que a un contacto puramente externo, superficial; lo mismo ocurre, aunque con otro significado, en 2 Sam 5, 8 y Zac 2, 8 (2, 12 LXX), en donde *háptō* quiere decir *matar a golpes* o *alcanzar*.

2. Jacob cojea debido al golpe que le da el ángel (Gn 32, 25); un ángel toca a Daniel y le pone en pie (Dn 8, 18).

3. Dios mismo toca al hombre, bien para transformarlo interiormente (1 Sam 10, 26), bien para castigarle con la enfermedad (2 Re 15, 5) o la miseria (Job 19, 21).

III 1. En el NT *háptō* sólo aparece en Lucas (4 veces) y se refiere a la acción de encender la luz (8, 16; 11, 33; 15, 8) y el fuego (Hech 28, 2); *háptomai* en 1 Cor 7, 1 se refiere a las relaciones sexuales; en Col 2, 21, a la acción de tocar o tomar comidas «impuras» (cf. también Mt 15, 11) y en 2 Cor 6, 17 (cita de Is 52, 11), a la impureza de los paganos. Lc 7, 39 muestra el contraste entre el modo de obrar de Jesús, que no rehúye el contacto con la «pecadora», y el de su anfitrión. En Jn 20, 17 el Resucitado prohíbe a María que le toque (o —según otros— le dice que deje de agarrarle: «suéltame» [NB]).

2. Con mucha más frecuencia, 30 veces, se encuentra *háptomai* en los relatos de curaciones que aparecen en los sinópticos; la palabra adquiere aquí un contenido totalmente nuevo: en Jesús se ha cumplido de una vez para siempre la profecía de Is 6, 5-7; así, por ejemplo, el Señor, mediante el contacto visible con el leproso, le toca (invisiblemente) de un modo tan profundo que aquél queda limpio de su impureza (Mc 1, 40 s; este pasaje enlaza, tanto por su estructura como por su vocabulario, con 2 Re 5, 11-15 LXX). Jesús hace suya hasta tal punto la angustia del sordomudo, encerrado en sí mismo e incomunicado con Dios y con los hombres, que en la lucha con la enfermedad (entendida como un poder que encadena al hombre) suspira antes de pronunciar el *effatá*, «ábrete», liberador (Mc 7, 33 s). La enfermedad del hombre es la expresión de su miseria y de su condición mortal. En la medida en que Jesús le toca y le libera, le salva también de la enfermedad que aprisiona a todo el hombre, de la enfermedad mortal del pecado.

3. De las tres grandes curaciones de Mc 1, 34; 3, 10; 6, 56, la segunda y la tercera son realizadas mediante el contacto. Porque sospechan que «de él salía una fuerza que los curaba a todos» (Lc 6, 19), «los enfermos se le echaban encima para tocarlo» (Mc 3, 10) o tocar su vestido (Mc 5, 27 s par) o simplemente el borde de su manto (Mc 6, 56 s par): el que con fe no hace sino tocar sus vestidos, como la mujer que padecía flujos de sangre (Mc 5, 27) o los enfermos de Galilea (Mc 6, 56), es curado, «sanado» (Mt 14, 36, *διεσώθησαν* [*diesóthēsan*], pues, sin saberlo, ha estado en contacto con la gloria y con la vida. Por otra parte, según Mc 5, 30 y Lc 8, 46, Jesús no sabe quién le ha tocado; sólo sabe que «había salido de él aquella fuerza». No obstante, la virtud divina es prodigada de un modo ilimitado a la mujer que quería «robar» su curación, pues ella le ha tocado con una fe real, viva: «tu fe», dice Jesús (y no «el hecho de tocarme») «te ha curado» (Mc 5, 34). Marcos y Lucas anuncian aquí la prodigiosa fuerza curativa que se deriva del contacto creyente con el Señor, virtud que choca profundamente con la mentalidad moderna; sólo él cura y despierta en el «enfermo» la fe necesaria para tocarle. El que no cree sólo le toca exteriormente (Mc 5, 31) y no experimenta nada. Pero a aquél que Jesús toca por propio impulso le comunica su fuerza divina (Mc 9, 27) y Dios mismo se vuelve hacia él.

¿No sospechaban también esto aquellas mujeres que, siguiendo una antigua costumbre judía, llevaban a Jesús sus hijos para que —como hacían también los doctores de la ley— los bendijera y rezase por ellos (Mc 10, 13: «para que los tocara»; par Mt 19, 13 ss; Lc 18, 15 ss)? En todo caso, el texto excluye la concepción mágica del contacto que aparece a menudo en las creencias populares.

R. Grob

Todo, todos

Las afirmaciones que han de ser válidas para una totalidad pueden hacerse desde dos puntos de vista diferentes: o se subraya el aspecto colectivo, que reúne a muchos individuos, de tal manera que se acentúa en primer lugar el todo; en este caso se utiliza en griego el vocablo πᾶς [pás] o su plural πάντες [pántes], cuyo singular puede significar también, al igual que ὅλος [hólos], *todo*, o (esporádicamente) πολλοί [polloí]. Pero el acento puede ponerse asimismo sobre cada uno de los individuos o de los componentes que constituyen la totalidad; en este caso se emplea, o bien ἕκαστος [hékastos] (81 veces en el NT; el plural sólo aparece una vez), reforzado a menudo en la expresión εἰς ἕκαστος [heís hékastos] (→ uno), o bien pás (uno de los vocablos empleados con más frecuencia en el NT). Espec. frecuentes son los vocablos pás y hékastos en 1 Cor.

πᾶς [pás] cada uno, todos, todo (entero); ἅπας [hápas] todos, todo (entero)

I *Pas*, empleado como adjetivo, significa en singular: a) sin artículo: *cada*; b) delante de artículo más nombre (p. ej. πᾶσα ἡ Ἰουδαία [pása hē Ioudaía]: Mt 3, 5): *todo* (entero); c) entre artículo y nombre (p. ej. ὁ πᾶς νόμος [ho pás nómos]: Gál 5, 14): *entero*, en cuyo caso se subraya el total en contraposición a las partes, la plenitud frente a lo fragmentario. En plural significa *todos*.

Utilizado como pronombre o como sustantivo, pás quiere decir *cada uno*, y unido a τίς [tís] *cualquiera*; τὸ πᾶν [tó pán]: *todo*, *el todo*, y también *la cuestión fundamental*; ἐν παντί [en pantí]: *en todas las cosas, por todos conceptos, desde todos los puntos de vista*. Neutro plural: πάντα [pánta]: *todo*; τὰ πάντα [tá panta]: *todo esto* (2 Cor 4, 15), *todas las cosas* (Rom 11, 36; Col 1, 16 s y *passim*) y también (en el griego profano): *el Todo, el Universo*; ἅπας [hápas] es una forma secundaria de pás, utilizada a veces para reforzar la idea expresada por dicho vocablo.

II/III 1. Al igual que ocurría ya en el AT, pás, juntamente con hápas, es con mucho uno de los vocablos más frecuentes en el NT. El término describe una pluralidad que tiene un carácter de totalidad (→ πολλοί [polloí] tiene con frecuencia el mismo significado). A menudo puede traducirse por *cada cosa, todo*. Pues el israelita ha de guardarse de concebir el mundo unitariamente, como sería el caso del concepto de cosmos, ya que sólo Dios es Uno. El mundo continúa siendo una pluralidad altamente diferenciada, abarcada únicamente por la soberanía creadora de Dios sobre él. Tampoco el NT se aproxima al panteísmo (como a veces parece darnos la impresión), sino que se deriva del AT, como nos muestra de un modo particularmente claro el texto de 1 Cor 8, 6: «Para nosotros no hay más que un Dios, el Padre, de quien todo procede —ἐξ οὗ τὰ πάντα [ex hou tá panta]— y a quien estamos destinados nosotros, y un solo Señor, Jesucristo, por quien existen todas las cosas —δι οὗ τὰ πάντα [di hou tá panta]— y por quien existimos nosotros». Todo procede de Dios y vuelve a él. Dios es el principio y fin, origen y objetivo, y en cuanto tal se ha manifestado a través de su Hijo. Por eso la cristiandad ya no se siente insegura ante la pregunta por su origen y por su meta.

2. En idéntica manera se expresa Pablo en Rom 11, 36. «El es origen, camino y meta de todas las cosas (tá panta)»; este texto guarda analogía con algunas afirmaciones veterotestamentarias, tales como Is 44, 24: «Yo soy el Señor, creador de todo». El testimonio de la unicidad y universalidad de Dios sabe del primer mandamiento y rechaza todo poder que reivindicque para sí una colaboración con Dios en la obra de la creación. La afirmación de que en el Hijo de Dios eterno fueron creadas todas las cosas (1 Cor 8, 6) del cielo y de la tierra, lo visible y lo invisible (Col 1, 15 s) no contradice en nada

lo anterior; en efecto, en cuanto «imagen de Dios», Cristo es Dios mismo en su referencia al mundo. El es el ejecutor de la voluntad divina (Col 1, 19 s). Todas las cosas existen porque existe él, viven porque él vive, y están bajo la soberanía de Dios porque le están sujetas (Col 1, 16 ss; Jn 1, 3). El que se separa del Hijo destruye las raíces de su vida. Pero el que vive en comunión total con Cristo participa de toda su creación («todo es vuestro»: 1 Cor 3, 22; cf. Col 2, 9).

3. La exaltación del Hijo es la confirmación de que le ha sido dado todo poder (Mt 28, 18). Su soberanía entraña en sí misma la plenitud y la grandeza de Dios y, por consiguiente, se ejerce en el cielo y en la tierra y no hay nada que no le esté sometido (Jn 1, 3; Col 1, 15-17; cf. Mt 11, 27).

Esta omnipotencia del Señor no sólo debe servir de consuelo a los discípulos, sino que ellos deben anunciarla también a todo el mundo, a toda criatura (Mt 28, 18 ss; Mc 16, 15; Col 1, 23). Ella es el fundamento y el fin de la predicación apostólica, de la actividad misionera y de la evangelización: la iglesia debe alcanzar su plenitud en Cristo (Ef 1, 22; Col 3, 11), toda la creación debe conocer y reconocer a Cristo como el Señor (Flp 2, 9 ss). Si a él no le hubiese sido dado todo poder, la predicación sería una empresa impotente destinada al fracaso. Ahora bien, puesto que a Cristo le ha sido dado todo poder, los apóstoles son los portadores de la comunión con el Señor de todas las cosas, que, a través de su Hijo y del Espíritu, lleva a cabo su obra en ella (Mt 28, 18 ss) y saca al hombre de la mera aspiración a la propia seguridad impulsándole a trabajar por toda la creación.

F. Graber

πολλοί [*polloí*] muchos, todos

I *οἱ πολλοί* [*hoi polloí*] (*plural de πολύς* [*polýs*], *muchos*), que tiene en el griego profano el significado de *los más, la mayoría, la mayor parte*.

II No obstante, en la versión de los LXX reemplaza a menudo al hebreo *rabbim* que significa más bien *todos*. Así pues, mientras que el griego establece una diferencia (*muchos, no todos*; a la mayoría se le contraponen una minoría), el hebreo, y a partir de él, el griego de los LXX, tiene un sentido totalizador: *la totalidad que abarca a muchos individuos: muchos* en el sentido de *todos*; la posibilidad de un eventual resto que no forme parte de esta totalidad no es tenida en cuenta (cf. a este respecto Dt 7, 1; 15, 6; 28, 12; Is 52, 11 s; Ez 39, 27).

Por otra parte —y prescindiendo del uso de la expresión en un sentido colectivo: mucha agua, mucho tiempo y otras—, *rabbim* es utilizado casi siempre en el AT en conexión con *'ammim* o *goyim*, los pueblos no judíos: muchedumbres de pueblos afluirán a Sión para ponerse bajo la protección de Dios y a su servicio (Is 2); y el siervo de Dios de Is 53 toma sobre sí los pecados de muchos.

El uso de *rabbim* en un sentido totalizador se encuentra también en los textos de Qumrán, si bien en otro contexto. El mensaje de salvación del «maestro de justicia», del fundador de la comunidad de Qumrán, tiene validez para una gran muchedumbre, para muchos (1QH 4, 27). En los escritos de la secta la expresión *muchos* designa la totalidad de sus miembros, el pleno.

III En el NT la interpretación guarda una estrecha conexión con el empleo gramatical en cada caso, por lo cual podemos observar una triple acepción del término:

1. En cuanto sustantivo con artículo:

Sólo en dos pasajes es utilizado *hoi polloí* de un modo diferenciador en el sentido de *la mayoría*: Mt 24, 12: la injusticia prevalecerá y triunfará la violencia; y entonces se enfriará también el amor en la mayoría de los cristianos. 2 Cor 2, 17: «Porque no vamos traficando con el mensaje de Dios, como hace la mayoría». Muchos predicán en vano la palabra de Dios, ya que con ello sólo quieren procurarse gloria, lucro e influencia.

En los restantes pasajes del NT *hoi polloí* tiene el carácter totalizador del AT (Mc 6, 2): «la mayoría de (= toda) la gente, al oírlo, se preguntaba asombrada» (el par Lc 4, 22 emplea el vocablo πάντες [*pántes*], *todos*); Mc 9, 26: «la mayoría (= todo el mundo) decía que estaba muerto». Rom 5, 15: todos los que proceden de Adán han de morir debido a la transgresión de éste. En todo el fragmento de Rom 5, 15-20 se establece una contraposición entre «muchos» en el sentido de «todos» y «uno solo», que ha puesto fin al poder esclavizante del pecado y de la muerte. La comparación con Adán nos hace patente lo que Cristo ha llevado a cabo: si por un hombre les llegó a todos el pecado y la muerte, fue también un solo hombre, Jesús, el que trajo a todos la rehabilitación y la vida. El sentido totalizador de *hoi polloí* en este pasaje resulta del contexto («la mayoría de los hombres han de morir» sería una traducción sin sentido); este significado es refrendado, no sólo por el v. 15, sino también por el paralelismo con el v. 12 y con 1 Cor 15, 22 (en ambos pasajes: *pántes, todos*); el v. 19 se explica a partir del v. 18 (*pántes*; cf. también 11, 32). Además, el fragmento encierra alusiones claras a Is 53, 11 s, lo cual confirma asimismo la acepción hebrea del vocablo en el pasaje anterior. A la totalidad de los descendientes de Adán Pablo contrapone aquí la totalidad de los creyentes. Pero no aclara si la totalidad de los creyentes abarcará alguna vez a toda la humanidad (cf. Althaus, NTD VI, 1953⁷, 48).

Rom 12, 5 y 1 Cor 10, 17a: todos somos un → cuerpo en Cristo; cf. a este respecto *pántes* en 1 Cor 12, 13; 10, 17b; Heb 12, 15: para que la comunidad entera no quede contagiada.

2. En cuanto sustantivo sin artículo:

Se plantea la cuestión de si el sentido totalizador del término se da también en aquellos casos en que *polloí* es utilizado sin artículo (o como adjetivo) y, por consiguiente, debería traducirse normalmente por «muchos». Esta cuestión es importante en algunos pasajes, tales como Mt 22, 14: «muchos» son los llamados y pocos los escogidos; Mc 10, 45 par: el hijo del hombre... ha venido a dar su vida en rescate de «muchos»; 14, 24 par: la sangre de la alianza, que es derramada por «muchos»; Heb 9, 28: Cristo, que se ofreció una vez para soportar los pecados de muchos. JJeremias (ThWb VI) admite también en estos pasajes el sentido totalizador de *polloí*.

Sin embargo, la acepción totalizadora del término en Mt 22, 14 nos parece cuestionable. En la contraposición entre los llamados, κλητοί [*klētoí*] y los escogidos, ἐκλεκτοί [*eklektóí*] no se trata de superar la concepción exclusivista de los «llamados», sino de un uso dialéctico del vocablo; es decir, los muchos que se han congregado en la comunidad para escuchar la palabra de Dios son sin duda llamados, pero su mera pertenencia a la comunidad no constituye ninguna garantía de que ellos serán escogidos en el mundo futuro. Así pues, en Mt 22, 14, los «muchos» designa a una mayoría (la totalidad de la comunidad), a la que se contrapone la minoría de los «pocos» (es decir, aquellos miembros que permanecen en comunión con Dios). Aquí existe un paralelismo con Mt 7, 21 ss; «se vislumbra la severidad con que Mateo juzga siempre a la comunidad de los cristianos» (Schniewind, NTD II, 1954⁷, 221, cf. también 3; cf. Schlatter, Matthäus, 1959⁵, 641). Pero JJeremias lleva ciertamente razón cuando afirma que el vocablo tiene un sentido totalizador en Mc 10, 45 par; 14, 24 par; Heb 9, 28, pues estos pasajes hacen referencia a Is 53 y presuponen, por tanto, una clara comprensión semítica del concepto. En Is 53, el término «muchos» se refiere a la totalidad de los pueblos. Así pues Jesús, el siervo de Dios, da su vida en rescate de todos los hombres y derrama su sangre por la reconciliación del mundo entero (cf. *hoi polloí* en Heb 12, 15).

3. Como adjetivo:

Polloi aparece en Rom 5, 16; Lc 7, 47 en conexión con los «pecados» y las «transgresiones». En Rom 5, la acepción totalizadora del término se sigue del contexto: el don de la gracia llevó de las transgresiones a la justificación. Lc 7, 47 tampoco plantea ningún problema, pues aquí el sustantivo es determinado no sólo por el adjetivo *polloi*, sino también por el artículo y por un pronombre posesivo: «sus muchos pecados» designa una totalidad: «Todos tus pecados —y son muchos— están perdonados».

F. Graber

Bibl.: Reicke/Bertram, Art. πᾶς, ThWb V, 1954, 885 ss — sobre πολλοί: Jeremias, Das Lösegeld für viele, Judaica 3, 4, 1948, 249 ss — Michel, An die Hebräer, KEK XIII, 1949⁸ — Althaus, NTD VI, 1953⁷, 48 s — Schniewind, NTD II, 1954⁷ — id., NTD I, 1956⁷ — Jeremias, Art. πολλοί, ThWb VI, 1959, 536 ss — Schlatter, Der Evangelist Matthäus, 1959⁵, 641.

Tomar → Recibir

Tormento

Los vocablos de los que se trata en los artículos de este grupo tienen de común que expresan un perjuicio consciente e intencionado en la salud o en el bienestar de otro hombre. En los vocablos derivados de βάσανος [*básanos*] ese perjuicio, correspondiendo al contenido fundamental de la palabra tiene el sentido de examen o prueba que trata de lograr una determinada respuesta en la conversación o en la conducta o bien pretende alcanzar un efecto concreto; *κολαφίζω* [*kolaphizō*], una palabra atestiguada únicamente en la literatura cristiana, significa golpear con el puño, mientras que la palabra *πληγή* [*plēgē*], de la que se trata también en el mismo artículo, originariamente significa la herida o contusión como consecuencia de un golpe y, luego, de un modo más general, designa el golpe recibido como → castigo. Cf. asimismo → carga.

βάσανος [*básanos*] tormento; *βασανίζω* [*basanizō*] atormentar; *βασανισμός* [*basanis-mós*] tortura; *βασανιστής* [*basanistēs*] atormentador, verdugo

I *Básanos* es una palabra proveniente del egipcio. Significa piedra de toque para el oro (*λυδία λίθος* [*lydiá lithos*]; Baquilides, Frg. 14). Se halla atestiguada en el uso lingüístico del griego profano desde Teognis y Píndaro y tiene originariamente el significado de *instrumento de prueba* y luego *tortura, suplicio* (¡medio de prueba!) y finalmente, en general, *tormento*.

II En los LXX este grupo de palabras encuentra principalmente en 4 Mac (20 de los 30 pasajes con formas verbales; 41 de los 61 ejemplos del sustantivo) y en la literatura sapiencial. Así pues, se trata de términos acuñados durante la época helenística. Únicamente *básanos* aparece aisladamente sustituyendo a palabras hebreas, así en 1 Sam 6, 3 ss 4 veces sustituye a *ʾāšām*, que designa un medio para la reparación de la culpa; en Ez 16, 52.54 y 32, 24.30 a *kʾlimāh*, *vergüenza, afrenta, ignominia*, y en Ez 3, 20 y 7, 19 a *mikšōl*, que significa tropiezo para el pecado o

también para una desgracia. Concretamente *básanos* en Ez 16, 52.54 designa los castigos de Dios sobre Jerusalén y en Ez 32, 24.30, los castigos sobre los pueblos paganos. Por otra parte, en Sab 3, 1 se habla de los justos a los que no alcanzará el tormento.

En 2 Mac 7, 13 y frecuentemente en 4 Mac (allí también *basanisms*, la *tortura*: 9, 6; 11, 2) se usan los sustantivos y los verbos refiriéndolos a las torturas sufridas por los judíos y, en la literatura cristiana, a los tormentos de los mártires cristianos (1 Clem; Eusebio, Historia Eclesiástica V, 1, 20, 24). En las actas cristianas de los mártires se encuentra frecuentemente el término derivado *basanistēs*, *verdugo* (MartPol 2, 3; cf. Eusebio, Historia Eclesiástica V, 1, 24).

III 1. En el NT este grupo de palabras resulta raro: *básamos* se encuentra 3 veces en Mt y Lc; *basanistēs* sólo en Mt 18, 3 s por el *verdugo*; *basanizō* 6 veces en los sinópticos, 5 veces en Ap, así como en 2 Pe 2, 8 y *basanisms* sólo en Ap (5 veces).

a) *Básanos* se halla en Mt 4, 24 referido a los tormentos corporales de los enfermos a los que sana Jesús; en Lc 16, 23.28 se habla de los tormentos que ha de sufrir el rico en el reino de los muertos, en *τόπος τῆς βασάνου* [*tópos tēs basánou*], en el *lugar de tormento*.

b) El verbo *basanizō* (uso lingüístico idéntico a *básanos*) tiene en el NT el sentido general de *atormentar*, *oprimir*: al siervo del oficial de Cafarnaún le atormenta su enfermedad (Mt 8, 6); a los demonios la presencia de Jesús les produce tormento (Mt 8, 29 par); los discípulos en el mar son atezados por el viento y las olas (Mt 14, 24; Mc 6, 48). 2 Pe 2, 8 describe cómo el justo Lot se sentía atormentado al ver las obras inicuas de los sodomitas. En Ap 12, 2 se trata de los dolores de parto (*βασανίζομένη τεκεῖν* [*basanizomenē tekein*]) de la mujer que está encinta. Solamente en Ap se utiliza *basanizō* para los tormentos que son consecuencia del juicio divino (9, 5; 11, 10; 14, 10); espec. trata Ap de los tormentos eternos que el juicio divino aporta sobre los poderes anticristianos, sobre Satanás, la «Bestia» y los falsos profetas.

2. La palabra *basanisms* se encuentra 5 veces en Ap. En sentido activo se aplica a las torturas que ocasionan después de la quinta trompeta las langostas escatológicas (9, 5); en cambio, tiene sentido pasivo en 14, 11 y 18, 7 ss. En Ap 14, 11 los adoradores de la Bestia son amenazados por un ángel con un tormento eterno; en 18, 7.10.15 se trata del *basanisms* que la ramera Babel, es decir, la ciudad mundana que está sometida al juicio, tiene que sufrir. La asociación con los juicios que Dios ha de provocar al final de los tiempos es en todas partes bien clara.

W. Mundle

κολαφιζῶ [*kolaphizō*] golpear con el puño; πληγή [*plēgē*] golpe, herida, plaga

El verbo *kolaphizō*, golpear con el puño, no se encuentra ni en la literatura griega clásica ni en los LXX, sino sólo en la literatura cristiana, pero incluso en el NT sólo 5 veces (Mt, Mc, Cor, 1 Pe). La palabra deriva de *κόλαφος* [*kólaphos*], *golpe de puño*, *puñetazo*, que, atestiguada desde Hipócrates, no aparece en el NT.

1. a) En la historia de la pasión (Mt 26, 67; Mc 16, 65) hay que entender *kolaphizō* en sentido estrictamente literal; en un sentido más general, la palabra se refiere a los golpes y a los malos tratos a los cuales se vieron expuestos, no sólo a menudo el apóstol durante su actividad, sino también otros cristianos en las épocas de persecución (1 Cor 4, 11; 1 Pe 2, 20). Tales *πληγαί* [*plēgai*], *golpes*, los menciona Pablo asimismo en la descripción de su vida apostólica (2 Cor 6, 5; 11, 23); de ahí que *kolaphizō* sea sinónimo de *ἐπιτίθημι πληγὰς* [*epitithēmi plēgās*].

b) La palabra que se usa en el griego profano y en los LXX, *plēgē*, puede designar, no sólo el *golpe*, sino también la *herida* como consecuencia del golpe (Is 1, 6; Jer 10, 19; Ap 13, 3.14), así como los «golpes» que proceden de Dios, es decir, sus *castigos* (Ex 11, 1; 12, 13); 1 Sam 4, 8 designa por *plēgē* las *plagas* de Egipto; Ap 9, 18.20; 15, 1.6.8 etc. los *castigos* del final de los tiempos, en los cuales se cumple la ira de Dios.

2. Especial atención exige 2 Cor 12, 7. Aquí el apóstol habla en conexión con el palo o estaca (o la espina: *σκόλοψ* [*skólops*]), que le han metido en la carne, un «emisario de Satanás», que le golpea con el puño. El apóstol alude con estas palabras a un destino doloroso que le atormenta y al que estuvo sometido por la voluntad de Dios. A su petición para que se le liberara de ese sufrimiento, recibió él de Dios la consoladora respuesta que leemos en 2 Cor 12, 9: «Te basta con mi gracia».

La cuestión acerca de la indole de ese sufrimiento ha tenido a los intérpretes harto ocupados. Espec. la exégesis más antigua pensaba aquí en las persecuciones, en las pruebas espirituales, en los dolorosos impedimentos que el apóstol encontró en su ministerio. La exégesis más reciente piensa por lo general en una enfermedad, que, lo mismo que Job 2, 6 y Lc 13, 16 muestran, pudo ser entendida por el apóstol como efecto de una acción satánica. Los diagnósticos que se hacen, por supuesto, varían mucho entre sí. Al principio de siglo se difundió ampliamente la opinión de que Pablo se refería aquí a ataques epilépticos. Sin embargo, se han propuesto otras muchas hipótesis como la histeria, la malaria, la jaqueca ocular (Gál 4, 15) y otras (cf. la síntesis en Buer⁵, 872). Es muy probable la opinión del psiquiatra KBonhoeffer, el cual se inclina por estados endógenos periódicos de depresión (véase en el manual de Lietzmann). Sin embargo, las indicaciones del apóstol no son suficientes para que se puedan sacar conclusiones seguras a este respecto.

W. Mundle

Bibl.: JSchneider, Art. *βάσανος* etc., ThWb I, 1933, 559 ss ·· KLSchmidt, Art. *κόλασις*, ThWb III, 1938, 818 ss.

Trabajo → **Obra** → **Carga**

Tradición → **Enseñanza**

Transfiguración → **Gloria**

Transgresión → **Pecado**

Tribulación → **Persecución**

Tristeza → **Lamentarse**

Unanimidad

ὁμοθυμαδόν [*homothymadón*] unánimemente, de común acuerdo

I *Homothymadón* es un vocablo compuesto de ὅμο- [*homo-*], *junto* y θυμός [*thymós*] (de θύω [*thýō*], originariamente *soplar*, *zumar*), *fuerza vital impetuosa*, *dinamismo vital arrollador*, en el sentido de *ánimo*, *valor*, *voluntad* o *pasión*, *ira*. De aquí que el adverbio signifique *unánimemente*; más tarde el significado del vocablo se debilita o mitiga y se convierte en *junto*, *juntamente*. La palabra se encuentra a partir de los siglos V/IV a. C. (Aristófanes; Platón; Demóstenes) y designa (espec. en la esfera política) la unidad o la solidaridad visible e interna de un grupo frente a una tarea o a un peligro común; así pues, la unanimidad no se funda en la simpatía personal que existe entre los componentes del grupo, sino en una realidad superior.

II En los LXX *homothymadón* aparece en total 36 veces y traduce casi siempre los vocablos hebreos *yahad* (Job 3, 18; 6, 2 y *passim*) y *yahdāw* (Ex 19, 8; Job 2, 11; Jer 5, 5; 46, 21; Lam 2, 8), que significan *junto*, *juntamente*, *en conjunto*; así pues, *homothymadón* es empleado en el sentido helenístico mitigado. Ciertamente, la versión de *yahad* y *yahdāw* por ἅμα [*háma*], *a la vez*, *al mismo tiempo* (Is 42, 14; 1, 28) y ἐπὶ τὸ αὐτό [*epi tó autó*], *junto* (Sal 41, 8; Am 1, 15), podría dar a entender que en los pasajes en donde aparece *homothymadón* el traductor tenía presente el auténtico significado del vocablo.

En la literatura judeo-helenística *homothymadón* aparece, tanto con su significado propio, en conexión con cantos de alabanza o lamentaciones del pueblo por un motivo concreto (p. ej. Jdt 4, 12; Sab 10, 20; 3 Mac 4, 6; en sentido profano en Jdt 15, 9; Arist 178), como en el sentido genérico de *junto*, *juntamente*, *conjuntamente* (p. ej. Jdt 15, 2.5; Sab 18, 5; 3 Mac 4, 4).

III En el NT a excepción de Rom 15, 6, *homothymadón* se encuentra exclusivamente en Hech (10 veces). En Hech 12, 30 no tiene evidentemente ningún matiz especial: las ciudades de Tiro y Sidón envían parlamentarios a Herodes Agripa I *de común acuerdo*. Por lo demás, Lucas utiliza la palabra cuando hace una descripción genérica de determinadas situaciones como p. ej. cuando dice que los Once se dedicaban a la oración *en común* junto con algunas mujeres y con la madre de Jesús (1, 14), o cuando alude a que la incipiente comunidad frecuentaba el templo *en grupo* y partían el pan en las casas y comían juntos alabando a Dios (2, 46 s; 5, 12), o cuando nos narra la oración que todos *a una* hacen tras la liberación de Pedro y Juan (4, 24) así como la decisión tomada *por unanimidad* de enviar a Judas y Silas a Antioquía como portadores del decreto apostólico (15, 25). Cuando la muchedumbre escucha con atención el mensaje lo hace de un modo *unánime* (8, 6; προσέχω [*prosechō*], *escuchar*, *seguir*; cf. Bauer s.v.). En sorprendente contraste con esto, el testimonio sobre el Jesús crucificado y glorificado tropieza con el odio unánime, agresivo de judíos (7, 57; 18, 12 s) y gentiles (19, 29).

Así pues, Hech nos habla de dos especies diferentes de unanimidad: la de la comunidad y la de sus enemigos. Ambas tienen la misma causa: la predicación de Cristo como Señor y Salvador; pero la reacción de cada una es diferente: en el primer caso, la fe y la adoración; en el segundo, el odio y la repulsa. Al igual que los enemigos se reúnen en virtud de su actitud común de repulsa ante el Cristo que se predica, la unanimidad de la comunidad tiene asimismo su fundamento, no en las experiencias humanas o religiosas comunes, sino en la realidad de Cristo que reúne a judíos y gentiles (cf. 15, 11) y les plantea su exigencia comprometedora. Frente a ello, la unanimidad de sus enemigos surge porque ellos ven amenazados sus intereses religiosos (7, 56 s; 18, 13) y económicos, que quieren conservar a todo trance.

En la medida en que la comunidad vive y obra *homothymadón*, vive y obra de acuerdo con su origen. Por eso Lucas pone de relieve su unanimidad de un modo programático. Si, por otra parte, en la imagen que él nos ofrece de la primitiva iglesia, borra casi todos los rasgos que enturbian esta unanimidad (6, 1 ss; 15, 37 ss; cf. 8, 1), no es tanto por una

idealización de la iglesia primitiva —también existían en ella tensiones y controversias (cf. 1 y 2 Cor, Gál 1, 2, 3 Jn)— como por su intención de hacer una descripción arquetípica, y por tanto ejemplar, de la unanimidad sustancial de la iglesia, cuya realización le ha sido encomendada y prometida, a fin de que ella pueda cumplir su misión de dar testimonio (1, 8) en un mundo que rechaza la salvación que ella le ofrece. Este mismo objetivo, la glorificación unánime ἐν ἐνὶ στόματι [*en hení stómati*] = *a una voz*, es el que se propone también Pablo en Rom 15, 5 s, cuando pide a Dios que conceda a todos una actitud unánime (τὸ αὐτὸ φρονεῖν [*tó autó phroneîn*], *andar de acuerdo*) de servicio según Cristo Jesús por encima de todas las diferencias de mentalidad.

E. D. Schmitz

Ungir

Puesto que, según la concepción de los antiguos, el aceite de ungir (ἐλαίον [*élaion*]) penetraba profundamente en los cuerpos y les proporcionaba vigor, salud y hermosura e incluso alegría, el concepto de unción adquiere ya desde la antigüedad, además del uso directo en el campo de la cosmética y de la medicina, una significación simbólico-religiosa. La unción en sentido literal, no figurado, se expresa en el NT por el verbo ἀλείφω [*aleiphō*], mientras que χρίω [*chrīō*] y χρίσμα [*chrīσμα*] tienen exclusivamente un sentido figurado religioso.

ἀλείφω [*aleiphō*] ungir

I 1. *Aleiphō* se encuentra ya en el griego micénico y designa la acción externa por la que una persona o un objeto son restregados o rociados con grasa blanda (μῦρον [*mýron*], *ungüento*) o aceite (ἐλαίον [*élaion*]).

2. Ya en tiempos antiquísimos se atribuye en el antiguo oriente a las unciones un significado especial. Vasijas y objetos destinados a las unciones forman parte de los hallazgos prehistóricos de Egipto. La fuerza limpiadora y vigorizadora de los unguentos y del aceite no sólo se usaba en la limpieza del cuerpo y en el cuidado de la belleza, sino también en el tratamiento de las heridas y en la atención de los enfermos. De la cualidad efectivamente curativa no hay que descartar tampoco cierta idea mágica, puesto que —según la creencia de entonces— toda enfermedad estaba ligada a los poderes divinos o demoníacos.

Un significado figurado, claro a partir de la concepción mágica, se atribuía a la unción, cuando un funcionario (Egipto), un rey vasallo (Egipto) o un sacerdote (Babilonia) era nombrado para su alto cargo, acto en el que se representaba el oficio, los deberes, el honor y también la protección de los ungidos (→ art. χρίω [*chrīō*]). Asimismo se sabe que eran ungidos también los árboles sagrados, las imágenes de los dioses e incluso las armas. Así podían convertirse en portadores de poder (→ art. χρίω [*chrīō*] II). Más aún: mediante unciones podían los compradores y vendedores verse libres de sus obligaciones, podía una esclava quedar libre y una novia quedar en su boda emancipada de la familia paterna.

II 1. La unción en el AT guarda semejanzas muy estrechas en su uso con las prácticas extra-israelíticas. *Aleiphō* en los LXX reproduce por lo regular la unción en sentido literal (equivalentes hebreos: *sūk* y *tu^h*): la unción que sirve para los cuidados del cuerpo y de la belleza (Rut 3, 3; 2 Cr 28, 15; Dn 10, 3; Jdt 16, 7 y *passim*), y que se interrumpe durante el luto (2 Sam 14, 2; cf. 12, 20); la unción como signo de estima y de atención por parte del anfitrión (Sal 23 [22], 5). En Ez (13, 10-15) tiene *aleiphō* el sentido de *enlucir* (*blanquear* con cal). Sólo en unos pocos pasajes es sinónimo de *chrīō*, en sustitución del hebreo *māšāh*, que se refiere a la unción en el sentido figurado

religioso: Gn 31, 13 (ungir una piedra); Ex 40, 15; Nm 3, 3 (ungir sacerdote; → χρίω [chriō] II). Una serie de pasajes se refieren a las prácticas de unción (la unción como medio curativo: Is 1, 6; Jer 51, 8; como expresión de la alegría: Is 61, 3; como honor tributado a los muertos: Gn 50, 2; 2 Cr 16, 14), aunque no se utilizan ni *aleiphō* ni *chriō*.

2. El judaísmo tardío se mantiene en el uso amplio de la unción.

III En conjunto sólo 8 pasajes del NT (en todos los evangelios y en Sant) utilizan *aleiphō* (a diferencia del verbo → χρίω [chriō] que es más importante en el NT) para designar siempre la acción externa de ungir que se realiza exclusivamente en personas: para el cuidado corporal (Mt 6, 17), como muestra de estima hacia el huésped (Lc 7, 38.46; Jn 11, 2; 12, 3), como honor a los muertos (Mc 16, 1), como práctica exorcística en los enfermos (Mc 6, 13; Sant 5, 14). Para ello se utilizan aceite de oliva, mirra —más costosa— y también ungüento.

Ciertamente, la acción externa de la unción sobre el cuerpo humano no constituye problema. En cambio, su significado teológico no se presenta de forma unitaria en el NT. Sigue las tres líneas siguientes:

1. En el sermón de la montaña (Mt 6, 17), a todos los que, por razón de la plegaria, ayunan de vez en cuando les pide Jesús que, mientras dura el ayuno, sigan ungiéndose, como muestra normal y corriente del cuidado del cuerpo y como expresión común de la alegría.

Sólo es auténtico lo que se hace, no como exhibición ante la gente, sino ante Dios, que está escondido, y lo que brota espontáneamente de la alegría de dar.

2. Partiendo de la costumbre judía de honrar al huésped ungiéndole la cabeza en Lc 7, 38 ss se limita Jesús a pedirle cuentas al fariseo que, tras haber olvidado eso, observa ahora cómo Jesús permite que le proporcione este honor una humilde mujer, a la que el fariseo considera una pérdida. Así la unción resulta expresión de la fe, y omitirla implica una falta de fe. Lo mismo sucede con el texto de Jn 12, 3, donde la unción de Jesús por María es interpretada como una unción anticipada del cadáver (como una honra fúnebre).

3. Acerca de la utilización de una unción en los enfermos (Mc 6, 13 y Sant 5, 14) debemos recordar la unción de los enfermos en el ámbito extrabíblico. En el NT se puede atribuir asimismo a la unción una eficacia medicinal, si bien esto no se pone de relieve. Probablemente en algunos pasajes, como Mc 6, 13 y Sant 5, 14, en el fondo se trata más bien de prácticas exorcísticas, esto es, la unción sirve en su fuerza operativa para vencer a los demonios. Las curaciones de enfermos por parte de los discípulos o de los ancianos de la comunidad asociadas a la unción tenían lugar en el marco de la predicación y de la oración. Así pues, la curación y la unción se convierten en signos visibles de que el reino de Dios ha comenzado con todo, la posibilidad de una mala inteligencia de la unción en un sentido mágico-sacramental queda muy reducida —espec. en Sant 5, 13 ss— por el hecho de reconocer a la plegaria que la acompaña una importancia decisiva.

W. Brunotte

χρίω [chriō] ungir; χρίσμα [chrisma] unción

I *Chriō* atestiguado desde Homero, significa *pasar ligeramente por la superficie, ungir, pintar*; *chrisma*, atestiguado desde Jenofonte (antes χρίμα [chrima] designa, en el uso profano griego, originariamente la *pintura*, la

lechada (del blanqueo) y el *aceite* utilizado en la unción, el *ungüento*; más tarde, desde los LXX, también el acto de *paintar*, de *ungir*, la *unción* (asi en el NT exclusivamente). Acerca del uso extrabíblico de la unción, cf. el art. ἀλείφω [*aleiphō*].

II *Chriō* aparece en los LXX unos 60 veces. Excepto en dos pasajes (Dt 28, 40; Ez 16, 9: *sūk*) aparece siempre en lugar del hebreo *māšah*, *untar* con unguento o aceite. A diferencia de → ἀλείφω [*aleiphō*], traduce *chriō* (excepciones: Dt 28, 40 y Am 6, 6) fundamentalmente el significado figurado *cultural de la unción*. Análogamente, también *chrisma* y el término χρισίς [*chrisis*] que no aparece en el NT se usa siempre para designar la unción cultural (Ex 30, 25; 40, 9 y *passim*).

1. a) Israel tomó de los pequeños estados cananeos del área sirio-palestina, junto con la institución de la realeza, probablemente también la costumbre de la *unción de los reyes* (Jue 9, 8.15; 1 Sam 9, 16; 10, 1; 15, 1.17; 16, 3.12 s y *passim*). La tradición veterotestamentaria de la unción real no es, sin embargo, uniforme. Así la unción pudo realizarse en una ocasión gracias al compromiso entre el rey y los representantes de las tribus israelitas por medio de «los ancianos de Israel» (2 Sam 5, 1-13), y en otras ocurrió esto debido a la indicación expresa de Yahvé por boca de un profeta (1 Sam 9, 16 y *passim*). Aquí se advierte claramente «que la realeza se creó en una determinada situación histórica por medio de la actuación humana» (MNoth, Studien, 211). Pero de ahí no se puede sacar una diferenciación entre una unción profana (mediante los representantes del pueblo) y otra sagrada «ante Yahvé» (por un profeta). Hay que admitir que —independientemente de si fue Yahvé o el pueblo el que «hizo» al rey— la unción real se convirtió muy pronto en un acto sagrado en el marco del acontecimiento de la entronización, que se realizaba en un lugar sagrado «ante Yahvé». Es ciertamente significativo el que la tradición veterotestamentaria dé valor al hecho de que «la elevación de un hombre a la realeza por los ancianos... tenía fundamentalmente como presupuesto una manifestación de la voluntad divina respecto al interesado como futuro rey» (MNoth, Studien, 27), aun cuando en determinadas circunstancias esto se completase posteriormente y la fecha fuese retrasada.

Mediante la unción se otorgaba *por fuerza de derecho* al nuevo rey la realeza sobre Israel; esto se hacía derramando, de una vasija especial (un cuerpo para aceite que se guardaba en el templo: 1 Re 1, 39; cf. 1 Sam 10, 1; 16, 1.13), aceite de oliva con algunos aditamentos aromáticos (a base de mirra, canela, caña aromática, entre otros) sobre la cabeza del candidato al trono y se pronunciaban las palabras de la unción (2 Re 9, 3.6). La unción tenía lugar, como primera parte de la coronación, en el templo (2 Re 11, 11 s; no así en la unción de Salomón, 1 Re 1, 33 s, que tuvo lugar en la fuente de Guijón, probablemente un lugar sagrado); a esto seguía la aclamación por parte del pueblo: «¡Viva el rey!» (2 Re 11, 12) y finalmente la entronización en el palacio real (2 Re 11, 19).

b) La unción significaba la entrega del *kābōd*, esto es, algo semejante a lo que ocurría en la → bendición, la entrega del poder, del imperio y del honor (cf. p. ej. Sal 45 [44], 8). A través de la unción, el rey se convertía en el portador del poder. En Sal 45, 9 canta el salmista el buen olor de los vestidos del ungido que exhalan aroma de mirra, áloe y acacia. Por medio de la unción, la realeza irradia alegría y buen olor (cf. HJKraus, Psalmen I, 336). No está claro en qué se ha de pensar cuando se habla de la unción en el Sal 45: «Es muy posible que a las bodas reales precediera una repetición festiva de la entronización del heredero de David en la “fiesta real de Sión”» (HJKraus, *loc. cit.*, 336).

«Los descendientes de David eran considerados como los sucesores de David en el trono (cf. 2 Sam 7), como “ungidos de Yahvé”, aunque no fueran ungidos por un profeta. Con la unción de Yahvé puede asociarse la idea de una donación del espíritu... (1 Sam 24, 7.11; 26, 11.16.23; 2 Sam 1, 14.16; 19, 22)» (EKutsch, RGG V, 1331). El ungido se hallaba en un contacto inmediato con Dios y era inviolable.

2. La *unción de los sacerdotes* es más reciente que la de los reyes. Probablemente se practicó sólo después del destierro, cuando, después de la caída de la realeza, determinadas funciones (sobre todo culturales) ejercidas por el rey antes del destierro, fueron transferidas al sumo sacerdote (así MNoth y GvRad, entre otros; → sacerdote). Esto lo insinúa el hecho de que originariamente sólo el sumo sacerdote era ungido (Ex 29, 7) y más tarde también los demás sacerdotes (Ex 40, 15). En el transcurso de una consagración sacerdotal, que duraba siete días, después de la preparación del sacrificio (Ex 29, 1-3), de la purificación cultural (Ex 29, 4) y de la vestición (Ex 29, 5 s), tenía lugar la unción a la entrada del santuario (Ex 29, 7; cf. 28, 41; 29, 29; 40, 13; Lv 4, 3 y *passim*). La unción hacía al sacerdote sacrosanto, esto es, lo segregaba del ámbito profano (Ex 30, 29). En el sentido de esa segregación o sacralización podían ser ungidos asimismo el santuario (Ex 40, 9; Lv 8, 11; Nm 7, 1), el altar (Ex 29, 36; 40, 10), los objetos del santuario y el arca (Ex 30, 26; Nm 7, 1).

3. En pasajes como Is 61, 1; Ez 16, 9 la unción ha de entenderse sólo metafóricamente, puesto que en Israel la unción cultural sólo era posible en los reyes y sacerdotes. Is 61, 1 ha de entenderse como un auto-testimonio del profeta, el cual habla aquí de su acreditación carismática. En el NT (Lc 4, 18) este pasaje se refiere a Jesús: a él le ungió Dios como el profeta prometido.

III En el NT se encuentra *chriō* (exceptuando, naturalmente, la forma χριστός [*christós*]; → Jesucristo) sólo en 5 pasajes, y *chrisma* sólo en 3 pasajes (éstos últimos en 1

Jn). Ambas palabras corresponden sólo al sentido figurado del uso de los LXX: la unción significa metafóricamente la donación del Espíritu santo, de un poder especial o de una misión divina.

1. En 4 pasajes se habla de que Dios *ungió a Jesús* (Lc 4, 18 citando a Is 61, 1; Hech 4, 27; 10, 38; Heb 1, 9 citando al Sal 45, 8). Todos esos pasajes indican que en la unción se trata de una donación especial del → Espíritu santo y del poder de hacer milagros (expresamente en Hech 10, 38). Probablemente en esa unción por el Espíritu santo (Lc 4, 18 y Hech 4, 27; 10, 38) se piensa en el hecho del bautismo. En el → bautismo experimentó Jesús la unción real y sacerdotal, que hizo de él el *Christós* y el mesías, con lo cual halló su origen y su fundamento el evangelio de la paz de Dios en Jesús de Nazaret. Así, según Lucas (4, 18), al leer el pasaje de Isaías, anuncia Jesús el tiempo inaugurado por él como el tiempo de salvación. También en Hech 4, 27 ve Lucas cumplida la cita del Sal 2 en Jesús (*ὄν ἔχριστας [hón échrisas]*) como el Cristo.

Heb 1, 9 piensa en la unción, pero no ya en el bautismo, sino en una entronización solemne en el cielo (cf. 1, 3.4). Por razón (*διὰ [diá]*) de su obediencia y de su constancia en la pasión, es ungido Jesús después de su ascensión como soberano escatológico (v. 8) y como sumo sacerdote (Heb 5, 9.10) y fue exaltado como tal (→ altura, art. *ὑψος [hýpsos]*). La unción mencionada en la cita del AT subraya, por tanto, una vez más el tema de Heb 1, 5 ss: la atribución oficial de la dignidad de Hijo, rey y sumo sacerdote significa «como en Flp 2, 9, una amplificación del poder frente a la historia terrena de Jesús» (EKäsemann, *Das wandernde Gottesvolk*, 59).

2. En los pasajes restantes se habla de la *unción de los cristianos* (el vocablo *χριστιανός [christianós]* aparece en el NT sólo en Hech 11, 26; 26, 28; 1 Pe 4, 16; para más detalles → Jesucristo, art. *χριστιανός [christianós]*). Algunos exegetas sospechan que existió un acto de unción en conexión con la administración del bautismo antes del mismo → bautismo. El que el *χρίστας ἡμῶς θεός [chrisas hemás theós]* de 2 Cor 1, 21 y el *chrísma* de 1 Jn 2, 20.27 puedan referirse al bautismo, es totalmente posible (cf. *supra* 1), pero la unción como un rito sacramental independiente en el marco de la administración del bautismo no se halla atestiguada. «Con la designación de *chrísma* toma a todas luces Juan el término de un misterio gnóstico, en contra del cual formula él sus leyes» (RBultmann, *Theologie*, 440). En Juan el *chrísma* es el → espíritu de verdad, que otorga a los cristianos la fuerza del conocimiento, de forma que no tienen necesidad de ser enseñados por nadie (1 Jn 2, 27). En la unción han recibido ellos el espíritu, que les recuerda lo que dijo Jesús (cf. Jn 14, 26; 15, 26; 16, 13 s). Pero la unción del espíritu es, en última instancia, la fuerza que opera en el cristiano a través de la palabra poderosa de Dios. En el → seguimiento de Jesús (1 Jn 2, 28: permaneced en él), a través de la fuerza de la palabra anunciada que sigue operando en la comunidad, recibe el creyente la participación en la unción mesiánica de Jesús, recibe el Espíritu santo, que capacita para distinguir los espíritus.

Es difícil decidir a qué se refiere *chríō* en 2 Cor 1, 21: ¿al bautismo? ¿o se trata de una especie de adopción en la fe inspirada en la unción israelita de los reyes? ¿o se refiere simplemente a la elección? La donación del espíritu se menciona espec. en el v. 22. Probablemente tienen razón aquellos exegetas que entienden los tres conceptos de *mantener firmes*, *ungir* y *marcar con el sello* como tres aspectos diversos del bautismo. En la unción espiritual los cristianos se ven insertados con todo derecho en la alianza de la promesa. Es muy posible que, en el empleo de las palabras, Pablo aquí al igual que el autor de Heb en 1, 9 (cf. *supra*), aluda a un término de la praxis gnóstica de los misterios y al mismo tiempo se aparte de ella: lo decisivo para el cristiano no es la propia elección y

decisión, que conduce en la unción mística a un conocimiento más amplio, sino que es la decisión de Dios para el hombre en Jesucristo la que se hace operante en la fe. En este último sentido sí que el cristiano es el *ungido*.

D. Müller

Bibl.: HSchlier, Art. *ἀλείφω*, ThWb I, 1933, 230 ss — GDalman, Arbeit und Sitte in Palästina IV, 1935, 201 ss — HSchlier, Art. *ἐλαίον*, ThWb II, 1935, 468 ss — EKäsemann, Das wandernde Gottesvolk, FRLANT NF 37, 1939 (1961⁴), 59 s — WMichaelis, Art. *μύρον* etc., ThWb IV, 1942, 807 ss — MNoth, Gott, König, Volk im Alten Testament, ZThK 47, 1950, 157 ss (= Ges. Stud. z. AT, ThB 6, 1966³, 188 ss) — RBultmann, Theologie des NT, 1953 (1968⁹), 440 s — FJSchierse, Verheissung und Heilsvollendung, München. Theol. Stud. I, 9, 1955, 112 ss — MNoth, Die Gesetze im Pentateuch, 1957 (= Ges. Stud. z. AT, Thss 6, 1966³, 26 ss) — id., Amt und Berufung im Alten Testament, 1958 (= Ges. Stud. z. AT, ThB 6, 1966³, 309 ss) — HBardtke, Art. Salbung, EKL III, 1959, 776 s — HJKraus, Psalmen I, 1960 (1966³), 336 — EKutsch/GDelling/CABouman, Art. Salbung, RGG V, 1961³, 1330 ss — EKutsch, Salbung als Rechtsakt im alten Testament und im alten Orient, BZAW 87, 1963 — RSchnakkenburg, Die Johannesbriefe, Herd. Theol. Komm. z. NT XIII, 3, 1965², 152 s.

En cast. Arts. gens.: JBetz, Art. Unción de los enfermos, CFT IV, 1967, 417-423 — GvRad, Teología del AT I, 1978⁴, 395-405; II, 1976³, 211-218.

Unico → Uno

Unirse → Adherirse

Uno, único

Tres términos emplea el NT para expresar la unicidad o irrepitibilidad de algo. Prescindiendo de su uso corriente, el interés teológico se concentra en aquellos pasajes en los que dichos términos son utilizados con referencia a Dios o a Cristo. Este es el caso de *μόνος* [*mónos*], empleado siempre con un cierto acento polémico (contra otros dioses, salvadores o religiones), mientras que con el vocablo *εἷς* [*heis*] se subrayan, en cambio, la unidad y la unicidad más bien, como quien dice, desde dentro y en actitud de confesión. Los términos *ἄπαξ*, *ἐφάπαξ* [*hápax*, *ephápax*] se utilizan, en cambio, para expresar la irrepitibilidad histórica de un acontecimiento, espec. de la acción de Dios en Jesús, pero no (como los otros dos) en el sentido de un título cristológico o soteriológico.

ἄπαξ [*hápax*] una sola vez; *ἐφάπαξ* [*ephápax*] de una vez para siempre

1 *Hápax*, compuesto de ἄ- [*ha-*] (raíz: *sm-*, utilizada en compuestos en lugar de *heis*, uno) y *παξ* [*pax*] (de *πήγνυμι* [*pégnymi*]), *firmar*, *ajustar*; cf. *πάγος* [*págos*]: lo que está *fijo*, *firme* y *sólidamente establecido*). Según eso, el significado originario incluye: a) la *irrepitibilidad* numérica, y b) la *plenitud*, la *perfección*, que no necesita complemento alguno o a la que nada falta. Sobre todo esto cf. Boisacq, *loc. cit.*, 67 y 777 s.

II En los LXX *hápax* sustituye a *'ehād*, *'ahat*, *uno* (Ex 30, 10; Sal 62, 12) y *pa'am*, que significa propiamente *golpe*, *paso*, y de aquí, en sentido figurado, «vez» (Neh 13, 20 = 2 Esd 23, 20 LXX). En el judaísmo la preparación adecuada y la actitud de vigilancia ante la venida del reino mesiánico se deriva de *'ahat* (Ag 2, 6; interpretado en el sentido de [sólo] *una vez más*) (St.-B. III, 750).

III 1. En el NT *hápax* sólo aparece 14 veces; de éstas, 3 en Pablo y 8 en Heb. Significa: a) en sentido literal: *una sola vez*, a diferencia de *dos veces*, *tres veces*, etc. (2 Cor 11, 25; Flp 4, 16; Heb 9, 7); b) *una sola vez*, *de un modo irreplicable*, *definitivo*, y ante todo con referencia al sacrificio de Cristo (Heb 9, 26-28; 1 Pe 3, 18; en sentido negativo, referido al sacrificio del AT: Heb 10, 2), a la acción de Dios en la redención (Jds 5) y el juicio (Heb 12, 26 = Ag 2, 6); luego, a partir del carácter irreplicable y definitivo de la obra salvífica de Jesús, el vocablo se aplica a la irreplicabilidad de la acción humana, tanto a través de la fe como de la incredulidad: los que han sido perdonados una vez y cayeron en la apostasía (Heb 6, 4-6), es imposible que sean renovados otra vez con la penitencia, y los que han sido redimidos una vez se privan de la salvación si abandonan la fe (Jds 5).

El vocablo *ephápax*, derivado de él y que no se utiliza en la época anterior al cristianismo, en 1 Cor 15, 6 significa, *juntos*, *a la vez*, en contraposición a «individualmente»; en los 4 pasajes restantes (Rom 6, 10; Heb 7, 27; 9, 12; 10, 10) tiene el significado de *una vez para siempre* y se refiere al sacrificio de Cristo.

2. La importancia teológica de ambos vocablos radica en que ambos muestran la historicidad de la revelación de Dios. Del mismo modo que él se ha revelado a Israel a lo largo de la historia y lo ha liberado una sola vez de la servidumbre de Egipto, también se revela (en Cristo) una sola vez y de un modo irreplicable y definitivo al pueblo de la nueva alianza. Esto es decisivo frente a aquellas religiones para las cuales la «salvación» es un acontecimiento ideal, ahistórico, fundado en la mera idea de una divinidad (gnosis).

En contraposición con el pueblo de la antigua alianza, hay que hacer notar: de acuerdo con el sacrificio único de Jesús, toda acción se lleva a cabo en un horizonte escatológico *ephápax*: Heb 10, 10, *heís*: 10, 12.14) y, al mismo tiempo, toda acción realizada con anterioridad a aquel acontecimiento, es calificada de un modo nuevo a partir de este punto central. Así, los sacrificios de la antigua alianza se muestran provisionales e imperfectos por el hecho de que habían de repetirse anualmente. Pues «de otro modo cesarían de ofrecerlos, por no tener conciencia de pecado los adoradores una vez ya purificados» (Heb 10, 2; O. Michel). En cuanto mera → «sombra» (*σκιά* [*skiá*]) del sacrificio perfecto que habría de venir, el de Cristo, servían, por tanto, para hacer patente el pecado (*ἀνάμνησις ἁμαρτιῶν* [*anámnēsis hamartiōn*]) de quienes los ofrecían, y remitían a su modo al sacrificio venidero.

Así pues, la esencia y la condición del sacrificio veterotestamentario consiste, no en purificar de un modo irreplicable y definitivo, sino en remitir al sacrificio y a la purificación definitivos; por eso necesita ser repetido (Heb 10, 2 s). El único sacrificio verdadero y definitivo es Jesús, que es a la vez sumo sacerdote y víctima. Pues, así como el hombre muere una sola vez y es juzgado, la muerte de Jesús, su entrega para redimirnos del pecado, es un acontecimiento irreplicable y definitivo (Heb 9, 26-28). Esta es la diferencia entre la acción del Hijo de Dios, consumado para siempre (Heb 7, 27 s), y la del sumo sacerdote terrenal, que ofrece diariamente por sí mismo y por el pueblo sacrificios efímeros, válidos para un tiempo limitado.

El sacrificio de sí mismo llevado a cabo por el sumo sacerdote eterno le conduce definitivamente al santuario celeste para realizar la redención eterna (Heb 9, 12; cf. 10, 12). Esto lo expresa Pablo en Rom 6, 10 con su peculiar estilo: el murió de una vez para siempre para librarnos de la muerte, que vino al mundo por los pecados de todos los hombres. Lo que aquí se realiza es válido de una vez para siempre: «Cristo ha muerto por

el pecado y, con ello, los cristianos quedan redimidos» (Stählin, 382). Puesto que el crucificado es también el glorificado para toda la eternidad, «el acto del Gólgota es el centro de la historia» (GSchrenk, 68). A la unicidad e irrepitibilidad del acontecimiento salvífico corresponde la irrepitibilidad de la redención. Si el hombre cae en la apostasía no puede ser salvado de nuevo (Heb 6, 4-6). Ciertamente, esta idea no se ha mantenido por mucho tiempo en la cristiandad primitiva, al menos con el rigor con que aparece en este pasaje. Jds 3 ss trata de la validez única y permanente de la tradición cristiana; el que ha entrado en contacto con ella de una vez para siempre, puede ser exhortado a vivirla y a luchar por ella.

K.-H. Bartels

εἷς [heís] uno

I *Heís*, de *hems*, indogermánico *sem^s*, latín *is* (*este*); femenino *μία* [*mía*], contracción de *smía*; neutro *ἓν* [*hén*], del original *hens* (→ *ἄπαξ* [*hápax*] I, Liddell-Scott I, 492).

En la filosofía natural de los presocráticos *hén* significa el Uno: el Ser, «eternidad, inmutabilidad, inmortalidad, identidad total consigo mismo» (Eleatas). El ser es descrito como «una esfera perfecta y homogénea, como un cuerpo del mundo único, uniforme, que es al mismo tiempo la idea universal más simple, que excluye de sí toda característica particular» (Parménides, Heimsöeth-Windelband, 33 s).

Los sofistas aplicaron a la ética este axioma fundamental: dado que todo ser es absolutamente idéntico, es imposible cualquier juicio de valor (*loc. cit.*, 75 ss). Sócrates combate esta doctrina: al cambio y a la diversidad de las representaciones individuales contraponen a las exigencias de lo único que permanece y que todos deben reconocer. Los fundamentos de estas exigencias reconocidas universalmente como válidas son conceptos de validez universal (*loc. cit.*, 80 s). En Platón la escala del mundo de las «ideas» culmina con la «idea» más elevada (incorpórea) del Uno como el Bien, lo Divino, la razón universal (*loc. cit.*, 110). De él ha de separarse toda pluralidad, toda corporeidad. En cambio, en la Stoa todo ser es en último extremo una unidad. Ella, la divinidad, lo penetra todo y se desarrolla a través de la pluralidad, lo ordena todo mediante una ley única. Todo acontecer es, pues, necesario por naturaleza. Es racional aquello que está en armonía con la totalidad de la naturaleza, que es lo divino. El alma del hombre es una en esencia con el alma del mundo.

La gnosis: el mundo divino de la vida, de la luz, del espíritu, es originariamente uno y continúa siéndolo de un modo esencial. A través de una catástrofe premundana se separan de él fragmentos y quedan entregados a la pluralidad perversa, tenebrosa (creación del mundo). Fin del drama cósmico: reunión y retorno de todo espíritu disperso, de lo divino, a la unidad de Dios. Características esenciales de lo divino, lo verdadero, lo bueno: unidad, reposo, paz; de lo perverso, corpóreo, mundano: pluralidad, dispersión, discordia.

II 1. AT *ʿehād*, fem. *ʾahat*: a) Simple concepto numérico. α) *uno*: Gn 1, 9. β) número ordinal, *el primero*: Gn 8, 5; espec. en enumeraciones: Gn 2, 11, γ) *el uno-el otro*: Ex 18, 3. δ) *Uno tras otro, uno a uno*: Is 27, 12. ε) *Uno con otro*: Ez 33, 30. ζ) *Uno a otro*: Job 41, 8. η) *alguno*: Gn 26, 10. θ) *Uno y el mismo*: Gn 27, 45. b) *Uno solo, el único* (→ *μόνος* [*mónos*]): Is 51, 2. Plural: *ʿahādīm*, los únicos: Gn 27, 44. c) Aplicado espec. a Dios: Dt 6, 4, «el Señor nuestro Dios, es solamente uno», o dicho de otro modo: «Sólo Yahvé es Dios» (GQuell, ThWb III, 1080). En la época primitiva Israel habla aún de la existencia de otros dioses: 1 Sam 26, 19 (en sentido irónico), Ex 15, 11 y *passim*. Las fórmulas monoteísticas surgen a partir del s VII: 1 Re 8, 60; Jer 2, 11; espec. en DtIs: Is 41, 29; 43, 10; 44, 8 y *passim*. Pero desde el principio la realidad única de Dios está firmemente anclada en la fe de Israel. A partir de aquí se exige también la unidad del pueblo: Mal 2, 10. Según Dt 6, 4 s, la profesión de fe fundamental del judaísmo y lo que lo distingue de todo paganismo e idolatría es el *š'ma*, es decir, la confesión cotidiana de la unidad de Dios (cf. el martirio de Rabbi Aquiba, que murió como mártir con la palabra *ʾhād* en los labios).

2. Judaísmo. El hecho de que aquí existiera inequívocamente la fe en el Dios único explica que la expresión «el Único» pueda reemplazar al nombre de Dios (ELDietrich, art. RGG³ II, 1713, St.-B. II, 28 sobre Mc 12, 29).

III A. Panorámica sobre el uso del vocablo en el NT

1. Simple concepto numérico: a) *uno, una*: Mt 5, 41; Jn 9, 25. Como en el judaísmo, aparece el significado peculiar de *uno* (Mt 23, 15); Mt 26, 14; 5, 18; Sant 2, 10. Una sola cosa es decisiva: Mc 10, 21 par; las plagas del juicio vendrán un día: Ap 18, 8. El sacrificio

único de Jesús: Heb 10, 12; 10, 14 (→ ἄπαξ [hápax]). *Heís* parece paralelamente a → *μόνος* [mónos]: Mc 2, 7; cf. Lc 5, 21. El hijo único, que es enviado el último, ocupa un rango espec. elevado: Mc 12, 6. Un pecador que se convierte vale más que 99 justos que no necesitan de penitencia: Lc 15, 7. La voluntad de Dios culmina en el mandamiento único y decisivo: Gál 5, 14. b) *El uno-el otro*: Mt 24, 40.41 (separación), Mt 6, 24 (decisión). c) *Cada uno*: Mt 26, 22; 1 Cor 12, 18.19. d) *Uno tras otro*: Mc 14, 19. e) *El primero*: Mt 28, 1 (en griego como en hebreo, cf. Radermacher, Gramm. Hdb. 1, 71; → primero, art. *πρῶτος* [prótos]). f) *El único*: Mc 2, 7 (→ *μόνος* [mónos] Lc 5, 21. Explicable a partir del hebreo).

2. El único Dios y Padre. a) Tomado de la profesión de fe veterotestamentaria: Mc 12, 29.32 (Dt 6, 4; cf. II, 1c); Sant 4, 12. b) En boca de Jesús, ligado a la profesión de fe en él: Mt 23, 9; en el mensaje apostólico: 1 Cor 8, 5-7; Ef 4, 4-6; 1 Tim 2, 5 (cf. *infra* III, 3). c) La unidad del género humano, que permanece por encima de toda diversidad y que no se ha perdido por la caída de Adán se funda en la creación de un solo hombre por el Dios único (Hech 17, 24-26). La voluntad única de Dios que permanece siempre: Mt 5, 18 (cf. v. 17); la unidad de la iglesia (en la que entran, tanto los judíos como los gentiles) se basa en la voluntad de este Dios único: Rom 3, 30.

3. El único Dios en el único Señor Jesucristo. a) El único maestro, Señor y mediador: Mt 23, 8.10; 1 Cor 8, 6; Ef 4, 5; 1 Tim 2, 5. b) Uno por todos: Jn 11, 50; 2 Cor 5, 14; Rom 5, 12 ss (Adán, el que desobedeció a Dios y trajo la muerte al mundo; Jesús, el que por su obediencia nos dio la vida). c) La unidad de Jesús con Dios, con el Padre: Jn 10, 30; 17, 11.21 ss. d) Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo; un solo rebaño, un solo pastor: Ef 4, 5; Jn 10, 14-16.

4. El único Dios en el único espíritu de Cristo: 1 Cor 12, 9.11.13 y Ef 2,18; 4, 4; también aparece el término *ἐνότης* [henótēs]: Ef 4, 3.13.

5. La comunidad única del único Señor. a) Unidad de los creyentes con su Señor: 1 Cor 6, 16-18 (en el v. 17 en lugar de *σῶμα* [sōma] aparece *πνεῦμα* [pneúma], ya que se trata de la unidad espiritual). Cf. *κεφαλή* [kephalé], → *cabeza* y *sōma*, → *cuerpo* en Mt 19, 5.6 par; Ef 5, 28b-33. Heb 2, 11: el «*del mismo linaje*» alude a la unión más estrecha posible de los creyentes con Jesús (cita de Sal 22, 23), que aquí es designada como «hermandad». b) La unidad de los creyentes en el cuerpo de Cristo: 1 Cor 12, 12-13; Gál 3, 28; Col 3, 15; por y en el Espíritu santo: Ef 4, 4. La unidad del Señor y de su soberanía hace que el muro entre judíos y paganos, que ha sido derribado en la cruz, desaparezca de una vez para siempre, pues la nueva humanidad es una en Cristo, no en Adán: Ef 2, 13 ss; Jn 11, 52; 17, 23; 17, 11.21 (es el evangelio de Juan el que insiste espec. en este tema). c) La unión entre todos los miembros: 1 Cor 12, 26 (Gál 6, 21); Hech 4, 32; Flp 2, 2; Rom 15, 6. La unión entre los enemigos de Dios: Ap 17, 13.

B. El significado teológico de *heís* en el NT: la unidad es considerada siempre a partir de Cristo: «La salvación no está en ningún otro, es decir, que bajo el cielo no tenemos los hombres otro diferente de él al que debemos invocar para salvarnos» (Hech 4, 12). En la filosofía greco-romana la unidad de Dios y del mundo es una exigencia de la razón; en el AT es una profesión de fe que se deriva de la experiencia de la realidad única de Dios (II, 1c). El paso decisivo del NT, operado por Dios, es la fundamentación de la unidad y unicidad de Dios a través de la revelación en el hombre Jesucristo, revelador y Señor (Mt 23, 8-10; 1 Cor 8, 4-6; Ef 4; 1 Tim 2, 5 s).

Por eso Pablo cambia la afirmación de que no hay ningún ídolo en el mundo y de que sólo hay un Dios (1 Cor 8, 4) y en el versículo siguiente admite que en realidad hay

muchos dioses y muchos señores. Pero estos dioses —y con esto queda corroborado explícitamente la validez de la afirmación del v. 4— no son nada y, por consiguiente, sólo son dioses de nombre (*λεγόμενοι θεοί [legómenoi theoí]*) y no tienen para nosotros ningún valor. Si nos preguntamos por el motivo del uso dialéctico del término *Dios* en este pasaje, llegamos a la siguiente conclusión: la unidad y unicidad real y, con ello, la realidad del Dios único se nos muestra a través de Jesucristo nuestro Señor (v. 6b). Parece que el «y» no se limita a yuxtaponer ambas mitades del v. 6a, sino que lleva consigo un fuerte matiz explicativo: «y un sólo Señor, Jesucristo, por quien existe el universo y por quien existimos nosotros».

Esto encuentra una expresión particularmente clara en Juan: la afirmación de Jn 10, 30 no hay que entenderla como si la unidad de Jesús con el Padre consistiese en la adición de dos personas o entidades que antes estaban separadas. Más bien hay que entenderla a partir de Jn 14, 9: «Quien me ve a mí está viendo al Padre». Desde el punto de vista cristiano, sólo puede hablar de Dios el que habla de Jesús. Afirmaciones como la de Sant 4, 12 sólo pueden entenderse de un modo vital a partir de Jesús. Por eso, la unidad del espíritu está fundada también en Jesús (1 Cor 12; Ef 4) y no en la unidad producida por un momento de exaltación entre los hombres.

De «un hombre solo, Jesucristo» (Rom 5, 15) depende la suerte de todos: él ha muerto por todos (cf. art. → ἅπαξ [*hápax*] III): Jn 11, 50; 2 Cor 5, 14. Por eso la muerte obediente de «uno solo» lleva consigo «mucho más» (Rom 5, 17); la transgresión de uno solo, Adán fue mortífera para toda la humanidad, «dado que todos pecaban» (Rom 5, 12); en cambio, Jesucristo nos trajo la justificación y la vida (Rom 5, 18).

De acuerdo con esto, la unidad de la comunidad tiene su fundamento y adquiere su consistencia en él: un solo pastor — un solo rebaño (Jn 10, 14-16). Pablo expresa este hecho a través de su exposición de la unidad y solidaridad existentes entre todos los miembros de un mismo cuerpo (esta imagen es utilizada en la Stoa: Livius II, 32). Ningún miembro puede vivir sin la cabeza: 1 Cor 12. Sin el único Señor, sin la cabeza, los demás miembros no tendrían razón de ser, quedarían amputados (cf. Jn 17, 21-23). Sobre el momento único e irreplicable de la fe y de la decisión, cf. → ἅπαξ [*hápax*] III.

K.-H. Bartels

μόνος [*mónos*] solo, único; *μονογενής* [*monogenês*] el unigénito

I *μόνος, μόνος* [*mónos, móinos*] (jónico), *μόνος* [*monos*] (dórico), es corriente en griego desde Homero. 1) El adjetivo es usado en sentido absoluto con el significado de *solo, solitario*; usado con genitivo separativo dice relación a una persona: *σοῦ μόνος* [*soú mónos*], *sin ti*; con genitivo partitivo puede referirse a una persona o cosa, *sólo él, único*, p. ej. *μόνος πάντων ἀνθρώπων* [*mónos pánton anthrópōn*], *sólo él entre todos los hombres, él y ningún otro hombre*. De aquí se deriva el sentido figurado: *singular*. 2) El adverbio *μόνος* [*mónōs*] o el neutro del adjetivo, *μόνον* [*mónon*], tienen el significado de *sólo, solamente, únicamente*.

En los LXX y en el NT no se ha conservado toda esta variedad de usos del griego culto: el uso adverbial y el adjetivado se han mezclado entre sí; el adverbio *mónōs* está ausente, así como las construcciones con genitivo, mientras que aparecen frecuentemente giros tales como *κατὰ μόνος* [*katá mónas*]; todo esto nos muestra que aquí *mónos* es utilizado como en la «koiné tardía» (Blass).

II En los LXX *mónos* sustituye generalmente a *ἴbad* o (*ἴ*) *bādād* (78 veces, 14 corresponde a otros vocablos), que se deriva de *bad, separado, aislado*, de tal manera que el significado fundamental es *separadamente de, sin contar con*. En Ex 30, 34 se habla p. ej. de tomar aromas o especias por separado para mezclarlos después y hacer un compuesto, el «incienso» (v. 35). El estar solo no significa tranquilidad, sino inquietud y búsqueda. No hay que pasar por alto el matiz negativo fundamental que aparece también claro en otros pasajes p. ej. en Is 27, 10; o cuando en Jer 15, 17 se dice que el profeta está dejado de la mano de Dios, solitario, sin ningún contacto con los demás miembros del pueblo; o cuando en Gn 2, 18 se dice que no es bueno que el hombre esté «solo, es decir, sin ayuda, porque está sin un tú».

Mónos expresa con mucha frecuencia la singularidad, la unicidad de Dios: Dt 32, 12 (como caudillo del pueblo); Job 9, 8 (como creador); en forma de confesión: 2 Re 19, 15.19; Is 37, 16; a menudo también en el salterio, p. ej. Sal 86 (85), 10. Por eso aparece en afirmaciones sobre la adoración exclusiva del Dios único: Ex 22, 19 (20), Dt 6, 13 vl. LXX; Sal 71 (70), 16. Según Ez 14, 16, sólo se salvarán los justos, y en Ex 24, 2 la singularidad de Moisés es puesta de relieve por medio de *mónos*. En ocasiones, la idea expresada por *mónos* (al igual que en el griego profano) es intensificada: así, p. ej. en 1 Re 19, 10.14, cuando Elías, perseguido por Jezabel, se queja desalentado de que se ha quedado *μονώτατος* [*monótatos*] «totalmente solo», es decir es el único profeta del Señor que ha quedado (NB: «sólo quedo yo»). El estado de desesperación que lleva consigo esta soledad aparece aquí contrapuesta al poder y a la prepotencia —a pesar del juicio inquebrantable de Dios en 1 Re 18— de los adoradores de Baal.

III A. 1. En el NT *mónos* aparece 46 veces, *mónon* 66 y —ambos en conjunto— se encuentran con la máxima frecuencia en Pablo (13 y 36) y Juan (9 y 5); ninguno de ellos se encuentra en 2 Pe, Tit y Flm; como adjetivo aparece unido a verbos como *εἰμί* [*eimí*], *εὑρίσκω* [*heuriskō*], *καταλείπω* [*kataleípō*]; en sentido absoluto con nombres y pronombres; el neutro *mónon* se utiliza como adverbio. Significa: a) sólo, único (Mt 9, 21; 1 Cor 15, 19; Lc 24, 12 v.l.; Mt 5, 47); (no) sólo, (sino también) (Mt 21, 21) o (no) sólo, (sino más aún) (Flp 2, 12); en sentido restrictivo: (no... aún) ...solamente (Hech 8, 16). b) solo, sin compañía (Mt 17, 8 par; Jn 8, 16, en una frase negativa; Rom 11, 3); *κατὰ μόνας* [*katá mónas*], solo, a solas (Mc 4, 10; Lc 9, 18); aislado (Jn 12, 24 [NB: «infecundo»]); solo, sin ayuda (Lc 10, 40); a solas (entre los dos) (Mt 18, 15). c) unido a nombres y pronombres personales: sólo, exclusivamente (p. ej. Mt 12, 4; Lc 5, 21 → *εἰς* [*heis*] III, 1; Rom 16, 27; 1 Tim 1, 17; 6, 15.16; Heb 9, 7; Gál 6, 4; Ap 15, 4). d) único (Jn 17, 3; Jds 4, 25; Jn 5, 44: del único Dios; NB: sólo de Dios).

2. Desde el punto de vista teológico, *mónos* es importante sobre todo en el contexto de la confesión del Dios único, espec. en las plegarias litúrgicas de alabanza (doxologías): Rom 16, 27; 1 Tim 1, 17; 6, 15.16; Jn 5, 44. La alusión al mandato de Dios de llevar a los paganos a la obediencia de la fe (Rom 16, 25-27) y la invitación a mantenerse fiel a la fe (1 Tim 6, 12 ss) dan a entender en cada contexto el significado originariamente polémico de la profesión de fe. Es significativo que la confesión del Dios único y santo de Ap 15, 4 se encuentre en el himno de los mártires que «victoriosos han escapado a la Bestia» (ELohse). De un modo análogo, *mónos* se encuentra en Jn 17, 3 junto a *ἀληθινός* [*alēthinós*], verdadero, veraz, en oposición a la apariencia falaz (*ψεῦδος* [*pseúdos*] de todos los supuestos dioses y reveladores, en Jn 5, 44, en contraposición a la falsa *δόξα* [*dóxa*], gloria, del mundo, que no busca la verdadera *dóxa* del Dios único (cf. Bultmann, Joh., 204, nota 2; ANorden, Agnostos Theos, 244, nota 5).

3. *Mónos* expresa en cierto modo la unicidad de Dios hacia afuera, en un sentido polémico. Por otra parte, Jesús, el revelador e Hijo de Dios está incluido aquí (cf. *infra* B *monogenés*: Jn 1, 14.18 y *passim*). Así pues, *mónos* es referido a Jesús de un modo dialéctico: por una parte, el Jesús terrestre no está «solo», es decir, reducido a una realidad puramente mundana o necesitado de ella, incluso cuando todos le abandonan, pues el Padre está «con él» (Jn 8, 16.29; 16, 32). Por otro lado, en un escrito tardío del NT el predicado divino de la unicidad es aplicado sin más a Jesús (Jds 4, cf. Rom 9, 5 v.l.; Jn 20, 28; Tit 2, 13).

B. *Monogenés*, el unigénito, sólo se encuentra como predicado cristológico en Jn. Mc y Mt lo sustituyen por *αγαπητός* [*agapētós*], amado (Mc 1, 11 par; 9, 7 par), Pablo por *ὁ ἑαυτοῦ, ὁ ἴδιος υἱός* [*ho heautou, ho idéios hyiós*], su propio hijo (Rom 8, 3.32) o *ὁ πρωτότοκος* [*ho prōtótokos*], el primogénito (Rom 8, 29). *Monogenés* caracteriza a Jesús como el único glorificado o exaltado entre todas las criaturas celestes y terrestres, por lo cual —y en contra de la etimología— se subraya más su significado salvífico actual que

su origen (Jn 1, 14.18; 3, 16.18; 1 Jn 4, 9). En cuanto *monogenés*, Jesús puede decir: «Yo y el Padre somos uno» (ἐν ἑσμεν [hén esmen]: Jn 10, 30). Inmerso en la unicidad de Dios, Jesús no se identifica con la historia y la historicidad, sino que está sobre ellas como su Señor.

K.-H. Bartels

Bibl: a) sobre ἐίς, μόνος: FKlimke, Der Monismus, 1911 — OKern, Orphicorum Fragmenta, 1922 — EPeterson, Heis Theos, 1926 — HJonas, Gnosis und spätantiker Geist, I, 1934; II, 1, 1954 — FBüchsel, Art. μόνος, ThWb IV, 1942, 747 ss — WStählin, Allein. Recht und Gefahr einer polemischen Formel, 1950 — GDelling, Monos theos, ThLZ 1952, 469 ss — EFascher, Gott und die Götter, ThLZ 1956, 279 ss — HRowley, Mose und der Monotheismus, ZAW 69, 1957, 1 ss — HSchlier, Der Epheserbrief, 1957 — ELDietrich, Art. Gott, RGG II, 1958³, 1713 ss — KSchelke, Das Gottesbild des NT: Gott der Eine, BuK 15, 1960, 12 ss;

b) sobre ἀπαξ. GSchrenk, Die Geschichtsanschauung des Paulus auf dem Hintergrund seines Zeitalters, Jahrb. d. Theol. Schule Bethel 3, 1932, 59 ss — WStählin, Art. ἀπαξ, ThWb I, 1933, 380 ss — EKäsemann, Das wandernde Gottesvolk, FRLANT NF. 37, 1959³.

Vacío, vano

La palabra *vacío* literalmente se refiere a cosas, en sentido figurado a personas; *κενός* [kenós] significa primeramente que una cosa está hueca de contenido (p. ej. un pozo vacío, una casa vacía etc.); en las personas *kenós* expresa una vida vacía o sin contenido en lo intelectual, en lo espiritual o en lo moral y que, por consiguiente, es vivida εἰς κενόν [eis kenón], inútilmente, sin que valga la pena vivirla. La palabra μάταιος [mataios] con sus derivados se halla orientada preferentemente en la línea antropológica; caracteriza a un hombre que no se ajusta a las normas divinas o humanas y por ello vive en la mentira, sin base y sin objetivo, malvada o neciamente.

κενός [kenós] vacío, inútil, ineficaz; *κενώω* [kenōō] vaciar, despojar, reducir a la nada; *κενόδοξος* [kenódoxos] arrogante, fanfarrón; *κενοδοξία* [kenodoxía] arrogancia, altivez, error

I 1. *Kenós*, atestiguado frecuentemente desde Homero, significa originariamente *vacío, sin contenido* y constituye el término contrario de πλήρης [plērēs] o μεστός [mestós], *lleno* (→ abundancia, plenitud). En este sentido literal, *kenós* se asocia preferentemente con cosas, y ocasionalmente también con personas a las que se aplica: una vasija vacía, una cisterna vacía (cf. Gn 37, 24), una casa vacía, etc.; con personas se usa *kenós* p. ej. en la frase «con las manos vacías» (cf. Gn 31, 42).

En sentido figurado designa *kenós*, tratándose de cosas, o bien la falta de contenido (p. ej. κενοὶ λόγοι [kenoi logoi], *palabras vacías*, Platón, Laches 196b) o la ineficacia, espec. en la fórmula eis kenón, *inútilmente, en vano* (Josefo, Ant. 19, 96). Tratándose de personas, *kenós* significa en primer lugar *vacío, vano*, como calificación intelectual (κενός τοῦ νοῦ [kenós tou nou], *vacío de mente*, Sófocles, Oed. Col. 931), luego en un sentido étido-moral *nulo, vano* (Sófocles, Ant. 709).

2. *Kenōō* desde Homero significa *vaciar*, ya sea en el sentido de *robar o despojar* (Esquilo, Suppl. 600; cf. Phil. 2, 7), ya en el de *reducir a la nada* (Vettius Valens II, 22p, 90, 7).

3. Recibe el apelativo de *kenódoxos* un hombre que trata de adquirir un prestigio infundado (κενή δόξα [kené dóxa] *vanagloria*): *fanfarrón, jactancioso* (Polibio, 27, 6, 12).

4. *Kenodoxía* significa, o bien la *fanfarronería* y la *vanagloria* (Polibio, 3, 81, 9) o el *error* y la *ilusión errónea* (Epicteto, 78, 7).

II 1. El hebreo no tiene ninguna palabra determinada, que corresponda al griego *kenós*. Esto se demuestra por el hecho de que los LXX traducen 19 palabras hebreas por *kenós*, pero con una mayor frecuencia relativa está en lugar del hebreo *riq̄*, *vacío*, *nulo*, *sin consistencia*. Los ejemplos más numerosos se dan en los profetas (Is, Jer) y en los escritos más tardíos del AT (espec. Sal, Job, Eclo).

2. *Kenós* se encuentra muy a menudo en su sentido literal (cántaros vacíos: Jer 14, 3; con las manos vacías: Ex 3, 21; Dt 15, 13 y *passim*), pero adquiere su acento especial a medida que va penetrando el sentido figurado. En Jue 9, 4 y 11, 3 se habla de *ἀνδρες κενοί* [*ándres kenoi*], *hombres perdidos o inútiles*, que no pertenecían a la comunidad de Yahvé y que estaban dispuestos a toda clase de fechorías, incluido el asesinato. Los profetas anuncian el alejamiento de Yahvé como un quedar abandonado a la nulidad: Israel busca en los egipcios una ayuda vana (Is 30, 7), se ha olvidado de Yahvé y ofrece sacrificios a los que no son nada (a los ídolos: Jer 18, 15). En la predicación profética se subraya esa vaciedad necia como el poder engañoso de la nada, al cual no hay que entregarse (Is 29, 8; se la desenmascara como el sin-sentido de la vida, frente al cual únicamente Yahvé puede proporcionar consistencia: los elegidos del Señor no se fatigarán en vano (Is 65, 23).

3. Donde más a menudo aparece el término es en las lamentaciones de Job. El se subleva contra las conversaciones vacías (27, 12) y el consuelo inconsistente (21, 34) de sus amigos. Pero se da cuenta de que se hunde en el vacío no sólo su entorno, sino su propia vida. El se queja de los meses sin sentido (7, 3) y de la inútil esperanza (7, 6) hasta gritar: «Déjame, que mis días son un soplo» (7, 16). Aquí un israelita se ve abandonado sin motivo a la maldición de la vaciedad, en la cual él no puede menos de sucumbir, si de ella no le libra Yahvé.

III *Kenós* se encuentra casi exclusivamente en Pablo, ocasionalmente en los escritos deuteropaulinos y en los sinópticos casi nada; *kenoō*, únicamente en Pablo.

1. Mientras que *kenós* se utiliza en el sentido literal de *vacío* únicamente en la parábola de la viña y los labradores (Mc 12, 3 par), Pablo dio al término su matiz específico, que él utiliza frecuentemente en la fórmula negativa *μη̄ εις κενόν* [*mé eis kenón*], *no en vano*, *no inútilmente* (de acuerdo con el sentido literal podría traducirse: *no en saco roto*). Si en los LXX el vocablo aludía espec. a la vaciedad de contenido y a la nulidad, aquí se refiere más bien a la falta de eficacia u operatividad. Los sujetos de las afirmaciones paulinas son la gracia (2 Cor 6, 1), el kerigma (1 Cor 15, 14), la labor misionera (1 Tes 3, 5) o el mismo apóstol en su propia actividad (Gál 2, 2; Flp 2, 16). En formulación positiva se trata también del poder y de la fuerza de la misión paulina. Como obra de Dios, se realiza en pleno rendimiento (*ἐν δυνάμει* [*en dynámei*]; → poder), en contraposición con la palabrería pagana, inoperante y vacía (Ef 5, 6). Para el apóstol, con la eficacia de su predicación se halla comprometido el poder de la gracia de Dios; por eso su labor misionera (la gracia, el kerigma) no puede ni debe ser *ineficaz* (*mé eis kenón*).

2. Frente a eso, el verbo *kenoō* carga el acento en la vaciedad de contenido y en la acción de vaciar. No deja de ser significativo el hecho de que Pablo formule eso nuevamente en forma negativa y además pasiva: los contenidos que no pueden ser vaciados son la → fe (Rom 4, 14), la → cruz de Cristo (1 Cor 1, 17) y el prestigio misionero (2 Cor 9, 3; cf. *supra* 1); la cruz y la fe constituyen el núcleo esencial, el meollo del evangelio, su fuerza. Por eso el escándalo de la cruz de Cristo, que condena y salva, no debe ser reducido a la nada por la sabiduría de los discursos (1 Cor 1, 17) y el camino salvador de la fe no debe ser destruido por la justicia de la ley (Rom 4, 14).

3. Se discute el significado del *ἐκένωσεν ἑαυτὸν* [*ekénosen heautón*] en el himno pre-paulino de Flp 2, 6-11 (v. 7). EKäsemann (Ex. Vers.u.Bes. I, 71 ss), adhiriéndose a AOepke (ThWb III, 661), interpreta el pasaje a partir del trasfondo helenístico de la doctrina gnóstica del «hombre-primigenio-salvador» como el acontecimiento del hacerse hombre (encarnación) del Cristo pre-existente: se enajenó a sí mismo, esto es, cambió voluntariamente su modo de ser divino preexistente (v. 6) con el modo humano-terreno común (cf. 2 Cor 8, 9; así también Barth, Phil., *ad locum*). Frente a esta interpretación de Flp 2, 7, se

halla la de ELohmeyer (*loc. cit.*, 35 ss) y JJeremias (ThWb V, 708 s), los cuales entienden el himno a Cristo como = procedente de la comunidad primitiva palestinese y a partir de Is 53. Según Jeremias, «la expresión, que no se halla atestiguada en ningún otro sitio de la literatura griega y que gramaticalmente es extraordinariamente dura, de *ekénōsen heautōn* es la reproducción exacta del hebreo *he'erāh naphšō* (Is 53, 12)» (*loc. cit.*, 708). Según eso habría que traducir: derramó su vida (en hebreo: Is 53, 12), esto es, se vació de sí mismo (en griego: Flp 2, 7); luego el pasaje se referiría a la entrega de la vida de Jesús en la cruz. Pero, puesto que el cóntexto (v. 7) habla de «hacerse uno de tantos», por consiguiente, del modo de ser común del hombre y sólo el v. 8 del abajamiento y de la obediencia hasta la muerte en cruz, se debe dar la preferencia a la primera interpretación (NB: «... se despojó de su rango y tomó la condición de esclavo, haciéndose uno de tantos»).

E. Tiedtke / H.-G. Link

μάταιος [*mátaios*] nulo, vano, insustancial; ματαιότης [*mataiōtēs*] nulidad, vanidad; ματαιώω [*mataiōō*] reducir a la nada; μάτην [*mátēn*] en vano, inútilmente; ματαιολογία [*mataiología*] palabrería vana; ματαιολόγος [*mataiológos*] charlatán

I *Mátaios*, derivado de *μάτη* [*mátē*], falta, transgresión y *ματία* [*matía*], esfuerzo inútil, significa nulo, según su causa y su eficacia, y de ahí también *engañoso, fingido, sin base*, así como también *inútil, ineficaz, sin objetivo*.

En la literatura griega en *mátaios* y en las palabras del mismo grupo entran en juego determinados valores, normas morales, realidades religiosas, verdades y hechos reconocidos. El que, a sabiendas o sin saberlo, ignora eso, vive al margen de ello o lo conculca, hace que su proceder reciba el calificativo de *mátaios*. Al transformatarse por ello el ser del hombre en apariencia falaz y mentirosa, el término → *κενός* [*kenós*] que se utiliza en contextos semejantes, carga el acento en la vaciedad de contenido de cosas o personas, que por esto son consideradas como *nulas, sin valor o vanas*. Con especial frecuencia sale el término en los trágicos. Creonte, cegado por el ansia de mando y por el odio, se siente burlado por el destino y por fin se designa a sí mismo con el calificativo de *ἀνὴρ μάταιος* [*anēr mátaios*], que puede ciertamente traducirse por «loco» pero también por «malvado» (Sófocles, Ant. 1339), porque despreció los avisos divinos y utilizó mal su libertad. Los griegos aconsejan prudencia y sensatez, para protegerse contra tales errores.

Frente al empuje creciente de *mataiōtēs*, Esquilo acuña (Suppl. 197 s) el término contrario de *μη μάταιον* [*mē mátaion*], el cual se manifiesta en la *σωφροσύνη* [*sōphrosýnē*] (→ continencia). Es curioso el hecho de que en la época griega tardía el término declina rápidamente. El griego antiguo no se dejó llevar por el escepticismo hacia el consiguiente relativismo o incluso nihilismo, pero tampoco sus dioses poseían la fuerza para superar eficazmente la *mataiōtēs* negativa. Y es evidente que en la época tardía la lucha entre el *mátaios* y el *mē mátaion*, entre el parecer y el ser del hombre, quedó muy amortiguada.

II Los LXX utilizan *mátaios, mátēn* etc. para la traducción de varias palabras hebreas que designan la vanidad o nulidad desde varios puntos de vista: con la mayor frecuencia esa palabra sustituye a *hebel* (*soplo, nada, ilusión*), *šāw'* (*nulidad, mentira*) y *kāzāb* (*ilusión, engaño*); también a *tōhū* (*vacío; adverbio: en vano, inútilmente*), *hinnān* (*adverbio, sin fundamento, inútilmente*) *āwen* (*pecado*). Así se enumeran muchas posibilidades, con las cuales el hombre puede oponerse a la realidad de Dios, a su revelación y a sus exigencias. Ya estas diversas expresiones hebreas para designar lo vano o inútil permiten reconocer que en los LXX se hacen afirmaciones de *mátaios* más numerosas y sobre todo más duras y radicales que las que se hacen entre los trágicos griegos. Es un ejemplo de la guerra sin cuartel que entabla Yahvé con la mentira aquello de Ex 20, 7: «No pronunciarás el nombre del Señor, tu Dios, en falso» (¿se trata de perjurio? ¿el significado originario de *šāw* es *hechicerías?*; véase GvRad, Teología del AT I, 238 s).

Mátaios se utiliza en el AT en tres áreas principales de pensamiento: 1) para designar las palabras mentirosas de los falsos profetas; 2) en la polémica contra los ídolos de los pueblos extranjeros; 3) en afirmaciones sobre los hombres y sus vidas.

1. Los profetas que hablan sin haber recibido la misión para ello, que predicán revelaciones fantásticas y químéricas como palabra de Dios, fomentan lo que es vano, mienten, engañan. Pero además incurren en el juicio de Dios. El que les sigue incurre asimismo en la vanidad, cosa que experimenta en el testimonio judicial de Dios, el cual condena las palabras de los falsos profetas como mentira (Ez 13, 6 ss; Zac 10, 2; Lam 2, 14; Jer 23, 16 ss: aquí es

la única vez en que *mataiōō* aparece como activo: «ven visiones», o sea, se imaginan lo que no es). Del pueblo escatológico, pobre y humilde, se dice que «no dirá mentiras ni tendrá en la boca una lengua embustera».

2. Asimismo se utiliza frecuentemente *mátaios* para la designación de los ídolos, de la fabricación de los ídolos y de la idolatría (frecuentemente τὰ μάταια [*tá mátaia*] traduce los nombres de los dioses de los pueblos extranjeros, así Is 2, 20; 2 Cr 11, 15: ellos no son «nada de nada», cf. GvRad, Teología del AT II, 451 s; Lv 17, 7; Jer 2, 5; 8, 19; 10, 15; 51, 18; Jon 2, 9, siempre en vez de hebel).

3. La consideración de la fugacidad y de la vanidad de la vida y del pensamiento humano, que al hombre piadoso del AT no le resulta extraña (Sal 103, 14 s; Job 14, 1 ss y *passim*; Sal 94, 11), se intensifica y conduce en Ecl a un escepticismo desmesurado: «¡todo es vanidad!» (Ecl 1, 2; 2, 1 y *passim*: *mataiōtēs* más de 30 veces, siempre en vez de hebel). El escepticismo del Ecl no puede entender ni el gobierno de Dios ni el sentido de la propia vida. Queda sólo la resignación de una existencia trágica; pero de ella no se dice nada más; una y otra vez el autor se queja de la vida sin sentido que le toca en suerte al hombre bajo el cielo. Ella se explica en parte por el cese temporal de las manifestaciones, que antaño tenían lugar, del poder de Dios y por echarse de menos la intervención actual de Dios en la marcha del mundo. Sin embargo, se soslaya el nihilismo con afirmaciones sobre el aspecto positivo de la vida, como las que aparecen en Ecl 2, 25; 3, 13; 7, 14; 9, 7 ss. Por otra parte, también están cargadas de resignación algunas sentencias proféticas que tratan del trabajo o esfuerzo inútil (de Dios: Jer 2, 30; del profeta: Is 49, 4; y del que es fiel a la ley: Mal 3, 14).

III Este grupo de palabras en todo el NT se encuentra sólo 11 veces; no aparece en los evangelios, sino únicamente en los escritos paulinos, deutero-paulinos y en las cartas católicas (recuérdese la frecuente utilización del adjetivo *mátaios* en los profetas en contraposición con el escaso uso que se hace del mismo en los libros históricos del AT). *Mátaios* tiene en el NT preferentemente el significado de *nulo*, *vano*. Con la misma dureza que en el AT, la calificación de *mátaios* se extiende a todo lo que se opone al verdadero Dios y a sus mandamiento: 1) la presunción del pensamiento humano (1 Cor 3, 20; Rom 1, 21); 2) la idolatría pagana (Hech 14, 15); 3) el modo de vida falaz y engañoso (1 Pe 1, 18; Sant 1, 26).

1. En 1 Cor 3, 20 lucha Pablo contra una pseudo-ciencia cristiana. La cruz de Jesús, a los que pretenden ser sabios y prudentes, les convierte en necios ante Dios y ante los hombres. Pablo encuentra ahí la confirmación de lo que se dice en el Sal 94, 11: «los designios del hombre son insustanciales» (Weiser). La doctrina «cristiana» (gnóstica) sobre la sabiduría se halla en oposición con la locura de la cruz, la cual para los creyentes es sabiduría de Dios (1 Cor 1, 24; cf. Rom 1, 21, cf. *infra*). La cruz aparece ante el pensamiento natural como locura, debilidad, vanidad. En 1 Cor 15, 17, a una fe que niega la realidad del resucitado, la califica Pablo de ilusoria o inexistente, esto es, la sitúa bajo el poder del pecado. Y al kerygma, al mensaje de Cristo, se le quitaría la base (estaría en falso, tanto él como la fe que se apoya en él: el v. 14 trae dos veces *kenós*). Pero como la resurrección de Jesús es una acción de Dios, nuestra fe no es ninguna «ilusión» (*ματαιία* [*mataiía*], v. 17).

2. La polémica de los profetas contra los ídolos se continúa en la predicación misional de Hech 14, 15. La revelación de Dios en Cristo no permite que dioses extraños, hombres o imágenes, reciban una veneración divina. El evangelio aporta el rechazo de esas naderías (los dioses Zeus y Hermes supuestamente aquí en forma de hombres) ante el Dios viviente.

3. 1 Pe 1, 14-18 contrapone el modo de vivir idólatrico a la conducta santa de la comunidad. La sangre preciosa de Cristo rescata o libera de ese modo de vivir heredado de los antepasados (1 Pe 1, 18). Aplicado a los pagano-cristianos procedentes del paganismo, se aplica también aquí *mátaios* a la idolatría como la raíz de una conducta desenfrenada. Según Sant 1, 26, es «religión vacía» el aparecer por guerra como piadoso y

engañarse a sí mismo con un río de palabras (¿desprovistas de amor?; más bien: «piadosas») acerca del propio corazón, que en realidad está sin Dios (cf. 2 Pe 2, 18: «vocean promposas vaciedades sin nada detrás de ellas», Knopf, *ad locum*). En las cartas católicas se habla de un tipo de vida floja e insustancial, que niega la obediencia real de la existencia cristiana y que recibe la calificación de *mátaios*. Contra ese tipo de vida lanzan dichas cartas sus ataques.

4. *Mataiôtēs* (latín: *vanitas*), *vanidad* o *naderia* es una expresión que aparece con mucha frecuencia en el AT, espec. en Ecl. Asimismo en Rom 8, 20 ve Pablo que toda la creación está sometida a la vanidad, o sea, a la impotencia y al fracaso. Ella está esclavizada a la decadencia (v. 21). Pero también esa corruptibilidad ha de pasar, porque no es ella la que la ha escogido, sino que se la impuso el Creador para revelar su gloria futura. Por eso la creación entera no sólo gime oprimida (v. 22) sino que también alberga la esperanza de verse liberada de esa vanidad (v. 19).

Según Ef 4, 17, *mataiôtēs* es la característica del pensamiento y de la conducta pagana: al no dar gracias pierde el hombre a Dios, la fuente de la vida, «él da vueltas en su pensamiento una y otra vez, pensando, sin pensar, en sí» y «cuando se mete a realizar eso que ha pensado y que es inútil producto de su pensamiento fatuo, se frustra a sí y frustra al mundo» (Schlier, *ad locum*).

5. *Mataiōō* se halla en el NT únicamente en su forma pasiva en el sentido de *entregarse o dedicarse a vaciedades* (cf. Jer 2, 5); Rom 1, 21: la caducidad que 8,20 (cf. *supra*) describe como operada por Dios es culpa asimismo del hombre, ya que él le niega a Dios la acción de gracias que le debe. Ella aniquila su pensamiento, sus planes y su acción. *Mátēn* = *inútilmente, en vano* aparece en Mt 15, 9 y en Mc 7, 7, en cita de Is 29, 13. *Mataiología* en 1 Tim 1, 6: la *palabrería vana* es lo que queda cuando no se atiende uno al fin establecido por Dios: el amor procedente de un corazón limpio, la conciencia honrada y la fe sentida (cf. asimismo 2 Pe 2, 18). *Mataiólogos* es el *charlatán* (Tit 1, 10).

E. Tiedtke

Bibl.: ELohmeyer, Kyrios Jesus, SBHA, Phil.-hist. Kl. 4, 1928 — WFoerster, Art. ἀρχαϊμός, ThWb I, 1933, 472 ss — AOepke, Art. κενός etc., ThWb III, 1938, 659 ss — OBauernfeind, Art. μάταιος etc., ThWb IV, 1942, 525 ss — EKäsemann, Kritische Analyse von Phil 2, 5-11, ZThK 47, 1950, 313 ss (= Ex. Vers. u. Bes. I, 1960, 51 ss) — JJeremias, Zur Gedankenführung in den paulinischen Briefen, Studia Paulina, Festschr. J. de Zwaan, 1953, 152 ss (= Abba, 1966, 269 ss) — LCerfaux, L'hymne au Christ, Serviteur de Dieu, en: Mélanges L. Cerfaux II, 1964, 425 ss — OMichel, Zur Exegese von Phil 2, 5-11, Festschr. KHeim, 1954, 79 ss — PHenry, Kénose, Dict. de la Bible, Suppl. V, 1957, 56 ss — GBornkamm, Zum Verständnis von Phil 2, 6 ss, en: Stud. zu Antike u. Urchristentum, 1959, 177 ss — LKrinetzkij, Der Einfluss von Jes 52, 13 ss auf Phil 2, 6 ss, ThQ 139, 1959, 157 ss 291 ss — ESchweizer, Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern, AthANT 28, 1962², 92 ss, 173 ss — KWegenast, Das Verständnis der Tradition bei Paulus und in den Deuteropaulinen, WMANT 8, 1962, 83 ss — GBraumann, Vorpaulinische christliche Taufverkündigung bei Paulus, BWANT V, 2, 1962, 56 ss — HWBoers, The Diversity of New Testament Christological Concepts, 1962, 114 ss (Diss. Bonn) — JJeremias, Zu Phil 2, 7, NovTest 6, 1963, 182 ss (= Abba, 1966, 308 ss) — WSchmauch, Beiheft zu E. Lohmeyer, Die Briefe an die Philippier, Kolosser und an Philemon, KEK IX, 1964¹³, 19 ss (Bibl.) — GStrecker, Redaktion und Tradition im Christushymnus Phil 2, 6-11, ZNW 55, 1964, 63 ss — DGeorgi, Der vorpaulinische Hymnus Phil 2, 6-11, en: Zeit u. Geschichte, Dankesgabe an R. Bultmann, 1964, 263 ss — AFeuillet, L'hymne christologique de l'épître aux Philippiens, RB 27, 1965, 352 ss 481 ss — EHaenchen, Die frühe Christologie, ZThK 63, 1966, 152 s — WSchmauch, Das Heilsgeschehen in Christo Jesu. Zur Interpretation von Phil 2, 5-11, en «...zu achten aufs Wort», Ausgewählte Arbeiten, 1967, 37 ss — RPMartin, Carmen Christi, Philippians II, 5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of the Early Worship, SNTS Monograph Ser. 4, 1967 (Bibl.) — CHTalbert, The Problem of Pre-Existence in Phil 2, 6-11, JBL 86, 1967, 141 ss — KWengst, Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums, 1967, 137 ss (Diss. Bonn).

Valentía → **Confianza**

Vano → **Vacío**

Varón → **Hombre**

Vaticinio → **Profeta**

Venganza → **Castigo**

Venida

Los vocablos pertenecientes a este grupo designan movimientos, tanto en relación con el cambio de lugar, como con lo que sucede en el tiempo; ἔρχομαι [érchomai], con una gran gama de matices en sus compuestos y derivados, es un verbo de amplio significado, puesto que, tanto en sentido espacial como temporal, designa todo tipo de ir y venir; mientras que los vocablos formados de * ἄντα [ánta], frente, expresan de un modo especial el punto final de un movimiento o de una acción, el logro de un objetivo y el encuentro. Prescindiendo del dilatado uso en sentido general, la importancia teológica de los vocablos del grupo que ahora consideramos consiste en que, por su medio, se enuncia el obrar salvífico de Dios en el mundo: en las concepciones de una determinada imagen espacial del mundo encaja perfectamente la venida y la vuelta de Cristo, sin que deje de reconocerse al mismo tiempo la semejanza con el aspecto temporal. En ese sentido este grupo de palabras está relacionado directamente con → parusía, vuelta, así como con → meta, fin.

ἔρχομαι [érchomai] venir; ἔλευσις [éleusis] venida; εἰσέρχομαι [eisérchomai] entrar; ἀπέρχομαι [apérchomai] marcharse; παρεισέρχομαι [pareisérchomai] meterse de por medio; περιέρχομαι [periérchomai] andar de un lado para otro; προέρχομαι [proérchomai] avanzar, adelantarse; προσέρχομαι [prosérchomai] acercarse a; συνέρχομαι [synérchomai] juntarse, reunirse; διέρχομαι [diérchomai] pasar por entre; ἐξέρχομαι [exérchomai] salir; ἐπέρχομαι [epérchomai] acercarse; παρέρχομαι [parérchomai] pasar de largo; ἦκω [hékō] haber venido, estar ahí

I Erchomai (fut. ἐλεύσομαι [eleúsomai], aor. ἦλθον [êlthon] o ἦλθα [êltha], perf. ἐλήλυθα [elêlytha]) se encuentra en los escritos del griego profano desde Homero; también en los LXX. Significa venir, ir, casi siempre en sentido propio. La dirección de ese movimiento se determina más concretamente mediante preposiciones como ἀπό [apó], εἰς [eis], ἐκ [ek] etc. El verbo se usa figuradamente cuando tiene sentido temporal: ἐρχονται ἡμέραι

[*erchontai hēmérai*], *vendrán días* (1 Sam 2, 31; Re 20, 17 y *passim*); también para hablar de la perdición que se abate sobre los hombres (Prov 1, 26; 6, 15 etc.). Del futuro *eleúsomai* se ha formado el sustantivo, raro, *éleusis* (atestiguado en Dionisio de Halicarnaso, s. I a. C.); designa la *venida*, pero en el NT sólo se usa en Hech 7, 52 referido a la *venida* de Jesús (a su vuelta en Lc 21, 7 y 23, 42 v.l.).

El verbo *hékō*, emparentado con éste (uso lingüístico como *érchomai*), significa originariamente *haber venido*, o sea, que expresa la situación después de la llegada. En la época helenística la conjugación era a menudo la del perfecto *hēka* (fut. ἤξω [hēxō]; aor. ἤξα [hēxa]). La significación original de perfecto no se usa siempre de un modo consciente; en los LXX y en el NT el uso de ambas palabras se intercambia mutuamente. Lo mismo se puede decir del uso figurado de *hékō* (cf. Is 47, 11; Ez 7, 10.12).

La religiosidad greco-helenística sabe de la *venida* de la divinidad a los hombres, así como del itinerar del hombre hacia Dios. La exclamación *ἐλθέ* [elthé] (cf. Sal 80, 2 LXX) se encuentra en los antiguos textos de oración y en los papiros mágicos (ThWb II, 663.929). Pero fuera de esa semejanza formal, no hay ninguna conexión entre las creencias paganas y las bíblicas.

II En los LXX se usan estas palabras casi siempre en sentido propio. Claro que, por razón de su objetivo, también este ir puede tener sentido religioso, así, se va a ofrecer el sacrificio (1 Sam 16, 2.5), se va al santuario para rezar, alabar y bendecir a Dios (Lv 12, 4; 1 Re 8, 42; Sal 100, 2.4). También los paganos van a la casa de su Dios (2 Cr 32, 21). Asimismo se usa el compuesto *wisérchomai* para referirse a ese ir.

En sentido figurado se habla de la oración y el llanto (2 Cr 30, 27; Sal 88, 3; 119, 170), del clamor del hombre, que llega hasta Dios (Ex 3, 9; Sal 102, 2). En el contexto de la expectación de la salvación se hallan las afirmaciones de la *venida* de los paganos a Israel, o a Dios (Is 60, 5 s; 66, 18; Jer 16, 19; Ag 2, 7). Más frecuentemente se habla en el AT de la *venida* de Dios para juzgar. Ya Oseas ve que han llegado los días del juicio (9, 7); en los vaticinios proféticos, el día de Yahvé, que llega, es grande y terrible (Jl 3, 4; Zac 14, 1; Mal 3, 23; Sal 96, 13; 98, 9). Pero Dios no viene solamente como juez, sino también como salvador (Is 35, 4; Sal 50, 3 s.15; Zac 14, 5 ss); viene como portador de salud, que pastorea su rebaño; como salvador que quita los pecados de Jacob y hace brillar la luz sobre Jerusalén (Is 40, 10 s; 59, 20; 60, 1; → redención). Con la esperanza en la *venida* de Dios empalma la expectación del mesías; el mesías viene como rey de paz (Zac 9, 9), como el bendito en el nombre del Señor (Sal 118, 26); el pasaje de Dn 7, 13, que habla de la *venida* del «hijo del hombre», se refiere en primer lugar al reino que será dado a los «santos del Altísimo» (w. 22.27). Pero, dado que no es concebible un reino sin un rey, se ha entendido, ya en tiempos anteriores al cristianismo (Hen [et] 46, 3.4; 48, 2 etc.) que el hijo del hombre era el mesías. También en los textos de Qumrán (1QS 9, 11; 4QPb 3) está viva la esperanza en un mesías o varios mesías (a propósito de la expectación mesiánica del rabinismo. véase St.-B. IV 872 ss).

III 1. El uso que el NT hace de *érchomai* y de *kékō* enlaza con el uso del griego profano. Predomina el significado propio, local, pero puede tener también un significado religioso. En Jn 1, 39.47 el ir a Jesús tiene como consecuencia el hacerse discípulo suyo; algo parecido ocurre con la llegada de los magos de oriente (Mt 2, 2), o bien, con la *venida* de los paganos, *venida* que coincide con la entrada en el reino de Dios (Mt 8, 11; Rom 11, 25). También se encuentra en sentido figurado, referido a acontecimientos temporales venideros, espec. en un marco escatológico. *Vendrán días*, o bien, horas (Mt 9, 15; Mc 2, 20; Jn 2, 4 y *passim*); vino la plenitud del tiempo (NB: «se cumplió el plazo»: Gál 4, 4); llega la fe (Gál 3, 23.25); la reprobación (Ef 5, 6); el castigo (Ap 18, 10) etc.

2. Pero las matizaciones diversas de su empleo sólo se pueden apreciar examinando sus *compuestos*; su uso en el griego profano y en los LXX coincide en general con el de *érchomai*:

a) *Apérchomai*, *marcharse*, *apartarse*, *retirarse*, en sentido propio Gn 18, 33; Mc 1, 35; 6, 46; 14, 39 (Jesús se apartó y oró); ἀπῆλθον ὀπίσω [apēlthon opisō], se marcharon tras él (→ seguimiento, Mc 1, 20; cf. Job 21, 33); en sentido antitético: «se echaron atrás» (apēlthon eis tá opisō) (Jn 6, 66); ir tras la carne (NB: «entregarse a la inmoralidad»: Jds 7). En sentido figurado *apérchomai* adquiere el significado de *pasar* (Ap 9, 12; 11, 14; 21, 1.4).

b) *Diérchomai*, *recorrer*, *atravesar* (1 Mac 3, 8; Hech 14, 24 etc) se aplica a la propagación de la muerte a todos los hombres (Rom 5, 12); a la penetración en el cielo del sumo sacerdote Cristo (Heb 4, 14).

c) *Eisérchomai*, *entrar*, se usa en Nm 14, 30; 15, 2 etc. del ir (aproximarse) de los israelitas a la tierra santa; en el Sal 24, 7.9 de la entrada del Señor en el templo; en el NT,

en Lc 1, 9; 4, 16 se aplica en sentido propio, a la entrada en el templo, la sinagoga etc. El verbo *syneisérchomai*, *entrar juntos*, se emplea en 18, 15 directamente para expresar el subir juntos a una barca y el entrar a un patio respectivamente; se encuentra en sentido figurado espec. para designar la entrada en el reino de los cielos, en la → vida, o bien en el → «descanso» (Mt 18, 3; Heb 3, 11.18 etc.).

d) *Exérchomai*, *salir*, se usa en los LXX y en el NT sobre todo en sentido local (Gn 4, 16; Mt 14, 14 etc.), pero también en sentido figurado hablando de cómo surgirá (saldrá) el mesías (Is 11, 1; Mi 5, 2; Mt 2, 6), así como hablando de la ley y la justicia, que salen de la boca de Dios (Is 2, 3; 45, 23; 51, 4). En el NT se dice también de la fama, que se esparce (Mt 9, 26 y *passim*), de los decretos, que salen del emperador (Lc 2, 1), de la palabra de Dios, que procede de una determinada comunidad (1 Cor 14, 36). Asimismo de los demonios que salen del hombre (Mc 1, 25 s etc.) y de los pensamientos, que salen del corazón (Mt 15, 18 s). En el uso que Juan hace de este verbo se le encuentra para designar la salida (= venida) de Jesús de parte de Dios (Jn 8, 42; 13, 3 etc.; cf. también Mc 1, 38).

e) *Epérchomai* (intensivo de *érchomai*), *llegar*, se usa en sentido puramente espacial en Hech 14, 19; en sentido hostil (= asaltar) en Lc 11, 22; en el sentido temporal de «porvenir» o «futuro» en Ef 2, 7; hablando del juicio venidero en Gn 42, 21; Lc 21, 26.35; Sant 5, 1 y *passim*; de la venida del espíritu en Is 32, 15 (v.l.); Lc 1, 35; Hech 1, 8.

f) *Parérchomai*, *pasar*; con sentido espacial en Gn 18, 3; Mc 6, 48; Lc 18, 37 y temporalmente en Mc 14, 35. Adquiere los significados de *acercarse* (participio gráfico: Lc 12, 37), *pasar* (Eclo 42, 19; 1 Pe 4, 3; refiriéndose al tiempo; Sab 5, 9; Mt 5, 18; 24, 35; refiriéndose a la riqueza, al cielo y a la tierra) y *pasar por alto, desobedecer* (Lc 15, 29; las órdenes; cf. Is 24, 15; violar la ley).

g) *Pareisérchomai* (atestiguado por Polibio, s. II a. C.; raro), *meterse por medio*, hablando de la ley, que desempeña una función muy especial (en parte negativa y en parte positiva: → ley) dentro del plan salvífico de Dios (Rom 5, 20), y de los falsos hermanos, que se han infiltrado sigilosamente en la comunidad de Jerusalén (Gál 2, 4).

h) *Periérchomai*, *andar de un lado para otro* (cf. Jos 6, 6.10). En Hech 19, 13 este verbo se usa a propósito de los judíos que iban de un lado para otro realizando exorcismos (NB: «exorcistas ambulantes») y en 28, 13 hablando del Apóstol que va costeando el litoral de Sicilia; en 1 Tim 5, 13, de las viudas jóvenes se dice que van de casa en casa; en Heb 11, 37, de los testigos de la fe perseguidos se afirma que «andaban errantes».

i) *Proérchomai*, *adelantarse* (Gn 33, 3.14; Hech 20, 5; 2 Cor 9, 5); en Lc 1, 17, en sentido figurado, del precursor de Cristo («irá por delante»; v.l.: *προσελεύσεται* [*proseleúsetai*], «se acercará»).

j) *Prosérchomai*, *acercarse a*, se usa en los LXX y en el NT la mayoría de las veces en sentido espacial (Gn 42, 24; Mt 5, 1; Heb 12, 18 etc.). En sentido cúllico, designa en los LXX la entrada de la comunidad (Ex 16, 9) o del sacerdote (Lv 9, 7.8) en la presencia de Dios. En hebreo corresponde a este verbo casi siempre la raíz *qrb* (*cerca, acercarse*). El mismo uso tiene en los textos de Qumrán. En el NT, Heb 4, 16 habla de acercarse al tribunal de la gracia (cf. Ez 44, 16); Heb 7, 25; 10, 22; 11, 6 habla de un acercarse a Dios de un modo que va mucho más allá de las prerrogativas del sacerdote, cosa que también puede advertirse en los textos de Qumrán. Con un sentido general se usa en Eclo 6, 18 s referido al acceso a la sabiduría; en 1 Tim 6, 3 se habla de los que «no se atienen a las palabras saludables».

k) *Synérchomai*, *juntarse, reunirse* (Ex 32, 26; Mc 3, 20; 1 Cor 11, 17 ss y 14, 23.26; hablando de la asamblea de la comunidad); también, *acompañar, seguir* (Tob 12, 1; Lc 23, 55; Hech 1, 21; Sab 7, 2; en sentido figurado); se usa asimismo para expresar distintos matices de la vida en común entre hombre y mujer (Mt 1, 18; cohabitación; 1 Cor 7, 5: relación sexual).

3. a) En el NT tienen *significación teológica* fundamental las palabras relativas a la venida de Cristo, o a la venida de Dios y de su → reino. En las afirmaciones relativas al hecho de haber venido se manifiesta en todos los evangelios la conciencia mesiánica de Jesús. En los sinópticos se dice que Jesús ha venido para predicar el → evangelio; no para derogar la → ley, sino para darle cumplimiento; para llamar a los pecadores a → penitencia; para traer no la paz, sino la espada; ha venido a encender fuego en la tierra (Mc 1, 38 s; Mt 5, 17; 9, 13 par; 10, 34 par; Lc 12, 49). Asimismo, según Mt 20, 28 par; Lc 19, 10, el hijo del hombre (NB: «este Hombre») ha venido para dar su vida en rescate por «todos» (→ todo, todos, art. *πολλοί* [*polloí*]), a buscar lo que estaba perdido y a salvarlo.

La investigación crítica (p. ej. Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition*, 1958⁴, 164 ss) ha negado que las anteriores frases (que incluye entre las sentencias «auto-expresivas», iniciadas con un «yo») sean de Jesús; según él la comunidad posterior ha puesto lo que era el producto de su fe en labios de Jesús. Pero ¿cómo puede concebirse que surgiera esa fe, si no había tenido Jesús esa conciencia de sí mismo? (→ Yo soy).

Asimismo el cuarto evangelio atestigua que Jesús ha venido al mundo como la luz que lo alumbra, para que los suyos encuentren en él la → vida y la → plenitud (Jn 1, 9; 3, 19; 10, 10); en dicho evangelio afirma Jesús que no ha venido para juzgar al mundo, sino para salvarlo (Jn 12, 48) y para ser testigo de la → verdad (18, 37); que ha venido en nombre de su Padre, que ha salido de junto al Padre, para volver de nuevo con él (5, 43; 8, 42; 16, 28).

Le precede Juan bautista (Lc 1, 17); también él ha «venido»; ha venido precisamente como Elías, que había de volver (Mal 3, 23; Mt 11, 14.18; 17, 10 par) y él mismo apuntó a otro más fuerte que él, que venía detrás de él (Mt 3, 11 par). Espec. Jn destaca que la importancia del Bautista consistía únicamente en preparar el camino. El no era la luz, sino que tenía la tarea de dar testimonio de la luz; Jesús es el Señor, que ha existido antes que él, aunque venga detrás de él (Mc 1, 7; Jn 1, 7.15.27).

b) La venida de Jesús en → carne (1 Jn 4, 2) abre un resquicio a la duda, que ya expresó el Bautista, estando en la cárcel ¿eres tú «el que tenía que venir», es decir, el mesías prometido? (Mt 11, 3 s). El pueblo de Jerusalén saluda al rey salvador que viene hacia la ciudad con el Sal 118, 25 s (Mt 21, 9), mas luego las pretensiones de mesianidad de Jesús son puestas en duda por su muerte en → cruz (Mt 27, 42). Sin embargo, por la → resurrección, Jesús ha sido constituido «Hijo de Dios en plena fuerza» (Rom 1, 4). Esa fuerza ha de hacerse visible también en el mundo terreno. Por eso pertenece también al mensaje pascual la certeza de que Jesús vendrá con poder y gloria. Esa fe en el Cristo que ha de venir está formulada en los evangelios sinópticos en conexión con el pasaje de Dn 7, 13, interpretado mesiánicamente. El hijo del hombre vendrá sobre las nubes del cielo (Mt 24, 30 par; 26, 64 par). Ese Cristo que ha de venir, será el juez (Mt 25, 31; 2 Cor 5, 10 etc.). Objetivamente no se hace diferencia, cuando a continuación se habla de Dios como juez (Mt 10, 32 s). La invocación *μαρανθά* [*maranathá*] de 1 Cor 16, 22 y la oración «Amén. Ven Señor Jesús» de Ap 22, 20 (→ parusía) muestran la fuerza de esa esperanza, que llena todo el NT.

Con la petición de que venga el Señor, se une la petición de que venga el reino de Dios (Mt 6, 10; Lc 11, 2). No se puede separar la venida del mesías de la venida del reino (Mt 16, 28; Lc 22, 29 s). A ese Cristo que ha de venir, le preceden falsos profetas y mesías, incluso el anticristo (Mc 13, 22 s; 1 Jn 2, 18; 2 Tes 2, 3 ss). Ni los ángeles ni el hijo del hombre conocen la hora y el día de esa venida; solamente el Padre (Mc 13, 32 = Mt 24, 36). Tampoco a los discípulos se les ha dado el saberlo (Hech 1, 7; cf. Tes 5, 1). Repentina e inesperadamente «como un ladrón de noche» vendrá el Señor (Mt 24, 42; 1 Tes 5, 2 y *passim*); por eso los discípulos han de «vigilar»; han de estar preparados constantemente

para esa venida (Mt 24, 42; 25, 13 y *passim*). Aunque en ninguna parte del NT se fija la fecha de esa venida, no se excluye la esperanza de que sea pronto (Ap 22, 20).

c) El cuarto evangelio ve también los sucesos de pascua y pentecostés desde el punto de vista de la venida de Jesús y del → espíritu respectivamente. Ese Jesús que marcha no deja huérfanos a sus discípulos, sino que vuelve de nuevo a ellos como el viviente. El se revelará a los que le aman; el Padre y el Hijo vendrán a él y vivirán con él (Jn 14, 17.23); asimismo promete Jesús la venida del paráclito, del abogado (así NTD IV y NB, entre otros; L: consolador; → intercesor). El tiene la tarea de dar testimonio de Cristo; como espíritu de verdad, ha de guiar a los discípulos en la → verdad entera (15, 26; 16, 7.8.13). Esto no implica, como se ha pensado, el abandono de la esperanza en el futuro, propia de la comunidad primitiva; el pensamiento del «último día», de la resurrección y del juicio, está, en el cuarto evangelio, firme e indisolublemente unido a la persona de Jesús (5, 25.29; 6, 39.44.54; 11, 25 s). Únicamente ha sido acentuada la conexión estrecha entre la actualidad salvífica del Cristo ya venido y el futuro, que encuentra su expresión clásica en el giro «se acerca la hora, o mejor dicho, ha llegado» (4, 23; 5, 25).

d) Ahora bien, también los hombres han de ir a ese Señor, que ha venido y vendrá. A eso hace referencia Jesús, p. ej. en la parábola de los invitados a la boda (Mt 22, 1 ss; Lc 14, 15 ss). Resulta que la invitación repartida lo único que logra es que ellos no quieran venir (Mt 22, 3; Lc 14, 20). Jn 5, 40 emplea la misma expresión de «no querer venir» (cf. 7, 37). Naturalmente a Jesús no le importa la venida externa, el mero interés; lo que realmente le importa es el → seguimiento, el ὀπίσω ἔρχεσθαι [opísō érchesthai] o el ἀκολουθεῖν [akoloutheîn] (Mc 1, 20; Mt 10, 38 par; 16, 24 par; en el lenguaje joaneo, junto a *akoloutheîn* se encuentra también πιστεῦειν [pisteúein], *creer*; → fe). El hecho de que Cristo viniera ha creado los presupuestos necesarios para ese acceso de los hombres a él; pero la respuesta del seguimiento, que Jesús espera como consecuencia de su invitación, en último término sólo puede ser obra de la → gracia divina (Jn 6, 37.44).

W. Mundle

καταντάω [katantáō] venir, llegar; ἀπαντάω [apantáō] encontrarse con; ὑπαντάω [hypan-táō] encontrarse con; συναντάω [synantáō] salir al encuentro; ἀπάντησις [apántēsis] encuentro; ὑπάντησις [hypántēsis] encuentro

I *Katantáō*, atestiguado en el griego profano desde Polibio (s. II a. C.), significa originariamente *venir* o *llegar*, y designa el movimiento hacia una meta, en primer lugar localmente, p. ej. *llegar* a una ciudad, etc. En sentido figurado la palabra significa alcanzar una meta o lograr una cosa, que, o bien deseamos, o simplemente nos toca en suerte.

II El empleo de la palabra en los LXX se limita a 4 pasajes en 2 Mac y 2 Sam 3, 29, pero refleja los principales matices de significado. Con sentido local se halla *katantáō* referido a la venida hacia Jerusalén o hacia Tiro (2 Mac 4, 21.44); figuradamente se usa para referirse a la consecución de la dignidad de sumo sacerdote y para expresar que los hombres han llegado a colmar la medida de sus pecados (2 Mac 4, 24; 6, 14). En 2 Sam 3, 29, donde traduce el hebreo *hūl*: *precipitarse sobre, recaer en*, significa: que el delito de sangre *recaiga* sobre la cabeza de Joab (Joab ha de responder, es responsable, del mismo).

III 1. En el NT la palabra se encuentra solamente en Hech (9 veces) y en las cartas de Pablo (4 veces). En Hech la palabra se usa casi exclusivamente en sentido directo, espacial, y marca lo que podríamos llamar los finales de etapa de los viajes misionales de Pablo; p. ej. Derbe, Efeso (Hech 16, 1; 18, 19.24). Solamente una vez se encuentra la palabra en Hech en sentido figurado: en la alocución de Pablo a Agripa se dice que Israel, «el pueblo de las doce tribus», espera firmemente y en oración incansable alcanzar la promesa (es decir: su cumplimiento), promesa que hizo Dios a los padres (26, 7).

2. Esta forma de hablar enlaza con el uso paulino, que se reduce al sentido figurado. Así Pablo p. ej. en Flp 3, 11, señala como meta última de su existencia cristiana el llegar a la resurrección de los muertos. En otro sentido, Ef 4, 13 tiene ante los ojos la meta referida a la totalidad de los cristianos: han de llegar a la unidad de la fe y al conocimiento del Hijo de Dios. Unida a la consecución de esa meta está la plenitud, la madurez, la firmeza en la fe y el crecimiento en el amor, que une a la comunidad con su cabeza Cristo (vv. 14-16).

También se habla en Pablo de un movimiento, que sale de Dios y viene a los hombres. En 1 Cor 10, 11 dice el apóstol que, «el fin de los tiempos (eones) ha (NB: los resultados de la historia han) llegado a nosotros». Heb 9, 26 expresa un pensamiento semejante: «al final de los tiempos (NB: de la historia), → tiempo) ha aparecido Cristo, para abolir con su sacrificio el pecado. Ese movimiento, que ha arrancado de Dios, alcanza en nosotros su meta. También se contiene en ese pensamiento la certeza de que con Cristo, que llevó la historia a su punto más álgido, comienza una nueva época del mundo, un nuevo orden de cosas. Ciertamente que esto en un → mundo, cuyo papel está para terminar (1 Cor 7, 31) sólo pueden verlo los creyentes. Ese movimiento que arranca de Dios se hace también visible en que el hecho de la palabra de Dios ha llegado a las comunidades (1 Cor 14, 36) y ha de ser difundida por ellas. Esa → palabra es el mensaje apostólico, que alcanza su meta en las comunidades al ser recibido como palabra de Dios (1 Tes 2, 13).

3. Junto a *katantáō* encontramos en el NT, emparentados por el sentido y por la raíz, los verbos *apantáō* (Mc 14, 13; Lc 17, 21) e *hypantáō* con el significado de encontrarse con, así como el sustantivo derivado *apántēsis* (Hech 28, 15; 1 Tes 4, 17) e *hypántēsis* (Mt 8, 34; 25, 1), *encuentro*. Dichos términos son también usados en el griego profano y en los LXX. El encuentro hay que entenderlo, sin excepción alguna, en sentido local. Lo mismo se puede decir de *syntantáō*, *encontrarse*, *salir al encuentro* (Lc 9, 37; Hech 10, 25; Heb 7, 1.10); en Hech 20, 22 se habla de un acontecimiento que le *aguarda* a Pablo.

Digno de consideración es el uso de *apántēsis* en 1 Tes 4, 17, ya que en este pasaje se ha tomado la antigua expresión que se usaba en la entrada triunfal del nuevo soberano en su capital, es decir, al entrar para coger las riendas de su gobierno, y se ha traspuesto a Cristo. Es decir: los cristianos serán arrebatados «en el aire (NB: en nubes)» para salir al encuentro de Cristo, para recibirle solemnemente, con lo que se marca el inicio de su soberanía y de la comunión permanente con él. Encontramos los mismos pensamientos en la parábola de las diez muchachas. Las muchachas salen al encuentro, *εἰς ὑπάντησιν [eis hypántēsin]*, del Señor, es decir: al encuentro del novio, al que quieren preparar un recibimiento festivo (Mt 25, 1).

W. Mundle

μέλλω [méllō] ser capaz de, tener la intención de, tener que; *μέλλον [méllōn]* futuro

I *Méllō*, imp: *ἐμελλον [émellon]*, o en ático *ἡμελλον [émellon]*, atestiguado desde Homero, es un verbo frecuentemente usado en griego, que se emplea en conexión con el infinitivo subsiguiente o absolutamente, como participio. La acción significada por el infinitivo es además precisada por medio de *méllō* por lo que se refiere a su tiempo, a su certeza o a su posibilidad, permaneciendo así lo que se ha de realizar dentro de los límites de la reflexión del sujeto que actúa. De este modo *méllō* significa primeramente: *soy capaz de, estoy capacitado para, puedo*. Luego, más a menudo (en el griego clásico casi siempre acompañado de un infinitivo futuro): *estoy a punto de, me propongo, pretendo, pienso hacer*; o simplemente —ya un poco desdibujado— con frecuencia: *haré* (con sentido de futuro). Si la acción ha de suceder bajo el signo de una necesidad divina, de la fuerza del destino o de la ley, entonces *méllō* adquiere, espec. en el imp., el significado de *deber, tener que*, en el sentido de una determinación

insoslayable. Debilitado por una suposición o probabilidad, significa *méllo*: *tendría que, me gustaría*. Si la reflexión sobre lo que se ha de hacer se demora tanto que no se llega a la acción, entonces *méllo* significa: *estar indeciso, vacilar, titubear*.

El participio expresa lo *futuro*, lo *inminente*. En Esquilo, Eurípides y Platón, entre otros, se encuentra *ὁ μέλλον χρόνος* [*ho méllōn chrónos*], *el futuro*; por esto también el sustantivo *τὸ μέλλον* [*tó méllōn*] significa *el futuro* y *τὰ μέλλοντα* [*tá méllōnta*], *lo por venir*.

II En los LXX se usa *méllo* frecuentemente en unión con un infinitivo presente sobre todo en 2 Mc, 4 Mac, Sab, Job y 6 veces en Is. La mayoría de las veces el equivalente hebreo se encuentra en la forma verbal de imperfecto. En Job 3, 8 se halla el hebreo *'atid*, *preparado, listo, dispuesto*; en Job 19, 25 *méllo* es traducción de *aharōn*, «al final» (NB). La forma hebrea *'abi-'ad*, «Padre perpetuo» (NB) de Is 9, 5 es traducida por *πατήρ τοῦ μέλλοντος αἰῶνος* [*patēr tou méllōntos aiōnos*]. Sólo en ese pasaje se encuentra en los LXX la fórmula *αἰὼν μέλλον* [*aiōn méllōn*], que encontró después una gran resonancia en la literatura apocalíptica judía en la doctrina de los dos eones (4 Esd: ApBar 4 y *passim*) → tiempo, art. *αἰὼν* [*aiōn*].

III 1. En el NT se encuentra *méllo* con todos los significados que posee en la literatura griega: *tener la intención, proponerse*: Mt 2, 13; Lc 10, 1; 19, 4; Jn 6, 6.15; 7, 35; Hech 5, 35; 20, 3.7.13; 23, 15; 27, 30; 2 Pe 1, 12; Heb 8, 5. La mayoría de las veces *méllo* está acompañado del infinitivo de presente (84 veces), esporádicamente del infinitivo aoristo, con la significación de: *estar a punto de, ir a* (como designación del futuro): Mt 24, 6; Lc 7, 2; 19, 11; 21, 7; Jn 4, 47; Hech 3, 3; 12, 6; 16, 27; 18, 14 y *passim*; Ap 3, 2; 10, 4.7; 12, 4.5; *méllo* usado como participio, adjetivo o sustantivo significa: *futuro, el futuro*: Lc 13, 9; 2 Pe 2, 6; Rom 8, 38 y 1 Cor 3, 22; 1 Tim 6, 19; Heb 11, 20. En Hech 22, 16 *τί μέλλεις* [*tí mélleis*] quiere decir: *¿qué aguardas?* (NB: *no pierdas tiempo*).

2. La acción que sucede por voluntad o designio de Dios, ya sea llevada a cabo por los hombres, ya acontezca en ellos, se expresa con respecto a su necesidad, certeza u obligatoriedad mediante *méllo* en el sentido de: *tener que, deber, estar seguro*. Tal ocurre en las afirmaciones relativas al obrar salvífico de Jesús, espec. en su pasión y muerte: Mt 17, 12.22; 20, 22; Mc 10, 32; Lc 9, 31.44; 24, 21; Jn 7, 39; 11, 51; 12, 33; 14, 22; 18, 32; Hech 26, 23. También se dice en relación con la traición de Judas: Lc 22, 23; Jn 6, 71; 12, 4. Y tratándose del obrar de Dios en gracia y juicio: Mc 13, 4; Hech 17, 31; Rom 4, 24; 8, 13; Gál 3, 23; 1 Tes 3, 4; 1 Tim 1, 16; Heb 1, 14; 10, 27; 11, 8; Ap 1, 19; 3, 10. Es menester también señalar aquí las predicciones, pronunciadas con certeza divina, de Hech 11, 28; 24, 15 y 26, 22.

3. *Méllo*, construido como participio, adjetivo o sustantivo, se usa con el sentido de: *venidero, futuro, el futuro* (cf. *supra* III, 1), transformándose así (paralelamente a → *ἔρχομαι* [*érchomai*]) en una importante fórmula de afirmaciones escatológicas en el NT. El término y el mundo de ideas había sido anticipado por la literatura apocalíptica del judaísmo tardío también de cuño helenístico. La doctrina allí enseñada de los dos eones forma la base de la concepción neotestamentaria del reino de Dios; según ella, el *méllōn aiōn*, que ha de transformar el cielo y la tierra, se ha aproximado, espacial y temporalmente, al eón pasajero del «tiempo-actual». El *οἰκουμένη μέλλουσα* [*oikouménē méllousa*], *el mundo futuro*, es el ámbito de soberanía sólo de Cristo (Heb 2, 5; Ef 1, 21). Aquí, en el «mundo-actual», los cristianos no tienen ciudad permanente (*μένουσα* [*menousa*]), sino que andan en busca de la *futura méllousa*: Heb 13, 14. Esta ciudad futura tiene cimientos firmes (Heb 11, 10); ha sido preparada por el Dios de los padres (11, 16); es la ciudad celeste (11, 16; 12, 22); es la patria y el descanso prometido (3, 11.18; 4, 3 ss). Allí «ya no habrá muerte ni luto ni llanto ni dolor, pues lo de antes ha pasado» (Ap 21, 4). «Allí no habrá ya nada maldito» (Ap 22, 3). Este nuevo mundo se describe también como *gloria futura* (Rom 8, 18; 1 Pe 5, 1), preexistente ya en Dios y preparada y destinada a ser revelada. Comparados con ella, los → sufrimientos inevitables de la vida presente

son cosa de nada. Pero todo aquél que por miedo a los sufrimientos, no quiere luchar contra su carne en el espíritu, el que vive según la → carne (NB: «sujeto a los bajos instintos»), ese *va directo* a la muerte (Rom 8, 13), como consecuencia forzosa del juicio y la reprobación *futura* (Mt 3, 7; Hech 24, 25). Cristo es el hijo del hombre *que ha de venir* (Mt 16, 27), es el juez (2 Tim 4, 1). En el eón *futuro* no hay → perdón para la blasfemia contra el espíritu (Mt 12, 32). En cambio, «la piedad es útil para siempre, pues tiene una promesa para esta → vida y para la *futura*» (1 Tim 4, 8). Las fuerzas del eón *futuro* pueden ser saboreadas (Heb 6, 5), y Cristo es el sumo sacerdote de los bienes *futuros* (lectura más probable de Heb 9, 11, frente a la de Nestle); tales son los bienes salvíficos del nuevo tiempo universal, adquiridos para los creyentes por la muerte de Cristo. La → ley presentó solamente la sombra de los bienes *futuros* (Heb 10, 1). Ciertamente en Col 2, 17 los estatutos humanos están referidos a *lo que tenía que venir*, pero sólo son su sombra. Lo venidero viene a ser el «cuerpo» que arroja ya su «sombra» sobre el presente. Y ese cuerpo («la realidad... en contraposición con el carácter de sombra que tienen todos los estatutos humanos») es el cuerpo de Cristo, el cuerpo del *Futuro* (cf. Lohmeyer, KEK IX, 122 s). En Rom 5, 14 Cristo, en cuanto antitipo de → Adán, es designado como *el que tenía que venir*: él introduce un nuevo tiempo universal.

W. Schneider

Bibl.: AvHarnack, Ich bin gekommen, ZThK 22, 1912, 1 ss — JSchneider, Art. *ἐρχομαι*, ThWb II, 1935, 662 ss; id., Art. *ἴκω*, *ibid.*, 929 ss — OMichel, Art. *κατανασάω*, ThWb III, 1938, 625 ss — WMundie, Der Glaube an Christus und der historische Zweifel, 1950, 24 ss — RPrenter, Art. Eschatologie im NT und Urchristentum, EKL I, 1956, 1155 — HConzelmann, Art. Eschatologie im Urchristentum, RGG II, 1958³, 665 ss — RSchnackenburg, Art. Eschatologie, LThK III, 1964², 1088 ss — ELohmeyer, Die Briefe an die Kolosser und an Philemon, KEK IX, 2, 1964¹² — SHerrmann, Die prophetischen Heilerwartungen im AT, 1965 — cf. también la Bibl. sobre → *parusia*.

En cas. Arts. gens.: AWinklhofer, Art. Escatologia, CFT I, 1966, 507-518 — KRahner, Art. Escatologia, SM 2, 1976², col 653-663.

Ver, aparecerse

ὁράω [*horāō*] ver; ὁρατός [*horatós*] visible; ἀόρατος [*aóratos*] invisible; ὁρασις [*hórasis*] visión; ὁραμα [*hórama*] visión; ὀπτασία [*optasia*] visión; ἐποπτεύω [*epopteúō*] observar; καθοράω [*katoráō*] considerar, contemplar; προοράω [*prooráō*] prever; βλέπω [*blépō*] mirar, ver; θεάομαι [*theáomai*] mirar; θεωρέω [*theoréō*] mirar a; ὀφθαλμός [*ophthalmós*] ojo

1 1. a) El verbo *horáō*, *ver*, forma sólo el presente y el perfecto activos, mientras que el futuro activo *ὄψομαι* [*ópsomai*] y el aoristo pasivo *ὄφθη* [*óphthēn*] proceden de la raíz *ὀπ-* [*op-*], y el aoristo activo *εἶδον* [*eídon*] de la raíz *ιδ-* [*id-*]. El verbo se halla muy difundido a partir de Homero y en la voz activa significa ver, mirar y percibir (Homero, Od 4, 540), más frecuentemente (con la preposición *εἰς* [*eis*] *dirigir la vista hacia o a algo* (con acusativo). Esquilo lo utiliza asimismo en la voz media.

b) Ya desde Homero adquiere el significado de *comprender* o *experimentar*, además del de *estar presente* y *tomar parte*. En sentido figurado significa *examinar*, *reconocer*, *pensar*, *parar mientes* en (Tucidides, 5, 27).

c) En la pasiva con sentido intransitivo tiene el significado de *aparecer* o *hacerse visible* (cf. el aoristo pasivo *ὄφθη*). En Sófocles significa algo así como *tú ya vas a ver*, es decir, *se te mostrará*. En Homero no se encuentra el uso de la pasiva.

d) Los adjetivos verbales *horatós* (desde Hipócrates) y la forma negativa *aóratos*, que se formó después (ya en Polibio y en Isócrates) tienen el significado de *visible e invisible* respectivamente (el mundo visible, el dios invisible entre otros significados).

e) Los sustantivos más importantes derivados de *horáo* son:

α) *hórasis* (desde Aristóteles), sinónimo de ὄψις [*ópsis*], designa, por una parte, la *vista*, en cuanto *facultad de ver y órgano de la visión*, y también todo el *rostro* (Plutarco, *Moralia* 88 d) y, por otra parte, lo que se ve: el *aspecto*, el *semblante*, el *espectáculo*, y se usa también con respecto a lo sobrenatural.

β) *Hórama* (a partir de Jenofonte y Aristóteles) tiene los significados de *lo visto, la vista, el rostro*, la *visión*: asimismo el efecto sobre el que mira: lo visto puede actuar dando seguridad o estímulo.

γ) La palabra *optasia*, derivada de la raíz *op-*, tiene poco más o menos el significado de *hórama*.

δ) Los compuestos:

α) *Prooráo* (a partir de Herodoto) se entiende como el *prever* el futuro o designa también algo que se ha visto antes y, en voz media, lo que uno ve ante sí.

β) *Kathoráo* y *epopteúo* (desde Homero) significan ambos *mirar, advertir, observar* (acerca de las formas demostrativas o imperativas derivadas de la raíz *op-* e *id-*: cf. III, 1h).

2. De la raíz *op-* procede también el sustantivo *ophthalmós*, *ojo*, que se usa profusamente desde Homero. No coincide con ὄμμα [*ómma*], que, si significa también *ojo*, se usa en un sentido especial (en Homero, Esquilo, Píndaro, entre otros: *rostro*; en Píndaro, Platón y otros se usa también poéticamente en la expresión *los ojos del cielo*, aplicada al sol y a la luna, así como para designar la luz, que trae salud y consuelo).

a) En *general ophthalmós* es el *ojo*, el medio más noble de comunicación y relación con el mundo circundante. Es el órgano de la percepción. La saga griega (cf. Luciano) habla muchas veces de seres con muchos ojos, p. ej. de Argos de los 100 ojos.

b) En *sentido figurado* significa (cf. la niña de los ojos) *lo más querido o apreciado*.

c) El ojo constituye juntamente un término amplísimo para expresar la relación con Dios, con los hombres y con el mundo circundante. En Grecia el «ojo del alma» consiguió penetrar con su mirada en el cosmos (véase más ampliamente *infra*). Al ojo se le asocian conceptos morales (así en Sófocles: *mirar codiciosamente, lanzar miradas llenas de envidia*). En Esquilo y Sófocles el verbo se utiliza en el sentido de *vigilar o guardarse*. En ocasiones los ojos se asocian a encargos y cualidades.

3. *Blépo*, *mirar* (desde Píndaro), construye determinadas formas temporales que no están comprobadas en *horáo*. En conjunto, significa más o menos lo que *horáo*, pero poco a poco lo va relegando a un segundo plano. Cuando se diferencia de *horáo* se trata de lo que cae ante la vista, del mirar, de lo que está delante. Originariamente se aplica sólo a la función de los ojos: *ver, mirar, prestar atención* (en acusativo: lo visto). Después adquiere el sentido de *mirar a, dirigir la mirada y fijarse en*. En sentido figurado tiene el significado de *percibir y advertir*.

4. *Theáomai* (desde Homero) se deriva de θέα [*théa*], la *mirada* (cf. θεατής [*theatés*], *el que mira, y θέατρον* [*theatron*], *el lugar donde se mira un espectáculo*, en Tucídides y Platón; cf. también nuestro término *teatro*), y tiene el significado de *mirar, contemplar, mirar a Theónéō* (desde Esquilo), también *mirar a, examinar algo*, se usa sólo o con acusativo (Esquilo, *Prom.* 302) y tiene asimismo los significados figurados de *reflexionar, advertir, entender, comprender*, y en pasiva adquiere el sentido de *hacerse visible o reconocible*.

5. a) Los verbos de ver y mirar tienen en Grecia una significación religiosa o filosófica, y la religión griega es, como pocas en la antigüedad, una religión de visión. A diferencia de lo que ocurre en el judaísmo, el elemento auditivo pasa a un segundo término. «Los griegos eran un pueblo de ojos» (Michaelis, *ThWb* V, 319). La visión era un rasgo esencial de su religión.

b) La contemplación del orden cósmico y del mundo se entendían religiosamente. Se trata, tanto del macrocosmos como del microcosmos. El «ojo del alma» adquiere aquí un significado especial.

c) De la contemplación del mundo se saca la conducta del hombre. En Platón, Dios es más objeto que sujeto y es visto predicativamente. Platón llega a la contemplación de las ideas (cf. entre otros, Men. etc.). La palabra ἰδέα [*idéa*], *vista, aspecto, imagen* (desde Píndaro), derivada de ἰδεῖν [*ideîn*], adquiere un sentido filosófico y designa el conocimiento de las cosas suprasensibles adquirido por el espíritu: *original o prototipo, idea, esencia* (así en Platón, Aristóteles, Plutarco).

d) En general la divinidad es considerada como invisible (cf. la gnosis helenística). Sin embargo, a partir de Homero, se encuentra la concepción de que la divinidad se hace visible. Esto ocurre en figura humana (antropomorfismo). Las divinidades toman un cuerpo; ellas «se aparecen» con aspecto humano, y muestran propiedades e inclinaciones humanas. Pero en general se subraya la invisibilidad de Dios. La «visión de Dios» es como el camino para hacerse inmortales y para asemejarse a los dioses.

II *Horáo* aparece en los LXX, junto con el aoristo segundo *eídon*, alrededor de 1450 veces. Los principales equivalentes hebreos son *rā'ah* y *hāzāh*; éstos tienen un sentido que abarca algo más que *horáo*; incluyen p. ej. el significado de *escoger o antojárselo a uno* (Dt 12, 13, como quien dice: «en el primer santuario que veas»), pero *horáo* se les parece bastante (cf. *ver, echar una ojeada*: Gn 18, 21; *proveer*: Gn 22, 8).

1. a) Generalmente *horāō* significa *ver con los propios ojos, percibir* (Gn 27, 1).
- b) En sentido figurado sirve para designar la percepción espiritual: *advertir, pecatarse* (Sal 34 [33], 9) o lo que el hombre vive, experimenta o sufre (ver la muerte: Sal 89 [88], 49). Tiene asimismo el significado de *mirar* (la miseria: Sal 106 [105], 44) y de *prestar atención, saber o experimentar* (Dt 11, 2) o de *preocuparse por algo* (Gn 37, 14; Is 5, 12). Ver significa también en griego y en el hebreo del AT percibir por medio de otros sentidos, p. ej. el oído (Jer 33, 24), o por la inteligencia (1 Sam 12, 17; 1 Re 20 [21], 7). La pasiva se utiliza con el significado de *hacerse ver, ser manifestado, experimentar o vivir*. De esta forma se expresan las auténticas percepciones en contraposición con los productos de la fantasía (*φάντασμα* [*phántasma*]). Dios se manifiesta, se descubre, se muestra o se revela en *hórama*, en la *visión*. Por ese acto el que ve y a la vez oye es animado o es enviado (Gn 15, 1; 46, 2: asociado con la audición).
- c) Aparte de eso, ver equivale a la percepción profética. Esa percepción, que a veces adquiere el carácter de una visión, se encuentra atestiguada ampliamente en el AT. Así el → profeta es designado también como vidente (1 Cr 21, 9; 2 Cr 9, 29). Las visiones del vidente tienen por lo general una doble referencia: por una parte designan la *visión (hórama)*, o sea, lo que aparece en la visión (Ex 3, 3; Dn 7, 1) y por otra expresan también el efecto producido en el que ve y que es animado, escogido, agraciado o presa de espanto (Gn 15, 1; Dn 7, 13). En esas visiones proféticas lo primero que se busca es la revelación de Dios, de su palabra, una impresión visual: Dios da a conocer lo que desea o lo que quiere hacer, y «muestra o revela» los medios que escoge para ello.
- d) En el AT se dice sin más que Dios ve y contempla al hombre. El ve lo injusto (Lam 3, 34-36), la muerte del profeta (2 Cr 24, 22), la necesidad de los suyos (Ex 3, 7). El contempla la fidelidad (Sal 101 [100], 6) y la fe (Jer 5, 3). El pone los ojos sobre el reino pecador (Am 9, 8). El hombre no puede ocultarse (Sal 139 [138], 3.7.16). Dios ve el corazón (1 Sam 16, 7).

2. a) Cuando se habla del Dios que se hace visible en las apariciones, hay que establecer primeramente que en el AT no se encuentra ninguna curiosidad teórica acerca de la figura de Dios. Las afirmaciones acerca de las teofanías del AT no son, de todos modos, unitarias. Cara a cara se aparece Dios a Abrahán, a Isaac, a Jacob y a Moisés (Nm 12, 8), y ciertamente en figura humana. «De hecho los israelitas se imaginaron siempre a Yahvé en forma humana, como varón» (GvRad, Teología del AT I, 280; cf. 195). En diversos pasajes se puede pensar incluso en la corporeidad (Gn 1, 18; Ex 33, 23; Am 9, 1 ss; Is 6, 1 ss). Las formas antropológicas de aparición muestran cómo conocía y entendía el hombre el ser de Dios, cómo lo comprendía. «En lugar de un hecho cósmico-mítico que aparece en las teofanías babilónicas, en el AT se advierte una teofanía visual. Yahvé viene a ayudar a su pueblo, a aniquilar a sus enemigos» (CWestermann, Das Loben Gottes in den Psalmen, 67). Como elementos importantes de las apariciones hay que enumerar el fuego, la tormenta, las nubes etc.

b) En la teofanía se manifiesta la *kābōd*, el *peso*, la *magnificencia*, la → *gloria* —que en griego se traduce por *δόξα* [*dóxa*], la *gloria*, la *magnificencia*— de Dios y se deja ver por el hombre (Ez 1, 28; Ex 33, 18; Nm 14, 22). El cielo se abre (Ez 1, 1), lo supraterráneo se rompe y se hace visible. Un resplandor sobrenatural (Hab 3, 4; Sal 18, 13; 50, 2), la aurora que exige ya estar de pie (Os 6, 3), el torbellino y la tempestad (Job 38, 1; Neh 1, 3) son los fenómenos que se mencionan como asociados a la presencia de Dios.

c) *πρόσωπον* [*prósōpon*] → *rostro, cara* designa en las teofanías la persona misma, no sólo el aspecto que se manifiesta al hombre, y revela algo del ser de Dios (Gn 32, 31). Los miembros de la «figura» de Dios que se mencionan —ojo, oído, mano— representan la fidelidad, la providencia de Dios, etc. Es significativo que propiedades semejantes a las que son atribuidas a los dioses griegos (p. ej. la naturaleza sexuada) no se asignen al Dios veterotestamentario. Lo que importa en el AT es hacer reconocible el ser de Dios, pero sin mostrar concretamente ninguna representación visual de Dios.

d) Por otra parte, la santidad de Dios y su majestad le impiden al hombre verle el rostro. De la conciencia de culpa del hombre surge la conciencia de distancia (Is 6, 5). La gloria de Dios lo mataría (cf. Ex 33, 20 y la queja de Gedeón: «he visto al ángel del Señor cara a cara»: (Jue 6, 22).

e) Las epifanías del AT expresan lo que podríamos llamar el «compañerismo» de Dios. El hombre bíblico se reconoce como criatura de Dios y sabe que es llamado a ser su socio y compañero. El Dios del AT es un Dios de encuentro, de trato y relación, y es reconocido como tal. «El conocimiento que nos comunica la Escritura, se halla, por tanto, acuñado por el trato de Dios con el hombre» (Kuitert, Gott in Menschengestalt, 237). De acuerdo con esto, GvRad defiende la idea de que, si nos atenemos a la Biblia, no es que Dios sea antropomorfo, sino que el hombre es teomorfo (cf. Teología del AT I, 195).

En los anuncios del AT siempre topamos con el futuro (cf. *supra* la visión profética: II, 1c). La perspectiva se dirige a la liberación futura, a la victoria sobre los enemigos, a la implantación del reino de Dios (1 Cr 29, 11; Sal 22, 28 s; Is 11, 6 s; 57, 19). El objetivo es ver a Dios o la faz de Dios (Sal 42, 3) acaso en la vida futura. Pero esto último no puede atestiguar con claridad en el AT (cf. Sal 17, 15). La promesa de Mt 5, 8 y la certeza de 1 Jn 3, 2 no tienen modelos directos en el AT.

3. En el *judaísmo tardío* se contraponen el ver al oír. En Filón este grupo de palabras adquiere un sentido espiritualizado. La visión se ve liberada en gran parte de la comprensión de la percepción sensorial (Leg. All. 3, 100 s). *Horāō* y sus derivados, además del uso corriente se emplean con el sentido de *reconocer, alcanzar conocimiento y*

esporádicamente, también *ver a Dios*. Según Filón (Spec. Leg. I, 20.32-35), el mundo (la creación) debe llevar al conocimiento de Dios (cf. asimismo sobre este punto Rom 1, 20: *kathoráo*). En Orígenes se advierte posteriormente una orientación en esta misma línea.

III 1. En el NT aparece frecuentemente el grupo de palabras relacionadas con *ver*: *horáo* y el futuro *ópsomai* cerca de 110 veces, el aoristo *eídon* 336 veces, *blépō* 132 veces. Por lo general, se usan en el sentido del griego profano y del AT. Por eso lo que expresan a este respecto (cf. I y II) se repetirá aquí solamente de forma sintética.

a) *Horáo*, *ópsomai* y *eídon* significan por lo general *ver*, *mirar* (Mt 28, 7; Mc 16, 7; Jn 16, 16 s; Hech 20, 25). En sentido figurado esas formas verbales significan *advertir*, *traer a la memoria*, *comprobar*, *llegar a conocer* (p. ej. Mt 13, 14) y también *contemplar espiritualmente*, *ver con el espíritu* (Lc 2, 30: ver la salvación; cf. 1 Cor 2, 9; ver visiones o apariciones: Hech 2, 17; 26, 16).

b) *Blépō* designa generalmente ante todo la *facultad de ver*, la *percepción sensible* (Mt 12, 22; Lc 7, 21); luego tiene el significado de *mirar*, *mirar hacia* (Mt 5, 28; Ap 5, 3 s). También se utiliza para designar funciones espirituales como *atender*, *prestar atención* (Mc 13, 33; 1 Cor 1, 26), *fijarse en algo* (2 Cor 10, 7) o también *precoverse*. En sentido *figurado* significa *advertir* o *notar algo* (Rom 7, 23; Heb 2, 9). El hecho de ver a Dios no se expresa en el NT con *blépō* (ThWb V, 343 s).

c) El adjetivo verbal *horatós* y *aoratós* equivalen a *visible* e *invisible*, y hay que advertir que en el NT se pone muy de relieve la invisibilidad de Dios (Col 1, 15 s; Rom 1, 20; 1 Tim 1, 17).

d) El sustantivo *hórasis* y *hórama* coinciden en su uso con el significado del AT. *Hórasis* equivale a *parecer* (Ap 4, 3) o significa *visión* (Hech 2, 17; Ap 9, 17) y *hórama* significa *lo visto*, la *visión* (Mt 17, 9; Hech 18, 9), también la *visión en sueños* (Hech 16, 9). Ampliando la concepción del AT, su efecto en el que ve resulta bienhechor o estimulante, o bien sirve para confiar una misión (Hech 10, 3; 9, 10. 12; Herm. Vis. III, 10, 6).

Optasia, lo que aparece en la visión, representa lo que Dios deja ver al hombre, y se encuentra en Lc 1, 22; 24, 23 para designar las apariciones de ángeles, en 2 Cor 12, 1 para algo que se ha vivido en éxtasis (cf. Michaelis, ThWb V, 353.357.373).

e) Los compuestos: α) *prooráo* puede utilizarse en el sentido de *prever* el futuro (Hech 2, 31; Gál 3, 8), pero puede significar también *ver antes* algo (Hech 21, 29). β) *kathoráo* significa *percibir* y en Rom 1, 20 se refiere a lo invisible (NB: «resulta visible»), a lo que se percibe en lo exterior, en lo visible («lo invisible de Dios es percibido por las criaturas con los ojos de la razón»; WBauer, Wb zum NT) γ) *epopteúō*, *contemplar*, *presenciar*, se halla en 1 Pe 2, 12; 3, 2 en relación con el cambio de vida de los cristianos, que observan (NB: «de que son testigos») los paganos.

f) *Theáomai* significa en concreto *hacer una visita* (Rom 15, 24), *echar un vistazo* (Mt 22, 11) y *ver* (Lc 23, 55).

Theōréō, *ver*, *mirar* (Mt 27, 55; Lc 14, 29 NB: «los mirones»), pero también *experimentar*, *saber lo que es* (Jn 8, 51); se encuentra también como un ver de tipo espiritual (Jn 4, 19; Hech 4, 13).

El participio presente de *ὀπτάνομαι* [*optánomai*] (*hapaxlegómenon* en el NT) se refiere en Hech 1, 3 a las apariciones del resucitado.

g) *Ophthalmós*, *ojo* (cf. I, 2) sale en el NT unas 100 veces, en cambio, *oído*, *oŷ* [*oŷs*], sólo 31 veces. Al lado del uso mencionado en I, que también se continúa en el NT, aquí —principalmente en los sinópticos (38 veces; Hech 6 veces)— este término se halla asociado a conceptos morales: *ver con malos ojos* (Mt 20, 15; Mc 7, 22); la oposición «ojo simple (NB: desprendimiento) — ojo malvado (NB: tacañería)» (Mt 6, 22 s). El ojo puede ser también motivo de escándalo, puede «poner en peligro» (NB) a la persona (Mt 5, 29; 1 Jn 2, 16; 2 Pe 2, 14).

El ojo es además el órgano de la inteligencia o del conocimiento. Así en Ef 1, 18 se habla de los ojos del corazón (NB: «los ojos del alma»). De los ojos de Dios habla el NT muy rara vez y naturalmente, sólo en sentido figurado (1 Pe 3, 12; Heb 4, 13; cf. 1 Clem 22, 6).

h) Son asimismo dignas de notarse —preferentemente en los sinópticos— las expresiones de *ἰδοῦ* [*idouí*] o *καὶ ἰδοῦ* [*kai idouí*] (y) *mira*, *ἴδε* [*íde*], *mirad* (también utilizadas en el AT, pero que no se encuentran en el griego profano). La fórmula presenta la siguiente aplicación: como indicación introduce una conversación (Mc 3, 32; 10, 28), o llama la atención sobre algo. Mt y Mc la utilizan predicativamente para anunciar algo extraño o nuevo (Mt 12, 2; Mc 2, 24). Además se encuentra la fórmula en conexión con el anuncio de la salvación (Lc 2, 34; Jn 1, 29 «mirad [= este es] el cordero de Dios»). Asimismo como indicación del cumplimiento de la promesa (Mt 12, 41; Mc 14, 41 s; Jn 4, 35) y como afirmación de que se ha realizado lo anunciado (Mc 10, 33; Jn 16, 32). Ese uso diverso demuestra que *idouí*, *kai idouí*, *idé*, no sólo se usan como demostrativo o como un recurso estilístico (por lo que entonces no necesita ser traducido), sino también de un modo kerigmático, «se dirige a los oyentes, a los cuales se anuncia el mensaje *κατ' ὀφθαλμούς* [*kat' ophthalmouís*]» (PFiedler).

2. La concepción joanea

En Juan el verbo ver tiene un significado especial. *Horáō* lo emplea él de buena gana para expresar lo que *vio* en el Padre el Hijo preexistente (3, 11.32; 6, 46; 8, 38). *Theáomai* se aplica a la contemplación de la *dóxa* de Jesús (1, 14) y a la experiencia del espíritu al que se ve bajar del cielo (1, 32). La concepción de «ver» en Juan se orienta en tres distintas direcciones (RBultmann, KEK II, 1953 13, 45, nota 1):

a) la «percepción corriente, accesible a todos, de cosas y fenómenos terrenos» (1, 38.47; 9, 8: de cosas, personas etc.);

b) la «percepción de cosas y fenómenos sobrenaturales» (RBultmann, *ibid.* nota 1), de la que sólo participan determinados hombres. Así el Bautista ve al Espíritu bajar como una paloma (1, 32 ss); de todos modos, aquí todavía se trata de una visión corporal.

c) Juan entiende el «ver» también como el descubrimiento de un acontecimiento de revelación (cf. RBultmann, *ibid.*, nota 1). Sin embargo, no se trata aquí de una visión interna de tipo místico y mucho menos de la visión platónica de las ideas, sino de un acto de visión espiritual, «la visión de la fe» (RBultmann, *ibid.*, nota 3). Los discípulos «contemplan» la gloria del Hijo (1, 14), que se manifiesta a ellos en sus señales (2, 11).

A la fe se le abre de par en par la realidad del Hijo, es decir, su *dóxa*. Lo que se había anunciado en el AT y se manifestaba allí por medio de señales es ahora una realidad histórica en la Palabra hecha carne. La fe que reconoce por el oído y la vista responde a la revelación de Dios en Jesucristo. Ella reconoce asimismo en las señales de la *dóxa* de Jesucristo (2, 11).

El que no cree no la reconoce. La ceguera espiritual resulta evidente por las señales de Jesús y hace responsable al hombre. La visión de la fe en el sentido del reconocimiento de la realidad de Jesús queda ilustrada en 6, 40. El creyente en el Hijo ve también al Padre que le ha enviado (12, 45). El que ve al Hijo está viendo al Padre (14, 9).

d) Mientras que el vidente en el NT sólo tiene significación en casos aislados (cf. Juan en Patmos), en los escritos de Juan se acentúa la importancia del *testigo presencial* (*ἑωρακώς* [*heōrakōs*]) (Jn 19, 35). Su testimonio es auténtico (1 Jn 1, 1-4): hay que darle crédito.

e) El hecho de que Jesús *vea* está al servicio de la revelación: hace posible que los que creen vean (12, 45; 14, 9). El ve al Padre (1, 18); esto marca la singular relación de Jesús con él y fundamenta el anuncio de Jesús. El ve lo que hay en el hombre y lo revela.

El ve a Natanael debajo de la higuera (1, 48), él conoce (γινώσκω [*ginōskō*]) al hombre por dentro (Jn 2, 25).

f) El oír y el ver son intercambiables con el creer (compárese 5, 24 y 8, 45 con 5, 39 y 6, 40), y la expresión ζῶν ἀιώνιος [*zōē aiōnios*] → *vida eterna* está vinculada al ver. El ver, lo mismo que el oír, provoca la fe (2, 11; 20, 8), lleva al conocimiento (14, 9) y sirve para la percepción interior («veo que tú eres un profeta»: 4, 19). La fe reconoce al mesías que ha venido. Existe también aquí una situación de decisión. El «ver» es, por tanto, en síntesis un encuentro existencial con Jesús. Pero la fe que se basa en la visión no tiene la primacía. Al contrario, Jesús espera que se crea sin haber visto (20, 29).

3. Significado teológico de este grupo de palabras en el resto del NT

a) «Los órganos de los sentidos no son «sólo símbolos» de los órganos de la percepción espiritual, sino que en ellos se realiza realmente la verdadera percepción auditiva de la llamada de Dios...» (Horst, ThWb V, 556). Lo que ahí se refiere, tal vez un poco unilateralmente, al oído, vale también para la visión espiritual en el NT.

b) La percepción espiritual como función del ver tiene el sentido de *conocer* (Lc 23, 8), *prestar atención* o *fijarse en* (Mc 13, 33; Flp 3, 2 [NB: «cuidado con»; «ojo con»]). El ver espiritual es a la vez un hecho de experiencia (Lc 2, 26; cf. Jn 8, 51), casi como el captar y experimentar su amor (1 Jn 3, 1).

c) En el NT la idea de la → providencia idiomáticamente resalta muy poco y sobre todo apenas es apreciada en su escala de valores.

d) Como queda dicho, del ojo de Dios se habla muy raras veces y, como es natural, en sentido metafórico; sin embargo, p. ej. con el verbo *blépō*, se integra el pensamiento del AT: Dios mira escondido (Mt 6, 4) y sabe qué es lo que necesitamos (Mt 6, 32).

e) En relación con la fe adquiere el ver una nueva perspectiva. En los sinópticos expresa la participación en la salvación (Lc 2, 26). Al ver se le atribuye un carácter de decisión (Mt 21, 32; Mc 8, 18); la falta de fe hace que «por más que miren, no vean» (Mc 4, 12; Mt 13, 13 s).

f) En el NT no se encuentran teofanías. Pero, en cambio, se mencionan *apariciones de ángeles* espec. en relación con la venida de Jesús (Lc 2, 13), con la tentación (Mt 4, 11), con la pasión (Lc 22, 43) y con la resurrección (Mt 28, 2.5). *Sueños revelatorios* se encuentran únicamente en las prehistorias (Mt 1, 20; 2, 13.19). El NT no habla nunca de una experiencia del resucitado en sueños. Sin embargo, se nos narran repetidamente visiones (*hórama* y *optasia*, cf. 1d). Esas visiones las proporciona Dios: es él el que hace ver (2 Cor 12, 1; Hech 9, 10.12; 10, 3). También aquí hay que fijarse primero en su carácter de acontecimiento y después en su acción sobre el que ve (cf. II, 1 y III, 1d).

4. Dios se nos presenta en el NT decididamente como invisible (Jn 6, 46; 1 Tim 1, 17; 6, 16; Col 1, 15). «Dios no es visible, sino revelable» (Michaelis, ThWb V, 370). En cambio se pone de relieve la visibilidad del resucitado, sobre todo en los *relatos pascuales*. Se trata de un encuentro personal. En la descripción del contacto personal con el resucitado utilizan los evangelios un rico y variado vocabulario (Mt 28, 17; Lc 24, 31.36 s; Jn 20, 14-29). «Sólo una cosa se asegura en los evangelios por medio del uso frecuente de este grupo de palabras precisamente en los textos de la resurrección: que esa experiencia decisiva pertenece primariamente al ámbito de lo que se ve, de lo visible» (HGrass, *Ostergeschehen und Osterberichte*, 1956, 188). El resucitado es *reconocido* por su manera de actuar (Mt 28; Lc 24). En los relatos de la resurrección esto se describe con verbos de ver, de percibir con los ojos. Lo nuevo es la experiencia de la «persona» del resucitado y la prueba de su realidad. En todas partes el interés se cifra en que es *Jesús* el que se apareció a los discípulos, y que ellos le reconocen de nuevo (cf. WTrilling, *Christusverkündigung*

in den synoptischen Evangelien, 1969). El que el resucitado resulte visible es un hecho de revelación. «En todas las apariciones la presencia del resucitado es una presencia en una corporeidad transfigurada» (Michaelis, ThWb V, 360). Por Jn 20, 25 resulta que si los discípulos han llegado a creer es porque han visto el resucitado («hemos visto al Señor»). Los encuentros con él conducen a la fe, al compromiso, al testimonio y a la misión.

Así pues, para hacerse creyente se necesita, no sólo mirar al crucificado, sino también al Señor resucitado.

El hecho de hacerse visible y de aparecerse por parte del resucitado se expresa en Pablo por medio del aoristo pasivo *ôphthên, fue visto, se apareció* (1 Cor 15, 5 ss). Las apariciones no son en ninguna parte solamente visuales, sino que siempre se hallan ligadas a la palabra del resucitado, pero tampoco puede uno inclinarse parcialmente por el oír a costa del ver. El mensaje de pascua se da en el sentido de Jn 19, 35: «lo dice un testigo presencial... para que también vosotros creáis».

5. Los verbos de ver sirven también en el NT para expresar la perspectiva de futuro. La promesa del futuro abarca tres afirmaciones esenciales: a) el contemplar la gloria de Jesús, que es del Padre y que le ha sido dada por él (Jn 17, 24; cf. 17, 24 s-11); b) el ver el (= gozar de) → reino de Dios (Jn 3, 3); y c) el ver a Dios (Mt 5, 8) y vivir en comunión con él (Ap 21, 3), que es lo más sublime y elevado. Los ángeles contemplan ya el rostro de Dios (Mt 18, 10). En la etapa final reconstruye Dios de nuevo la solidaridad con el hombre echada a perder por el pecado. No es que se haga manipulable ni se preste a ser apresado por el hombre, pero sí que abre el acceso a la comunión con él. Pero ésta es ya de nuevo una esperanza fundada en la fe; la comunidad que ve sabe que son «Dichosos los limpios de corazón, porque van a ver a Dios» (Mt 5, 8).

K. Dahn

Bibl.: RBultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK II, 1941 (1968¹⁹) — WMichaelis, Die Erscheinungen des Auferstandenen, 1944 — RBultmann, Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen, 1949, 193 (= Rowohlts dt. Enzykl. 157/158, 1962) — KHRengstorf, Die Auferstehung Jesu, 1952 (1960⁵) — VGrönbech, Der Hellenismus, 1953 — RSchnackenburg, Die Johannesbriefe, 1953 (1965³) — JHorst, Art. *οἶς* etc., ThWb V, 1954, 543 ss — WMichaelis, Art. *ὁράω* etc., ThWb V, 1954, 315 ss — CWestermann, Das Loben Gottes in den Psalmen, 1954 (1968⁴) — HGrass, Ostergeschehen und Osterberichte, 1956 (1962²) — GvRad, Theologia des AT, I, 1957 (1966⁵); II, 1960 (1968⁵) — ThBoman, Das hebräische Denken im Vergleich zum griechischen, 1959 (1968⁵) — GKoch, Die Auferstehung Jesu Christi, 1959 — WGrundmann, Verständnis und Bewegung des Glaubens im Johannes-Evangelium, KuD 6, 1960 — HWenz, Sehen und Glauben bei Johannes, ThZ 17, 1961, 17 ss — HSchlier, Glauben, Erkennen, Lieben nach dem Johannesevangelium, en: Einsicht und Glaube, Festschr. GSöhngen, ed. por JRatzinger y HFries, 1962, 98 ss (= Exegetische Aufsätze und Vorträge II: Besinnung auf das Neue Testament, 1964, 279 ss) — RSchnackenburg, Das Johannes-Evangelium, T. 1, 1965 — KLammers, Hören, Sehen und Glauben im NT, 1966 (= Stuttg. Bibelstudien 11) — PFiedler, Die Formel «und siehe» im NT, 1969.

Trad. o. c.: GVRad, Theologia del AT I, 1978⁴, y II, 1976³.

Verdad

ἀλήθεια [alētheia] verdad; ἀληθεύω [alētheiō] ser verdadero, decir la verdad; ἀληθής [alēthēs] verdadero, real, verídico; ἀληθινός [alēthinós] verdadero, verídico, real; ἀληθῶς [alēthōs] verdaderamente, realmente, en verdad

I El sustantivo *a-lētheia*, derivado del verbo *λανθάνω* [lanthánō] *estar escondido* (¿con α privativa?), y usado ya por Homero, en el que aparece con un sentido irónico como *ἀληθειή* [alētheiē], significa en su sentido original, y en traducción literal, la *no-ocultación*, y en formulación positiva la *verdad*. De él deriva el verbo *alētheiō*, usual desde los presocráticos, y que, referido a personas, significa *ser veraz* o *decir la verdad*. Los adjetivos *alēthēs* (desde Homero) y *alēthinós* (desde Heráclito) significan ambos *verdadero*, pero *alēthēs* acentúa la justeza de una afirmación y *alēthinós* la realidad de lo contenido en ella. También el sentido de veracidad de una persona aparece ya en Homero (II. 12, 433). El adverbio *alēthōs* (desde Esquilo) expresa, igualmente, la verdad, realidad y veracidad de objetos y de personas: *verdaderamente, realmente, en verdad*.

1. Para el pensamiento griego, la cuestión de la verdad se plantea como pregunta por el *ser verdadero* (ὄντως ὄν [óntōs ón]).

a) De acuerdo con el significado original de *alētheia*, los *pensadores griegos primitivos* entienden por verdad en primer lugar un *estado real* o una *realidad verdadera* (p. ej. Parménides 8, 17 s; Tucídides II, 35). Verdad designa, en primer lugar, el carácter de cosas y realidades, en cuanto que éstas se dan a conocer en su invariable ser-asi (*ἀλήθεια πραγμάτων* [alētheia pragmatōn]). Aristóteles identifica verdad con las cosas mostrables (*πράγματα* [prágmata], *φαινόμενα* [phainόμενα]) y con la *cosa misma* (*αὐτὸ τὸ πρᾶγμα* [autó tó prágma]). Lo contrario a la verdad así entendida es la *apariencia* que esconde la verdadera naturaleza de las cosas (*δόξα* [dóxa]; Xenófanes, Frg. 34/35). Ya Parménides en su poema doctrinal (Frg. 1, 28 ss), distingue entre *alētheia* y *dóxa* de la realidad, entre ser y apariencia del ser. Según Aristóteles, la tarea de la filosofía es avanzar a través de la apariencia encubridora hacia el verdadero ser de las cosas (Metafísica, 1003 a 21). La relación entre el ser y el conocimiento constituye, por tanto, el problema fundamental de la cuestión de la verdad para los griegos (cf. p. ej. Anaxágoras, Frg. 21, 21a; cf. *infra* 2).

b) A diferencia de la comprensión neotestamentaria de la verdad (cf. *infra* II, 3), el hombre griego no concibe la verdad como dimensión histórico-temporal, sino como existencia y ser determinado, prescindiendo del tiempo y de la historia. Ello queda de manifiesto por el hecho de que *alētheia* se une a verbos de percepción (*ver*, *oír*, *enterarse* de, etc.), pero no, a diferencia del AT, con verbos de acción (*ποιεῖν* [poieîn]; cf. vSoden, 12). De acuerdo con esto, la verdad se puede *mostrar* (*δείξει* [deixai], *δηλοῦν* [deloûn]), *enseñar* (*διδάξει* [didaxai]) o *decir* (*λέγειν* [legeîn] o *ἀληθεύειν* [alētheúein]). La realidad verdadera (*alētheia*) es descubierta mediante el *lógos* (→ palabra), que muestra, es decir, deja ver, la *alētheia* de las cosas (cf. Parménides, Frg. 2, 3 s; Platón, Crat 385b; Jenofonte, An. IV, 4, 15; Aristóteles, *Metaph.* 1011b 26 ss). De ahí que una *afirmación* sea verdadera en la medida en que está de acuerdo con el *lógos* y descubre una realidad. En este sentido, *alētheia* designa la exactitud, es decir, la objetividad de una afirmación. Su contrario es el engaño o la → *mentira* (*ψεῦδος* [pseûdos]), una afirmación falsa, que oculta el verdadero carácter de las cosas.

c) Cuando el *lógos* [lógos] humano, en armonía con el *lógos* general, descubre y hace ver la verdad de las cosas, establece también una relación de la realidad dada con el hombre que conoce. Y en la medida en que el hombre se atiene a la verdad conocida, recibe él mismo el calificativo de *verdadero* (*alēthēs* o *alēthinós*, p. ej. en Heráclito, Frg. 133; Aristóteles, *De Interpret.* 1, 16 a 6 ss). Un juicio o una conducta pueden proclamarse como partícipes de la verdad sólo cuando están de acuerdo con la realidad (Aristóteles, *Metaph.* 993 b 30 s; esta concepción está además en la base de la definición de verdad de Tomás de Aquino: *veritas est adaequatio rei et intellectus*, «la verdad es la coincidencia entre lo que se piensa y la realidad», *Summa theologiae* I, q. 16 a. 1; cf. también q. 21 a. 2). De este modo recibe *alētheia* su significado de *veracidad*, *sinceridad*, que juega un papel destacado en la doctrina moral de las virtudes: «El que honra la virtud debe honrar, primero de todo, la sinceridad» (Demócrito, Frg. 198 [no auténtico]; cf. también Eurípides, Frg. 289; Aristóteles, *Eth. Nic.* II, 7, 1108a; IV, 13, 1127a.b).

2. Al entenderse la verdad como el carácter no-oculto del ser de las cosas, se hace posible pensar tantas verdades cuantas cosas y objetos hay (cf. Píndaro, *Nem.* V, 17 s; Epicteto I, 28, 29: *τὸ κατὰ τὸν τόπον ἀληθές* [tò katà tòn tópon alēthēs], *lo verdadero en cada caso*). Pero, en cuanto entra en crisis la natural confianza en lo dado, surge la cuestión de la *única* verdad, que subyace a las innumerables verdades parciales. Platón es, en buena parte, el que acomete y desarrolla el problema que de aquí se origina. Con él nace el «gran cielo por ver dónde se encuentra el terreno de la verdad» (*Phaedr.* 248b). En su alegoría de la caverna (Resp. VII, 514ass) transforma la

oposición que hacia Parménides entre ser y apariencia (cf. *supra* la; Frg. 1, 28 ss) en la imagen del sol (ἥλιος [hēlios]) y las sombras (σκιὰ [skia]). El habitante de la caverna, al no poder ver más que las sombras, las toma por lo verdadero (515 c). Pero, al ser liberado de la caverna y conducido a la luz, reconoce el sol como la causa verdadera, es decir, real de las sombras (516b). En su interpretación de la alegoría (517bss) compara Platón el mundo de las cosas visibles (φανομένη ἔδρα [phainomēnē hēdra]) con las sombras de la caverna, y declara que la liberación de la apariencia engañosa de lo visible está en la ascensión del alma a la contemplación de las «cosas superiores» (τὰ ἄνω [tá anō]). Platón representa la concepción de diferentes peldaños en la verdad, por los que el alma ha de ir subiendo paso a paso para contemplar al final del camino entre todo lo conocible y no sin esfuerzo, «la idea del Bien» (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα [hē tou agathou idéa]), como origen de todo lo bueno y bello, de toda verdad e inteligencia (517b/c). A diferencia de la concepción de verdad en Aristóteles, en Platón, como en Parménides, no se atribuye primariamente la verdad a las cosas visibles ni al juicio, sino a la idea invisible, que sólo se revela a la facultad inteligible del alma. La realidad auténtica no está en, sino tras y sobre las cosas; ella es «lo que permanece siempre simple o absolutamente en sí, para sí y consigo mismo» (αὐτὸ καθ' αὐτὸ μὲθ' αὐτοῦ μονοειδὲς αἰεὶ ὄν [autó kath' hautó meth' hautó monoieidēs aei ón], Symp. 211b). Con ello adquiere alētheia la significación de *ser-eterno*, que puede ser equiparado con la divinidad (Resp. II, 382e; cf. además Resp. X, 596a-605c).

3. En la medida en que el hombre posee el recto saber sobre la verdad, participa también, según la concepción griega, en el único y verdadero ser. Sobre todo es la Stoa la que pone el acento en la concordancia de la vida individual con la verdad (cf. RBultmann, Exegetica, 150 ss). Hombre y mundo están mutuamente ligados, gracias al *lógos* que habita en ambos. De ahí el imperativo délfico: «Conócete a tí mismo» (γνώθι σαυτόν [gnóthi sautón]) y la expresión «conocer la naturaleza» (καταμαθεῖν τὴν φύσιν [katamatheîn tēn phýsin]; Epicteto, Ench. 49). Uno y otra presentan la exigencia de seguir la verdad. Epicteto se apropia la concepción socrática, según la cual el verdadero saber lleva a obrar rectamente: «Si has aprendido la verdad, te es necesario ya ponerla en práctica» (Diss. I, 17, 14). Aquí adquiere alētheia el carácter de una *norma* o doctrina que el hombre ha de conocer para poder llegar al verdadero desarrollo de sí mismo (cf. Epicteto, Diss. I, 4, 32).

4. Mientras la concepción estoica de la verdad se desarrolla sobre la base de la tradición presocrático-aristotélica, el concepto parmenidiano-platónico de verdad adquiere una nueva hegemonía en el helenismo tardío. La distinción platónica entre realidad originaria y verdadera por un lado, y realidad derivada y umbrátil por otro, se convierte en el helenismo en un *dualismo* cósmico-metafísico (cf. RBultmann, Exegetica, 159 ss). La verdad está ahora totalmente del lado de lo sobrenatural eterno y divino, y se descarta la antigua suposición de que, gracias al *lógos*, la alētheia es accesible para el entendimiento humano (νοῦς [noús]). «La alētheia está cerrada para el hombre en cuanto tal, que sólo viene a participar de ella cuando se abatan las fronteras de lo humano, sea en el éxtasis, sea mediante una revelación de la esfera divina» (RBultmann, ThWb I, 241).

Esta concepción dualística de la verdad la desarrollan, sobre todo, Filón, la gnosis y el neoplatonismo, que reciben también, en parte, influjos iraníes. Ya en las *Odas de Salomón*, que pertenecen claramente a la tradición oriental, se contraponen verdad y luz de la esfera divina, por un lado, y tinieblas y mentira del reino terrenal, por otro (18, 6; 18, 8-10; 25, 7; 31, 1 s; espec. la oda 38). Por vida verdadera (ἀληθινή ζωὴ [alēthinē zōē]) Filón entiende la vida divina, eterna (Leg. All. I, 32,35; III, 52). Espec. significativo a este respecto es el tratado *hermético* «Sobre la verdad» (περὶ ἀληθείας [perí alētheías]). En él se define la verdad como «el Bien mismo sin mezcla, que ni está manchado de materia ni rodeado de cuerpo, la luz manifiesta, lo fijo e inmutable» (§ 9; cf. también § 15). Todo lo mudable pertenece a la mentira, incluso el hombre, que, en cuanto hombre, no es verdadero, sino una apariencia onírica (φαντασία [phantasia] § 17). Finalmente, Plotino habla de la verdadera luz, que ilumina a aquél que accede a la visión de la divinidad (Enn. VI, 9).

Con ello se abandona la primitiva concepción griega de la verdad, que unía verdad y realidad, y se la sustituye por la antítesis de verdad divina y realidad humana. El cambiante concepto helenístico de verdad puede designar la sustancia (οὐσία [ousia]) o el poder (δύναμις [dýnamis]) divinos, pero también el conocimiento revelador (γνώσις [gnósis]), la vida imperecedera (ζωὴ [zōē]) o la luz inmutable (φῶς]). Surge así una peculiar sinonimia entre los conceptos de verdad, → Conocimiento, → vida, y → luz.

En resumen podemos decir: el concepto griego de verdad hace referencia a la realidad manifiesta de lo existente y válido, sean cosas, afirmaciones, virtudes humanas o atributos divinos. La cuestión de crítica del conocimiento «¿qué es la verdad?» apunta al conocimiento del ser verdadero (ὄντως ὄν [óntos ón]) en sentido absoluto (μονοειδὲς αἰεὶ ὄν [monoieidēs aei ón]). «Este concepto de verdad surge, pues, sobre la base de una concepción del hombre, según la cual éste no recibe su peculiaridad de lo histórico, sino de los λόγοι [lógoi] inmutables e intemporales que constituyen su ser y el ser de todas las cosas» (RBultmann, Exegetica, 153). Las respuestas que se van produciendo a lo largo de la historia del pensamiento griego se van alejando progresivamente de la realidad de las cosas visibles y desembocan en la aporía de un dualismo entre verdad inmutable, sobrenatural, y realidad cambiante, terrena.

II La concepción de la verdad en el AT queda espec. marcada por este hecho: el término hebreo para *verdad*, 'emet, deriva de la misma raíz que el término que designa la → fe, 'emūnāh.

1. La raíz básica *'mn* tiene la significación de *ser seguro, firme, sólido*.

a) El qal de *'āman*, usado sólo como participio, significa un sostener y llevar activo, sobre todo físico (2 Re 10, 1.5; 2 Sam 4, 4; Lam 4, 5).

b) El adjetivo verbal *'amēn* (→ amén I/II) confirma solemnemente la verdad de una afirmación como segura ahora y en el futuro, es decir, como válida (p. ej. 1 Re 1, 36; traducido en los LXX casi siempre por *γένοιτο [gēnoito], que así ocurra*). Esta palabra, así como el adverbio *'omnām* (*ciertamente, realmente*; p. ej. Is 37, 18, en los LXX traducido como *ἐπ' ἀληθείας [ep' alētheias], en verdad*), establece una relación entre la realidad expresada, la persona que la expresa y aquella a la que se habla. Relación que podemos traducir con el término *validez* (cf. Weiser, ThWb VI, 186).

c) El nifal *ne'emān*, usado rara vez en sentido pasivo (p. ej. Is 60, 4), toma el sentido medio de mostrarse firme, dicho tanto de cosas como de personas (p. ej. Is 22, 23: lugar seguro; Is 8, 2: testigos fieles). Se trata menos de una propiedad que de una situación: «Cuando las cosas o personas cumplen lo que se espera de ellas son *ne'emān*» (Schlatter, 522; en los LXX casi siempre: *πιστός εἶναι [pistós einai], ser fiel, digno de confianza*).

d) El hifil causativo *ne'emīn* (LXX: *πιστεύειν [pisteúein]*) designa, finalmente, reconocer como seguro, es decir que expresa el descansar, lleno de confianza, del hombre en una cosa, en un relato o en un derecho (p. ej. Is 7, 9, → fe II). «Su punto de referencia o apoyo es introducido con la partícula *b'* (*en*), pues la firme seguridad que denota tiene su apoyo en el objeto» (Schlatter, 557).

2. A este contexto lingüístico y real pertenecen también los dos sustantivos *'emūnāh* y *'emet*, que los LXX traducen en general como *πίστις [pistis]* y *ἀλήθεια*. Ambos términos aparecen en el AT con mucha menos frecuencia (*'emūnāh* 53 veces, *'emet* 128 veces) de lo que cabría esperar. Ello se debe a que el pensamiento hebreo es poco conceptual, y el contenido de la palabra «verdad» lo expresa con otras y muy variadas formas, que no se reducen a un simple concepto abstracto.

a) *'emūnāh* expresa originariamente *lo firme, lo que se mantiene* (p. ej. los brazos alzados de Moisés: Ex 17, 12).

b) Pero de ordinario *'emūnāh* designa no un objeto, sino la situación permanente del hombre o de Dios respecto a otras personas. En el terreno de la relación interhumana *'emūnāh* significa *fidelidad, confianza, lealtad* (2 Re 22, 7; 1 Cr 9, 22). Cuando en una frase *'emūnāh* forma pareja con «justicia», entonces designa la conducta que se ajusta a derecho, la *rectitud* o *sinceridad* (1 Sam 26, 23; Is 11, 5; 26, 2, LXX: *alētheia*; 2 Cr 19, 9, LXX: *alētheia*). Los profetas acusan a Israel de haber abandonado la justicia y la rectitud (Is 59, 4, LXX: *alēthinós*; Is 5, 1.3; 7, 28; 9, 2; Sal 12, 2). Por el contrario, Yahvé busca en su pueblo la auténtica fidelidad (Hab 2, 4). El hombre «es llamado a cooperar responsablemente, a unirse a la vida de Dios, dicho a la manera hebrea: a “andar el camino de Dios”, y, con ello, a adoptar y realizar la verdad divina como propia» (Koch, 55).

c) Cuando se habla de la *'emūnāh* de Yahvé, se designa con ello su lealtad a la alianza, que se manifiesta en su actividad salvadora y justificante en la historia (p. ej. Os 2, 19 s). Es sobre todo en los salmos donde se yuxtaponen con más frecuencia la fidelidad de Yahvé, su bondad (*hesed*) y su justicia (*š' dāqāh*) (Sal 36, 6; 89, 34; 96, 13; 100, 5; 119, 75.90.137 s y *passim*; los LXX traducen en todos los casos *'emūnāh* por *alētheia*). Esta fidelidad a la alianza se apoya en su palabra: «Pues la palabra de Yahvé es verdadera, y todo su obrar es fiel» (Sal 33, 4). «La *'emūnāh* es, por tanto, la decisión y firmeza con la que el Dios de Israel mantiene su palabra y hace que se cumpla lo anunciado por él en la historia» (Kraus, 36). Esta lealtad pertenece de tal manera al ser de Yahvé que en el himno de Moisés (Dt 32, 4) se le puede llamar, sin más, «Dios de la fidelidad» (*'el 'emūnāh*).

3. Lo mismo ocurre con *'emet*, un segolado femenino en el que la *t* de la desinencia de femenino ha desplazado la *n* original de *'aman* (cf. Grether, Hebräische Grammatik, § 52; 60d). La palabra aparece con especial frecuencia en los libros históricos, en los profetas de la primera época y en los salmos.

a) En primer lugar, y al igual que *'emūnāh*, designa también *'emet*, en sentido formal y general, el elemento de lo firme y estable. Así se puede hablar de un «camino seguro» (Gn 24, 48), o de la «señal segura» que pide Rahab a los emisarios (Jos 2, 12). El sentido amplio de *'emet* como «expresión de un estado normal» (Quell, ThWb I, 233) aparece con especial claridad cuando el término va unido al de «bienestar» (*šālōm*): Yahvé promete a Israel bienestar y seguridad (Jer 33, 6; cf. Is 39, 8).

b) También las personas en las que se puede confiar son calificadas de *'emet*: un hombre fiel y temeroso de Dios obtiene la confianza del mando supremo de Jerusalén (Neh 7, 2); Moisés busca hombres dignos de confianza, que «no se dejen sobornar», para que sean jueces sobre el pueblo (Ex 18, 21 s). «En cuanto seguridad *'emet* implica tanto la fidelidad como la rectitud, sin apenas distinción» (Bultmann, Exegetica, 125). Esto vale también para las relaciones con Dios: Israel es llamado a volverse a Yahvé con fidelidad y rectitud (Jos 24, 14; 1 Sam 12, 24; 1 Re 2, 4; Is 10, 20). Sin embargo, en contraste con el pensamiento griego, no se entiende la segura rectitud o fidelidad de las personas como una cualidad o una virtud en sí misma, sino como una conducta que se realiza en la convivencia histórica con los otros hombres y puede ser aprendida de éstos. Por ello, en el AT no se encuentra *'emet* unido a verbos de percepción (cf. *supra* I, 1b), sino a verbos que expresan un obrar o experimentar. Con frecuencia aparece la expresión «portarse con amor y lealtad» (Gn 24, 49; 47, 29; Jos 2, 14; Prov 20, 28; cf. Os 4, 1). La verdad no es, sino que acontece. «Verdad es aquella conducta que cumple determinada esperanza o exigencia, la cual justifica una confianza dada» (vSoden, 9).

c) Al igual que *'emūnāh*, se acerca *'emet* mucho al derecho. Como término del lenguaje jurídico, designa *'emet* una realidad efectiva (Dt 22, 20; 13, 14; 17, 4). Un ejemplo de especial relieve está en la respuesta de José a las

pretensiones de sus hermanos: «probaréis que vuestras palabras son verdaderas» (Gn 42, 16; cf. también 1 Re 10, 6). Un testigo fidedigno da información segura sobre una verdadera realidad (Prov 14, 25; cf. Jer 42, 5). En contexto jurídico, significa, pues *'emet*, al igual que *alētheia* (cf. *supra* I, 1a), la realidad efectiva.

La conexión de derecho (*mišpāt*) y verdad queda espec. de manifiesto en las denuncias proféticas: «se tergiversa el derecho y la justicia se queda lejos, porque en la plaza tropieza la lealtad y la sinceridad no encuentra acceso; la lealtad (verdad) está ausente» (Is 59, 14 s). En lugar de esto, Israel debe «decir la verdad al prójimo, juzgar con integridad en sus puertas» (Zac 8, 16; cf. 7, 9; Ez 18, 8). Aquí designa *'emet* la validez de una norma de derecho, mientras que *'emināh* expresa su reconocimiento mediante una conducta recta (cf. *supra* 2b). Cuando Yahvé hace justicia, los pueblos deben decir: «*es verdad*» (*'emet*, LXX: *alēthē*, Is 43, 9).

d) Es característico de la concepción de verdad del AT el hecho de que no sólo se habla de *'emet* en relación al presente, sino también en relación al futuro. Esto vale ante todo para la justa validez de una afirmación (cf. *supra* c), que sólo es verdadera cuando queda corroborada por la realidad o por un testimonio (cf. Gn 42, 20). Lo mismo sucede con la verdad de la palabra profética. En el enfrentamiento entre Jeremías y Ananías, en el que entran en conflicto profecía contra profecía (ambos anuncian en nombre de Yahvé-Ananías salvación y Jeremías destrucción—, y en tal situación no hay forma de averiguar qué profeta dice la verdad y cuál mente), formula Jeremías el criterio de la verdad: «cuando un profeta predecía prosperidad, sólo al cumplirse su profecía, era reconocido como profeta enviado realmente (= en verdad) por Yahvé» (Jer 28, 9). Esto vale espec. de Yahvé o de la palabra de Yahvé: Sal 132, 11 s; 117, 2. Aquí se muestra la peculiaridad de la concepción hebrea de verdad, referida al futuro, frente a la griega: «La verdad no es algo que está bajo o tras las cosas, y que habría de ser descubierto mediante incursiones en su profundidad, en su interior, sino que verdad es aquello que va a surgir en el futuro» (vSoden, 10).

e) Cuando se habla de la *'emet* de Yahvé, se alude con ello a su firme fidelidad a la alianza: «Las obras de sus manos son fidelidad y justicia» (Sal 11, 7 s; 115, 1-3). También aquí (cf. *supra* b), *'emet* designa no una propiedad en sí de Yahvé, sino su conducta, lo mismo que en el caso de los hombres. De ahí la frecuente yuxtaposición de *'emet* y *hesed*, de la fidelidad y de la misericordia o bondad de Yahvé (→ misericordia, art. *ἔλεος [éleos]* II, 2a): «Mientras *hesed* añade a *'emet* el matiz de bondad espontánea, *'emet* acentúa el de constancia» (Schlatter, 552). En los salmos que cantan la «bondad perseverante» de Yahvé (Sal 25, 10; 40, 12; cf. 26, 3), aparece con singular frecuencia la fórmula rimada «bondad y fidelidad» (*hesed w^c 'emet*), de uso normal en la liturgia. También se dice de la *'emet* de Yahvé que él la hace. Así reza Jacob a su vuelta a Canaán: «no merezco los favores ni la lealtad con que has tratado a tu siervo» (Gn 32, 11; cf. 24, 27; 2 Sam 2, 6; 15, 20). En este contexto es importante notar que la verdad de Yahvé no se manifiesta, como ocurre con la divinidad griega, a un nivel de abstracción (por encima o por debajo) de la realidad histórica, sino siempre en la contingencia de los acontecimientos históricos: desde la creación, pasando por la liberación de Israel del poder de Egipto, hasta llegar a la misericordia divina para con los individuos y al anuncio de una nueva alianza. «La historia divina se realiza sobre esta tierra, ...dentro de la realidad empírica, no en un mundo mítico. Son pues, verdad aquellos hechos y movimientos que no han pasado, sino que han sido, en el sentido de lo esencial y de lo abierto al futuro» (Koch, 54). De este modo se comprende que Yahvé reciba el nombre de «Dios de la verdad» (Sal 31, 6; Jer 10, 10; 2 Cr 15, 3), esto es, un «Dios compasivo y clemente, paciente, misericordioso y fiel» (Ex 34, 6), un «Dios fiel» (Dt 7, 9), del que se puede estar seguro.

f) En los textos tardíos del AT se nota ya una tendencia racionalizadora y objetivizante en el uso de la palabra *'emet*. El salmo 119, influido por la Sabiduría, ya no entiende la palabra de verdad de Yahvé como la promesa de realizaciones futuras, sino como el conjunto de instrucciones y mandamientos divinos recogidos en la Torá (cf. vv. 41-48, espec. vv. 43, 160). Neh 9, 13 habla de «juicios seguros», que, concebidos al parecer como seguras normas de vida, Yahvé dio a Israel en el Sinaí (cf. Mal 2, 6). En este mismo sentido didáctico apunta la expresión «libro de la verdad», aplicada a las visiones apocalípticas del libro de Daniel (10, 21a). En Dan 8, 12 se toma la palabra verdad, de un modo general y abstracto, como sinónimo de religión judía. Prov 11, 18; 12, 19 oponen verdad, reducida ahora al sentido de mera sinceridad subjetiva, a mentira. Y en Prov 23, 23 se alaba la verdad como si fuera una mercancía que se puede comprar.

En resumen, podemos decir que según la comprensión veterotestamentaria, la verdad no es un concepto ontológico, sino de relación. Verdad no afirma un ser-en-y-para-sí, sino un estar-firme o seguro en cosas, objetos, personas o en Yahvé mismo. La verdad no es abstracta; acontece más bien de un modo contingente. «Lo característico del concepto hebreo de verdad es, ante todo, que la verdad no es sólo, como para nosotros, algo sabido, dicho, oído o, en su caso, ignorado, ocultado o negado, sino algo que se realiza, que acontece» (vSoden, 9).

Verdad, realidad histórica y conducta personal están inseparablemente unidas. El AT no conoce la cuestión epistemológica de los griegos: ¿qué es verdad? En lugar de esto, implícitamente se pregunta por lo seguro que da estabilidad a la existencia. «Por lo que respecta a la cuestión de la verdad, aquí domina la *phýsis*, la naturaleza siempre igual a sí misma; allí, en cambio, el fluir contingente de la historia; aquí el conocimiento absoluto; allí la acción basada en la confianza» (Koch, 58). Sólo en algunos textos tardíos del AT se debilita algo la relación existente entre verdad e historia.

4. A pesar de la profunda diferencia que se advierte entre las concepciones griega y hebrea de verdad, se dan también entre ambas algunos puntos de contacto, que han hecho posible que la traducción de los LXX transcriban los derivados de la raíz *'aman* con términos del grupo de *alētheia*. Podríamos mencionar aquí la referencia a la realidad de las cosas (I, 1a; II, 3c), el carácter de duración (I, 2; II, 1c, 2c, 3e), el elemento personal de la sinceridad

(I, 1c; II, 2b, 3b), la conexión entre conocimiento y acción (I, 3; II, 3b) y también, en fin, la comprensión doctrinal de la verdad (I, 3; II 3r). No obstante, el concepto hebreo de verdad experimenta en la traducción de los LXX una amplia transformación, mientras que, por otro lado, también la concepción griega de verdad evoluciona, de modo que en los LXX apunta ya un nuevo concepto de verdad, que será la base para la idea de verdad del NT (cf. Koch, 58 ss).

a) En los LXX es clara la tendencia a debilitar la conexión entre verdad e historia, esencial para el pensamiento hebreo, a privar el concepto de verdad de su carácter relacional, y a elevarle a una dimensión autónoma. divina (cf. TM y LXX: Sal 25, 5; Ex 28, 30; Lv 8, 8; Dt 33, 8; LXX Sal 118, 86.138.142.151). La traducción de la pareja *hesed w'emet* (cf. *supra* 3e) por *éleos kai alétheia, misericordia y verdad*, quita el acento de la bondadosa fidelidad de Dios a la alianza, y lo pone en el don de la verdad divina, que se recibe por la fe (cf. LXX Sal 24, 10; 25, 3; 39, 11 s). Lo importante es, ante todo, que la conexión lingüística entre verdad y confianza, entre *'emet* y *'emunah* o *'emim* (cf. *supra* 1d, 2b) no puede mantenerse en griego, y forzosamente se rompe, al traducir como *alétheia* y *pistis*. Con ello, la verdad queda objetivizada y la fe subjetivizada.

b) Pero, por otro lado, también la concepción griega de verdad sufre una alteración. Es cierto que la relación de la verdad a la historia queda debilitada en los LXX, pero, no obstante, aún subsiste. El optimismo socrático, para el cual un recto saber conduce a un obrar recto, queda sustituido en los LXX por la oposición entre saber y querer. Es evidente que el conocimiento de las estructuras del ser no es aún, en los LXX, equivalente a la verdad de la existencia. Lo diferencial de la nueva concepción de verdad de los LXX se manifiesta por el hecho de que aparece con frecuencia la expresión «hacer la verdad» (ἀληθεύειν ποιῆν [*alétheiun poieîn*]), desconocida en la tradición griega (cf. Gn 32, 11; Jos 2, 14; Jue 9, 16.19 y *passim*).

5. a) El judaísmo más antiguo adoptó, en buena parte, la concepción de verdad del AT (p. ej. Eclo 7, 20; 1 Mac 7, 18; Tob 7, 10; AdDn 3 s). Sus diversos aspectos aparecen, con singular claridad, en la disputa de los pajes de Darío sobre la cuestión de qué es lo más fuerte (3 Esd 3, 1-4, 63): «El vino es injusto, injusto el rey e injustas las mujeres... En ellos verdad no hay... Pero la verdad permanece y tiene fuerza eterna. Vive y tiene poder por toda la eternidad» (3 Esd 4, 37 s).

b) Más tarde, el concepto judío de verdad pierde, en parte, su orientación veterotestamentaria. Predominan el pensamiento jurídico y los vínculos con la Ley (cf. St.-B. II, 522 s, 572). Una sentencia rabinica dice así: «En tres cosas se apoya el mundo: en el derecho, en la verdad y en la paz» (Pirke Aboth I, 18). Toda conexión con el AT desaparece en la explicación de la *'emet* divina mediante las iniciales de las palabras *'elohim melek tamid*, «Dios siempre eterno» (St.-B. II, 362).

c) Rara vez, relativamente, se echa de ver un influjo griego; así, p. ej. en Sab 6, 22: «Yo os descubriré el conocimiento de la verdad y no daré de lado a la verdad». Y cuando en 1 Esd se llama a Dios *aléthinós*, podemos y debemos entenderlo en sentido griego. En la misma dirección va Josefo, que habla del «único, poderoso y verdadero» Dios (Ant. VIII, 343).

6. En los escritos de Qumrán el concepto de verdad juega un papel tan central como el de justicia o luz (cf. Nötscher, 83 ss). Es empleado en contextos muy diferentes (con especial frecuencia en los Himnos = 1QH; cf. los salmos del AT) y puede asumir los diversos significados usuales en el AT: seguridad (1QH 12, 12), fidelidad (1QH 6, 12), verdad y justicia (1QSb III, 24; CD 20, 29 s), bondad y fidelidad (1QH 6, 9; 11, 29-31), alianza y verdad (1QH 10, 30 s), verdad como doctrina = Torá (1QS 1, 12.15), hacer verdad = servicio de la verdad (1QpHab 7, 10-12), sinceridad, veracidad (1QH 16, 7; 17, 14). Es digno de notar que se habla mucho más de la verdad de Dios que de la del hombre: la verdad se convierte en una dimensión trascendente, divina, que ya no se manifiesta, ante todo, en la historia, sino en la Torá. En la concepción de verdad de los textos de Qumrán es decisivo el dualismo entre verdad y → mentira (art. ψευδομαί [*pseudomai*] II, 6), paralelo a las antítesis de luz y tinieblas, o de justicia y maldad. Ello aparece con especial claridad en el tratado dualístico 1QS 3, 13-4, 26. «Un horror para la verdad son las acciones perversas, y un horror para la perversidad son los caminos de la verdad» (4, 17). Sólo en el momento del juicio se pondrá fin a los horrores de la mentira, y vendrá al mundo la verdad para siempre (4, 18 ss).

III Este grupo de palabras está representado en el NT en 183 pasajes, de los cuales más de la mitad (109) contienen el sustantivo *alétheia*. Excepto en Flm y en Jds, en todos los escritos del NT se encuentra algún derivado del grupo, aunque en un reparto muy desigual. Mientras el concepto de *verdad* falta casi totalmente en los sinópticos, tiene en Jn una importancia numérica (55 veces) y real superior a la que recibe en cualquier otro escrito del NT. Paralelamente, de las epístolas son las de Jn las que más lo contienen, aunque también en las de Pablo (espec. Rom y 2 Cor) tiene dicho concepto una significación decisiva. Finalmente hay que mencionar el uso especial de este grupo de palabras en Heb y en las cartas pastorales.

1. a) Salvo en Lc 4, 25, los sinópticos no ponen nunca la palabra verdad en labios de Jesús. Se puede interpretar este hecho como indicación de que el concepto de verdad no desempeñó ningún papel, o al menos ningún papel importante, en la predicación de Jesús. Pero Jesús reclamó para sí lo designado con la palabra verdad, como lo demuestra el frecuente y peculiar empleo del término hebreo *'āmēn* (cf. *supra* II, 1 b): «Al iniciar Jesús sus palabras con la partícula *'āmēn*, daba a entender que éstas eran seguras y dignas de confianza, se hacía responsable de ellas, y las declaraba obligatorias para sus oyentes y para sí mismo» (Bietenhard, → Amen; cf. JJeremias, *Die Verkündigung Jesu*, 43 ss).

b) Las pocas veces que este grupo de palabras sale en los *sinópticos* (en total sólo 18) se emplea en el sentido original griego. En Mc 5, 33 *πάσα ἀλήθεια* [*pása alētheia*] significa «toda la verdad», o sea, la verdad tal cual (cf. *supra* I, 1a). La fórmula *ἐπ' ἀληθείας* [*ep'alētheías*], unida a verbos de decir o enterarse, indica una afirmación de acuerdo con la realidad (cf. *supra* I, 1b; Mc 12, 14.32; Lc 4, 25; 20, 21). Del mismo modo hay que entender el adverbio *alēthōs*: Mt 26, 73; Mc 14, 70; 12, 44 y *passim*.

2. El sentido universal de la *teología paulina* se evidencia, en relación con este concepto, en que Pablo toma elementos, tanto de la concepción griega de verdad como de la del AT, de alguna forma elabora con ellos un concepto nuevo de verdad.

a) Al uso lingüístico griego corresponden giros como: «de acuerdo con la verdad» (= con razón) (*κατὰ ἀλήθειαν* [*katá alētheian*]: Rom 2, 2), «decir la verdad» (*ἀλήθειαν λέγειν* [*alētheian légein*]) en contraposición a la insinceridad, a la mentira (Rom 9, 1; 2 Cor 12, 6; cf. también Ef 4, 25; 1 Tim 2, 7; Sant 3, 14) o «plasmación de la verdad» (*μῶρφοσις τῆς ἀληθείας* [*môρφosis tēs alētheías*]: Rom 2, 20). A este contexto pertenece también la concepción de la verdad como *veracidad*, *rectitud*, tal como aparece, principalmente, en textos parenéticos (2 Cor 7, 14; 1 Cor 5, 8; Flp 1, 18; cf. Ef 4, 15.24; 5, 9). En general, no son muy numerosos los pasajes que denotan un influjo específicamente griego en Pablo.

b) Con más frecuencia podemos ver que Pablo integra el concepto hebreo de verdad. En el sentido de *fidelidad* se toma *alētheia* en Rom 15, 8, donde aparece como confirmación de las antiguas promesas a los patriarcas. Gál 2, 5 habla, igualmente, de la segura permanencia de la verdad. Las afirmaciones de Rom 3, 3-7 se comprenden sólo sobre el telón de fondo de la idea veterotestamentaria de *'emet*. La verdad de Dios (vv. 4.7) significa aquí su *lealtad* o *fidelidad* (v. 3: *pístis*) a sus palabras y a su recto obrar (v. 5). La validez de la verdad queda acentuada cuando se habla de la rebeldía contra la verdad (Rom 2, 8; Gál 2, 14). Ello implica la idea del AT de que la verdad ha de ser realizada y, por tanto, exige obediencia (1 Cor 13, 6; 2 Cor 13, 8; Gál 5, 7; cf. 1 Pe 1, 22).

c) La singular aportación de Pablo está en haber establecido una relación entre verdad y mensaje de Cristo, por un lado, y entre verdad y revelación de Dios, por otro. La referencia al *mensaje de Cristo* se echa de ver, ante todo, en giros como «la verdad de Cristo» (2 Cor 11, 10), «la realidad de Jesús» (Ef 4, 21) o «la fragancia del conocimiento de Cristo» (2 Cor 2, 1: aquí, no con *alētheia*, sino con *gnōsis*). Además, Pablo califica el mensaje del evangelio como «palabra de verdad» y como «evangelio de verdad» (2 Cor 6, 7; Gál 2, 5.14; Col 1, 5; cf. también 2 Tim 2, 15; Sant 1, 18; Gál 4, 16: *alētheiō*; Ef 1, 13) y puede así compendiar todo el contenido del evangelio en el término de *verdad* usado absolutamente (2 Cor 13, 8; Gál 5, 7 y *passim*). Esta conexión queda bien clara en 2 Cor 4, 2: «... no falseamos la palabra de Dios, sino que, manifestando la verdad, nos recomendamos a la íntima conciencia que tiene todo hombre ante Dios».

Con ello aparece ya el concepto de *revelación* (*φανέρωσις* [*phanērōsis*] o *φανερῶν* [*phanerōn*]), con el que Pablo relaciona la verdad. La relación entre verdad y revelación queda tematizada en el difícil fragmento de Rom 1, 18-25. En el v. 18 (con Bultmann,

ThWb I, 244) por verdad entendemos, ante todo, la realidad creadora de Dios, como lo sugiere la explicación del v. 19: «lo que puede conocerse de Dios lo tienen a la vista». Pero el contexto va más allá de esta concepción greco-hebrea, al establecer un paralelo entre la revelación «natural» de la realidad de Dios (vv. 18 ss) y la revelación cristológica de la justicia divina (v. 17) y al vincular con el conocimiento de la verdad de Dios la exigencia de seguirla, lo que implica la inexcusabilidad de los rebeldes a esta verdad (v. 20).

Esta idea es ampliada en el v. 25, que, en su forma, recoge la contraposición dualista del helenismo entre verdad y mentira. En cuanto al contenido, echando mano de la terminología helenística, se entiende aquí por verdad de Dios «la gloria de Dios inmortal» (v. 23), que no está, como para los griegos, en la línea de la contemplación y del espectáculo, sino que, como para el AT, implica la exigencia del Creador de ser obedecido y alabado por las criaturas (v. 25; contra Bultmann, ThWb I, 244). Mentira significa entonces la inversión de la verdad divina, puesta de manifiesto en la revelación por Cristo del derecho divino, mediante el engaño del autoendiosamiento y la idolatría (→ mentira, art. *ψευδομαί* [*pseudomai*] III, 1b).

3. En las *cartas pastorales* se introduce un concepto de verdad de marcada orientación helenística. Esto se manifiesta espec. en el frecuente empleo de la fórmula «conocimiento de la verdad» (*ἐπίγνωσις ἀληθείας* [*epignōsis alētheias*]: 1 Tim 2, 4; 2 Tim 2, 25; 3, 7; Tit 1, 1). En esta expresión, perteneciente a una época postpaulina tardía, *alētheia* no comprende ya toda la revelación y anuncio de la verdad de Cristo, sino que equivale a la fórmula *ὑγιαίνουσα διδασκαλία* [*hygiainousa didaskalia*] (1 Tim 1, 10; 2 Tim 4, 3 ss; Tit 1, 9; 2, 1) y significa, al igual que ésta, la recta → enseñanza del cristianismo, en contraposición a las falsas teorías de los adversarios. A esta insistencia pedagógica en la comprensión de la verdad como recta doctrina, con el término *epignōsis* viene a añadirse un elemento racional, que acentúa la inteligibilidad de la verdad y deniega esa comprensión a los adversarios de la verdad (1 Tim 1, 7; 6, 5; 2 Tim 3, 8; → conocimiento). En resumen, «*epignōsis alētheias* significa el conocimiento cristiano, que procede de la recta doctrina y se traduce en la vida» (Dibelius, 2). La fórmula puede incluso describir la pertenencia o la conversión al cristianismo (p. ej. 1 Tim 2, 4). A este contexto pertenece igualmente el «haber recibido el conocimiento de la verdad», de Heb 10, 26, que designa el adoctrinamiento previo al bautismo, o éste mismo. En 2 Pe 1, 12 *alētheia* tiene ya sólo el sentido más general de «cristianismo».

4. Aparte del citado pasaje de Heb 10, 26 y de la parénesis de Heb 10, 22, que exhorta a tener un corazón verdadero, sincero, el adj. *alēthinós* aparece, con singular relieve, en otros dos pasajes de la *carta a los Hebreos*. En Heb 8, 2 se contraponen el «verdadero tabernáculo» celeste al tabernáculo terreno de Moisés (v. 5), y en 9, 24 se presenta el santuario de la tierra, hecho por hombres, como copia del verdadero, que se encuentra en los cielos. En ambos casos se contraponen dos reinos: el divino, trascendente, celeste y verdadero, por un lado, y el humano, terreno, umbrátil, por otro, siendo el primero el modelo y el segundo la copia. El paralelismo con el pensamiento platónico-helenista es bien manifiesto (cf. *supra* I, 2 y 4). Sin embargo, no hay que olvidar que el uso de categorías helenísticas de pensamiento está al servicio de la interpretación del mensaje escatológico del cristianismo primitivo, y no al revés.

5. También en el *Apocalipsis* el adjetivo *alēthinós* (10 veces) desempeña un papel significativo. Aquí no se apoya en la concepción helenística de verdad, sino en la del AT. Ello vale, sin más, para las citas del AT en Ap (15, 3 = Sal 145, 17; 16, 7 y 19, 2 = Sal 19,

10 y 119, 137). Pero también en los demás pasajes el paralelismo con otros adjetivos deja entrever el trasfondo veterotestamentario. Es frecuente, sobre todo, la unión de πιστός [*pistós*] y ἀληθινός: *hiel y verdadero*, es decir, *digno de confianza, válido*, en el sentido del término veterotestamentario 'emet (3, 14; 19, 11; 21, 5; 22, 6).

En el mismo sentido apunta la yuxtaposición de ἅγιος [*hágios*] y ἀληθινός, *santo y verdadero* (3, 7; 6, 10). El influjo helenístico sólo se deja notar en el hecho de que en el adj. ἀληθινός se aplica exclusivamente al reino divino, a Dios, a Cristo o a las palabras divinas.

6. El concepto de verdad ha recibido su significación decisiva en el NT gracias al evangelio (y a las cartas) de Juan. La pretensión de verdad, implícita en la actuación de Jesús, (cf. *supra* 1a), queda en Jn explícita y profundamente subrayada. Desde el punto de vista de la historia de la tradición, en él llega a su punto culminante el proceso, iniciado por Pablo, de reelaboración del concepto de verdad a partir de las concepciones griega y veterotestamentaria, y sobre la base del acontecimiento de Cristo (cf. *supra* 2c). En la concepción joanea de verdad se conservan el concepto griego de ἀλήθεια como realidad desvelada o patente del ser, y el concepto veterotestamentario de 'emet como firme seguridad, y ambos son combinados para formar una nueva e inseparable unidad. Y el carácter inconfundible de esta peculiar concepción de verdad está en que Jn ya no sólo relaciona, como hiciera Pablo, el concepto de verdad con Cristo, sino que lo identifica con él.

a) La mejor iniciación a la concepción joanea de verdad nos la ofrece la tercera parte del prólogo, Jn 1, 14-18 (cf. Blank, 166 s). El v. 14 nos habla de la encarnación del λόγος en el unigénito Hijo de Dios. A este Hijo hecho hombre le pertenece el señorío, que el v. 17 transcribe como gracia y verdad: «El amor y la verdad (NB: lealtad) se hicieron realidad en Jesucristo» (ἐγένετο [*egéneto!*]). Verdad no significa aquí, como para los griegos, lo-que-es-siempre-en-y-para-sí, sino el descubrimiento de la realidad divina mediante un acontecimiento histórico. Este acontecimiento queda transcrito con el nombre de Jesucristo, que sintetiza la personas y la historia del Hijo de Dios hecho hombre. La verdad tiene pues, en la concepción joanea, un carácter personal, histórico y de acontecimiento: «Yo soy el camino, la verdad y la vida» (14, 6; cf. también 4, 24-26). Se puede hablar de un concepto de verdad medularmente *cristológico*. Y esto vale también para los otros aspectos del concepto joaneo de verdad.

b) La verdad que Jesús anuncia y encarna no procede de él mismo, sino que nos remite a su origen en Dios (8, 40). En el diálogo con Pilatos se presenta Jesús como testigo de la verdad divina: «para eso nací yo y vine al mundo; todo el que está por la verdad me escucha» (18, 37). Sólo aparentemente se encuentra aquí la verdad absoluta como dimensión divina independiente frente a Jesús; en realidad se quiere decir que la verdad divina sólo es accesible mediante el (auto) testimonio de Jesús. La verdad que se encierra en Jesús significa, por consiguiente, la automanifestación de la realidad divina, es decir, tiene calidad de *revelación*. Esto mismo expresan también los adjetivos, muy frecuentes y prácticamente sinónimos en Jn, ἀλήθης y ἀληθινός, así como el adverbio ἀλήθως (p. ej. 1, 9; 4, 42; 8, 26). El Dios invisible se ha «pronunciado» en Jesús (1, 18). En él está presente la verdad divina, él es el lugar histórico de la verdad. Con ello se toma el camino opuesto al concepto platónico de verdad: mientras en aquél la verdad, a partir de la realidad concreta, se volatiliza en el mundo de las ideas invisibles (cf. *supra* 1, 2), la verdad entendida como revelación en Jesús baja del reino de la divinidad invisible a la concreción de la vida inmanente e histórica (cf. Schlier, 200). «Pero ello significa que la encarnación, y por tanto la humanidad del Señor, es la decisiva revelación de Dios» (Blank, 167). La pregunta de Pilato «¿qué es verdad?» (18, 38) representa la concepción

griega de verdad, dirigida al conocimiento de objetos. En la confrontación con Jesús, Pilato entiende la verdad como un «qué» objetivo, y «no cae en la cuenta de que está ante la verdad en persona» (Schlier, 201; cf. también Goppelt, 87 ss).

c) Como revelador de la verdad divina en una concreción histórica, Jesús es la *palabra* hecha carne (1, 14). Ello se puede entender, en primer lugar, en el sentido de que Jesús, en su anuncio, dice la verdad (8, 40.45.46; 16, 7). Pero la verdad no sólo se manifiesta en las palabras de Jesús, sino también en sus obras y en la entrega de su vida. Esto queda claro en el discurso de despedida de Jesús (17, 17-19. La → palabra de Dios, que es la verdad (v. 17), es ejemplificada en el v. 19 con la autosantificación de Jesús, que en este pasaje equivale a la donación de su vida (cf. Bultmann, *ad locum*). «La palabra de verdad, que conduce a la verdad, se manifiesta incluso en la muerte de Jesús por los suyos y por el mundo» (Schlier, 198). Con ello, la vida histórica de Jesús, tanto al anunciar como al obrar y al padecer, se presenta como la palabra comprometedora de la verdad.

d) La verdad divina, manifiesta en Jesús, se opone al poder de la *mentira*. En 8, 44 ésta es referida al dominio, que es un «asesino» y «nunca ha estado con la verdad» (cf. → mentira, art. *ψευδομαί* [*pseudomai*] III, 2a). Aquí recoge Jn la antítesis dualista de los textos de Qumrán (cf. *supra* II, 6). Verdad y mentira aparecen como dos poderes enfrentados que dominan todo el campo del ser. Verdad, luz y vida están de un lado; *mentira*, tinieblas y muerte, de otro. Pero no actúan como potencias anónimas determinadoras del destino, sino como reinos ligados a personas que nos llaman a una decisión: así como Jesús representa la verdad, el demonio (→ Satán) representa, mitológicamente hablando, la mentira. Y a diferencia de Qumrán, esta antítesis no es tampoco en Jn estática y eterna, sino histórica. Sólo con la aparición de Jesús se presenta también el poder de la mentira en toda su maldad como oposición contra la verdad de Dios, y entonces es juzgado (3, 19-21; 16, 8 ss). En su encuentro con Jesús «los judíos» adoptan una actitud de rechazo que desenmascara su devoción por la ley y la manifiesta como cautiverio en poder del pecado (8, 30-36). A los seguidores de Jesús, por el contrario, se les promete una verdadera libertad, que consiste en renunciar al egoísmo y seguir el camino de Jesús como definitiva realidad. «Vosotros, para ser de verdad mis discípulos, tenéis que ateneros a ese mensaje mío; conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres» (8, 31; cf. Goppelt, 89 ss).

e) Esta verdad, encarnada en Jesús, que descubre y vence a la mentira, se comunica mediante el *espíritu* de verdad (4, 23 s; 14, 17; 15, 26). La acción del espíritu consiste en mantener el recuerdo de Jesús (14, 26) y en abrir a la verdad futura (16, 13). «Lo que viene es el futuro de la verdad, que estuvo en la persona, la vida y la obra de Jesús, y ahora está presente de nuevo y plenamente en el espíritu» (Schlier, 199). Así «reconforta» el espíritu de verdad (*παράκλητος* [*paráklētos*]) a la comunidad que vive en el mundo mediante la actualización de la verdad puesta al descubierto por Jesús.

Al mismo tiempo, el espíritu actúa como el poder que llama a realizar la verdad en el seguimiento de Jesús (3, 21). Las cartas de Juan insisten de un modo especial en esto (1 Jn 1, 6; 2 Jn 1-3; 3 Jn 3). 3 Jn 12 invita a hacerse «colaborador de la verdad»; y 1 Jn 2, 5 resume: «en uno que hace caso de su mensaje, el amor de Dios queda realizado de veras».

H.-G. Link

PARA LA PRAXIS PASTORAL

La concepción occidental de verdad ha brotado de dos raíces diferentes: la tradición griega y la bíblica. Una revisión de estos elementos del concepto de verdad puede

ayudarnos a esclarecer sus diversos aspectos y descubrir lo esencial para una comprensión actual de la verdad.

I. La definición hasta hoy corriente de verdad se remonta a Aristóteles y Tomás de Aquino. Procede, por tanto, del pensamiento griego y escolástico: verdad es la coincidencia entre lo que se piensa y la realidad (*veritas est adaequatio rei et intellectus*, cf. art. I, 1c; cf. además Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, 7 ss). Esta definición de verdad puede ser entendida de dos formas. Podría primeramente designar la coincidencia de una cosa con su concepto esencial, la verdad real de la cosa, p. ej.: verdadero oro, es decir, oro puro, legítimo, genuino, en contraposición al mezclado, falseado o inauténtico. Pero esta definición puede entenderse también como la adecuación de una afirmación con el objeto designado por ella, es decir, la verdad de la proposición. Esta segunda concepción de verdad se ha convertido, en la tradición occidental, en la base de la comprensión cotidiana y científica de verdad. En este sentido define Kamlah el moderno concepto de verdad: «Decimos que una proposición es “verdadera” cuando el objeto que expresa es real (esto es, existe)» (*Der moderne Wahrheitsbegriff*, 115). En un juicio entendemos que un testigo dice la verdad cuando expone un hecho tal como realmente ha ocurrido. La verdad de su declaración se mide por la realidad dada, asequible, en principio a cualquiera y queda confirmada como verdadera, es decir, exacta, sólo tras su verificación; en caso contrario es considerada como no verdadera, o sea, falsa. En este modo de pensar se apoyan todas las ciencias empíricas de la edad moderna. La verdad, concebida como algo demostrable y verificable, tiene, pues, el carácter de exacta. Y permite, por consiguiente, sustituir el término de «verdadero» por el de «exacto» y el de «verdad» por el «exactitud». Si, por una parte, resulta «exacto» que hoy, tanto en la vida del hombre de la calle como en el trabajo científico, y no podemos renunciar a esa comprensión de la verdad como exactitud de las afirmaciones, que hunde sus raíces en el pensamiento griego, por otra, no deja de ser «verdadero» que eso sólo nos hace capaces de captar aquella parcela o aquel aspecto de la realidad que es verificable. Con razón observa Ludwig Marcuse: «La verdad jurídicamente demostrable es sólo el sector más reducido de la verdad. Quizás únicamente la verdad que ha der demostrada lógicamente es aún más reducida» (*Argumente und Rezepte*, 1967, 150). En la misma dirección apunta la observación de Albert Camus sobre la verdad científica de Galileo, de la que éste pudo abjurar «con la mayor facilidad», tan pronto como supuso un peligro para él. «En cierto sentido hizo bien. Por esta verdad no valía la pena ir a la hoguera. Si es la tierra la que gira en torno al sol, o es éste el que gira alrededor de la tierra, en el fondo es una cuestión indiferente» (*Der Mythos von Sisiphos*, 9; trad. cast. del original francés: *El mito de Sísifo. El hombre rebelde*, Buenos Aires 1953).

II. La cuestión decisiva acerca de la verdad se plantea cuando se formula la pregunta por la realidad definitiva de la vida. Entonces se trata de la cuestión del sentido que puede tener la vida, o del sinsentido que puede dar al traste con la vida; se trata, según Camus, de «la más importante de todas las cuestiones» (*ibid.* 9). Es a esa pregunta sobre la verdad así formulada a la que responde la concepción bíblica de verdad, la cual puede ser resumida en la declaración del Jesús joane: «Yo soy la verdad» (cf. art. III, 6a). Quién o qué es la verdad, sólo puede, en la perspectiva cristiana, ser decidido a la vista de la figura de *Jesús*. No están únicamente en juego hechos demostrables y proposiciones verdaderas, sino que de lo que aquí se trata es de lo que su persona reclama. En este carácter personal ha insistido expresamente Emil Brunner en su libro «La verdad como encuentro», Barcelona 1957). La verdad de Jesús no se atoga en el decir la verdad; contiene más bien un ser, es decir, un vivir en la verdad. No es tan sólo verdad del decir,

sino de la existencia toda. Esto significa que la «verdad cristiana» no representa una o, si se quiere, varias ideas atemporales y eternas, en el sentido de Platón (cf. art. I, 2), sino que ha acontecido de este lado de acá y de una forma contingente y concreta en la *historia irrepetible de Jesús*.

Verdad y realidad están aquí, por tanto, inseparablemente unidas. La verdad de la historia de Jesús, que abarca toda la realidad y apela a ella, se muestra, por un lado, en que Jesús ha reclamado sin reservas para sí la realidad de Dios; esta referencia inmediata de la vida de Jesús a la realidad divina pone de manifiesto la categoría de → revelación. Y por otro lado, el destino de Jesús constituido de muerte y resurrección significa la anticipación de la última realidad, de salvación o de perdición. La resurrección de Jesús anticipa la verdad escatológica, en la que Dios manifestará su poder vivificador a todo y a todos (cf. Moltmann, 28 ss). En esta anticipación, el futuro abierto aún a todos los otros hombres fundamenta la inderogabilidad de la verdad de Jesús. Esta concepción escatológica de la verdad salvaguarda «la apertura del futuro y la contingencia del acontecer... y preserva, no obstante, el carácter definitivo de lo acontecido en Jesús...», de modo que se hace posible la unidad de la verdad» (Pannenberg, 222). Con ello, la verdad realizada y prometida en la vida de Jesús adquiere, al mismo tiempo, una dimensión histórico-contingente y universal: presente y existencial, por un lado, futura y escatológica, por otro.

La transformación, efectuada en la antigua iglesia, de la verdad de Jesús en un dogma escatológico representa un serio problema para la historia de los dogmas. Es cierto que forma parte también de la comprensión cristiana de la verdad el decir lo justo y preciso, y no lo falso, sobre la persona y la obra de Jesús. Pero tal verdad no ha de ser mal interpretada, como si fuese una aséptica exactitud, ni a la manera de verdades eternas, y sólo tiene validez en la medida en que sirve a la comprensión adecuada de la verdad histórico-personal de Jesús. Tales formulaciones sólo pueden apelar al rango de reflexiones, exposiciones y testimonios de la verdad condicionados y limitados históricamente, y susceptibles, en principio, de superación gracias a nuevos conocimientos. En otras palabras: la verdad de las proposiciones teológicas recibe su derecho y sus límites de la verdad de la *persona* de Jesucristo.

Verdad no significa, por tanto, una dimensión o una doctrina «objetiva» que pudiéramos apropiarnos «subjetivamente», sino la llamada divina comprometedora, que apela a una respuesta existencial y universalmente comprometida. El anuncio de Jesús como el Mesías, el don de la justificación y el poder del espíritu nos proporcionan la verdad de Jesús en el momento *presente*, y conducen nuestra existencia humana hacia la verdad, que nos libera. «El criterio de la verdad, que hace verdadero al hombre, está en que ella lo hace también libre» (Ebeling, Gott und Wort, 48). Vivir en la verdad significa entonces, como ha dicho Bonhoeffer, la liberación que viene por la participación en el ser de Jesús, en el vivir para los demás (Resistencia y sumisión, 1969, 145 s).

Pero, al mismo tiempo, el comprometerse con la verdad de Jesús lleva a un conflicto con las personas y circunstancias que no corresponden, sino que se oponen, a esta verdad. La participación en el modo de vida de Jesús suscita la pregunta por la *venida* de la verdad total de Dios, prometida en su resurrección. El mismo Cristo experimenta la diferencia entre su propia realidad y la realidad que le envuelve, por un lado, y la verdad de Dios prometida en el futuro, por otro. En tanto que la verdad de Dios y la realidad humana no lleguen a corresponderse, la lucha histórica por la verdad de Jesús no estará aún decidida. La definitiva prueba escatológica de la verdad de Dios no ha llegado aún. Por ello esperan los cristianos en el futuro del dominio universal de Dios, y participan en la lucha por la realización histórica de la verdad de Dios, hecha acontecimiento en Jesús (cf. Moltmann, 33 s).

III. Con frecuencia se pasa por alto el hecho de que el *'emet* veterotestamentario (cf. *supra* II, 3b), al igual que la *alétheia* neotestamentaria (cf. *supra* III, 2a, 5), no sólo significa verdad, sino también *veracidad*. «En el fondo, según el NT, la veracidad del hombre no es otra cosa que la exigencia ética, la cual viene a ser el imperativo totalmente evidente del indicativo de la nueva realidad: la vida en la verdad o realidad de Dios exige la veracidad del hombre» (HKüng, 59). Ello implica la sinceridad, la honradez y la autenticidad para consigo mismo, para con Dios y para con los otros hombres. Veracidad, autenticidad y sinceridad se han convertido en ideas fundamentales del siglo XX, que, en reacción contra la hipocresía de la época victoriana, se caracteriza por la búsqueda de una nueva veracidad en los diversos ámbitos de la vida, tales como la literatura, el arte, la vida privada y la pública.

Es propio de la veracidad el valor de reconocerse y no reprimir el *propio yo*, calando hasta las profundidades del subconsciente y de los sueños, con sus impulsos latentes y sus rincones oscuros, aunque, como dice CGJung, tampoco podemos tomar a la persona como a una máscara que oculta el verdadero yo. Nos ha de hacer pensar el hecho de que estos nuevos impulsos hacia una más auténtica comprensión de la realidad humana no han partido del cristianismo, sino del marxismo, el psicoanálisis, la sociología o la literatura moderna, y que, al menos en parte, son rechazados todavía por círculos cristianos.

También la sinceridad intelectual es un acto de veracidad, que, incluso en cuestiones de fe, sólo puede servir a la verdad cristiana. DBonhoeffer se sentía muy obligado a esta sinceridad cuando le reprochaba a la iglesia que en ella los creyentes «se atrincheran tras la “fe de la iglesia”, y no se preguntan, con toda honradez, lo que en realidad cree cada uno». Frente a esto la pregunta de Bonhoeffer: «¿qué creemos realmente, es decir, de tal forma que estemos pendientes de ello siempre y por completo?» (*loc. cit.* 260 s). Además la afirmación de una verdad que vale «sólo a nivel de fe», pero no en la realidad cotidiana, ya no es hoy en absoluto digna de fe. «Es un atentado contra la verdad, que pertenece a la índole cuestionadora del ser humano, el hecho de que el hombre crea en *la* verdad y junto a ella tenga *la* verdad de la ciencia concebida muy de otra forma» (WKamlah, Wissenschaft, Wahrheit, Existenz, 1960, 71).

Sinceridad para con los demás no significa lanzarles, sin miramientos, la verdad «desnuda» a la cara. La impertinencia, el atrevimiento y el cinismo tienen tan poco que ver con la veracidad como el masoquismo. El cinico, como fanático de la verdad, va en pos del ídolo de la verdad a cualquier precio, destruyendo la relación personal de confianza, única base sobre la que puede darse la sinceridad para con los demás (cf. DBonhoeffer, ¿Qué significa decir la verdad?, en: *Ética*, 259 ss). Es más bien propio de la sinceridad del amor el comprender la miseria social, física, psíquica y religiosa de los hombres, y no jugar con bellas palabras o fáciles consuelos.

Veracidad significa, finalmente, vivir comprometido con la verdad liberadora, tal como se ha hecho realidad en la vida y obra de Jesús. Por ello piden los cristianos con las palabras de Helmbold: «Consérvanos en la verdad, y danos eterna libertad, para que alabemos tu nombre por medio de Jesucristo. Amén».

H.-G. Link

Bibl.: MDibelius, *Επιφωσκεις ἀληθείας*, 1914, en: MDibelius, *Botschaft und Geschichte II*, 1956, 1 ss — MHeidegger, *Sein und Zeit*, 1927 (1967¹¹), § 44 — ASchlatter, *Der Glaube im NT*, 1927 (1963²), 551 ss — HvSoden, *Was ist Wahrheit?*, 1927, en: *Urchristentum und Geschichte I*, 1951, 1 ss — RBultmann, *Untersuchungen zum Johannesevangelium*, ZNW 27, 1928, 113 ss (= *Exegetica*, 1967, 124 ss) — GQuell/GKittel/RBultmann, *Art. ἀληθεία* etc., ThWb I, 1933, 233 ss — EBrunner, *Wahrheit als Begegnung*, 1938 (1963²) — MHeidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, 1943 (1967⁵) — MHeidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, 1947 — DBonhoeffer, *Was*

heisst die Wahrheit sagen?, en: DBonhoeffer, Ethik, 1949 (1966⁷), 283 ss — FNötscher, «Wahrheit» als theologischer Terminus in den Qumrantexten, en: Vorderasiatische Studien, Festschr. VChristian, 1956, 83 ss — GHarbsmeier, Art. Wahrheit, EKL III, 1959 (1962), 1719 ss — J. de la Potterie, L'arrière-fond du thème johannique de la vérité, Stud. Ev. I, 1959, 277 ss — HSchlier, Meditationen über den johanneischen Begriff der Wahrheit, en: MHeidegger zum 70. Geburtstag, 1959, 195 ss — NHSøe, Art. Wahrhaftigkeit, EKL III, 1959 (1962), 1716 ss — AWeiser, 'aman' im AT, ThWb VI, 1959, 183 ss — WKamlah, Wissenschaft, Wahrheit, Existenz, 1960 — EFuchs/GGawlick, Art. Wahrheit, RGG VI, 1962³, 1515 ss — WKamlah, Der moderne Wahrheitsbegriff, en: Einsichten, GKrüger z. 60. Geb., 1962, 107 ss — JKlein, Art. Wahrhaftigkeit, RGG VI, 1962³, 1511 ss — WPannenberg, Was ist Wahrheit?, 1962, en: Vom Herrengeheimnis der Wahrheit, Festschr. HVogel, 1966 (= Grundfragen systematischer Theologie, 1967, 202 ss) — JBlank, Der Begriff der Wahrheit im Johannesevangelium, BZ 7, 1963, 163 ss — SAalen, «Truth», a Key Word in St. John's Gospel, Stud. Ev. II, 1964, 3 ss — JMurphy-O'Connor, La «vérité» chez Saint Paul et à Qumran, RB 72, 1965, 29 ss — RSchnackenburg/PEngelhardt, Art. Wahrheit, LThK 10, 1965, 912 ss — GStammler, Die Bedeutung des Wortes Wahrheit, KuD 1965, 234 ss — HThielicke, Wahrheit und Verstehen, ZTK 62, 1965, 114 ss — Was ist Wahrheit? Hamburger theol. Ringvorlesung, hrsg. v. HRMüller-Schwefe, 1965, espec.: HJKraus, Wahrheit in der Geschichte, 35 ss; KKoch, Der hebräische Wahrheitsbegriff im griechischen Sprachraum, 47 ss und LGoppelt, Wahrheit als Befreiung. Das nt. Zeugnis von der Wahrheit nach dem Johannes-Evangelium, 80 ss — JMoltmann, Gottesoffenbarung und Wahrheitsfrage, en: Parrhesia. KBarth z. 80. Geb., 1966, 149 ss (= Perspektiven der Theologie, 1968, 13 ss) — RSchnackenburg, Zum Begriff der Wahrheit in den beiden leinen johannesbriefen, BZ 11, 1967, 253 ss — HKüng, Wahrhaftigkeit, Kl. ökumen. Schriften 1, 1968 (1970⁸) — HVogel, Wahrheit und Wahrhaftigkeit um Glauben an Gott, EvTh 29, 1969, 236 ss — HLorenz, Wahrheit und Wahrhaftigkeit in der Verkündigung, EvTh 30, 1970, 201 ss.

Trad. o. c.: MHeidegger, El ser y el tiempo, 1951, 233-252 — DBonhoeffer, ¿Qué significa decir la verdad?, Etica, 1968, 259-266. En cast. Arts. gens.: HKrings-JGnilka, Art. Verdad, CFT IV, 1967, 436-451 — JMöller-WMolinski, Art. Verdad, SM 6, 1976, col. 826.827 — GvRad, Teologia del AT I, 1978⁴, 453-468 — WEichrodt, Teologia del AT I, 1975, 219-228.

Vergüenza, oprobio

La vergüenza o el pudor pertenece a las formas elementales de conducta de la vida humana, tanto como p. ej. la angustia (→ temor). La vergüenza o el pudor se refiere, lo mismo que el miedo corriente, a la existencia humana en su conjunto en cuanto amenazada por poderes sobrehumanos (destino, dioses, demonios), en cambio, el que a uno le dé vergüenza expresa la amenaza de la unidad corpóreo-espiritual del hombre adulto, cuya integridad ha de protegerse así. El primer aspecto lo expresa *αἰδώς* [*aidōs*], que designa el temor o respeto ante los poderes que imperan en la vida, y se acerca en su significado a la *εὐσεβεία* [*eusebeia*] (→ piedad, religión, art. *σέβομαι* [*sebomai*]). En cambio, el grupo de palabras *αἰσχύνομαι* [*aischynomai*] tiene que ver con la esfera intrahumana de lo feo y vergonzoso. Objetivamente significa el ser ultrajado o el oprobio, y subjetivamente el avergonzarse o la vergüenza que trata de evitar el que seamos juguete del desprecio de los demás. En el uso del NT este grupo de palabras presenta en primer término el aspecto objetivo-factual frente al subjetivo-psicológico.

αἰδώς [*aidōs*] temor, respeto, pudor; *αἰδέομαι* [*aidéomai*] sentir un temor reverencial, respetar

1. Mientras que *aidéomai* (desde Homero), *sentir un temor reverencial, respetar*, resulta en griego una palabra corriente, el sust. correspondiente *aidōs* (igualmente desde Homero) se encuentra raras veces; dicho sust. tiene los significados de a) *temor, respeto* (Píndaro, Plutarco); b) *pudor* (Herodoto, I, 8). El término indica originariamente el temor ante lo terrible (*δεινόν* [*deinón*]), que, en forma de dioses, destino, derecho o leyes, se presenta como un poder que exige respeto (Hesíodo, Op. 197 ss). En contraposición con *ὑβρίς* [*hýbris*] (→ soberbia), que conculca insolentemente el ideal del *μέτρον* [*metrón*], *equilibrio, medida*, o del aureo término medio (*αὐρεα mediocritas*), la *aidōs* religiosa respeta las instituciones sagradas (p. ej., la casa, el matrimonio, el derecho de hospitalidad) o los privilegios de determinadas personas (p. ej., el rey, el sacerdote, el orador) en la línea de la *eusebeia*, → *piedad* (Platón, Prot. 322b ss); ella evita angustiosamente, en la línea del *φόβος* [*phóbos*], → *temor*, toda violación o cambio de las relaciones existentes (Aristóteles, Eth. Nic. IV 15p 118b 10 ss).

En época posterior, *aidós*, originariamente un concepto fundamental de la comprensión griega de sí mismo, se liberó de las ataduras que le coartaban y se convirtió en un concepto independiente de la ética individual, que designa la *estima de sí*, la *dignidad propia*, el *sentimiento de honor o de vergüenza* del griego (Stoa, Epicteto, etc.). En este significado, como «la actitud del hombre digno» (Bultmann, ThWb I, 169) puede *aidós* relacionarse con *σωφροσύνη* [*sōphrosýnē*], *sensatez*, → *continencia*, y con *ἐλευθερία* [*eleuthería*] → *libertad*. Está relacionado con esto el hecho de que *aidós* —cosa que no ocurre con → *αἰσχύνη* [*aischýnē*]— se reservó para el uso de los aristócratas y se puso al servicio de la ética elitista de una sociedad clasista.

II El hebreo no posee para *aidós* ningún equivalente. Es significativo que en los LXX el término sólo se utilice en 3 Mac 1, 19 en el sentido de *recato* (latín: *pudor*) y en 3 Mac 4, 5 como *respeto* para con los padres. En Ez 23, 20 se traduce el hebreo *zirmāh*, el miembro de un semental, por *αἰδοῖον* [*aidoion*]. *Aidēomai* aparece ocasionalmente en Mac con el significado de *respetar* (2 Mac 4, 34) o *tener atenciones, mostrar respeto* (4 Mac 5, 6).

III En el NT *aidēomai* está totalmente ausente; *aidós* sólo se encuentra en una variante de Heb 12, 28 y en 1 Tim 2, 9. La lectura variante de Heb 12, 28 (atestiguada por una serie de mss.) utiliza *aidós* en su *significación originaria como temor de Dios*, paralelamente a *eulábeia*: temor de Dios: «estemos agradecidos; sirvamos así a Dios como a él le agrada, con “temor y temblor” (NB: con minucioso esmero)» (→ temor, art. *φόβος* [*phōbos*], III, 1). 1 Tim 2, 9 describe la conducta decorosa y digna de la mujer como *μετὰ αἰδοῦς καὶ σωφροσύνης* [*metá aidouís kai sōphrosýnēs*] con *decencia* y *modestia*. Es evidente el trasfondo de la ética greco-estoica, y la conexión con el v. 10 muestra a las claras que no se carga el acento en la vestimenta adecuada, sino más bien en las «buenas obras», que son el verdadero adorno de la mujer (cf. Dibelius, HNT 13, 38).

Aidós y *sophrosýnē* no juegan en el NT ningún papel de importancia. Esto se funda en su carácter de virtud autónoma a la manera de los estoicos, que regula la relación respecto a los demás hombres en la línea del respeto y la discreción. «Pero el ser del creyente no consiste en una relación consigo mismo, una *ἔξις* [*hélix*], *facultad*, *capacidad* o una *ἀρετή* [*areté*] (→ virtud), sino un ser ante Dios y para el prójimo» (Bultmann, ThWb I, 171). La conducta cristiana no se orienta a una medida virtuosa propia, sino a la necesidad de los demás. El lugar del término griego *aidós* es ocupado en el NT por la *ἀγαπή* [*agapḗ*], el → amor.

H.-G. Link / E. Tiedtke

αἰσχύνω [*aischýnō*] avergonzarse, fracasar; *ἐπαισχύνομαι* [*epaischýnomai*] avergonzarse; *καταισχύνω* [*kataischýnō*] avergonzar; pasiva: fracasar; *αἰσχύνη* [*aischýnē*] vergüenza, oprobio, *αἰσχρός* [*aischrós*] sucio, vergonzoso; *αἰσχροτής* [*aischrotḗs*] fealdad

I 1. La raíz *αἰσχ-* [*aisch-*] designa originariamente la esfera de lo feo y de lo vergonzoso. *Aischýnō* (desde Homero) significa, según eso, originariamente *desfigurar*, *afear*. En la literatura griega se encuentra casi exclusivamente en media o pasiva con los significados de *espantarse*, *avergonzarse* o *fracasar*, *quedar desairado*. *Epaischýnomai*, (a partir de Esquilo) refuerza el significado medio y *kataischýnō* (desde Homero) el activo y el pasivo de *aischýnō*. El sustantivo *aischýnē* (desde Esquilo) es una forma regresiva de *αἰσχύνεσθαι* [*aischýnesthai*] y tiene originariamente el significado de *τὸ αἰσχύνεσθαι* [*tó aischýnesthai*] el *avergonzarse*, el *fracasar*. Subjetivamente significa *aischýnē* la *vergüenza* como temor ante lo *aischrón*, lo feo (Aristoxenos, Frg. 42a), objetivamente el *oprobio* que sigue del *αἰσχρόν*, de la *acción vergonzosa* (Diodoro de Sicilia, 2, 23, 2). A diferencia de la relación religioso-divina de → *αἰδώς* [*aidós*], en *aischýnē* se trata preferentemente de un concepto orientado sociológicamente: el oprobio expone a la burla de la sociedad, que es la que se trata de soslayar por el avergonzarse.

2. *Aischrós* (desde Homero) se usa en sentido literal y figurado con el significado de *sucio* (p. ej. ganancia sucia, cf. Polibio, 6, 46, 3). *Aischrotḗs* designa la *fealdad* (Platón, Gorg. 525a).

II 1. Los LXX traducen con *aischýnō*, en la inmensa mayoría de los casos, el hebreo *bōš*, *avergonzar* (65 veces); con *aischýnē* los sustantivos *bōš*, *bōšāh* o *bōšet*, *vergüenza* (31 veces). Sólo 8 veces se traduce *erwāh*, *desnudo*, *vergüenza*, por *aischýnē*. En comparación con el uso griego, se encuentran las significaciones medias *avergonzarse*

o vergüenza sólo raramente; el grupo de palabras aparece frecuentísimamente en Is, Jer y en Sal; el peso gravita no ya en la relación sociológica de *aischýnō*, sino en su relación teológica. Frecuentemente es Yahvé el sujeto tácito o expreso de *aischýnō*, como da a entender la formulación pasiva (la mayor parte de las veces en futuro segundo pasivo) como circunlocución que evita el nombre de Dios (Is 1, 19; 20, 5; Jer 2, 26 etc.). Los salmistas piden (Sal 6, 10; 35, 26; 40, 15 y *passim*) y los profetas anuncian la confusión o vergüenza de los enemigos y de los impíos en el juicio de Yahvé (Is 1, 29; DtIs 41, 11; 20, 5; Jer 2, 26). De ahí que *aischýnō* designe en primer lugar en el AT la confusión objetiva de la existencia del malvado o de todo el pueblo (cf. Sal 69, 3-8, 20 s). La acción judicial de Yahvé obligará a sus enemigos a tener que avergonzarse (Sal 40, 15; 83, 17-19). Esta significación objetiva se ve confirmada por el hecho de que se usan también verbos paralelamente a *aischýnō* tales como *ταραχθῆναι* [*tarachthênai*] ser atemorizado (Sal 6, 10; 83, 17); *ἐντραπήναι* [*entrapênai*], ser avergonzado o confundido (Sal 35, 26; 70, 2; 71, 24); *καταγέλλω*, [*katagellō*] escarnecer (Sal 25, 2).

2. En sentido sexual, aparece *aischýnō* más a menudo en Ez (16, 36.38; 23, 10.18 y *passim*), así como en el pasaje programático de Gn 2, 25: «estaban desnudos, pero no sentían vergüenza». Para el yahvista, la vergüenza del propio cuerpo es el movimiento más elemental de un sentimiento de culpa, la señal de una ruptura que afecta la corporeidad del hombre y pone en peligro la unidad entre el espíritu y el cuerpo. Esa destrucción se opera por un acto de desobediencia contra Yahvé (Gn 3, 7) y a esa inocencia objetivamente perdida, a ese profundo trastorno de la relación con Dios, reacciona el hombre con el sentimiento de vergüenza (cf. GvRad, ATD 2, 69.73).

III En el NT se encuentra este grupo de palabras mucho más raramente que en los LXX: el sustantivo y el verbo juntos sólo 11 veces, *aischrós* 4 veces, los compuestos 11 (*ἐπ-* [*ep-*]) y 13 veces (*κατ-* [*kat-*]) respectivamente; en los evangelios sólo aparecen en Lc y Mc. Cierta énfasis se advierte en el uso paulino de *kataischýnō*. El uso lingüístico se aproxima más al de los LXX que al del griego profano.

1. a) Mc 8, 38 par utiliza *epaischýnomai* en el sentido de *avergonzarse*; pero el punto de referencia no es una virtud o una falta de virtud, sino la confesión de Cristo: el avergonzarse, el temor a la burla de los hombres, aparece como una conducta que se opone al poder escatológico y universal del hijo del hombre (cf. 1 Pe 4, 16; 2 Tim 1, 8.16).

b) Análogamente a la predicación profética (cf. Jer 8, 9), habla Pablo en 1 Cor 1, 27 activamente de que Dios hizo fracasar, anuló, a los hombres sabios y fuertes y, en cambio, se escogió lo necio y lo débil del mundo, es decir, le dio, como quien dice, carta de ciudadanía. El honor y la deshonra experimentaron por la cruz de Cristo una inversión de valores. En Rom 5, 5 formula Pablo eso mismo en su vertiente positiva: esa esperanza no defrauda, es decir, no apunta a la nada, sino al futuro de Dios (cf. Rom 8, 24 s). Rom 1, 16 utiliza *epaischýnomai* como término del lenguaje de la primitiva confesión cristiana. La formulación negativa «no me avergüenzo (NB: acobardo)...» significa positivamente «confieso...» (cf. Stuhlmacher, 78). La frase no tiene un carácter psicológico, sino más bien jurídico: yo no cedo en el derecho de anunciar la buena noticia. La misma idea la incorpora Pablo en la formulación (literalmente pasiva) de Rom 9, 33 como cita de Is 28, 16: el creyente no quedará defraudado, no fracasará; su existencia adquiere consistencia (cf. asimismo 1 Pe 2, 6). Constituye una preocupación constante del apóstol no malograr su labor misionera (2 Cor 7, 14; 9, 4), esto es, no trabajar inútilmente (cf. la fórmula paralela: *μη εἰς κενόν* [*mē eis kenón*] Gál 2, 2; Flp 2, 16; 1 Tes 3, 5). Lo mismo que en el AT, se trata también en el uso paulino de *kataischýnō* en primer lugar de un fracaso objetivo; el haber de avergonzarse por parte del hombre es solamente su reverso subjetivo.

c) La carta a los hebreos refiere *epaischýnomai* a la acción salvífica de Dios: Cristo no tiene reparo en llamar hermanos a los hombres (2, 11) ni Dios lo tiene en que lo llamen su Dios (11, 16); incluso el —Jesús— tomó sobre sí la vergüenza (*aischýnē*) pública de la muerte de cruz (12, 2).

2. En *aischýnomai* y *kataschýnō*, predomina el significado de *fracasar*, *hacer fracasar*, en *epaischýnomai* el de *avergonzarse*. *Aischýnē* designa a veces la *desvergüenza* o lo

vergonzoso (Jds 13; 2 Cor 4, 2). Flp 3, 19 y Ap 3, 18 utilizan *aischýnē* en el sentido sexual. *Aischrós*, lo deshonroso o afrentoso se encuentra en el NT principalmente en la frase o modismo *αἰσχρόν ἐστίν* [*aischrón estin*], *es algo vergonzoso, es una vergüenza* (1 Cor 11, 6; 14, 35; Ef 5, 12), *αἰσχρολογία* [*aischrología*], *grosería* col 3, 8) y *αἰσχροκερδής* [*aischrokerdēs*], *ganancia sucia* (NB: «sacar dinero»: 1 Tim 3, 8; Tit 1, 7; 1 Pe 5, 2: con el adverbio) pertenecen a las enumeraciones de los catálogos de vicios.

H.-G. Link

Bibl: RSchultz, ΑΙΔΩΣ, 1910 (Diss.) – RBultmann, Art. *αἰδώς*; etc., ThWb I, 1933, 168 ss – id., Art. *αἰσχύνω* etc., ThWb I, 1933, 188 ss – DBonhoeffer, Ethik, 1949 (1966⁷), 131 ss – KELøgstrup, Art. Scham, RGG V, 1961³, 1383 ss.

Trad. o. c.: DBonhoeffer, Etica, 1968.

Vestir

Mientras que la acción de vestirse y desnudarse es expresada por los diferentes verbos derivados de *δύω* [*dýō*], el NT emplea varias palabras para designar las prendas de vestir: además de *ἱμάτιον* [*himátion*], que es con mucho la más frecuente y la que se usa normalmente para designar el vestido, encontramos también en Lc y en Hech (2 veces en cada uno), así como en Jn (3 veces), el vocablo *ἔσθής* [*esthēs*], utilizado cuando se trata de un vestido particularmente costoso, p. ej. el vestido de color blanco brillante; pero también se utiliza en Ap (5 veces), así como en Lc y Mc (2 veces en cada uno), el término *στολή* [*stolē*] para designar una túnica que distingue al que la lleva (en los LXX: espec. el sacerdote; en Mc 12, 38: los escribas; en Ap: los mártires). En cambio, el vocablo *γυμνός* [*gymnós*], desnudo, tiene siempre un contenido negativo.

γυμνός [*gymnós*] desnudo; *γυμνάζω* [*gymnázō*] practicar, ejercitar; *γυμνασία* [*gymnasía*] ejercicio; *γυμνότης* [*gymnotēs*] desnudez

I 1. El verbo *γυμνάζω* [*gymnázō*] aparece en el griego profano a partir de Esquilo; en sentido transitivo significa *ejercitar, adiestrar, entrenar a alguien*, en sentido reflexivo, *adiestrarse, ejercitarse*, en sentido intransitivo, *hacer gimnasia*. Por la costumbre de practicar el deporte sin ropa se explica el hecho de que este verbo derive del adjetivo *gymnós*, que se conoce desde Homero y significa en sentido literal: *desnudo, desvestido, indigente, desprovisto de ropa* (Apiano), *sin túnica* (Hesiodo), *pobrementemente vestido* (Demóstenes); y en sentido figurado, *descubierto, desvelado*. El sustantivo correspondiente *gymnotēs*, empleado raramente en el griego profano, significa literalmente *desnudez*; en sentido figurado, *desnudez, privación, carencia*; *gymnasía* es el *ejercicio*.

2. En la filosofía griega se emplean los términos *gymnós* y *gymnotēs* para designar el ser del alma cuando está separada del cuerpo (Platón). En la religiosidad de la antigüedad tardía la concepción del cuerpo como vestidura del alma está ampliamente extendida. El sustantivo *gymnasía* es utilizado en sentido figurado en filosofía para designar la *disputa* (Platón).

II 1. En la versión de los LXX *gymnós* aparece frecuentemente para expresar la desnudez externa (Is 58, 7; Ez 16, 22). A partir de aquí llega a ser comprensible el sentido metafórico de Job 26, 6: ni siquiera el *seol* tiene posibilidad alguna de ocultarse de Dios, está totalmente *desnudo* ante él. *Gymnotēs* sólo se encuentra en Dt 28, 48.

2. En el judaísmo tardío *gymnós* tiene también un doble significado. Es utilizado gustosamente por Josefo y espec. por Filón. Para una parte de la apocalíptica judía se convierte en un concepto central; entonces tiene el sentido de *desnudo*, sin la *envoltura del cuerpo*.

III 1. En el NT este grupo de vocablos tiene el mismo sentido que en el griego profano.

a) *Gymnós* aparece 16 veces con los siguientes matices: (completamente) *desnudo* (Mc 14, 51); *desnudo* (a la fuerza) (Hech 19, 16); *desnudo* (pobrementemente vestido) (Mt 25, 36 ss). La palabra experimenta un cierto cambio de significado en Jn 21, 7, en donde tiene el sentido de «*vestido sin la túnica*». Pedro trabajaba sin la túnica y se la puso para no presentarse *gymnós* ante Jesús (NB: presenta otro matiz interesante de versión: «se ciñó el camión, que era lo único que llevaba»). En sentido figurado (*desvelado, descubierto, patente, manifiesto*) es empleado en Heb 4, 13; 1 Cor 15, 37; 2 Cor 5, 3; Ap 3, 17; Ap 16, 15 (cf. III, 2).

b) En su significado literal (*desnudez, privación, carencia, pobreza externa*) aparece *gymnótēs* en Rom 8, 35; 2 Cor 11, 27. En sentido figurado significa *pobreza interior*, entendida como algo negativo.

c) En el NT el verbo *gymnázō* se utiliza exclusivamente en sentido figurado (1 Tim 4, 7; Heb 5, 14; 12, 11; 2 Pe 2, 14).

d) *Gymnasia* (que sólo se encuentra en 1 Tim 4, 8) tiene el significado literal de *ejercicio, entrenamiento*. Aquí no se polemiza contra la praxis griega del deporte, sino —como lo muestra el contexto— contra una ascesis mal entendida.

2. De entre todo este grupo de vocablos, sólo *gymnós* tiene un significado teológico en algunos pasajes.

a) No es posible ocultarse de la palabra de Dios, todo está desnudo y manifiesto ante ella (Heb 4, 11).

b) En 1 Cor 15, 37 contraponen Pablo la semilla «desnuda» que es depositada en la tierra a la planta que de ella nace. El hombre antiguo no veía el desarrollo de la planta a partir de la «simple» semilla desde un punto de vista puramente biológico; por eso era para él motivo de asombro el milagro de que, tras la muerte de un cuerpo, Dios crease uno nuevo. Por eso Pablo ve tipificada en la creación la resurrección de los muertos: al igual que de un simple grano nace la nueva forma vital de la planta, Dios, a través de la muerte del cuerpo terrestre, puede hacer surgir el cuerpo de resurrección. No obstante, la continuidad entre el viejo cuerpo y el nuevo no ha de ser entendida desde un punto de vista sustancial, sino histórico.

c) En 2 Cor 5, 3 *gymnós* es empleado en el sentido de *desnudo, desvestido*. Es cierto que la interpretación teológica de este pasaje tropieza con enormes dificultades. El pasaje puede entenderse de varias maneras:

α) Pablo admite que entre la muerte y la parusía existe un intervalo que está caracterizado por «desnudez», es decir, por una condición incorpórea del ser. El querría escapar a esta situación del «ser-hallado-desnudo», de la incorporeidad, a través de la parusía. Esto lleva consigo, para aquél que se salva, un ser-sobrevestido o revestido con el cuerpo celeste, un ἐπενδύεσθαι [*ependýesthai*] (→ δύω [*dýō*]). Por consiguiente, Pablo teme la muerte a causa de la «desnudez» que lleva consigo.

β) Pero *gymnós* puede designar también el destino de los que no se salvan. Puesto que son condenados, no adquieren el cuerpo glorioso. Esta misma idea se encuentra también más tarde en la liturgia samaritana.

γ) La investigación más reciente opina que en este pasaje lucha Pablo contra las concepciones de los gnósticos de Corinto. Estos afirman no tener ningún «edificio que viene de Dios» (2 Cor 5, 2), ni desearlo (cf. los escritos herméticos). La meta del gnóstico

es precisamente un ser-desvestido (ἐκδύω [ekdýō], → δύω [dýō]) de toda corporeidad, «la ascensión del yo desnudo, liberado del cuerpo» (Bultmann). El cristiano no puede considerar como meta de la salvación la «liberación del cuerpo», que le privaría de la unión con Dios; por eso Pablo anhela la nueva vestidura celeste, de tal manera que la desnudez, es decir, la muerte, no concluya en un estar-desnudo, en una mera condición desencarnada, sino en la nueva existencia corpórea, que es un don de Dios.

d) Finalmente, el vocablo *gymnós* puede significar la pobreza interior, así, p. ej. en Ap 3, 17; 16, 15. Lo mismo ocurre con *gymnótēs* en Ap 3, 18.

H. Weigelt

δύω/δύνω [dýō/dýnō], ἐκδύω [ekdýō] desnudar, desvestir; ἀπεκδύω [apekdýō] desnudar; ἀπέκδυσις [apekdýsis] el despojamiento; ἐνδύω [endýō] ponerse ropa, vestirse; ἐπενδύομαι [ependýomai] vestir encima, ponerse algo encima; ἀποτίθειμι [apotithemai] quitar, despojarse de; ἀπόθεσις [apóthesis] el despojamiento

I 1. En el griego profano *dýō* es usado en sentido transitivo únicamente en Teofrasto y con el significado de *hundir, sumergir*. *Dýō, dýnō* y *dýomai* son utilizados frecuentemente en sentido intransitivo desde Homero; tienen el significado de *ponerse, ocultarse* (el sol); también en un sentido figurado o metafórico, con el significado de *vestirse, morir, escudarse* (p. ej. armarse de poder).

2. El compuesto *ekdýō* — también a partir de Homero — significa en sentido transitivo *desnudar, desvestir*; en sentido intransitivo, *desnudarse, despojarse de algo, desembarazarse de algo, sacarse, arrancarse, escapar, evadirse*. En sentido intransitivo es usado también metafóricamente (Artemidoro) con el significado de *despojarse* de la envoltura del cuerpo.

3. El dos veces compuesto *apekdýō*, *desnudar, desarmar*, así como el respectivo sustantivo *apekdýsis*, *el despojamiento*, no están atestiguados en la literatura precristiana extrabíblica.

4. En cambio, el compuesto *endýō* se encuentra también a partir de Homero en sentido transitivo y con el significado de *vestir, revestir*: puede ir acompañado de acusativo de cosa (Homero) o de doble acusativo (Aristófanes). En sentido intransitivo es utilizado tanto literalmente (Homero), con el significado de *vestirse, ponerse ropa, ponerse algo* (p. ej. un vestido, un traje, ceñir las armas), como metafóricamente: en un principio con el significado de *adquirir cualidades* (virtudes), p. ej. cobrar aliento o ánimo (Aristófanes); luego también con el de *representar un personaje*, p. ej. hacer el papel de Tarquinio (Dionisio de Halicarnaso).

5. El compuesto *ependýomai* es conocido desde Herodoto y tiene el sentido de *sobrevestirse, vestirse o ponerse algo más encima*.

II En los LXX y en el judaísmo tardío los vocablos de este grupo (a excepción de *apekdýō*, *apekdýsis* y *ependýomai*, que están ausentes en los LXX) se utilizan aproximadamente de la misma manera que en el griego profano: 1) *dýnō* tiene un sentido literal en Gn 28, 11 y metafórico en Jon 2, 6. 2) *ekdýō* se usa en sentido transitivo en Gn 37, 23; Os 2, 5, e intransitivo en Is 32, 11; Prov 11, 8. 3) *endýō* (que reemplaza al hebreo *lābaš*) tiene un sentido literal en Gn 3, 21 (*vestir*) y figurado en otros pasajes; en este último caso puede traducirse por *adquirir* cualidades o dones positivos o negativos: p. ej. la justicia en Job 29, 14; la fortaleza en Is 52, 1; la salvación en Sal 132, 16; la gloria en 1 Mac 14, 9; la afrenta, el oprobio en Job 8, 22; el terror, el espanto en Ez 7, 27. 4) *ependýō* sólo aparece en la literatura del judaísmo tardío y en la gnosis.

III 1. En el NT *dýnō* sólo se encuentra en Mc 1, 32 y Lc 4, 40; en ambos casos se refiere a la *puesta* del sol.

2. *Ekdýō* (5 veces en el NT: 4 en los sinópticos y una en 2 Cor) se utiliza en el mismo sentido que en el griego profano.

a) Se utiliza en sentido literal con el significado de *desvestir, desnudar, despojar*, en Mt 27, 28.31; Mc 15, 20; Lc 10, 30.

b) En sentido figurado se usa en 2 Cor 5, 4, en donde Pablo emplea la palabra sin ningún complemento; tiene el significado de *despojarse, desprenderse de la envoltura del cuerpo*: no queríamos ἐκδύσασθαι [ekdýsasthai], quitarnos lo que tenemos puesto. Aquí se abren tres vías fundamentales a la interpretación: α) Pablo anhela el retorno de Cristo antes de su muerte, ya que la muerte lleva consigo un intervalo de desnudez (→ γυμνός [gymnós], un ser-en-la-desnudez. Por consiguiente, Pablo no quería perder en la muerte la envoltura corporal, sino que anhela ser revestido de la envoltura inmortal a través de la venida de Cristo. En una palabra: para Pablo en este texto se trataría de que, sin dejar el ser corpóreo, se pasase, como quien dice, sin solución de continuidad, de la condición carnal, sujeta a la debilidad de la vida presente y espec. a la muerte, a la condición espiritual o pneumática, en la que la muerte habrá quedado definitivamente vencida (cf. 1 Cor 15, 24-28, 54-58). Ahora bien, entre otras cosas, el anhelo con que Pablo espera la salvación en Rom 8, 22 y 2 Cor 5, 5 está en contra de esta interpretación. β) Pablo no quiere perder la envoltura del cuerpo, ya que éste es el destino de los incrédulos. A diferencia de los creyentes, éstos perderían al morir, ya sea antes o durante la parusía, su envoltura corporal terrestre y no adquirirían ningún cuerpo celeste. Pero, entre otras cosas, habla en contra de la interpretación anterior el hecho de que Pablo desee justamente estar con Cristo en el «estado intermedio», en el «intervalo» (Flp 1, 23). γ) Pablo está en lucha con los gnósticos de Corinto. Los gnósticos anhelan la pérdida de la envoltura corporal (→ γυμνός [gymnós]). Aparte de otros factores, habla en favor de esta interpretación el hecho de que en este pasaje no se pone el acento sobre el ser-desvestido, sino sobre el ser sobrevestido o ser-vestido-encima. Es decir, Pablo contrapone al ser-despojado o desvestido de los gnósticos el ser-revestido con el nuevo cuerpo.

De un modo similar a *ekdýomai* es utilizado ἀποτιθεμαι [apotithemai] en el NT en sentido figurado; tiene el significado de *despojarse de la condición carnal* (Rom 13, 12: «dejémosnos de las actividades propias de las tinieblas». Ef 4, 25: «dejaos de mentiras»), más aún, de la totalidad del ser en la medida en que está bajo el poder del antiguo eón: Despojaos del hombre viejo (NB: «del hombre que erais antes»: Ef 4, 22; cf. Col 3, 9), para que podáis revestiros del hombre nuevo (Ef 4, 24; Col 3, 10; Gál 3, 27; cf. Rom 6, 4 s). El sustantivo ἀπόθεσις [apóthesis] designa en 1 Pe 3, 21 el *quitarse* la suciedad y en 2 Pe 1, 14 el *dejar* el cuerpo («esta tienda de campaña»), o sea, morir.

3. a) *Apekdyō* aparece en Col 2, 15 y 3, 9. En Col 3, 9, unido a un acusativo de cosa: *despojarse del hombre viejo*. Este verbo dos veces compuesto se usa probablemente para expresar que se trata de un dejar completamente de lado o de un quitar totalmente de encima. Queda por consiguiente excluido cualquier retorno a lo de antes.

En Col 2, 15 tiene el significado de *reducir a la impotencia, destituir*. Propiamente se usa en sentido medio: despojarse de algo. Por eso Ambrosio y Agustín lo refieren al despojamiento de la carne. En cambio, los exegetas griegos, p. ej. Orígenes, lo entienden en sentido activo. Esto es correcto, ya que en la *koiné* la voz media puede utilizarse en sentido activo. Dios ha destituido a las soberanías y autoridades. Esta imagen se explica por la costumbre oriental de despojar de su uniforme al dignatario que era depuesto. De la misma manera, Dios desposeyó a las soberanías de su dignidad y las despojó de sus emblemas y otorgó el poder al único a quien pertenecía: a Cristo. Por consiguiente, el escenario a partir del cual (= el contexto dentro del cual) hay que entender Col 2, 15 no es el campo de batalla (nada habla en favor de ello), sino la corte del rey.

b) *Apékdyōsis* sólo se encuentra en Col 2, 11 y en sentido figurado. Pablo usa el sustantivo para describir la circuncisión definitiva, «no hecha por hombres», es decir, la «circuncisión de Cristo»: el *despojamiento* de la condición carnal, realizado en el cristiano

por el bautismo, que resulta un ser-sepultado-con Cristo (cf. v. 12). En este caso, el compuesto puede haber sido utilizado polémicamente contra la circuncisión judía, que es imperfecta.

4. *Endyō* aparece en el NT 28 veces: 10 en los sinópticos, una en Hech, 14 en Pablo, 3 en Ap. Además del significado literal (Mt 27, 31: «de pusieron su ropa») tiene muy a menudo un sentido figurado:

a) Unido a un acusativo de cosa: *ponerse* la armadura espiritual, *armarse*, *pertricharse* (1 Tes 5, 8; Ef 6, 11; Rom 13, 12), *vestirse* de las virtudes cristianas (Col 3, 12: «vestíos de ternura entrañable...»), *revestirse* del cuerpo espiritual escatológico (1 Cor 15, 53).

b) Unido a un acusativo de persona: α) *revestirse* de Cristo (Gál 3, 27; Rom 13, 14), tanto por el bautismo como por la fe; fe y bautismo están aquí en una tensión paradójica, pero también en una conexión indisoluble. Considerada desde un punto de vista formal, esta acepción paulina del vocablo implica una cierta semejanza con las prácticas de los cultos místéricos. En éstos, los iniciados buscaban identificarse con los dioses poniéndose sus vestiduras o sus máscaras. No obstante, en Pablo se trata de una nueva relación con Cristo. En él, la acción de vestirse o revestirse designa el comienzo de la participación en el ser mismo de Cristo. β) *Revestirse* del hombre nuevo (Ef 4, 24; Col 3, 10); en Pablo, el hombre nuevo se identifica con Cristo.

c) En sentido absoluto se usa en 2 Cor 5, 3: *ser sobrevestido*. Pablo no desea, pues, la condición incorpórea, sino que anhela revestirse del nuevo vestido, el cuerpo espiritual. Esto tiene un sentido antignóstico, ya que la gnosis intentaba precisamente liberarse de la envoltura corporal, o, lo que es lo mismo, intentaba alcanzar la *gymnótēs*, desnudez. Este ser-sobrevestido se lleva a cabo en la parusía.

5. *Ependyōmai* solo aparece en 2 Cor 5, 2.4. En contraposición con los gnósticos anhela Pablo ser *sobrevestido* con el cuerpo celeste (cf. *supra* III, 2b; cf. → γυμνός [*gymnós*]). La voz media tiene, pues, aquí sentido pasivo (L: ser sobrevestido).

H. Weigelt

ἱμάτιον [*himátion*] vestido

I *Himátion* (diminutivo de *εἶμα* [*heíma*], derivado de *ἔννυμι* [*hénnyμι*]: vestir), utilizado desde Herodoto, significa *vestido*, *traje*, *prenda de vestir*; es usado literalmente en el griego profano; en sentido figurado, mucho más tarde (Eustacio: los vestidos de la ciudad son sus muros).

II En la versión de los LXX *himátion* se utiliza casi siempre como equivalente del hebreo *beqed*; tiene el significado de *túnica*, pero también el de *indumentaria* en general. Las vestiduras pueden rasgarse en señal de duelo (Jue 11, 35) y también de ira (2 Re 5, 7). A partir de este simbolismo del vestido, cargado de emotividad, resulta comprensible que el manto se haya convertido en un símbolo de la fugacidad (Is 50, 9; 51, 6 ss) y que se contraponga a su vez a aquel otro manto que es el signo de la salvación y de la protección otorgadas por Dios (Is 61, 10; cf. Gn 3, 12).

En el judaísmo tardío se utiliza como una metáfora de la penitencia, el cumplimiento de los mandamientos, el estudio de la Torá; el creyente se reviste de estas cosas como de un vestido o de una armadura. En la apocalíptica (Hen [et] y [eslav]), el *vestido* es el símbolo de la *salvación*. En los cultos místéricos helenísticos el vestido desempeña una función religiosa. En la gnosis *himátion* puede ser un símbolo de la vida.

III En el NT *himátion* aparece 60 veces, de las cuales 41 en los evangelios. En primer lugar se utiliza en sentido literal para designar cualquier vestido (p. ej. Mt 27, 31; Hech 9, 39; y *passim*), luego, en un sentido más específico, para designar la *túnica*, el *sobretudo*, el

manto (Mt 9, 20 s; Jn 19, 2 y *passim*) y, por último, en sentido metafórico (Mt 22, 11-13; Mc 2, 21; Heb 1, 11 y *passim*). Además de recoger la acepción del vocablo en el griego profano, el NT enlaza espec. con el uso figurado que tiene en los LXX y en el judaísmo tardío.

Himátion tiene un significado teológico especial:

1. Cuando con él se llevan a cabo acciones de una fuerza expresiva particular:
 - a) Algunos hombres rasgan sus vestiduras para expresar la tristeza que les produce escuchar una blasfemia (Mt 26, 65; Hech 14, 14). Pablo sacude sus vestiduras (Hech 18, 6) para expresar, empalmando con Neh 5, 13, que, frente al judaísmo obstinado, él se considera exento de toda responsabilidad.
 - b) En Mc 11, 7,8 par la muchedumbre toma sus vestidos y los pone sobre el borrico y también los extiende en el suelo a modo de alfombra, para que sobre ella pase triunfalmente Jesús. Mediante esta acción simbólica, Jesús es proclamado rey al entrar en Jerusalén. En Jn 19, 2,5 los soldados se mofan de la «realeza» de Jesús vistiéndole con un manto color púrpura.
2. En sentido metafórico:
 - a) En cuanto manto del mundo, *himátion* es un símbolo del cosmos: Mc 2, 21 s par; Heb 1, 11, que enlaza con Sal 102, 26-28. Según la comparación de Mc 2, no tiene sentido utilizar un tejido nuevo para remendar un vestido viejo, es decir, «el tiempo del viejo mundo ha acabado; se parece al manto viejo que no vale la pena remendar con paño nuevo; el tiempo nuevo ha llegado» (JJeremias, Las parábolas de Jesús, 146).
 - b) El vestido es un símbolo de la justicia otorgada por Dios (Mt 22, 11-13). En la parábola del invitado sin vestido de boda, *himátion* es una metáfora del perdón y de la justificación otorgada por Dios (cf. Is 61, 10: «pues me ha vestido un traje de gala y me ha envuelto en un manto de triunfo»). El ser-vestido (→ *δύω* [*dýō*]) con este vestido es, pues, un símbolo de la pertenencia a la comunidad de los redimidos. En Ap esta vestidura escatológica se encuentra bajo la forma del vestido blanco (3, 4.5.18), de la vestidura que ha sido lavada en la sangre del cordero (7, 14 *στολή* [*stolē*]: vestidura, túnica; el → blanco, *λευκός* [*leukós*], es el color escatológico).

H. Weigelt

PARA LA PRAXIS PASTORAL

La relación del hombre con su vestido ha sido ambivalente desde los tiempos primitivos. El vestido es algo extraño que el hombre se pone y lo que cubre su cuerpo, al mismo tiempo que lo protege y lo oculta; pero el vestido se adapta también a la personas como la piel al cuerpo y es precisamente lo único que a un primer golpe de ojo aparece ante los otros.

Se plantea la pregunta siguiente: ¿es determinado el núcleo por la envoltura o adquiere ésta su forma a partir de aquél. La imagen del «hombre viejo» que reviste a la persona, así como el despojarse de él y el revestirse de Cristo, que a primera vista nos parece un tanto oscura, se vuelve quizá comprensible p. ej. a partir del proverbio «Afeitado un cepo y parecerá un mancebo». Pues expresiones tales como «hombre viejo» y «hombre nuevo» —descritas aquí mediante la imagen del vestido— aluden a una forma de vida y a una actitud que asume el hombre mismo, pero que, al mismo tiempo —y como el molde sobre el metal— dejan su impronta sobre él. Y es un hecho bien notorio

que, en la vida real de todos los días una determinada manera de vestirse suele ser la expresión de una actitud; pero, al mismo tiempo y de un modo casi irresistible, empieza a adquirir, por así decir, una entidad autónoma, e influye a su vez sobre la persona que así se viste: «El vestido es el hombre». Pero, a la inversa, desde el momento en que una persona concreta se pone un vestido determinado, éste se convierte, de molde configurador en realidad configurada. Justamente la característica fundamental de la hipocresía consiste en que ambas cosas, es decir, la forma de vida y el núcleo íntimo de la persona, se contradicen entre sí.

Ahora bien, mientras que el mundo griego despreciaba el cuerpo como una envoltura sin valor alguno y anhelaba en cambio el despojamiento (liberación del alma, el AT y el NT son conscientes de que el hombre es una totalidad psico-física, corpóreo-espiritual. De ahí la angustia ante el estar-desnudo, de ahí que la desnudez se considere como una desdicha, más aún, como signo de condenación. Pues para el hombre, el vestido no es solamente una máscara, sino que también desempeña una función protectora (y no sólo contra las inclemencias del tiempo). Desde la caída ya no puede el hombre vivir su desnudez de un modo ingenuo, sino que el signo distintivo de su humanidad es justamente el estar-vestido y no la desnudez. Por esto, el moderno culto a un refinado desnudismo («a medias» o «a tres cuartas partes») no es otra cosa que un coqueteo con el pecado, en el que, en lugar de que la expresión externa —cuerpo y vestido— brote de lo auténtica y profundamente sexual, esto —lo sexual— es utilizado, por así decir, como cebo, o, si se quiere, es manipulado para alienar al hombre.

Las apariciones del Señor, así como la imagen de los mártires en el Apocalipsis, nos muestran que las vestiduras terrestres son precederas y que, en última instancia, la importancia del vestido es eclipsada y sobrepujada por el resplandor de aquello que el espíritu de Dios hace de la persona.

El uso bíblico de este grupo de vocablos nos abre asimismo una perspectiva correlativa a la anterior cuando, en lugar de emplear la imagen de Cristo como vestidura, habla de «Cristo en vosotros», en el corazón, en la interioridad del hombre, cuando habla de la toma de posesión del hombre por parte de Cristo. Pero al mismo tiempo, la imagen de Cristo como vestidura del hombre nuevo nos descubre un horizonte aún más dilatado: cuando aquel vestido no es simplemente una apariencia de cristianismo (cf. la imagen del lobo vestido con piel de oveja), la transformación del hombre no abarca sólo su comportamiento, sino también su ser; por consiguiente, el hombre no es renovado solamente a nivel ético, sino también en su ser mismo (en el plano óptico). La fe es consciente de la discordia que todavía existe dentro del hombre, pero también confía en la promesa de que el hombre será reintegrado en su realidad completa, indivisa, que está encerrada en Cristo y que Dios le ha otorgado ya.

L. Coenen

Bibl.: Kühl, Über 2 Kor 5, 1-10, 1904 — Mundle, Das Problem des Zwischenzustandes, Festgabe A. Jülicher, 1927, 93 ss — Käsemann, Leib und Leib Christi, Beitr. z. hist. Theol. 9, 1933, 87 ss — Oepke, Art. *ἡμῶς*, ThWb I, 1933, 773 ss — id., Art. *ὄψω*, ThWb II, 1935, 318 ss — Straub, Die Bildsprache des Apostels Paulus, 1937 — Percy, Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe, 1946 — Bultmann, Exegetische Probleme des 2. Korintherbriefes, Symbolae Biblicae Upsalienses 1947, 1 ss — Michaelis, Das hochzeitliche Kleid, in: Die Gleichnisse Jesu, 1956 — Peterson, Theologie des Kleides, en: Marginalien zur Theologie, 1956, 41 ss — Schmithals, Die Gnosis in Korinth, 1956, 223 ss — Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, 1963, 187 ss.

Victoria → Lucha

Vida

El término *vida* designa generalmente la vitalidad de la naturaleza orgánica (plantas, animales), y espec. la existencia del hombre. Vida y → muerte son las categorías fundamentales que se oponen mutuamente en todo ser viviente; se refieren una a la otra y se interpretan recíprocamente. A lo específico de la vida humana corresponde el hecho de que esa vida no se le ha dado al hombre simplemente para vivirla naturalmente, sino que se le ha entregado para que la forme y la realice. La lengua griega distingue entre la vida entendida más bien vitalmente a nivel de ciencia de la naturaleza (ζωή [*zōē*]) y la vida orientada más bien éticamente en el sentido de una actitud vital o de un modo de vivir (βίος [*bíos*]). Es instructivo el hecho de que en el NT se toma precisamente el concepto natural-vital y se aplica para designar el don especial de Dios y la comunión con él. Para completar la comprensión griega y bíblica de la vida hay que referirse expresamente al artículo que lleva el título de → muerte.

βίος [*bíos*] vida; βιώω [*biōō*] vivir; βιωτικός [*biōtikós*] perteneciente a la vida

I El sustantivo *bíos*, utilizado desde Homero, derivado del verbo correspondiente *biōō, vivir*, y emparentado semánticamente con el latín *vivere* (en cast.: *vivir*) y con toda una serie de términos técnicos tales como *bio-logía*, designa la *vida* en las formas en las que aparece y se manifiesta concretamente. Por lo general, cuando se habla de *bíos* se hace referencia a la *duración de la vida* o al *tiempo de la vida* (Platón, Symp. 181d, 203d; Leg. VI, 770a; VII, 802a). En especial, se refiere al modo particular de vida del individuo; pero éste no se entiende como algo históricamente irrepetible y único, sino más bien como un estilo de vida, como una conducta típica que ha de situarse más allá de una época determinada y que coexiste con otras posibilidades de conducta típicas de la vida (Platón, Leg. II, 663b; Resp. 617d ss). En Aristóteles se expresa de una manera especialmente clara la concepción específicamente ética que tenían los griegos de la vida, cuando distingue entre la forma de vida centrada en el disfrute (ἀπολαυστικός [*apolaustikós*]), en la acción (πρακτικός [*praktikós*]) o en la política (πολιτικός [*politikós*]) y la vida contemplativa de los filósofos (θεωρητικός [*theōrētikós*]) (Eth. Nic. I, 3p 1095b 14 ss). Más tarde adquiere *bíos* los significados concretos de *medios de subsistencia, oficio o profesión, bienes de fortuna* (cf. *biōtikós, perteneciente a la vida, cotidiano*: Polibio, 4, 73, 8; Diógenes Laercio, 7, 22; Epicteto, Diss. I, 26, 3.7).

II En los LXX por *bíos* —siempre que este término reproduce de algún modo un equivalente hebreo— la mayoría de las veces se traduce el plural de *yōm, día; yāmīn, días*. De acuerdo con el pensamiento del AT, los LXX tomaron en primera línea el significado temporal de *bíos* como *duración de la vida* en el sentido de la *vita quam vivimus* (lit. del hebreo: *los días del hombre*). En el pentateuco y en los profetas *bíos* no aparece en absoluto. En Cant 8, 7 aparece *bíos* con el significado de *hacienda o riquezas*, y en Prov 31, 14 con el de *artículo de primera necesidad* (NB: *el grano*).

El matiz especial de su significado lo adquiere el término en las lamentaciones de Job (13 veces). En ellas un hombre que yace en la miseria de su existencia experimenta su propia vida como la vida del soldado (7, 1; cf. 14, 14), como una sombra sobre el suelo (8, 9, cf. 14, 2), como un soplo (7, 16), y como un ser «corto de días, harto de inquietudes» (14, 1; cf. 17, 11), que pasa su vida en tormentos, como el malvado (15, 20). Frente a eso se sitúa el conocimiento de la sabiduría que promete al hombre piadoso una larga vida (Prov 3, 2), que trae en la diestra largos años (Prov 3, 16), mientras que los impíos son castigados con una vida corta, sombría (Sab 2, 1.4.5).

El *bíos*, orientado originariamente, dentro del horizonte veterotestamentario en una línea temporal, es transformado en 4 Mac bajo el influjo helenístico en un concepto ético. Por analogía con el adjetivo griego (cf. *supra* I: Aristóteles), el *bíos* se extiende como el modo de vida fiel a la ley (*νόμιμος* [*nomimos*]: 5, 36; 7, 15), recto (*ὀρθός* [*orthós*]: 1, 15), agradable (*ἡδύς* [*hēdýs*]: 8, 23) e incluso divino (*θεῖος* [*theios*]: 7, 7).

III A diferencia de → ζωή [zōē], el término *bíos* escasea sorprendentemente en el NT (11 veces; *biōō* sale únicamente en 1 Pe 4, 2). En realidad estas palabras se encuentran en los significados usuales en el griego profano también en el NT, pero con unos característicos desplazamientos de acento.

1. Un sentido marcadamente temporal como *duración de la vida* lo tiene *bíos* únicamente en una variante bien documentada de 1 Pe 4, 3, así como *biōō* en 1 Pe 4, 2; en 1 Tim 2, 2 y 2 Tim 2, 4 se encuentra *bíos* en el significado más desdibujado y común de la *vida de cada día*, que ocasionalmente puede tomar asimismo el término *zōē*.

2. Con la mayor frecuencia (6 veces) utiliza el NT *bíos* en su matiz concreto, algo exterior, propio de la época tardía, de *bienes de fortuna*. En este sentido se habla en Mc 12, 44 par de la pobre viuda que había echado en el cepillo del templo «todo lo que tenía para vivir», y en Lc 15, 12.30 del hijo más joven de la casa el cual había gastado toda su fortuna con malas mujeres. De la misma manera tan concreta, según 1 Jn 3, 17, se conserva la verdadera vida si se hace partícipes de los propios «bienes de este mundo» a los hermanos necesitados.

3. El matiz específicamente griego de *bíos* como conducta ética en la vida (cf. I) se encuentra en el NT muy marginalmente y sólo en forma alusiva. 1 Jn 2, 16 habla del orgullo de la vida (NB: «la arrogancia del dinero») y Lc 8, 14 de los afanes, riquezas y placeres de la vida. El aspecto ético queda, pues, sólo apuntado en su vertiente negativa. El motivo de que el NT no integrara el concepto peculiar griego de *bíos* se basa en que, según la concepción neotestamentaria del hombre, éste no vive su vida para sí y para sus virtudes, sino que con su vida es responsable ante los demás y ante Dios.

H.-G. Link

ζωή [zōē] vida; ζάω [záō] vivir; ζῶον [zōon] ser viviente; ζωογονέω [zōogonéō] engendrar, dar vida; ζωοποιέω [zōopoiéō] vivificar

I *Záō*, que se contrae en ζῶ [zō] (desde Homero), significa *vivir* la *vida*, y el sustantivo correspondiente *zōē* (también desde Homero) significa la *vida* a secas. De la época de los presocráticos y de Herodoto procede el sustantivo *zōon*, que, en contraposición con los seres inanimados, comprende a hombres y animales, como *seres vivientes*, los cuales a su vez pueden clasificarse en λογικά ζῶα [logiká zōa] (los hombres) y ἄλογα ζῶα [áloga zōa] (los animales). En el NT aparece *zōon* (con excepción de Heb 13, 11 y 2 Pe 2, 12) únicamente en Ap como designación de los cuatro animales que están ante el trono. De fecha más reciente todavía, en uso desde Aristóteles y Teofrasto, son los dos verbos compuestos *zōogonéō* y *zōopoiéō*. Ambos expresan el proliferar de la vida propia de la naturaleza: el engendrar de los animales y el crecer de las plantas. *Zōogonéō* posee un matiz más intensamente natural; en el NT se halla sólo incidental y muy raramente, mientras que el término técnico *zōopoiéō*, se halla ocasionalmente en las afirmaciones soteriológicas, no naturales.

1. En la *Grecia clásica* se entiende por vida en primer lugar la vitalidad de la → naturaleza, que es igualmente propia de los hombres, de los animales y de las plantas (para lo que sigue, cf. Bultmann, ThWb II, 833 ss). En este sentido, la vida, que, a diferencia del movimiento mecánico, se caracteriza por la fuerza del propio movimiento (κίνησις [kinēsis]) constituye, para los griegos, un concepto de la ciencia de la naturaleza (Platón, Leg. X, 895c ss; Phaedr. 245c ss; Aristóteles, An. II, 2 p 412b, 16 s; p 413a, 22 ss). Como causa de la vida está la ψυχή [psychē] (→ alma), la cual es concebida por Diógenes de Apolonia como una sustancia etérea (ἄηρ [aēr]), mientras que Jenofonte la considera como un aliento que sopla (πνεῦμα [pneúma]) (Diels, Vorsokratiker I, 425, 42). Lo mismo que *psychē* y *zōē*, para el pensamiento griego, están también estrechamente relacionados *psychē* y σῶμα [sōma] (→ cuerpo) (Platón, Phaedr. 105c ss; Aristóteles, An. II, 1 p 412b, 7 ss); la vida natural comprende, como partes constitutivas, el alma y el cuerpo.

No sólo cada individuo, sino también el cosmos en su conjunto es considerado como un organismo viviente (ζῶον ἐμψυχον [zōon êmpsychon]: Platón, Tim. 30b) y como un mundo animado (κόσμος ἐμψυχος [kósmos êmpsychos]). Incluso los dioses, por analogía con el dualismo cuerpo-alma, son presentados como seres vivientes (ζῶα: Aristóteles, Metaph. XI, 7 p 1072b, 28 ss); de ahí que Platón distinga entre seres mortales (θνητὰ [thnētá]: los hombres) y seres inmortales (ἀθάνατα [athánata]: los dioses: Tim. 38c ss).

Lo específico de la vida humana lo ve el griego en el tercer componente que se añade al alma y al cuerpo; la → razón o inteligencia, el νοῦς [noús]. Mientras que el *sóma* y, en parte también, la *psyché* son idénticos con el ser existente de la vida natural, el *noús* viene de fuera como un elemento divino y se introduce en la vida humana, la cual, situada por esta razón por encima de la existencia natural, p. ej., de los animales, es calificada como un ser con diversas posibilidades (→ *bios*). Esto se expresa no sólo en las distintas construcciones con dativo, con las que *zōo* puede asociarse (p. ej. para la patria: πατρίδι [patridi], Demóstenes, Or. 7, 17; para el padre: πατρι [patri], Dionisio de Halicarnaso 3, 17, 7), sino también con los aditamentos adjetivales, adverbiales y preposicionales, que caracterizan a la vida como buena (ἀγαθή [agathē]), ordenada (κοσμίως [kosmiōs]), racional (κατὰ λόγον [katá lógon]) o vergonzosa (αἰσχρά [aischrá]) (Platón, Resp. 521a; Leg. VII, 806e; III, 689d; XII, 944c).

2. En la *Stoa* se encuentra la expresión «vivir de acuerdo con la naturaleza» (κατὰ φύσιν ζῆν [katá phýsin zēn]). Sin embargo, esto no se refiere a la existencia natural, sino más bien a la vida según razón (κατὰ λόγον [katá lógon]) o a la vida virtuosa (κατ' ἀρετὴν [kat' aretēn]), que al hombre, el cual, de no ser así, está «muerto», le ayuda a la realización de su propio ser (εὖ ζῆν [eú zēn]: *a vivir bien*; cf. Epicteto, Diss. I, 9, 19; II, 9, 7 s; III, 1, 25 s; IV, 11, 3, entre otros). En este sentido se puede hablar asimismo de una → *bios* κατὰ φύσιν [bios katá phýsin]. Así como el griego de la época clásica encontró la realización de su vida, por lo general, en la preposición y en los acontecimientos públicos de la *polis*, de la misma manera propaga ahora la *stoa* en la época helenística el alejamiento de todo el trajín exterior del mundo y en lugar de ello propugna la entrega a la vida interior de la propia persona, como un nuevo ideal de vida.

3. Mientras que la *Stoa* establece una diferencia entre la vida exterior y la vida interior, el *neoplatonismo* hace distinción entre la vida del más acá y la del más allá. Según Plotino, el hombre posee ciertamente la vida natural, pero la vida perfecta (τελειά [teleiá]) y verdadera (ἀληθινή [alēthinē]) se halla en el único (ἐν [hén]) mundo divino. El camino hacia la auténtica vida pasa por el apartamiento del cuerpo y la purificación (κάθαρσις [kátharsis]) de todo lo terreno hasta desembocar en la etapa de la contemplación (θεά [théa]), en la cual el hombre alcanza la verdadera vida y se hace una sola cosa con ella (cf. Plotino, Enn. I, 4, 3; VI, 7, 31 y *passim*).

4. Si el *neoplatonismo* considera la vida como un movimiento que sube de abajo a arriba, la *gnosis* defiende el camino en dirección inversa, o sea, de arriba a abajo. La vida (ζωή), que frecuentemente se menciona junto con la → luz (φῶς [phós]) (p. ej. Corp. Herm. I, 12), es algo eminentemente divino, es un fluido sustancial en el mundo divino, algo totalmente físico, pero al mismo tiempo de indestructible duración y de fuerza vivificadora: la inmortalidad (ἀθανασία [athanasia]: Corp. Herm. I, 28). En el mundo humano esa pura vida divina se encuentra sólo mezclada con la materia, en la cautividad del cuerpo, y por tanto no existe en plenitud, sino únicamente en la forma de una pequeña chispa de vida que le ha salpicado. Por eso conviene liberarse de los grillos y cadenas del cuerpo, para llegar, por lo menos temporalmente, en una contemplación extática (γνώσις [gnōsis]) → conocimiento, a la unidad de la chispa interior de la vida con la vida del mundo divino (Corp. Herm. I, 6). Esta verdadera vida en la tierra sólo se alcanza momentáneamente en el éxtasis, mientras en plenitud sólo puede realizarse en el futuro, cuando todos los corpúsculos de luz y de vida que han sido esparcidos en la materia hayan vuelto nuevamente al mundo divino (Corp. Herm. XII, 15; XIV, 10 y *passim*).

Con esto, en el transcurso de la historia griega del espíritu, por un lado, la auténtica vida se ve liberada progresivamente de lo concreto de cada día y queda anclada en el mundo divino del más allá, mientras que, por otro, el concepto de la vida sustancial propio de la ciencia de la naturaleza avanza cada vez con más fuerza hacia un primer plano, de forma que la verdadera vida humana no se resuelve tanto en la continuidad de acontecimientos históricos cuanto en la instantaneidad de una contemplación extática a-histórica.

II 1. El israelita por *vida* (verbo: *hāyāh*; sustantivo: *hayyīm*, adjetivo: *hāy*), entiende algo natural, vital, de aquí abajo. En cambio, la división griega en una especie de compartimentos estancos —cuerpo, alma y razón— a ese hombre le resulta del todo extraña. Es cierto que en hebreo al lado de *hayyīm* encontramos también *nepheš*, el *alma* (p. ej. Jos 10, 28) y *bāsār*, *carne* (p. ej. Gn 6, 13), pero aquí no se trata de conceptos analíticos griegos, sino de afirmaciones orientales sintéticas del tipo *pars pro toto*, las cuales en esos casos abarcan toda la vida humana bajo un determinado punto de vista. Cuando en Lv 17, 14 (cf. Gn 9, 4) aparece la → sangre como portadora de la vida (LXX: ἡ ψυχὴ πάσης σαρκὸς ἕμια αἵτου [hē psychē pásēs sarkós haíma autou], *la vida de la carne es su sangre*), entonces esto no ha de entenderse como una afirmación científico-natural, sino más bien como un reconocimiento hecho sobre la base de los ritos del antiguo oriente (cf. el rito de la pascua en Ex 12): no apunta tanto al conocimiento de la vida disponible. El pensamiento israelita concibe la vida no como un fenómeno natural o científico-natural, sino primariamente en su dimensión temporal como duración, como los días de la existencia que le ha regalado a un hombre determinado Yahvé, el Señor de la vida (Gn 25, 7; 47, 28; Dt 32, 39; → *bios* II). La vida larga aparece como una muestra de la → bendición divina, que se promete al que obedece (Gn 15, 15; 25, 8; Dt 5,

16; 30, 19; Prov 3, 1 s; cf. 2 Re 20, 1 ss). Frente a eso, a través de la enfermedad, de la enemistad o de la soledad, irrumpe el poder de la muerte en la esfera de la vida (Sal 18, 5 s; 33, 19; 56, 14; 116, 8; → muerte, II). Pero sobre todo el israelita, lo mismo que el oriental, no conoce el ideal griego de una vida apartada y contemplativa (*θεωρητικός* [*theōrētikós*]); en lugar de eso, según la concepción oriental, la vida se realiza en el compromiso y en exteriorizaciones tan vitales como el hambre y la sed (p. ej. Jue 15, 18 s), el odio y el amor (p. ej. Gn 24; 27), el deseo y la pasión (p. ej. 1 Sam 1; 2 Sam 13). El israelita no puede apreciar lo bastante la vida en su vitalidad concreta y en su multiplicidad (1 Re 3, 11 ss; Prov 3, 16; Job 2, 4), para él es equivalente a salud, prosperidad y felicidad (Mal 2, 5; Prov 2, 19; Sal 56, 14; Eclo 9, 9). Sin embargo, a la concepción israelítica de la vida le corresponde no sólo esta vitalidad común oriental, sino también la visita al santuario, para alabar y ocasionalmente incluso contemplar, en la comunión con el Yahvé viviente, al creador de la vida (Ex 33, 18 ss; Sal 27, 4; 65, 5; 84, 5; 142, 6; cf. *supra* II, 5). Solamente en los casos más extremos de desesperación emerge el pensamiento de la muerte, que pone un fin a una vida que se ha hecho insostenible (Jer 20, 14 ss; Job 3, 11 ss; Tob 3, 10).

2. Mientras que el ensalzar a Yahvé como origen y fuente de la vida (Jer 17, 13; Sal 36, 10; 139, 13 ss) corresponde al convencimiento unánime de la fe israelítica, las reflexiones del *yahvista* sobre el origen de la vida presentan afirmaciones aisladas y particulares en un campo bien delimitado dentro del que el resto del AT todavía no se había movido. Según Gn 2, 7, Yahvé forma al hombre de arcilla del suelo e inspira en el cuerpo sin vida el aliento divino, y el hombre se convierte en ser vivo (*nepheš hayyāh*). Al contrario de lo que sugiere la versión de los LXX (*ψυχὴ ζῶσα* [*psychē zōsa*]), aquí no se establece diferenciación entre cuerpo y alma, sino más bien entre → cuerpo y vida. La vida en su conjunto, física, psíquica y espiritual, procede de Dios; si él retira su aliento, el hombre cae de nuevo en el polvo (Sal 104, 29 s; Job 34, 14 s; cf. GvRad, *ad locum*).

Las disonancias elementales de la vida presente, el cansancio y la fatiga que produce el trabajo, los dolores del parto, la vergüenza y la angustia, las hace el yahvista depender causalmente de una falta y una culpa del hombre (Gn 3). No así la muerte, que el israelita de antes del exilio acepta más bien como algo dado (sobre esto cf. Gn 2, 17; 3, 19), pero sí probablemente el acortamiento de la vida (Gn 6, 3) y sobre todo los desgarramientos de la vida presente, que el yahvista entiende como castigos divinos y como presagio o signo negativo respecto a toda la existencia humana, que en relación con la armonía de la vida originaria del hombre ahora debe vivirse como una rotura.

3. De la más característica de las formas se expresa en el *Deuteronomio* la concepción específicamente israelita de la vida. En el día de la fiesta de la renovación de la alianza la palabra y la instrucción de Yahvé ponen a la comunidad de culto ante la elección entre la vida y la muerte (Dt 30, 1-20). Al que obedezca se le prometen la bendición, la felicidad y la vida, mientras que al desobediente se le amenaza con la maldición, la infelicidad y la muerte (Dt 30, 15.19). Incluso a la existencia física alcanza el poder vital de la palabra de Dios: «el hombre no vive sólo de pan, sino de todo lo que sale de la boca de Dios» (Dt 8, 3). Con un apremio incesante encarece el Dt que la consecución de la vida propiamente dicha no depende de ritos mágicos, sino únicamente de la palabra de Dios: «los artículos de esta ley no son palabra vacía para vosotros, sino que por ella viviréis» (Dt 32, 47; cf. Lv 18, 5).

4. De la misma manera los *profetas* tratan de llevar de nuevo el pueblo a Yahvé, del cual únicamente cabe recibir una oportunidad vital ante los desastres que amenazan (Am 5, 4.14). Is se queja de los que se burlan del pueblo y hacen un pacto con la muerte (Is 28, 15); Jer presenta una vez más al Israel apóstata, que ha abandonado la fuente de la vida (Jer 2, 13; 17, 13), teniendo ante sí de nuevo el camino de la vida y de la muerte (Jer 21, 8). De la forma más amplia vinculó Ez la existencia física con la obediencia a la voluntad de Yahvé. Nuevamente y con insistencia repite él que el justo permanecerá en la vida mientras que el impío debe morir (Ez 3, 18 ss; 14, 20; 18, 4.9.13.17.20 ss; 33, 11; 37, 5). Aquí entra de lleno el don de la vida natural en correspondencia con la alianza → alianza), la obediencia a la cual significa la felicidad y la bendición, mientras que el que rompe dicha alianza pierde ese derecho a la vida. En las visiones en Ez aparece asimismo ocasionalmente el concepto del *ru^{ah} h^{ayyāh}* (LXX: *πνεῦμα ζωῆς* [*pneúma zōés*]), el cual expresa el poder creador y vitalizador de Dios (Ez 1, 20 s; 10, 17; 37, 5.10).

La distinción que hace Jeremías entre los dos caminos se toma de nuevo en la *literatura sapiencial*, en la cual la → sabiduría conducirá a la vida, mientras que los caminos de la → necedad conducen a la muerte (Prov 2, 18 s; 3, 2.18; 4, 4.10.22; 5, 6; 6, 23; 8, 35; 9, 11.18, entre otros).

5. Naturalmente, perviven asimismo en los *salmos* las tradiciones de Yahvé, el dador de la vida y el salvador de la → muerte (Sal 16, 11; 27, 1; 30, 4 s y *passim*). Sin embargo, las esperanzas del hombre piadoso en una vida larga y dichosa incurrir progresivamente en una insuperable contradicción ante las experiencias de cada día. Así en los salmos más tardíos se vislumbra una concepción de la palabra que relativiza el concepto tradicional de vida y que centra la vida propiamente dicha en la vinculación con Yahvé: «Tu lealtad vale más que la vida» (Sal 63, 4). Y se llega a una concepción figurada que adopta la forma de una «mística espiritualizadora de la vida» (GvRad, *Gerechtigkeit und Leben*, 240 ss), la cual busca y encuentra su satisfacción y su descanso en una comunión especial de vida con Yahvé (Sal 16, 5.9 ss; 23; 36, 8 ss). El salmo 73 da un paso adelante. La certeza de la cercanía de Yahvé y de la seguridad que se encuentra en él hace que la esperanza del orante vaya más allá de la muerte: «Aunque se consuman mi espíritu y mi carne, Dios es la roca de mi espíritu, mi lote perpetuo» (Sal 73, 26). Aferrado a la

promesa de la alianza y bajo la presión de la cuestión planteada por la teodicea, el hombre piadoso del AT llega a una esperanza en el más allá y consiguientemente a una concepción escatológica de la vida. «De una manera que no tenía nada en común ni con la magia ni con la mitología creció aquí una seguridad que surgió únicamente de la conciencia de la indestructibilidad de una comunidad de vida, que había ofrecido Dios» (GvRad, *ibidem* 245; cf. Sal 49, 16; Job 19, 25 ss).

En la *apocalíptica* la esperanza individual de los salmistas en el más allá se universalizó y se convirtió en una esperanza en la resurrección que abarca a todo el pueblo (Is 26, 19; Dn 12, 2; cf. St.-B. I, 885 s).

6. La versión de los LXX reinterpreto en muchos casos la concepción veterotestamentaria de la vida dándole un giro a favor del concepto de la *zōē* griega (cf. LXX Dt 32, 39; Sal 55, 14; 118; Prov 16, 15; Job 19, 25; 33, 30).

Es cierto que el *judaismo tardío* asimiló todavía en alto grado la concepción veterotestamentaria de la vida (Meg 27b; Taan 20b; Ber 55a; cf. St.-B. IV, 267.275.629), pero bajo el influjo helenístico la verdadera vida se entiende cada vez más como el don de la vida eterna (ζωή αἰώνιος [zōē aiōnios]), como una vida sin término (4 Mac 7, 19; 15, 3; 16, 25, 17, 12; 18, 19 y *passim*). Así la vida eterna —como ocurre también luego en el NT— puede designarse simplemente como *zōē* a secas (TestJud 25, 1) y el vivir del más allá puede expresarse sin más con el verbo *zēn* (SalSI 15, 15). Desde la época de los Macabeos, la fe en un más allá, en la → resurrección y en una vida eterna, se extendió en amplios círculos teológicos judíos (cf. St.-B. III, 481 ss). Lo mismo que en la gnosis, se encuentra también a menudo en el judaísmo tardío la asociación de *zōē* y *phōs*, *luz*, con *gnōsis*, *conocimiento* (cf. LXX, Os 10, 12).

En el *judaismo helenístico* la fe en la → resurrección de los muertos se ve en muchas ocasiones sustituida por la doctrina de la inmortalidad del → alma (cf. Sab 8, 19 s; Josefo, Bell. 7, 347 s). La vida terrena pierde importancia (Sab 4, 8 s) o es concebida como atadura del alma (Filón, Leg. All. II, 57; III, 21, 151), la muerte se presenta cada vez más como algo lleno de sentido (4 Mac 15, 12; 2 Mac 8, 21; Josefo, Bell. 7, 337.341 ss), y la vida auténtica es, como ἀθάνατος [athánatos], *inmortal*, traspuesta al mundo del más allá (4 Mac 15, 3; SalSI 3, 16; Filón, Op. Mund. 155 s).

Por el contrario, es significativo el hecho de que el uso lingüístico de los textos de *Qumrán* muestre una total correspondencia con el del AT. Nueva resulta sólo cierta formulación con la que el concepto de vida es denominado como bien salvífico (IQS III, 7; IV, 7; IQH II, 20.31; IX, 66; IQM I, 9; XII, 3; CD III, 20).

III Es casi evidente que un concepto tan central como el de vida tiene que aparecer en forma de sustantivo, verbo o adjetivo en todos los escritos del NT. Sus expresiones más claras de nuevo cuño las encuentra la comprensión neotestamentaria de la vida en la teología de Pablo y en la de Juan. Asimismo es evidente que el concepto neotestamentario de vida ha integrado elementos de la concepción veterotestamentaria, así como de la judía e incluso de la griega.

1. a) En los *sinópticos* se encuentran las reminiscencias más marcadas de la concepción veterotestamentaria de la vida. La vida natural aparece como un bien inapreciable (Mc 8, 37). Al poder de Jesús se recurre para devolver la salud o la vida a hombres amenazados por la muerte (Mc 5, 23; aoristo de *zēn*, *recuperar la salud, curarse*; cf. Jn 4, 47 ss) o incluso para restituir la vida terrena a los que ya han muerto (Mc 5, 35 ss; Lc 7, 11 ss; Jn 11, 1 ss). Lo mismo que en el AT, la vida se concibe en categorías temporales (Lc 1, 75; cf. Heb 7, 3; Rom 7, 1 ss) y se entiende como algo vital, limitado y fugaz (Hech 17, 28; Sant 4, 14). No se trata de un fenómeno natural sino de un acontecimiento que puede ser exitoso o puede ser un fracaso (Lc 15, 13: ἀσώτως ζῆν [asōtōs zēn], *vivir como un perdido*; 2 Tim 3, 12: εὐσεβῶς ζῆν [eusebōs zēn], *vivir piadosamente* [NB: como un buen cristiano]). La verdadera vida depende de la palabra de Dios (Mt 4, 4 reasumiendo Dt 8, 3); una vida alejada de Dios es considerada como muerte y como tal se la designa (Lc 15, 25.32). Los elementos fundamentales para conservar la vida, el alimento y el vestido, no son en modo alguno subestimados, sino que más bien son recibidos con gratitud como dones del Creador (Mt 6, 25 ss; Lc 12, 15). Dios, que puede matar y dar la vida (Mt 10, 28; Rom 4, 17), es el origen indiscutible de todo (Hech 17, 25), es el Señor (Lc 12, 20; Hech 10, 42; Sant 4, 15) y la síntesis la vida: *el Viviente* (θεὸς ζῶν [zeōs zōn]: Mt 16, 16; 20, 63 y *passim*).

b) Frente a la vida presente se halla la futura (Mc 10, 30; 1 Tim 4, 8: νῶν — μέλλουσα ζωή [nyn — mēllousa zōē]), la cual es presentada como de duración no transitoria (*zōē aiōnios*: Mc 10, 17 par; Mt 25, 46; cf. 2 Tim 1, 10: ζωή και ἀφθαρσία [zōē kai aphtharsía],

la vida y la incorruptibilidad o no-transitoriedad). Ella no se consigue por medio de la inmortalidad del alma —este pensamiento griego es totalmente extraño al NT—, sino por medio de la resurrección de los muertos realizada por Dios (Mc 12, 26 s). La designación ocasional de aquella vida futura como *zōē* a secas, sin ningún atributo que la precise (cf. *supra* II, 6) indica que se trata de la vida auténtica, originaria, divina (Mt 9, 43.45 par). Pero esto no significa que, como ocurre en la concepción griega tardía, la vida terrena sea infravalorada; al contrario, en la conducta presente con relación a la voluntad de Dios se decide la participación en aquella vida futura (Mc 10, 17 par; Lc 10, 25; Mt 7, 13 s reasume el esquema de los dos caminos de Jer 21, 8 y de la Sabiduría). Esta relación entre la vida presente y la futura es presentada de la más impactante de las formas en la parábola del juicio final (Mt 25, 31 ss): los desobedientes padecerán castigos eternos, mientras que los justos entrarán en la vida eterna (Mt 25, 46).

2. a) La *comprensión paulina* de la vida está decididamente determinada por la resurrección de Jesucristo de entre los muertos (1 Cor 15, 4). Su resurrección mostró el poder de la vida divina sobre la muerte (Rom 14, 9). Así Cristo se convirtió para Pablo en trasunto del poder vital divino que vence a la muerte y resucita los muertos (2 Cor 13, 4). Vivir equivale a participar de la vida imperecedera de Cristo libre y dominadora de la muerte.

Mediante su resurrección, Cristo es al mismo tiempo, como segundo Adán, el indicador de una nueva vida de la humanidad (Rom 5, 12 ss; 1 Cor 15, 20 ss). La vida de los cristianos no es su propia vida, sino la vida de Cristo: Cristo vive en ellos (Gál 2, 20; Flp 1, 21), ellos viven la vida de Cristo (2 Cor 4, 10). Por Cristo queda su propia vida rehabilitada (Rom 5, 18), por su vida son ellos salvados (Rom 5, 10). La vida de Cristo se comunica a los cristianos no como una fuerza natural de tipo gnóstico, ni tampoco en la unión mística, sino más bien por medio del mensaje (→ palabra) de vida (Flp 2, 16; cf. 2 Tim 1, 10; Tit 1, 2 s) y por la fuerza creadora del → espíritu vivificador (Rom 8, 2.6.10 s; 1 Cor 15, 45).

b) La nueva vida del creyente operada por el espíritu (Rom 6, 4) no huye —como en la Stoa o en la gnosis— de lo cotidiano concreto hacia la indiferencia o la ascesis, sino que más bien, según la concepción paulina, se sitúa en el servicio y en la responsabilidad de una determinada situación histórica. Como vida que no se vive para sí (Rom 14, 7; 2 Cor 5, 15), sino para Dios (Rom 6, 10 s) o para Cristo (Rom 14, 8; 2 Cor 15, 5), conduce a una actitud y a una conducta concretas (Gál 5, 25), que prueba su eficacia en el → seguimiento y en la aceptación de la → cruz de Cristo (2 Cor 4, 9 s). Así llega Pablo a la afirmación paradójica: «como moribundos que viven» (2 Cor 6, 9), porque la vida se ha conseguido a partir de la muerte y a través de la muerte. No vivir para sí mismo significa al mismo tiempo existir para el amor de los demás (Rom 13, 8-10; 14, 1 ss). Es significativo en este contexto el dativo con *σύν* [*sýn*] que Pablo asocia al verbo *zên*, para expresar la estructura *para-* y *con-* de la vida.

c) La nueva vida se realiza actualmente en la dialéctica del ya ahora pero todavía no, del indicativo y del imperativo (Gál 5, 25): ya está aquí pero todavía no se ha manifestado del todo (Col 3, 3), ya es una realidad, pero al mismo tiempo es algo futuro. La → resurrección de Cristo es prenda de nuestra resurrección para una vida eterna sin muerte y sin quiebra de la creación presente (Rom 8, 18 ss). «Lo mismo que por Adán todos mueren, así también por Cristo todos recibirán la vida» (*ὡς ὁπομηθῆσονται [zōo-poiēthēsontai]*: 1 Cor 15, 22).

La nueva vida no se agota en el tiempo histórico, sino que tiende a la superación o victoria del último enemigo, la muerte, y con ello a la vida eterna (1 Cor 15, 26.28; Rom 6, 22; Gál 6, 8). Inspirándose en la tradición de la apocalíptica, se representa Pablo el paso

de la vida temporal a la eterna, como un drama universal cósmico y como una transformación o apoteosis maravillosa (1 Tes 4, 13-17; 1 Cor 15, 20 ss.35 ss.51 ss), concepciones histórico-religiosas éstas, que sólo parcialmente podemos seguir aceptando hoy. Sin embargo, a diferencia de las especulaciones del judaísmo tardío, Pablo se limita a alusiones metafóricas a la forma de la vida futura: será asimismo una vida corporal (1 Cor 15, 35 ss; 2 Cor 5, 1 ss) —la vida sin cuerpo no es concebida para el pensamiento judío—, contemplación cara a cara (1 Cor 13, 12; cf. 2 Cor 5, 7); será justicia, paz, alegría (Rom 14, 17) y gloria (δόξα [δόξα] 2 Cor 3, 8 s) —«compartiremos su gloria»— (Rom 8, 17), pero sobre todo será un estar con Cristo (1 Tes 4, 17; 2 Cor 5, 8; Flp 1, 23).

3. a) Juan entiende ya al Cristo preexistente como vida eterna en Dios y para los hombres (Jn 1, 4; 1 Jn 1, 1 s), esto es, como una fuerza divina vivificadora, tanto de la antigua como de la nueva creación. El revelador de Dios hecho carne aporta con su palabra la vida eterna (Jn 6, 68; 10, 28; 12, 50; 17, 2), más aún: él es la verdadera vida (1 Jn 5, 20), como las frases «yo soy» describen en formas siempre nuevas: «Yo soy el pan de la vida» (Jn 6, 35.48), «la luz de la vida» (Jn 8, 12), «la resurrección y la vida» (Jn 11, 25), «el camino, la verdad y la vida» (Jn 14, 6). El hijo preexistente del eterno Padre fue enviado al mundo, para dar al hombre la vida con su palabra y su persona (Jn 6, 33; 10, 10; 1 Jn 4, 9).

b) La vida de Dios se recibe por la → fe. El que cree en el Hijo, tiene la vida (1 Jn 5, 12), la vida eterna (Jn 6, 40-47), ha pasado ya de muerte a vida (Jn 5, 24; 1 Jn 3, 14). La vida eterna, que se otorga al creyente, se exterioriza en el amor (Jn 15, 9-17) y en la alegría (Jn 16, 20-24). Según 1 Jn 3, 14 el amor fraternal es el criterio de la verdadera vida: «Nosotros sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida porque amamos a los hermanos. No amar es quedarse en la muerte».

c) A pesar de los múltiples puntos de contacto con la concepción gnóstica de la vida, Juan describe un camino opuesto. Mientras que en la gnosis la vida eterna se halla traspuesta a un más allá inasequible, sitúa Juan la vida divina en el presente y —al contrario de lo que ocurre en la especulación gnóstica— la asocia indisolublemente con la palabra, el mandato y la persona de Cristo (Jn 17, 3). Esta vida eterna de acá abajo parece no conocer la muerte; en todo caso, la muerte y el juicio no ejercen ya para el creyente ningún papel (Jn 5, 24; 11, 25). Esta vida que procede de Dios comporta un «futuro eterno» (Jn 4, 14; 6, 27; 12, 25), y al discípulo de Cristo sólo le resta la contemplación plena de la gloria de Dios θεωρῶσιν τὴν δόξαν [theōrōsin tēn dóxan]: Jn 17, 24; cf. Bultmann, ThWb II, 872).

4. El *Apocalipsis* enlaza la tradición del hijo del hombre con la imagen del cordero inmolido: «yo soy el primero y el último, el viviente. Estuve muerto, pero como ves estoy vivo por los siglos de los siglos, y tengo las llaves de la muerte y del abismo» (Ap 1, 17 s; cf. 1, 13 ss; 4, 9 s). Mientras que Jn, que se halla próximo al helenismo, se concentra totalmente en la vida presente, en Ap, que empalma con las tradiciones judías, se habla exclusivamente de la vida futura. En la visión de la nueva Jerusalén afloran las imágenes míticas corrientes, procedentes del antiguo oriente y también del relato del paraíso (Gn 2, 9-17), del árbol de la vida (Ap 22, 2.14.19) y del agua de la vida (Ap 21, 6; 22, 1.17), para describir la plenitud originaria de la vida que se dará en la nueva ciudad de Dios. Va ganando cada vez más terreno la visión del nuevo cielo y de la nueva tierra, en la cual se prometen la victoria sobre el último enemigo, la muerte (cf. Pablo, 1 Cor 15, 26) y la plenitud de la futura vida eterna junto a Dios: «él (Dios) habitará con ellos... él enjugará las lágrimas de sus ojos, ya no habrá muerte, ni luto ni llanto ni dolor, pues lo de antes ha pasado» (Ap 21, 3 s).

PARA LA PRAXIS PASTORAL

I. Nuestra situación vital se halla caracterizada por el hecho de que la vida humana no es una realidad simplemente natural dada de antemano o una realidad evidente, sino que está sujeta a un amplísimo abanico de influencias de todo tipo y por ello se ha convertido en algo radicalmente cuestionable.

1. A pesar de las limitaciones que todavía existen, las fronteras de la vida no se sustraen al dominio del hombre. No sólo estamos hoy en disposición de planear incluso el *comienzo* de una nueva vida por medio del control de nacimientos, sino que, por medio de la bioquímica, podemos influir en la estructura de los genes (manipulación genética) e incluso en las cualidades físicas y en los trazos caracteriológicos de una vida humana que va a iniciarse. El desarrollo de la ciencia médica ha puesto en manos de la pericia de los médicos la duración y las posibilidades de la vida humana de un modo insospechado e inconcebible para los tiempos pasados, arrebatando todo eso a la casualidad de la naturaleza y a la aparente inmutabilidad del destino. Concretamente, desde que en diciembre de 1967 tuvieron lugar trasplantes de corazón, cayeron por tierra las opiniones de los que consideraban este órgano como el centro divino inabordable de la vida humana. Incluso la posibilidad de producir la vida *in vitro* y realizar así el sueño del «niño-probeta» no parece estar muy lejos de la humanidad.

De una manera semejante el hombre tiene la responsabilidad del *término* de la vida. Hoy día no tenemos por qué estar expuestos, como en la edad antigua y en el medioevo, a dejar que miles de hombres mueran por las catástrofes del hambre o de la peste; pero si a pesar de todo, eso ocurriese, sabemos que no dependerá ni de un destino querido por Dios ni de que las posibilidades humanas en lo que se refiere a prevención y ayuda sean menguadas, sino más bien de una falsa concepción y de una actitud errónea respecto a la vida propia y ajena. Pero sobre todo, debido al desarrollo de las armas atómicas, disponemos de la terrible posibilidad de aniquilar en un abrir y cerrar de ojos toda la vida vegetal, animal y humana sobre la faz de la tierra.

2. En un peculiar contraste, con la capacidad casi ilimitada de influir constructivamente en la vida corre parejas la creciente incapacidad de captar el sentido de la misma. Los asesinatos, las muertes crueles y sin sentido de las dos últimas guerras mundiales hicieron que, para numerosos hombres, la experiencia de la muerte se convirtiera en la experiencia dominante de su vida, y provocaron así, con una profundidad hasta entonces desconocida, una crisis radical en la concepción de la vida. Nos encontramos ante una reflexión sobre esta crisis vital fundamental del siglo XX cuando Martin Heidegger, en su analítica existencial de la existencia humana, define la vida como «ser para la muerte» (El ser y el tiempo, 1974⁵, §§ 51-53). Aquella inseguridad demoledora de toda nuestra comprensión de la vida, de nuestra actitud y sentimiento frente a ella, que ninguna filosofía vital tradicional (p. ej. Dilthey) ni ninguna explicación idealista de la vida pudo mantener, en modo alguno ha sido superada. Más aún, actualmente se manifiesta aquella «pérdida del equilibrio», sólo que con otro ropaje, cuando unos se lanzan a ciegas al placer, mientras que otros se resignan a permanecer en la aburrida soledad de cada día. Y cuanto mayores son nuestras posibilidades de estructurar la vida, tanto menos sabemos qué es lo que debemos hacer o dejar de hacer con ellas. Sabemos tal vez demasiado acerca de la vida y al mismo tiempo sabemos muy poco acerca de cómo vivir. Así ocurre que nosotros —inseguros, desorientados, apáticos— con demasiada frecuencia renunciemos a las exigencias de la vida, ya sea en el distanciamiento estoico de la autosuficiencia burguesa, y por medio de la huida gnostizante hacia una torre de marfil de tipo cristiano

o científico, que nosotros mismos nos hemos construido, o finalmente por medio de la negación radical que se da en el suicidio.

II. En una tal situación, la comprensión que la Biblia y concretamente el AT tiene de la vida puede ofrecer algunos puntos de referencia que marquen el camino; éstos no significan ciertamente la solución de todos los problemas vitales de la actualidad —habría que estar alerta ante afirmaciones de ese tipo, que son exageradas y que no merecen crédito—, pero pueden ayudar a abrirse camino en medio de la multiplicidad de las posibilidades vitales y en el caso de la incapacidad de orientar nuestra vida.

1. Y puesto que hoy no resulta, ni mucho menos, evidente el aceptar y el respetar la vida propia y la de los demás, sino que más bien cunden el desprecio, la angustia y la negación de la vida, corresponde más que nunca a la buena noticia del mensaje cristiano el entender la vida natural como un bello *don* y un regalo del Creador, y el anunciar la vida histórica, vacía de sentido, desconcertada, precisamente por ser culpable malogrando la razón de su existencia, como una vida que Cristo ha asumido y ha hecho suya, como una vida que ha sido afirmada de nuevo por él y ha sido restituida en su rango y en su ser propio. Se necesita de un acto consciente de fe, para aceptar la vida propia y la vida de los demás con sus errores y defectos y como *chance* u oportunidad para comprenderla y captarla. Nunca podremos hoy estar satisfechos, nunca podremos decir que hemos aprendido lo bastante de la afirmación que de la vida hace el AT (cf. → ζωνή [zōḗ] II, 1), porque es lo que más nos falta. Pero incluso la queja por una vida fugaz e inútil (cf. Ecl 1, 2 s) sólo sobre el trasfondo del don que se afirma (cf. Ecl 3, 12 s) adquiere su urgencia y su profundidad (cf. Miskotte, 249 ss; 457 ss). Kierkegaard denomina a la desesperación el auténtico pecado de la vida de los cristianos (Die Krankheit zum Tode II; en cast.: La enfermedad mortal, Madrid 1969) y el reproche de Nietzsche, que no cabe orillar con el fácil recurso a la invisibilidad de la vida de fe, apunta en la misma dirección: «Deberíais cantarme más bellas canciones para que yo pudiera creer en vuestro Salvador; sus discípulos deberían aparecer ante mí como auténticamente redimidos» (Así hablaba Zaratustra, II, sobre los sacerdotes). Si el deseo y la alegría del vivir son dones del evangelio ¿por qué viven tantos cristianos angustiados y azorados?

El *suicidio*, evidentemente, no es solución para los problemas de la vida. Pero considerando la gran culpa de los cristianos en la muerte de innumerables hombres, no tenemos ya el derecho de juzgar al suicida (cf. el juicio de la auto-cremación de Jan Palach el 17-1-1969 en Praga, emitido por el Papa Pablo VI) ni de negarles en general la sepultura cristiana. Lo mismo que Jeremías (20, 14 ss) y Job (3, 11 ss) se vieron asaltados por ideas de suicidio, puede una vida a la que no se encuentra salida, en una situación límite de desesperación, desembocar en ese paso desesperado (cf. JKlepper).

2. Pero tampoco podría bastar hoy, a la manera de los griegos antiguos o con un naturalismo puesto al día, entender la vida como un ritmo intemporal que siempre vuelve a repetirse, o como un eterno «muere y vuelve a ser», o con Goethe como un abrazarse al seno de la benévola y buena madre Naturaleza (cf. las poesías «Sendschreiben», «Auf dem See», «Natur und Kunst»). El Dios de Israel otorga a su pueblo el don de su vida de creatura con el encargo de realizarla *históricamente*. Así pues, la vida significa el emprender un camino limitado temporalmente, único, que se da por una sola vez, que es irreversible, que puede alcanzar su meta o no llegar a conseguirla. La plenitud de la vida no la logramos en un distanciamiento estoico desde la tribuna de los espectadores («sin mí»), sino en un compromiso de interés (*interesse = estar-entre*) respecto a la vida de los demás. La intervención concreta de Jesús para la liberación de la vida oprimida, acosada,

traicionada y que «no vale la pena vivirse» impide a los cristianos la evasión hacia la pía autosuficiencia lejos del mundo o hacia un fanatismo por el más allá y les obliga en vez de eso a la participación en la vida concreta actual de la historia contemporánea. «El pecado no vale ya como alibi o coartada para denigrar a la vida y al mundo» (HPSchmidt en: *Leben angesichts des Todes*, 216). La muerte de Jesús por dar la vida a sus enemigos no permite ya que los hombres «sin esperanza den su vida por el gran rechazo» (H Marcuse, *El hombre unidimensional*, 286), sino que más bien les impulsa y les libera para la adaptación de las exigencias de cada día.

3. El solitario no puede, según la concepción bíblica, pasar como la regla, sino únicamente como un caso límite de la vida. Más bien nosotros vivimos en comunión con todas las criaturas, con el pueblo, con la sociedad, con la iglesia, con la familia y en el cara a cara entre hombre y mujer. Con esto aludimos al *carácter social* de la vida. No vivimos como mónadas cerradas y aisladas unas de otras, sino estando presentes unos a otros, en abertura hacia los demás y en sociabilidad mutua (cf. ζωή [zōē] III 2b). Si consideramos las posibilidades actuales de influir constructiva o destructivamente en la vida humana, todos somos corresponsables en una medida mucho mayor que en épocas pasadas, de que la vida surja y de que desaparezca. Esta responsabilidad social la debemos asumir, mantener y llevar a buen término en agradecimiento por el don del Creador y en afirmación de la vida nuevamente basada en Cristo.

4. A la vida humana pertenecen también el → *cuerpo* y el → *espíritu*. Aquí se trata, según la concepción bíblica, no ya de dos conceptos rivales, que derivan de un dualismo griego de cuerpo y espíritu, sino más bien de dos afirmaciones totalizadoras, interdependientes, acerca de la vida.

a) El pensamiento bíblico no conoce una vida sin cuerpo, que —como ocurre tal vez en Grecia— podría oponerse como alma inmortal al cuerpo material pasajero y corruptible. El hombre no tiene un cuerpo, sino que *es cuerpo* (cf. Bultmann, *Theol. NT*, § 17). La negación ascética, la infravaloración cristiano gnóstica, así como el piadoso desprecio de la vida corporal y de sus adecuadas funciones naturales no encuentra ningún respaldo en la corriente principal de la tradición bíblica. ¿Por qué tan a menudo entienden, tan poco, precisamente los cristianos, el grito de los pueblos hambrientos respecto a la «necesidad y al sustento del cuerpo y de la vida» (Lutero, *Kl. Kat.*, aclaraciones al art. 1), para responder adecuadamente?

b) De una manera análoga, según la concepción bíblica, por *vida espiritual*, no se entiende una ausencia interior por la que uno se abstrae del mundo, sino en la fuente de donde brota toda la vida intelectual, física y psíquica, la fuerza creadora para realizar el hombre nuevo en la tarea diaria del mundo (¡Pablo!). A la vida llena de espíritu de la nueva creación de Dios (cf. 2 Cor 5, 17) corresponden, junto con el → amor, virtudes como p. ej. el humor, la fantasía y la capacidad lúdica.

III. Las palabras de Juan «Yo soy el camino, la verdad y la vida» (Jn 14, 6) apuntan en la dirección en la que hay que buscar y encontrar el «sentido» de la vida. Jesucristo no resuelve todos nuestros problemas vitales, pero nos hace participar de su intervención en pro de la verdadera vida y así nos promete una realización y un sentido en una vida positiva, histórica, social, corporal y espiritual (cf. II).

A esta participación en el camino de Jesús, esto es, en la comunión de vida con Dios le está prometido al mismo tiempo el sobrevivir a la → muerte: «El que tenga fe en mí, aunque muera, vivirá» (Jn 11, 25). De hecho, la muerte pone a la vida su límite infranqueable (cf. Gn 6, 3). No es en absoluto cristiano pretender, como los fanáticos

corintios, en un entusiasmo delirante, saltar por encima de la muerte o junto con ella. El idealismo griego soñó en un alma inmortal. La fuerza de la vida divina consiste en que no burla a la muerte, sino que arranca la vida a partir de la muerte y por encima de ella. Por eso los cristianos esperan en la resurrección de los muertos y en la derrota del último enemigo, la muerte (cf. 1 Cor 15, 26). Solamente entonces encontrará la vida su total plenitud a partir de Dios y con Dios.

La vida eterna, es decir, la vida divina comienza en el presente. De la vida futura debemos hablar nosotros con mucha más reserva que las primeras generaciones cristianas; y eso porque ya el NT, en este punto y en contraste con las descripciones coloristas que pululaban en el judaísmo tardío, mostró una discreta reserva. Cómo hay que representarse la vida futura, habrá que explicarlo *actualmente* más con negaciones de lo que tenemos a la vista que con suposiciones sobre lo que sucederá. La vida eterna no significa ni la continuación de la vida terrena en una duración sin término, ni una doble vida platónica en el más allá, sino la comunión con el Dios que ha vencido la muerte en condiciones y circunstancias que han dejado tras de sí las rupturas de la vida presente y al último enemigo, la muerte (cf. Ap 21, 4 s).

En la participación en el camino de Jesús, esto es, en la comunión con Dios, la vida presente, de un ser para la muerte se convierte en una existencia para la vida.

H.-G. Link

Bibl.: GQuell, Die Auffassungen des Todes in Israel, 1925 – LDürr, Die Wertung des Lebens im AT und antiken Orient, 1926 – OProcksch, Der Lebensgedanke im AT, en: Christl. Wiss. 4, 1928, 145 ss. 193 ss – EEbeling, Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier, 1931 – HPribnow, Die johanneische Anschauung vom «Leben», 1934 – GvRad/GBertram/RBultmann, Art. ζῶν, ζοή, ThWb II, 1935, 833 ss – GvRad, Alttestamentliche Glaubensaussagen von Leben und Tod, en: Allg.ev.-luth. Kirchenzeitg. 71, 1938, 826 s – OMichel, Der Mensch zwischen Tod und Gericht, DTh 8, 1941, 10 ss – HThielicke, Tod und Leben, 1946 – FMussner, ZQH, Die Anschauung vom «Leben» im vierten Evangelium unter Berücksichtigung der Johannesbriefe, MThS I, 5, 1952 – JNSevenster, Leven en dood in de evangelen, 1952 – ChrBarth, Art. Leben und Tod, EKL II, 1958, 1040 ss – GvRad, «Gerechtigkeit» und «Leben» in der Kultsprache der Psalmen, ThB 8, 1958², 225 ss – ThCVriezen/ELohse/DGeorgi/HConzelmann/PAlthaus, Art. Ewiges Leben, RGG II, 1958³, 799 ss – KBarth, KD III, 2, 1959², 714 ss – AHultkrantz, Art. Leben, RGG IV, 1960³, 248 s – FDelekat, Tod, Auferstehung, ewiges Leben, EvTh 21, 1961, 1 ss – GvRad, Das erste Buch Mose, Genesis, ATD 2-4, 1961⁶ – BSteffen, Art. Ewiges Leben, EKL I, 1961², 1217 ss – RBultmann, Das Urchristentum, 1962, 42 s. 124 – GvRad, Theologie des AT I, 1962⁴, 402 ss – RBultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK II, 1964¹⁸ (s. v. ζοή) – WEichrodt, Theologie des AT II.III, 1964³, § 24, 346 ss – HMiskotte, Wenn die Götter schweigen, 1964², 362 ss (Erkenntnis und Leben); 457 ss (Leben und Licht) – RBultmann, Theologie des NT, 1965⁵, § 18; § 40 – GBornkamm, Taufe und neues Leben bei Paulus, en: Das Ende des Gesetzes, 1966⁵, 34 ss – DHill, Greek Words and Hebrew Meanings, Studies in the Semantics of Soteriological Terms, 1967, 162 ss – MLHenry y otros, Leben angesichts des Todes, Festschr. HThielicke, 1968.

Trad. o. c.: GvRad, Teología del AT I, 1978⁴, 474-477; 495 s – WEichrodt, Teología del AT II, 1975, 491-523. En cast. Arts. gens.: IMussner, Art. Vida, CFT IV, 1967, 451-475 – KHSchelle, Teología del NT III, 1975, 329-346.

Vientre

κοιλία [koilía] vientre

I/II *Koilía*, cuyo significado fundamental es *cavidad* o *seno*, tiene, entre otros, los significados siguientes: 1. *Vientre, bajo vientre, estómago, vísceras, abdomen*; 2. *Vientre*, en cuanto sede de los *órganos sexuales*, espec. en cuanto *seno*; 3. La versión de los LXX y la literatura rabinica lo usan además en sentido figurado para expresar *el interior* en cuanto que es sinónimo de *καρδία* [kardía] (→ corazón).

III De un modo análogo, en el NT se encuentran las siguientes acepciones del vocablo: 1. *Vientre, estómago*, en Lc 15, 16 y, haciendo alusión al AT, en Mt 12, 40 (Jon 2, 1 s) y Ap 10, 9 s (Ez 3, 3); 2. *Senos* (es la acepción más frecuente) en Lc 1, 15.41.42; 2, 21; 11, 27; Hech 3, 2; y *passim*; 3. *El interior*, únicamente en Jn 7, 38.

En Mc 7, 14 ss (par Mt 15, 10 ss) se dice que el mal procede del corazón del hombre (*kardía*) (v. 21). Se hace alusión al vientre en relación con aquello que penetra en el hombre desde el exterior (v. 19); aquí aparece una tesis contraria a la del judaísmo tardío: la comida no puede hacer impuro al hombre. El vientre es percedero al igual que el → cuerpo. También Pablo, en las controversias con sus adversarios, argumenta en contra de una falsa valoración del vientre y de la comida (1 Cor 6, 13). En Rom 16, 18 y Flp 3, 19 utiliza Pablo la palabra *koilía* en sentido figurado: «honran a Dios con el estómago». Además de la crápula y el libertinaje, se rechaza aquí de un modo global la excesiva valoración de la vida del cuerpo (→ carne).

Sólo en Jn 7, 38 es usado *koilía* (al igual que en los LXX) en el sentido de *interior del hombre* (que es sinónimo de *kardía*). Al que cree se le prometen fuerzas que saldrán de su interior y que sólo puede otorgar el espíritu de Dios.

La condición subordinada del vientre y de la comida muestra que toda tentativa de dar un sentido religioso a los alimentos, poniéndolos de esta manera a merced de cualquier ideología, hay que rechazarla como teológicamente absurda. Pero existe una perversión de la función que le compete al vientre conforme al orden de la creación, así como de la comprensión total del cuerpo (→ carne), en la que el vientre puede llegar a dominar al hombre. Para aquéllos que viven la obediencia de Cristo, que es la libertad rectamente entendida, es válida también con respecto al vientre y a sus funciones la frase: «todo es vuestro, pero vosotros sois de Cristo y Cristo es de Dios» (1 Cor 3, 23).

S. Wibbing

Bibl.: Behm, Art. *κοιλία*, ThWb III, 1938, 768 ss – Bultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK II, 1950¹¹, 228 s – Lohmeyer, Der Brief an die Philipper, KEK IX, 1953¹⁰, 143 ss – Michel, Der Brief an die Römer, KEK IV, 1955¹⁰, 346 s – Friedrich, Der Brief an die Philipper, NTD 8, 1962, 121.

Vigilar, cuidar de

ἐπίσκοπος [epískopos] obispo; ἐπισκέπτομαι [episképtomai] inspeccionar, vigilar, examinar, visitar; ἐπισκοπέω [episkopéō] reparar en, observar, prestar atención; ἐπισκοπή [episkopḗ] episcopado; visita

I 1. Este grupo de vocablos, derivado de la raíz σκεπ- [skep] con el prefijo ἐπι- [epi-] tiene un contenido que viene determinado por la actividad de ver o de prestar atención a algo o a alguien (sobre el término simple cf. → meta, art. σκοπός [skopós]); la forma *skopéō* pone de relieve el carácter detenido y repetido de la acción, mientras que *episképtomai* señala su carácter sencillo, hecho una sola vez. Por eso los verbos pueden tener el significado de *observar, inspeccionar* (Jenofonte, An. II, 3, 2), *vigilar* (Platón, Resp. VI, 506b), *controlar, censar* (Jenofonte, Mem. I, 6, 4), pero también *examinar, investigar* (Jenofonte, Mem. III, 11, 10). El grupo se distingue de los vocablos afines (relativamente poco frecuentes) derivados de la raíz ἐπ-ὄπτ- [ep-opt-], que en un principio designan la simple observación y sólo más tarde la vigilancia, en que incluye también un desvelo activo y responsable por aquello que es objeto de vigilancia.

2. El verbo ἐποπτεύω [epopteúō], que aparece ya en Homero, significa *considerar, contemplar*; el sustantivo ἐπόπτης [epóptēs], que se encuentra ya a partir del s. V a.C. (Pindaro), constituye un título que se aplica a algunos dioses (Zeus, Poseidón, Apolo), bajo cuya vigilancia y custodia se considera el hombre; en el lenguaje de los misterios, este vocablo designa a los iniciados de los grados más elevados, que han contemplado el «santo de los santos»; *epopteúō* viene a designar así el compendio, la síntesis, de la más encumbrada bienaventuranza accesible al hombre.

3. El sustantivo *episkopos, vigilante, inspector, supervisor*, se encuentra ya en Homero y sirve en primer lugar para caracterizar a una divinidad (p. ej. Artemisa de Efeso) que tiene la función de velar por el país o por los hombres que lo habitan, y también, y de un modo especial, por la observación de los convenios y por el mercado, en cuanto que es el lugar en que se realiza el comercio (p. ej. II. 22, 255, en donde aparece junto a *μάρτυς [mártys]*, → testimonio; Sófocles, Ant. 1148). Pero ya en II. 10, 38 y 24, 729 (Héctor) el vocablo se aplica a ciertos hombres que desempeñan una función responsable en el estado (más tarde, también en comunidades religiosas). Llevan este título p. ej. los funcionarios enviados por Atenas para salvaguardar el orden (que tenían solamente una jurisdicción inferior) o para establecer constituciones en las ciudades que dependía de ella, o los que aparecen en Rodas junto a los ediles, tesoreros, escribanos y estrategas, sin que sea posible establecer con claridad su función. Existen testimonios de que en Siria se aplicaba este título a los encargados de supervisar las edificaciones o a los miembros de una oficina de inspección, mientras que en la esfera de las comunidades culturales organizadas de acuerdo con el derecho de asociación griego, los *episkopoi* son personas a las que les están encomendados los asuntos externos (algo parecido a nuestros ecónomos o administradores).

II 1. a) En los LXX los vocablos citados reemplazan en su mayor parte a diferentes términos hebreos derivados del radical *pāgad*, que significa originariamente *cuidarse de, mirar por*, y de aquí (en qal), *buscar, pasar revista* (p. ej. 1 Sam 14, 17), *visitar* (p. ej. Jue 15, 1), *censar, registrar* (Nm 1, 44). Algunas veces *episképtomai* reemplaza también a *bāqar, investigar con detalle*. Mientras que *episkopéō* sólo sustituye a diferentes equivalentes hebreos en 5 ocasiones, *episképtomai*, mucho más frecuente (ca. 150 veces), aparece ya 48 veces sólo en Nm (espec. en los cap. 1-4, p. ej. 2, 4; en 3, 39 encontramos el participio, que L traduce casi siempre por «juntamente») y designa el censo de los clanes y familias. Puesto que éste tiene por finalidad el reparto de los diferentes deberes o servicios, el verbo adquiere también el significado de *encargar la vigilancia de nombrar jefe de* (p. ej. Nm 27, 16, en la súplica dirigida a Dios).

b) Junto a esta especificación del contenido de los vocablos aparece en los LXX otra diferente: *episképtomai* sirve para expresar el cuidado o tutela amorosa de Dios y su interés solícito, tanto con respecto al país (Dt 11, 12) y al pueblo elegido (p. ej. Rut 1, 6; Sof 2, 7; Sal 80, 15) como sobre el individuo (p. ej. Sara en Gn 21, 1). Este «mirar» de Dios es una expresión de su fidelidad a la alianza y de su → misericordia. Y puesto que esto incluye el que Dios, como consecuencia de su observar o vigilar, se vea obligado a castigar al hombre para que se convierta, *episképtomai* puede significar asimismo *visitar* (en sentido literal aparece p. ej. en Ex 32, 34; Is 10, 12). Los pasajes correspondientes se encuentran por lo general en la predicación de los profetas, espec. en los oráculos de juicio de Jeremías.

c) Pero *episképtomai* tiene también esporádicamente el significado de *contemplar gozosamente* (Sal 27 [26], 4; 106 [105], 4), familiar al helenismo.

d) Los sustantivos correspondientes, ἐπίσκεψις [*episkepsis*] y ἐπισκοπή, acuñados ambos por los LXX, pueden designar, al igual que el equivalente hebreo *pequdāh*, tanto el *total de los censados* (el resultado de la acción de censar; p. ej. Nm 1, 41 ss) y el *nombramiento* de los mismos *para una determinada tarea o misión* (por consiguiente, la *asignación de los servicios*: 1 Cr 24, 3), como la *visitación* de Dios, ya sea a lo largo de la historia, ya en el día de Yahvé, que pone fin a todos los caminos (cf. Jer 11, 23; 23, 12; Job 7, 18; 29, 4).

2. Al sustantivo griego *epískopos* correspondería el hebreo *pāqīd* = *supervisor, inspector, comisario, gobernador*; pero sólo se usa de hecho en este sentido en Neh 11 y 2 Cr 34 (5 pasajes en total), mientras que los 11 restantes pasajes de los LXX no dan una imagen unitaria: sólo en una ocasión es usado *epískopos* en los LXX como predicado de Dios (Job 20, 29) y entonces sustituye al hebreo *ʿēl*. En ocasiones este vocablo es aplicado a determinados *jefes o autoridades* (p. ej. Jue 9, 28; Nm 31, 14), pero otras veces el sustantivo designa también de un modo genérico el *ejercicio del poder* o a *aquel que lo detenta* así, p. ej. Is 60, 17). En todo caso, los pasajes no dan pie para afirmar que el ministerio posterior del *epískopos* y, por consiguiente, del *obispo*, haya sido modelado anteriormente y de un modo directo en el AT (sobre las funciones ministeriales en Israel y sus relaciones mutuas cf. → anciano).

3. Más analogías con el oficio posterior del obispo guarda el papel del vigilante o *supervisor* (en hebreo *m^bbaqqēr*) del Documento de Damasco, al que también se hace alusión en el escrito de la secta (1QS 6, 12.20; probablemente idéntico al *pāqīd* citado en 6, 14). Este *m^bbaqqēr* de la secta es un hombre versado en la ley (no un sacerdote) al que competen todas las decisiones fundamentales en los asuntos referentes al lugar en que reside la secta y a sus miembros. Al decidir sobre las admisiones, puede imponer castigos disciplinares, administra el fondo destinado a la *diakonia* juntamente con los jueces y se necesita su *placet* para todos los asuntos jurídicos y comerciales de los miembros con los de fuera del monasterio (CD 13, 6 ss; 14, 9 ss); ostenta claramente los atributos de un monarca. Pero, por otra parte y en analogía con el AT, su *ministerio* es comparado al de un pastor, que «se complace de sus hijos como un padre», vuelve a traer al redil a los que se han extraviado y los libera de sus ataduras (CD 13, 9). En torno a la figura del «supervisor» es aclarador el hecho de que todas estas funciones hayan pasado posteriormente y con toda claridad al preósito de los sacerdotes, que aparece en 1QS como la figura más importante, mientras que el «supervisor» no sacerdote ha pasado a convertirse en un administrador (1QS 6, 14.20). La dignidad propia del presidente de la *ʿēdād*, de la comunidad considerada como asamblea de los miembros, que había adquirido un carácter autónomo, debido justamente a la subordinación a ella de los sacerdotes (→ iglesia II) fue transferida insensiblemente, por lo que parece, al preósito de los sacerdotes. El camino hacia el ministerio sacerdotal del obispo queda así prefigurado.

III 1. En el NT sorprende el hecho de que los vocablos de este grupo se encuentren con mucha menos frecuencia que en los LXX y que su aparición quede reducida a unos pocos escritos: *episkopēō* (prescindiendo de v. 1. 1 Pe 5, 2) sólo se encuentra en Heb 12, 15, en donde designa el esfuerzo constante de los creyentes por permanecer en el favor de Dios («Velad porque nadie quede excluido del favor de Dios...»), por lo cual la vigilancia episcopal se convierte en asunto de fraternidad y no en una tarea reservada a un sacerdocio especial. El verbo *episképtomai*, tan frecuente en los LXX, sólo se encuentra en 11 pasajes, de los cuales 7 en los escritos de Lucas (además en Mt 25, 36.45; Heb 2, 6; Sant 1, 27). El sustantivo *episkopé* aparece en 4 ocasiones: en Lc 19, 24 y 1 Pe 2, 12 designa el día o el momento de la *visitación*, es decir, del encuentro con el Señor que viene a juzgar o a salvar; en cambio, en Hech 1, 20 y 1 Tim 3, 1, designa el *ministerio apostólico* o el *episcopal*. Pero lo más curioso es que el sustantivo *episkopos*: *supervisor, obispo*, que posteriormente adquirió tanta importancia, sólo se encuentra en 5 pasajes, en 4 de los cuales tiene el significado de *dirigente de la comunidad*, mientras que en 1 Pe 2, 25 Cristo mismo es llamado «obispo» o «guardián» de las almas.

2. a) El verbo *episképtomai* (prescindiendo de Hech 6, 3, en donde expresa el *examen minucioso* de todos los aspectos en cuestión por parte de la comunidad antes de *escogar* a alguien para un cargo) se usa sobre todo en Lucas y en Heb 2, 6 (= Sal 8, 5) en conexión con los LXX para designar la providencia amorosa y solicita de Dios: él ha elegido a su pueblo de entre muchos pueblos (Hech 15, 14), ha cuidado de él (Lc 7, 16) y lo ha redimido (→ redención, *λύτρωσις* [*lytrōsis*]) (Lc 1, 68); su misericordia le impulsa a visitar a este pueblo como «sol que nace de lo alto»; por eso el nacimiento milagroso del

Bautista es celebrado como una ocasión de perdón y de salvación. En Heb 2, 6 se expresa el asombro ante el hecho de que Dios, a pesar de la riqueza y de la grandeza de su creación, se acuerde del hombre y se preocupe por él.

b) Por otra parte, el verbo *episképtomai* describe la entrega solícita a los hermanos (en Hech 7, 23 el sujeto es Moisés, en Hech 15, 36, Pablo y Bernabé), por los cuales hay que mirar y de los que hay que preocuparse. Con idéntico sentido aparece el verbo en Sant 1, 27: el culto a Dios ha de expresarse sobre todo a través de la asistencia a las viudas y a los huérfanos. Este significado aparece quizá con su contenido más pleno en Mt 25, 36.45, en donde el empleo del vocablo muestra con claridad que en todos los necesitados y cautivos está presente el Señor mismo y que en el encuentro con él tiene lugar la opción decisiva entre la salvación y la ruina, según que el hombre vea al necesitado y se ocupe de él o, por el contrario, pase de largo ante él (→ hermano; → amor).

c) Si en el fondo de ambos grupos de pasajes existe un mismo significado, el de la *entrega solícita*, el de ver con un corazón abierto y sensible y actuar en consonancia, es sorprendente que el empleo de estos vocablos en el sentido de visita (que lleva consigo un castigo), tal como ha sido acuñada en el AT, esté aquí totalmente ausente o, en todo caso, se exprese con otros términos (→ juicio; → perder, perderse; → castigo). La visita de Dios ha acontecido de una vez para siempre en la → cruz. Con esta imagen encaja perfectamente tanto el uso como el contenido del vocablo *episkopē* examinado más arriba.

3. a) La prehistoria de la palabra *episkopos* tiene su punto álgido en 1 Pe 2, 25; sin exagerar, podríamos decir que, al aplicar el término a Jesús como un título, se recoge todo lo que el AT y el judaísmo, y también el matiz religioso del vocablo, podían expresar. El hecho de que *episkopos* aparezca aquí junto a ποιμήν [*poimén*], → pastor, como ocurría ya en el AT (cf. Nm 27, 16 y como ocurre por lo demás, repetidas veces con los verbos derivados de ambos radicales (cf. Hech 20, 28), no es algo fortuito, sino más bien la expresión de una comprensión bien definida del contenido de ambos vocablos: la vigilancia sólo puede concebirse y ejercerse como una providencia, como una solitud, como un desvelo amoroso, nunca como un dominio que busca el propio encumbramiento. Así pues, el contenido de esta «vigilancia», es decir, la solicitud por la salvación de los hombres, hay que aprenderlo a partir de Cristo, que es el compendio de todo servicio.

b) Es muy significativo que el conjunto de los → discípulos, que va adquiriendo la forma de → comunidad, haya vacilado claramente al principio a la hora de utilizar el título de *episkopos* para designar también ciertas funciones humanas. Sin duda, el significado veterotestamentario del vocablo, así como el que este posee en griego, permitía esta trasposición del término; no obstante, el empleo de la palabra en las corporaciones culturales griegas traía demasiado a la memoria las consideraciones de índole puramente material, mientras que su acepción veterotestamentaria insistía demasiado sobre el aspecto de la vigilancia. La aplicación del término a los hombres hay que verla, pues, en conexión con el hecho de que, en general, a todas las afirmaciones sobre el servicio de Cristo a su iglesia corresponden determinadas funciones dentro de la comunidad; en otras palabras: todos los términos con que en el NT se designan los diferentes ministerios son predicados de Cristo o, en todo caso, podrían serlo.

Pero, puesto que hay que mirar por los hermanos, para que se mantengan en el camino de la fe, la misión que en Heb 12, 15 se refiere aún a todos los miembros de la comunidad pasa a convertirse progresivamente en una función especial desempeñada por determinadas personas. El tránsito de una concepción a otra es claramente perceptible en Hech 20, 28: aquí el acento se pone todavía con claridad sobre el encargo que han de recibir aquéllos a quienes se menciona en este pasaje, pero se trata ya de un círculo bien definido. Aquí el término *apiskopos* no es aún una denominación establecida. Pero se

distingue del → apóstol, del → profeta y quizá también del doctor (→ enseñanza), por cuanto el *episkopos* ha estado siempre claramente ligado a un lugar y a una determinada comunidad. Pero probablemente el título en un principio era intercambiable, al menos con el de *poimén* (→ pastor) y con el de *πρεσβύτερος* [*presbyteros*] (→ anciano), de tal manera que todos estos términos, así como el de *διάκονος* [*diakonos*] (→ servicio), no parecen estar aún claramente definidos.

c) Sólo en 1 Tim 3, 1 aparece *episkopé* como un cargo bien delimitado al que se puede aspirar; por otra parte, es curioso hasta qué punto el centro de interés se ha desplazado, desde el mandato que este ministerio lleva consigo, a la cualificación personal necesaria para el cargo que, sin duda, ya existe como algo establecido): la autodisciplina, la capacidad para gobernar la propia casa (por supuesto, no se habla en absoluto del celibato), dotes pedagógicas y cualidades de trato así como buena fama en el entorno no cristiano. Por lo demás, este pasaje encajaría aún en la imagen de Hech 20, 28 y Flp 1, 1, de los que se deduce claramente que en una comunidad han ejercido su actividad al mismo tiempo varios obispos. La cuestión de si ya en Tit 1, 7 queda delineado el camino hacia el episcopado monárquico de un sacerdote sobre todos los demás ministerios es problemática. Lo seguro es que a lo largo de los siglos II y III ha ido imponiéndose este sistema de gobierno, en parte como consecuencia de las dotes mayores de determinadas personas, en parte por necesidades de disciplina.

d) Así pues, la aparición del oficio episcopal señala el tránsito de una época misionera y carismática de la iglesia a su instauración durable como sociedad humana. Después de la muerte de los apóstoles y una vez que los profetas y los doctores empezaron a escasear, ante el desarrollo creciente de las comunidades, se buscó una estructura que garantizase su continuidad. El ministerio episcopal representa únicamente una solución entre otras a esta cuestión, pues de hecho prevaleció aquí el principio monárquico sobre el principio colegial-fraternal, que suponía una responsabilización colectiva; por lo demás, los contramovimientos que han tenido lugar a lo largo de la historia de la iglesia son muy iluminadores a este respecto. Sobre la relación de los diferentes ministerios entre sí cf. → anciano, presbítero.

L. Coenen

Bibl.: WBeyer, Art. *ἐπισκόποι*, ThWb II, 1935, 595 ss – RSchnackenburg, Episkopos und Hirtenamt, en: Episkopos, Studien über das B.samt, 1949, 66 ss – HGreeven, Propheten, Lehrer und Vorsteher bei Paulus, ZNW 44, 1952/53, 1 ss – HvCampenhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht, 1953 – BReicke, Die Verfassung der Urgemeinde im Lichte jüdischer Dokumente, ThZ 10, 1954, 95 ss – WNauck, Probleme des frühchristlichen Amtsverständnisses (1 Petr 5, 2 ss), ZNW 48, 1957, 201 ss – ESchweizer, Gemeinde und Gemeindeordnung im NT, 1959 – FNötscher, Vorchristliche Typen urchristlicher Ämter? en: Die Kirche und ihre Ämter, 1960, 315 ss – GFriedrich, Art. Bischof, BHHW I, 1962, 254 s.

En cast. Arts. gens.: EMKredel-AKolping, Art. Obispo, CFT III, 1967, 208-227 – BDDupuy, Teología de los misterios, MystS IV t. II, 1975, 473-508 – KBerger-WBeinert, Art. Episcopado, SM 2, 1976², col 607-617 – KHSchelle, Teología del NT IV, 1978, 306-310.

Violencia → Fuerza

Virginidad → Mujer

Virtud

La virtud constituye un concepto fundamental de la antropología griega e idealista, y expresa sobre todo la calidad ética del hombre, su valor o su capacidad en el orden moral. El término griego capital de ἀρετή [*aretē*] apunta a un reconocimiento que responde a los hechos y a una conducta que impresiona positivamente. A diferencia de la idea filosófica de virtud, ἀνέγκλητος [*anēklētos*] está presuponiendo el foro jurídico de una corte de justicia que acusa, y designa una conducta *irreprochable*, contra la que no se puede levantar ninguna acusación. Procedentes de la esfera cúltica, contamos también con los términos ἀμίαντος [*amíantos*], *sin mancha*, y ἄσπιλος [*áspilos*], *inmaculado*, referidos originalmente a la limpieza ritual cúltica, más tarde también a la integridad moral y que por ello trataremos en el art. *anēklētos*. Cf. también → justicia; → limpio; → recto.

ανέγκλητος [*anēklētos*] íntegro, intachable; ἀμίαντος [*amíantos*], *sin mancha*; ἄμωμος [*ámomos*] *sin defecto*; ἄσπιλος [*áspilos*] *sin tacha*

I 1. *Anēklētos* se compone de ἐγκλημα [*enklēma*] a) *acusación, reproche*; b) *trasgresión, culpa*, y de α-privativa. Consiguientemente en el griego profano (desde Platón) designa una persona o cosa contra la que no se puede levantar acusación ninguna, o bien, que está libre de culpa, y por esto el término originalmente se entiende en el sentido jurídico de *irreprochable, inocente* (Platón, Leg. 5, 737a). Se usa frecuentemente en el lenguaje corriente, como atestiguan algunos papiros de la época anterior y posterior a Cristo (PSoc 541, 6: s. III a. C.; BGU 1347, 8: s. II a. C.; PMagd 15, 3: s. III d.C.). El significado original fue perdiendo quilates y se transformó en un concepto de ética burguesa (*íntegro*) (en los LXX sólo en 3 Mac 5, 31; cf. Josefo, Ant. 10, 281; 17, 289).

2. Por el contrario, *amíantos, sin mancha*, es un término cúltico, así como *áspilos, sin tacha*, y *ámomos, sin defecto*, término usado espec. en Lv (p. ej. 3, 1.6) y Nm (p. ej. 6, 14), referido a la ausencia de partes o pormenores defectuosos en los animales destinados al sacrificio, y empleado también en los salmos en sentido moral; mientras que ἀμώμητος [*ámōmētos*], *irreprochable*, era originariamente una alabanza expresa, significando casi lo mismo que *anēklētos*. Lo mismo se puede decir de ἀμemptos [*ámemptos, intachable*, palabra a la que falta sin embargo el trasfondo jurídico y que posee más bien un carácter afectivo.

II El uso que hace de *anēklētos* el NT no está influido teológicamente por el AT, o por los LXX; el término se encuentra solamente en 3 Mac 5, 31. (*Amíantos* sólo en Sab y 2 Mac; *áspilos* no se encuentra; solamente *ámemptos* está frecuentemente atestiguado, espec. en Job, donde viene a significar lo mismo que δίκαιος [*dikaios*], *justo, honrado, cabal* y καθαρός [*katharós*] *limpio, puro*; Job 11, 4; 12, 4).

III 1. *Anēklētos irreprochable, intachable*, se halla en el NT junto a los términos afines mencionados en I, 2. A pesar de su variado origen, estos términos se han ido igualando en lo esencial, si atendemos a su contenido teológico. Al uso que hace el lenguaje griego corriente, corresponde el que se hace de *anēklētos* en las cartas pastorales (Tit 1, 6 s; 1 Tim 3, 10). Se trata en esos pasajes de las condiciones que se presuponen para ser llamado al servicio de la comunidad como diácono, presbítero, obispo. Los adjetivos que hay en el contexto apuntan al significado de *irreprochable* en el sentido de buena reputación ciudadana, haciendo así que, junto a las condiciones de tipo espiritual, también se tengan en cuenta puntos de vista «burgueses» para poner a uno al servicio de la comunidad, ya que se tiene como meta la buena fama de la comunidad en el mundo. También en otros casos esta aceptación de pensamientos helenístico-estoicos caracteriza la orientación teológica de las cartas pastorales.

2. En 1 Cor 1, 8 y Col 1, 22, aparece *anénklētos* en el sentido jurídico original.

a) 1 Cor 1, 8 habla del día escatológico del Señor. A los creyentes se les promete de parte de Dios la certidumbre (*βεβαιώσει [bebaiōsei]*) de que en el día del Señor *nadie podrá acusarles*, es decir, de que serán hallados inocentes. Ese no poder ser acusados no hay que entenderlo mal como si se tratase de una cualidad ética o del resultado del esfuerzo propio, sino que es consecuencia de la → llamada que se les hizo a ser solidarios de Jesucristo (v. 9); el no poder ser acusados en el día del Señor resulta del seguir siendo solidarios de Jesucristo hasta el *fin* (*τέλος [télōs]*) (v. 8).

b) Algo parecido afirma Col 1, 22. También este pasaje habla de una situación de juicio. De nuevo la obra de Cristo (es decir: la → reconciliación llevada a cabo por su muerte) es la base de ese no poder ser acusados los cristianos. El autor de la carta habla de la justificación o rehabilitación. Para ello, junto al término *anénklētos, sin reproche, irreproachable*, procedente del pensamiento original, jurídico-moral del helenismo, emplea *ámōmos*, procedente del pensamiento cáltico judío, que significa *sin defecto, sin tacha* (p. ej. Flp 2, 15; Ef 5, 27; 1 Pe 1, 19). Ambos términos están alejados de su origen helenístico o cáltico-judío, si atendemos a su nuevo contenido.

La liberación de la acusación de pecado iniciada en la actualidad (v. 22 *нынί, ahora*) por la fe en Jesucristo (v. 23) apunta (v. 22 *παρῆσται [parastēsai]*, *para presentarnos, ¡infinitivo final!*) al afianzamiento de ese no poder ser acusados en el día del Señor (*κατενώπιον αὐτοῦ [katenōpion autoú]* a sus ojos; cf. Rom 8, 33 s).

H. Währisch

ἀρετή [aretē] virtud

I El sustantivo *aretē* está estrechamente relacionado con el verbo *ἀρῶσκω [arariskō]*, *ajustar, adaptar, encajar*, y procede de la raíz *ἀρι- [ari-]*, que encontramos también en *ἀρέσκω [arēskō]*, *agradar; ἀρεστός [arestós]*, *agradable, y ἀρίστον [ariston]*, *lo mejor*. Originalmente designaba la cualidad específica que se adecua a un objeto o a una persona.

1. En la primitiva época griega el término *aretē* abarcaba una amplia gama, y se aplicaba, tanto a cosas y animales como a hombres e incluso a dioses. (Herodoto III, 88; Platón, Resp. 335b). En Homero se habla de la *aretē* de los dioses y de sus *muestras de poder* (II. 9, 498; → fuerza, art. *βίαι [biai]*). Este uso religioso de la palabra se encuentra todavía en la época helenística (Filón, Som. 1, 256; Spec. Leg. 1, 209; Josefo, Ant. 17, 130; 18, 266). Sin embargo, la mayoría de las veces se mencionan cualidades humanas, p. ej. la *aretē* de los pies, de la lucha, de la razón (Homero, II. 15, 642; 20, 411); así pues, la *aretē* se refiere a todo el hombre, a sus capacidades corporales e intelectuales. En esta línea *aretē* designa la *calidad* de las mujeres (Homero, Od. 2, 206) o la *valentía* de los hombres (Jenofonte, An. I, 4, 8; latín *virtus*). Este término empleado de una manera tan extraordinariamente variada, puede expresar también, de un modo más general, la *dicha* (Homero, Od. 8, 329; 13, 45; Hesiodo, Op. 313) y la *gloria* (*δόξα [dóxa]*; Sófocles, Phil. 1420), a la que todos aspiran.

2. En Sócrates el término de virtud recibe una significación restrictiva; para él *aretē* ya no designa las cualidades externas de todo el hombre, sino solamente la moralidad. Su racionalismo ético individualista desliga la *aretē* de la relación con la *pólis*; él fundamenta la virtud en la tendencia del hombre hacia el bien y llega a la tesis de que la virtud se aprende: quienquiera que con sinceridad conoce lo que es bueno, lo hace (Platón, Prt. 329 s; Ap. 25c).

Platón ve la virtud condicionada por el alma y en su doctrina del alma (Resp. 353, 376c) desarrolla la jerarquía de las cuatro virtudes «clásicas»: *σοφία [sophía]*, *sabiduría; ἀνδρεία [andreia]*, *valentía; σωφροσύνη [sōphrosynē]* *moderación; y δικαιοσύνη [dikaiosynē]* *justicia* (Resp. 433). Este esquema de las cuatro virtudes cardinales fue adoptado también por la Sabiduría (cf. *infra* II, 2) y por Cicerón (De officiis). En contraposición con la psicología platónica, *Aristóteles* entiende la virtud como *ἔξις [hēxis]*, *facultad, hábito*, es decir: la conducta cualificada de los hombres que descansa sobre las cualidades y la decisión propia (cf. su definición en Eth. Nic. II, 4 s p. 1106 a 14 ss). El distingue entre las virtudes éticas o prácticas, entre las que enumera la valentía, la moderación y la generosidad, y las dianoéticas, es decir, talentos teóricos de la razón, entre los que están la perspicacia o sagacidad, la sabiduría, la ciencia y el arte (cf. Eth. Nic. 1130 ss). Ontológicamente la virtud viene determinada por ser un punto medio entre dos extremos (doctrina de la *mesotēs, posición intermedia*, Eth. Nic. 1107a).

3. La *Stoa* acentúa la conformidad de las virtudes con la naturaleza humana (κατὰ φύσιν ζῆν = κατ' ἀρετὴν ζῆν [katà phýsin zén = kat' aretén zén]). No sirven a ningún fin extraño a ellas mismas, como el estado o los dioses; más bien son un fin en sí mismas, el cual, mediante el conocimiento y el ejercicio, realiza la meta de la *eudaimonía*, la *felicidad* (Séneca, Epist. 66, 31 s; Cicerón, De Leg. I, 8; 16; cf. también Diog. Laert. VII, 81 ss; X, 132 ss). El esquema platónico de las cuatro virtudes cardinales sirve de base a las compilaciones de virtudes, llamadas catálogos de virtudes (Epicteto, Diss. II, 16, 45; III, 2, 3.14; 22, 13 y *passim*). Parecidos catálogos de virtudes también se encuentran en Filón (Sac. AC 22, 27; Leg. All. I, 86; Spec. Leg. III, 63), en Qumrán (cfr. *infra* II, 3) y en el NT (cf. *infra* III, 3).

II 1. La lengua hebrea no tiene ningún equivalente de la palabra griega *areté*. Únicamente en algunos pasajes del *Deuterocanónico* los LXX traducen *t^ohilláh*, el *hecho glorioso*, la gesta de Yahvé, por *areté* (Is 42, 8.12; 43, 21; 63, 7). Además solamente otras veces se traduce *hōd*, *vigor*, *majestad*, con *areté*: Hab 3, 3 referida a Yahvé, y Zac 6, 13, referida a Josué (Zorobabel, el mesías sacerdotal designado). En todos estos pasajes se trata de un corrimiento de significado, que no debería ser minusvalorado y que va desde la comprensión histórica veterotestamentaria de los hechos de Yahvé (espec. DtIs), hasta la concepción griega de la cualidad.

2. En los libros de los *Macabeos* (espec. 4 Mac) se habla frecuentemente de la *areté*. En 2 Mac 6, 31 a la muerte testimonial de Eleazar, se la llama memorial de su *areté* (cf. 4 Mac 1, 8.10). En 4 Mac *areté* designa a menudo la *fidelidad a la fe* típica de los mártires, los cuales se mantuvieron firmes hasta la muerte en medio de los sufrimientos y torturas (4 Mac 7, 22; 9, 8.18; 10, 10; 11, 2; 17, 12.17). Pero junto a eso se encuentra también el modo griego de entender la *areté* como *valentía* (2 Mac 15, 17), *arrojo varonil* (4 Mac 17, 23), *astucia* (4 Mac 1, 2) o *razón* (4 Mac 1, 30). También en la *Sabiduría* se advierte el influjo griego; en 5, 13 se contraponen la virtud al vicio, y en 4, 1 se dice que es imprecadera. En Sab 8, 7 se mencionan las cuatro virtudes cardinales platónicas.

3. De modo parecido a lo que ocurre en la *Stoa*, en las reglas de la comunidad de *Qumrán* se encuentran también catálogos de virtudes o de vicios, que, empalmando con el esquema veterotestamentario de los dos caminos (cf. Jer 21, 8b) y dentro del horizonte de la concepción dualística del mundo típico de la secta contraponen el obrar del justo y el del malvado (1QS IV, 3-8.9-14; X, 22.25s). Son virtudes características de los hijos de la luz la pureza (1QS IV, 5), la perspicacia (1QS IV, 6), el amor (1QS II, 24; V, 4) la humildad (1QS II, 24; VIII, 2) y la fidelidad a la ley (1QS VIII, 2; X, 25 s), mientras que a los múltiples vicios de los hijos de las tinieblas pertenecen sobre todo la impureza y prostitución (1QS IV, 10; CD VIII, 5; XIX, 17), la mentira (1QS IV, 9; X, 20) y el odio (CD VIII, 6; XIX, 18).

III El término de *areté* no juega un papel predominante en el NT. Aparece solamente una vez en Pablo (Flp 4, 8), una vez en 1 Pe 2, 9 y 3 veces en 2 Pe (1, 3.5). Más importancia tienen los catálogos de virtudes y vicios, en los que se desarrollan las «virtudes» de los cristianos (y los vicios de los no cristianos).

1. En 1 Pe 2, 9 y 2 Pe 1, 3 se habla de la *areté* divina. Dado que 1 Pe 2,9 cita Is 43, 21 LXX, en ambos el acusativo pl. ἀρετᾶς [*aretás*] hay que traducirlo por *proezas*, que el antiguo y el nuevo pueblo de Dios debe publicar. La frase de 2 Pe 1, 3 s, en la que junto a *areté* se mencionan también (cf. *supra* I, 1) *dóxa*, *esplendor*, y *dýnamis poder*, deja traslucir mayor carga de pensamiento griego. Por *areté* se entiende aquí calidad de la *perfección* divina, que mediante sus demostraciones de poder (δυνάμεις [*dynámeis*]) ha otorgado a los hombres dones, con los que ellos (como formula el v. 4) deben hacerse partícipes (cf. Mt 5, 48) de la *naturaleza divina* (θείας φύσεως [*theias physeos*]), es decir, de la virtud divina de la *perfección* (cf. Mt 5, 48). Como telón de fondo está ahí la idea griega del parentesco entre la naturaleza divina y la humana (cf. también Hech 17, 28).

2. Los otros dos pasajes atestiguados, Flp 4, 8 y 2 Pe 1, 5, hablan de la virtud humana. En ambos casos el término *areté* se halla como un eslabón dentro de la enumeración de un amplio catálogo de virtudes. De ambas series enumerativas existen paralelos griegos (de Flp 4, 8: Cicerón, Tusculanae Disputationes V, 23, 67; de 2 Pe 1, 5 ss: Orientis Graecae Inscriptiones, Hg. WDittenberger n.º 438). En ambos pasajes *areté* no designa, como en 4 Mac (cf. *supra* II, 2), la fidelidad a la fe (así Bauernfeind, ThWb I, 460), sino que abarca la *conducta* buena y recta del cristiano.

3. No se puede negar la conexión existente entre algunos conceptos de virtud del NT y las correspondientes enumeraciones griegas. Así p. ej. Pablo habla sin prejuicios de lo bueno (Rom 12, 9), de lo respetable, lo justo, lo limpio, lo estimable, lo de buena fama (Flp 4, 8), de cualquier virtud o mérito que haya y a la que los cristianos deben aspirar. Por tanto, el cristianismo primitivo reconoce sinceramente que en los «paganos» existen cosas buenas, e incluye la → conciencia (Rom 2, 14) y las virtudes en la predicación cristiana. Por otra parte no hay que pasar por alto las diferencias entre los catálogos de virtudes estoicos y los del NT, entre el modo de entender las virtudes de los griegos y el del NT. En los catálogos de virtudes del NT no se encuentra el esquema platónico de las cuatro virtudes cardinales (cf. *supra* I, 2), en su lugar, todas las «virtudes» (que una por una, al menos en gran parte, están exactamente tomadas de las listas griegas) se hallan ordenadas y subordinadas al punto de vista central del amor (Gál 5, 22; Ef 4, 32-5, 2; Col 3, 12) o bien de la fe (Ef 4, 2 ss; 2 Pe 1, 5). Tampoco conoce el NT la distinción aristotélica entre virtudes teóricas y prácticas (cf. *supra* I, 2), sino que acentúa el carácter totalmente fáctico y obediencial del obrar. Finalmente, y sobre todo, es totalmente extraña al NT la auto presentación autónoma del estoico en sus virtudes (cf. *supra* I, 3); en el NT las «virtudes» son frutos del espíritu (Gál 5, 22), que sirven al amor mutuo y a la glorificación de Dios. Por esta razón las «virtudes» del NT no se hacen derivar ya de la armonía del alma (Platón) o de las cualidades del hombre (Aristóteles), sino que se las entiende como dones gratuitos (*χάρισμα* [*chárisma*]) del espíritu divino; son signos distintivos y realizaciones de las nuevas creaturas de Dios.

4. La escasa presencia del término *areté* y espec. la diversa fundamentación y desarrollo de los catálogos de virtudes indican que en el NT (y por consiguiente en cualquier teología auténticamente cristiana) sólo impropriamente se puede hablar de «virtudes». La unión de la doctrina griega de las virtudes y la teología cristiana, tal como se ha venido intentando desde Ambrosio (De officiis ministrorum I, 24-29), pasando por Agustín (De libero arbitrio I, 27) y Tomás de Aquino (Summa theol. II/I 55 ss; II/II 58, 10) hasta Scleiermacher, y los más recientes intentos católicos (JPieper), ha sido y sigue siendo muy problemática. En efecto: en la teología paulino-evangélica, en lugar de la virtud autónoma ético-racional, está la libertad, operada por el espíritu, de los cristianos, la cual se desarrolla y conserva en el amor.

H.-G- Link/A. Ringwald

Bibl.: AKiefer, Aretalogische Studien, 1929, bes. 18 ss – OBauernfeind, Art. *ἀρετή*, ThWb I, 1933, 457 ss – WGrundmann, Art. *ἀνέγκλητος*, ThWb I, 1933, 358 s – SWibbing, Die Tugend- und Lasterkataloge im NT, 1959 – id., Art. Tugend, EKL III, 1959 (1962²), 1518 ss – JKlein, Art. Tugend, RGG VI, 1962³, 1080 ss – EKamlah, Die Form der katalogischen Paränese im NT, WUANT 7, 1964 – JGründel, Art. Tugend, LThK 10, 1965, 395 ss – AVögtle, Art. Tugendkataloge, LThK 10, 1965, 399 ss.

En cast. Arts. gens.: JPieper, Art. Tugend, CFT IV, 1967, 466-471 – KRahner, Art. Virtudes, SM 6, 1976, col 873-878 – KHSchelkle, Teología del NT IV, 1978, 301-308.

Vocación → Llamada

Voluntad

Como querer o volición del hombre puede entenderse un acto espiritual que, por libre decisión, se dirige hacia una finalidad elegida entre muchas. Pero el querer puede ser causado también por un deseo surgido en el inconsciente. Ambos tipos de querer son expresados por la familia de palabras θέλω [thélō] y βούλομαι [boulōmai]. Una diferenciación entre estos dos términos (boulōmai originariamente volición como acto espiritual y thélō originariamente deseo condicionado por un impulso) es imposible ya en época muy temprana porque los dominios semánticos de ambos verbos se confundieron ya muy pronto; en la época del NT el uso de ambos términos, absolutamente sinónimo, excluye cualquier diferenciación en la línea indicada.

βούλομαι [boulōmai] querer, desear; βουλή [boulē] voluntad, decisión, acuerdo; βούλημα [boulēma] voluntad, propósito

I 1. *Boulōmai*, atestiguado desde Homero, significa originariamente *preferir* (ya Homero, Il. 1, 117) y después *querer, tener la intención de* (Il. 1, 79), *elegir, decidirse* (Eurípides, Iph. Taur. 61), *acordar* (Demetrios 2, 20; 19, 23). Parece que *boulōmai* originariamente designó con preferencia el querer que brota de una reflexión consciente y libre de emociones, en contraposición con el querer transido de efecto y emoción, y que se expresaba con ἐθέλω [ethélō] (Il. 1, 112: yo no quería [éthelon] aceptar ninguna sustitución puesto que quiero [boulōmai] retenerla en mi palacio; Platón, Gorg. 522c: si tu quieres [ei dé boulei]... yo estoy dispuesto [ethélō]). Pero ya en fecha muy temprana *boulōmai* y *ethélō* se usan como sinónimos. En Homero *boulōmai* se da relativamente poco, pero desde Herodoto, y espec. en la prosa se recurre a este verbo muchas más veces que a *ethélō*, el cual, a su vez en la época helenística vuelve a superar a *boulōmai*.

2. Derivado de *boulōmai* es el sustantivo *boulē*, atestiguado también desde Homero, que significa básicamente *intención, reflexión*. Pero se da también para significar el resultado de reflexiones en el sentido de una *decisión voluntaria, una determinación, un consejo o un decreto*. Así, ya desde Homero (Il. 2, 53), puede significar una asamblea de hombres cuando se convierte en *institución [boulē]* (p. ej. en Atenas el Consejo de los 500: Herodoto V, 72; IX, 5).

Una derivación más reciente es *boulēma* (desde Aristófanes), que designa la voluntad más bien como *propósito, intención, tendencia* (Platón, Leg. VI, 769d; Isócrates III, 15; Aristóteles, Eth. Nic. 2, 1).

II 1. *Boulōmai* se encuentra, igual que → θέλω [thélō], más de 100 veces en los LXX. «Esta distribución casi igual depende no sólo del hecho de que la época de formación de los LXX marca aproximadamente el tiempo límite en la lucha por el predominio entre *boulōmai* y *ethélō*, sino que viene también fundamentada en el hecho de que en las partes constitutivas del canon hay una mezcla de fragmentos históricos y poéticos, de manera que se valora, tanto la palabra preferida por los prosistas como la preferida por los poetas (Schrenk, loc. cit. 629). Así en Ex, 1 Sam y Jer sale con más frecuencia *boulōmai*. Se da principalmente como equivalente del hebreo *hāphēs* (26 veces), *gustarle a uno, querer* (Is 1, 11; Job 21, 14), *complacerse en* (2 Sam 24, 3; Is 65, 12; 66, 4; Jer 6, 10 y *passim*), *querer o desear hacer algo* (Job 13, 3; Is 53, 10 y *passim*); *ābāh* (17 veces) *querer, estar dispuesto* (Gn 24, 5; Ex 10, 27; 1 Sam 15, 9; 22, 17; 31, 4 y *passim*) y con negación traduce el hebreo *mā'ēn* (13 veces), *no querer, negarse, rehusar* (Ex 4, 23; 9, 2; 10, 3 s; 16, 28; Sal 78, 10 y *passim*).

Boulōmai puede expresar los matices más sutiles de significado en la voluntad común a los hombres, pero se usa también para expresar la voluntad de Dios (p. ej. Is 1, 11; 53, 10; 1 Sam 2, 25 y *passim*).

También *boulē* se da en los LXX mucho más de 100 veces en contraste con θέλημα [thélēma], que sale únicamente unas 25 veces; la mayor parte de veces traduce el hebreo *ēsāh* (74 veces). Designa: a) una ponderada *reflexión previa* que precede a la acción de la voluntad (Dt 32, 28 y *passim*). El término puede encontrarse usado incluso en la acepción de «sabiduría» (Prov 2, 11; 8, 12 y *passim*). El espíritu de «consejo», es decir, de reflexión sensata es un don de Dios (Is 11, 2); b) *consejo* (p. ej. Is 9, 5 como característica del Mesías: «maravilla de consejero»), tanto en buen sentido (Gn 49, 6; 1 Re 12, 8) como en malo (Sal 1, 1; Is 19, 11); c) igual que en griego profano el «consejo» como institución política, p. ej. la *asamblea del pueblo* (1 Mac 14, 22), la gestión de una reunión así (Jdt 2, 2) y la decisión de una asamblea (3 Mac 7, 17), d) pero ante todo la *determinación de Dios* «Yahvé deshace los planes de las naciones, frustra los proyectos de los pueblos; pero el plan del Señor dura siempre» (Sal 33

[32], 105; «me guías según tus planes», Sal 73 [72], 24). Las decisiones de Dios son de fiar y no engañan: por eso puede Israel confiar en ellas (Is 25, 1). La salvación de Israel está decidida por la decisión de Dios (Is 14, 26; cf. también Is 5, 19; Mí 4, 12 y *passim*).

2. En los escritos de Qumrán juega un papel especial la voluntad y la decisión de Dios. En la «comunidad de la unión» los elegidos están por voluntad divina a favor del Israel verdadero (1QS VII, 6; IX, 15). En las «prescripciones» y mandatos encuentran ellos la voluntad que debe ser cumplida (1QS IX, 13.23; CD III, 15). El pensamiento de una predestinación estricta se enuncia repetidamente en la frase: «sin tu voluntad no ocurre nada» (1QS XI, 17; 1QH X, 2 y *passim*); «sin la voluntad de Dios no se conoce nada» (1QH XIV, 13). De manera que la voluntad de Dios es presupuesto imprescindible para entender cualquier acción como recta (1QH XIV, 13), y el que cumple la voluntad de Dios es, a su vez, el elegido (4Qp Sal 37, 5).

III 1. Como en la literatura profana griega, también en el NT *boulomai* (que sale 37 veces) ha sido dejado muy atrás por *thelō*. También aquí los términos resultan completamente intercambiables. Llama sin embargo poderosamente la atención el hecho de que sea en Hech donde se encuentran el mayor número de ejemplos (14 veces), lo cual puede depender de «la semejanza, debida al género literario, entre Hech y los autores de prosa narrativa, los cuales, aún en la época en que se hace la transición hacia el predominio de *ethelō*, prefieren *boulomai*» (Schrenk, *loc. cit.*, 630).

Igual que en el griego helenístico y en los LXX, en el NT *boulomai* puede significar dos clases de querer:

a) Un querer consciente como resultado de una reflexión determinada, de una decisión tomada por la voluntad. Este querer presupone siempre un poder disponer libremente. Incluye: α) el querer humano: 1 Tim 2, 8; 5, 14; Tit 3, 8 («y en ello quiero que»: como exigencia apostólica); pero en la mayoría de casos no hay intención teológica: Mc 15, 15 («Pilato, queriendo dar satisfacción a la gente»); Hech 12, 4 («tenía intención de hacerlo comparecer en público pasadas las fiestas de Pascua»); Sant 4, 4 («el que quiera ser amigo del mundo será enemigo de Dios») y *passim*; β) el querer divino (Lc 22, 42; Heb 6, 17; Sant 1, 18; 2 Pe 3, 9) y el de Jesús (Mt 11, 27 par) o el del Espíritu santo (1 Cor 12, 11) Cf. III, 2.

b) Puede designar un deseo más determinado por la inclinación: Hech 25, 22 («me gustaría a mí oír a ese individuo»); Flm 13 («quisiera retenerlo conmigo»); 1 Tim 6, 19 («los que aquí quieren enriquecerse [los ricos de este mundo: NB]»).

En el último sentido mencionado se encuentra también *boulé* en 1 Cor 4, 5 (el Señor «pondrá al descubierto los motivos del corazón», es decir, los impulsos de la voluntad escondidos en la intimidad más profunda de nuestra psique, de los cuales el hombre no es necesariamente consciente). Pero por lo regular se usa como sustantivo derivado de *boulomai* para designar una decisión voluntaria y libre, decisión madurada y puesta por obra: α) por hombres, p. ej. la dotación de una embarcación (Hech 27, 12) o los soldados (Hech 27, 42) tenían un *plan*; José de Arimatea no estuvo de acuerdo con la *decisión* de los otros (Lc 23, 51); β) por *designio* o, en otras palabras, por *decisión* de Dios (7 veces de las 12 que, en conjunto, hay): Lc 7, 30; Hech 2, 23; 4, 28; Ef 1, 11 y *passim*. En este sentido el término *boulé* es usado principalmente por Lc (5 veces sobre 9 pasajes; cf. III, 2). En contraste con *boulé*, también en el NT *boulēma* (que sólo se encuentra 3 veces) más el querer como dirigido por el entendimiento, y por eso debe traducirse por *intención*, *propósito* (Hech 27, 43; Rom 9, 19 cf. III, 2; 1 Pe 4, 3).

2. Teológicamente son importantes los pasajes en los que esta familia de palabras habla del plan de la intención o de la voluntad de Dios (o de Jesús o del Espíritu santo). Aquí se trata siempre de una aseveración irrefutable.

a) En los escritos lucanos los términos *boulomai* y *boulé* dejan traslucir los rasgos esenciales de la proclamación cristológica de Lucas como cumplimiento de una decisión de Dios.

Lc 10, 22 («aquél a quien el Hijo se lo quiera revelar»; también Mt 11, 27) muestra la unidad indivisible de Padre e Hijo. En el Jesús impotente y humillado, ante quien se equívocan los sabios y prudentes (cf. v. 26) la decisión y la voluntad soberanas de Dios salen al encuentro del hombre. La muerte de cruz no contradice la legitimación divina de Jesús, sino que es decisión tomada por Dios y anunciada anticipadamente en las Escrituras (Hech 2, 23; 4, 28; ambas veces con *boulḗ*). Pero esto no absuelve a los judíos, en cuyas manos cayó Jesús por voluntad de Dios, de haberle crucificado (Hech 2, 23). Ya en la proclamación de Juan bautista los guías de Israel habrían podido reconocer la decisión de Dios (Lc 7, 30). Pero, puesto que se cerraron en banda, quedaron ciegos para ulteriores planes de Dios. Los judíos no comprendieron que, p. ej. las promesas hechas a David (cf. Hech 13, 34 ss) aluden, más allá de David, al plan de Dios que debía ser ejecutado por Jesús: «Pero David, cumplida la misión que Dios le dio (θεοῦ βουλῆ [theoû boulḗ]) para su época, murió, se lo llevaron con sus padres y su cuerpo se corrompió. En cambio, aquél a quien Dios resucitó, no se corrompió» (Hech 13, 36 s).

A quién se abre la revelación viene decidido ahora por la postura del sujeto ante Jesús humillado y crucificado. Por eso la expresión «a quien el Hijo se lo quiera revelar» (Lc 10, 22) significa que aquí todo querer humano llega a su límite en lo tocante al conocimiento de Dios, pero significa también que aquí no hay predestinación arbitraria, sino que la decisión acerca de la voluntad de Dios revelada se toma en el encuentro con el mensaje de Jesús. En Lc 22, 42 se hace patente que Jesús cumple la voluntad divina en unidad con el Padre («si quieres, εἰ βούλει [ei boulei] aparta de mí este cáliz; sin embargo, que no se realice mi designio (θέλημα [thélēma]) sino el tuyo; cf. Hech 13, 22).

En la apología de Pablo que Lucas nos transmite (Hech 20, 26 ss), el apóstol, que se despide de su comunidad, a la vista de las herejías que ya amenazan, alude con insistencia al hecho de que él en su proclamación ha anunciado enteramente el plan de Dios (v. 27: τὴν βουλὴν τοῦ θεοῦ [tēn boulēn tou theoû]), el cual consiste en que Dios adquirió su pueblo con la sangre de su Hijo (v. 28). «La *boulḗ* llena justamente todo el contenido del anuncio apostólico» (Schrenk, *loc. cit.*, 634).

b) En todo el restante NT este grupo de palabras se usa sólo 7 veces para designar la voluntad y la decisión de Dios (o de Jesús o del Espíritu santo → θέλω [thélō]). Sorprende que Pablo en Rom 9, 19, cuando hace hablar a los paganos de la voluntad de Dios emplee βούλημα [boulēma] (el adversario objeta: «¿quién puede resistir a su voluntad?») mientras que en el v. 18, donde él mismo habla en su calidad de creyente acerca de la doble voluntad de Dios, emplee thélō (o, en otros pasajes, πρόθεσις [próthesis], → providencia, 8, 28; 9, 11). Puesto que *boulēma* expresa más la intención, la cual a veces se experimenta como algo impenetrable y oscuro, esta palabra en boca del adversario (9, 19) puede tener muy bien resabios de *arbitrariedad*, *antojo*. En 1 Cor 12, 11 alude Pablo al hecho de que en la comunidad todos los dones proceden del espíritu de Dios y se reparten entre los carismáticos por decisión libre y voluntaria del espíritu (καθὼς βούλεται [kathōs bouletai]). Con la significación de «decisión de Dios» (cf. 2a) se encuentra *boulḗ* en Ef 1, 11 y Heb 6, 17: «por él (Cristo), Dios hizo de nosotros su heredado, a esto habíamos sido destinados conforme al proyecto (πρόθεσιν [próthesin]) de aquél que activa el universo según su plan y su designio (βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ)» (Ef 1, 11). Schlier lleva seguramente razón cuando este «haber sido destinado de antemano» lo refiere a los judeocristianos, los cuales por voluntad de Dios antes de Cristo eran ya herederos (cf. Ef 2, 11-22). Ellos vivían en el AT pero ya de cara a Cristo. La voluntad (→ θέλημα [thélēma]) de Dios fue lo que estableció el plan (*boulḗ*), al cual todo se ajusta. O sea, que el plan divino de elegir va, por consiguiente, muy por delante del acto de la elección histórica. De modo semejante Heb 6, 17 usa *boulḗ* para expresar la decisión de Dios. A la comunidad que se ve sometida a

prueba se le dice que Dios quiso (*βουλόμενος [boulómenos]*) confirmar todavía con un → juramento lo irrevocable de su voluntad salvífica (*τὸ ἀμετάθετον τῆς βουλῆς [tó ametátheton tês boulês]*); la concepción de la irrevocabilidad de la voluntad salvífica de Dios se encuentra muy espec. en los escritos de Qumrán.

El transcurso de la historia no ha convertido en cuestionable la promesa de Dios, sino que su voluntad es la salvación de todos (2 Pe 3, 9). De su voluntad salvífica hemos nacido nosotros (Sant 1, 18), y puesto que Dios es inmutable (cf. Sant 1, 17), lo es también su voluntad de darnos la gracia.

D. Müller

Θέλω [*thélō*] querer, desear, complacerse en; Θέλημα [*thélēma*], voluntad, intención

I *Thélō* tiene en sus orígenes, espec. en Homero y en las inscripciones áticas arcaicas, la grafía *ἐθέλω [ethélō]* significa: a) *estar dispuesto* (Homero, Il. 7, 364; Epicteto, Diss. I, 1, 19); *preferir, sentir inclinación hacia* (Homero, Il. 23, 894; Platón, Theaet. 143g); b) *desear* (Herodoto II, 2); *ansiar* (p. ej. «ansiaba verle»: Homero, Od. 11, 566); también en sentido sexual (Homero, Od. 3, 272); c) *tener la intención de* (Homero, Il. 1, 549); d) *querer como decidir, determinar* y espec. e) *querer*, no como fruto de la reflexión, sino como resultado de un impulso involuntario o inconsciente (Homero, Il. 14, 120; 19, 274; Platón, Phaedr. 80d). El sustantivo *thélēma*, derivado de *thé-lō*, atestigüado desde Antifón y Sófoles, en griego profano se da muy poco, y significa consiguientemente *intención, deseo*, y luego ante todo *voluntad*.

II 1. En los LXX *thélō*, igual que → *βούλομαι [bouílomai]*, se encuentra más de 100 veces (con frecuencia referido a Dios) y tiene esencialmente los mismos equivalentes: *hāphēs* (44 veces), *gustarle a uno, querer* (p. ej. Sal 18[17], 20: «me amaba»; Ez 18, 23: «Acaso quiero yo la muerte del malvado?»); *ʿabāh* (33 veces) *querer, estar dispuesto* (Dt 10, 10; y el Señor... no quiso destruirte); negativamente *māʿen* (20 veces) *negarse* (Gn 37, 35; pero él se negó a ser consolado). *Thélēma* se da unas 25 veces y señala principalmente la complacencia divina (Sal 30[29]8; Jer 9, 23; Mal 1, 10 y *passim*), pero significa también la voluntad de Dios (Sal 103[102], 7; Is 44, 28), y espec. la acción de la voluntad de Dios (Sal 103[102], 21; 143[142], 10 y *passim*; cf. el uso en Jn y Heb: *infra* III, 2 y 4). Cuando *thélēma* se usa referido a hombres puede designar el deseo (p. ej. Sal 107[106], 30), la voluntad (p. ej. del rey: Dn 11, 3 LXX), pero también negativamente una mala intención o una arbitrariedad (Jer 23, 26; Eclo 32, 17).

2. Sobre Qumrán → *βούλομαι [bouílomai]* II, 2.

III En el NT *thélō* se encuentra 207 veces (es decir, → *βούλομαι [bouílomai]* ha quedado claramente postergado); *thélēma* sale 62 veces. Esencialmente, y por lo que al aspecto cuantitativo se refiere, el uso de dichos vocablos se centra en los sinópticos y en los escritos paulinos (94 veces *thélō* y 11 veces *thélēma* en los sinópticos; en los escritos paulinos: 61 y 24 veces respectivamente). El uso del término *thélēma*, teológicamente más significativo, se centra sobre todo en Pablo y en Juan (en este último: 23 veces *thélō* y 11 veces *thélēma*).

Thélō se encuentra con frecuencia en el NT con el sentido, absolutamente paralelo al que tiene en griego profano, de *querer, desear* (Mt 20, 21; Mc 14, 12 par y *passim*); *ponerse de acuerdo* (Mt 26, 15; Jn 7, 44 y *passim*), complacerse en, amar (Mc 12, 38 par; Lc 20, 46 y *passim*), *pretender* (2 Pe 3, 5); *thélēma*, por el contrario, sólo rarisísimamente muestra un uso como el profano (p. ej. en 1 Cor 7, 37; 16, 12).

1. a) Los escritos paulinos usan con frecuencia *thélō* y *thélēma* para designar la voluntad de Dios y espec. para denominar la auténtica fuente de todo el acontecimiento salvífico en Cristo. La acción de Jesús de entregarse por nuestros pecados es necesaria *κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ [katá tó thélēma tou theou]*, y con ello es acción de Dios mismo (Gál 1, 4). Por esta acción, y según la voluntad salvífica que nos alcanza a todos (*tó*

thélēma), estamos llamados a la filiación (Ef 1, 5), a descubrir el → misterio de la voluntad salvífica (1, 9), voluntad consistente en hacer en Jesucristo la unidad del universo (1, 10). Esta voluntad salvífica abre a los creyentes la mirada para que puedan ver en Cristo la sabiduría creadora, visible ahora en la comunidad compuesta por fieles procedentes tanto del judaísmo como del paganismo. Su voluntad se corresponde con aquella decisión primera, tomada en una predeterminación libre, de convertir a Israel en heredero y de imponerse mediante una acción que lo abarca todo (1, 11). O sea que aquí el *thélēma tou theou* señala simplemente la voluntad salvífica eterna y universal. Sólo a esta voluntad salvífica universal debe Pablo su apostolado (1 Cor 1, 1; 2 Cor 2, 1; Ef 1, 1; 2 Tim 1, y *passim*; → apóstol).

La exégesis de Rom 9, 14 ss ha planteado desde siempre dificultades: ¿cómo se comportan mutuamente la voluntad de Dios y la del hombre? Una y otra vez se ha intentado entender este pasaje a partir de la responsabilidad y la libre voluntad del hombre. Pero Pablo no trata aquí en absoluto la responsabilidad humana (cf. para ello Rom 10, 16 ss). No es el querer (*θέλειν [thélein]*) humano lo decisivo para la acción de Dios (v. 16), sino que la voluntad salvífica de Dios está presupuesta en todo querer humano. La libertad de la misericordia divina no depende de los esfuerzos humanos, ni tampoco de las humanas resistencias (cf. v. 17). Dios hace avanzar en la historia su voluntad precisamente por el hecho de que ajusta a su plan salvífico a los obedientes y a los obstinados (v. 18). «En la exégesis paulina no deben buscarse soluciones racionales, porque a ciencia y conciencia pretende poner obstáculos en el camino. La afirmación “Dios endurece” amenaza ahora a todo hombre, también al judío (Rom 9, 24 ss), de igual modo como la misericordia de Dios puede ser perfectamente reconocida por todo hombre, incluso por el rechazado (Rom 9, 22). Los obstáculos veterotestamentarios sirvieron a Pablo para hacer comprensible el camino del evangelio en la actualidad. En el obstáculo está el misterio de Dios (Rom 9, 33)» (OMichael Michael, *loc. cit.*, 241). El *θέλων [thélōn]* de 22 no debe entenderse concesivamente («aunque Dios quisiera mostrar su reprobación..., soporta con mucha paciencia...»), sino en sentido causal (justamente con la intención de). La paciencia de Dios «fue el camino que debía llevar a Dios a la revelación de su cólera» (GBornkamm, *loc. cit.*, 91). La voluntad de Dios consiste en manifestar su misericordia precisamente en la paciencia y en la cólera; la meta definitiva de su voluntad no son, ni mucho menos, los «objetos de ira (NB: los que eran objeto de reprobación)», sino el soportarlos para revelar su gracia. Objetivo de su voluntad es que todos los hombres se salven y lleguen a conocer la verdad (1 Tim 2, 4).

En Col 1, 27 se subraya espec. la idea de que la voluntad de Dios apunta, en último término, a la revelación de su gloria en Cristo. La historia del mundo se dirige, según la voluntad de Dios, hacia aquel punto en el que el acontecer de Cristo descubre al fiel el misterio de la voluntad salvífica. Aunque de momento esta voluntad sólo pueden verla correctamente los creyentes, sin embargo se dirige a la salvación de todos los hombres (1 Tim 1, 4). En radical oposición con la doctrina de la comunidad de Qumrán, la comunidad neotestamentaria proclama que la voluntad de Dios en una supuesta doble predestinación no excluye de la salvación «ya desde el principio» a una parte de la humanidad (cf. *βούλομαι [bouílomai]*, II). La doctrina de Qumrán es compartida, en este punto, por la sinagoga y por la → gnosis.

En 1 Cor 15, 38 se trata de la voluntad creadora de Dios: el cuerpo nuevo de la resurrección no tiene parangón con todo lo que vemos en la naturaleza; la voluntad de Dios actuará de una manera creadora totalmente nueva.

La revelación del misterio, es decir, la comprensión de la voluntad salvífica de Dios, constituye para el creyente el presupuesto para una actuación y un comportamiento dignos en el tiempo de salvación que ha irrumpido ya. Los irreflexivos no se cuidan de

comprender lo que el Señor quiere y de atender, en consecuencia, a cómo se portan (Ef 5, 17 s). Esto lo expone agudamente Pablo en Rom 2, 17 ss en vistas a los maestros judíos de la ley. El maestro de la ley piensa que en la ley conoce la voluntad de Dios y que así puede ser guía de ciegos. Pero precisamente la contradicción entre la ley y su propia conducta delata que aquí la voluntad de Dios no ha sido reconocida. Con Cristo ha irrumpido el eón nuevo. Esto exige una «transformación de la mentalidad» (Rom 12, 2), esto es, un pensar modificado por la capacidad del espíritu, el cual sirve a un esfuerzo perseverante para entender el *thélema tou theou*. Lo que, según la voluntad de Dios, es bueno (*τὸ ἀγαθόν [tò agathón]*), conveniente (*εὐάρεστον [euáreston]*) y acabado (*τέλειον [téleion]*) de conducir a los creyentes a una conducta adecuada (Rom 12, 2). Una conducta así, moldeada conforme a la voluntad de Dios, es la que Pablo alaba en las comunidades de Macedonia (2 Cor 8, 5). Pablo se ve en la precisión de advertir a la comunidad de Corinto que el tratamiento que ella da a los carismáticos puede ser entendido como una aportación que deriva de su propia voluntad. En la comunidad nadie tiene derecho a enorgullecerse, porque todos los carismas proceden de la voluntad determinante del creador (1 Cor 12, 18; cf. v. 11 → *βούλομαι [bouílomai]*; cf. v. 6, 24). Pasajes como Rom 1, 10; 15, 32; 1 Cor 4, 19 y otros (cf. Hech 18, 21) demuestran que en los creyentes el querer humano no viene simplemente eliminado por la voluntad de Dios, pero sí abarcado por ella. Pablo hace planes según su propia voluntad, pero no excluye que la voluntad de Dios le ponga en una situación completamente distinta que exija de él una modificación de sus propios planes.

βα) Incluso en los pasajes en que Pablo usa *thélō* en sentido religioso referido a los hombres, este verbo aparece siempre unido a otros que significan *hacer* (*ποιέω [poiéō]*: 1 Cor 7, 36; 2 Cor 8, 10; Gál 5, 17; *ἐνεργέω [energéō]*: 2 Cor 8, 11; Flp 2, 13, etc. → obra, acción). Puesto que el creyente ya no está en contradicción con la voluntad de Dios, es Dios quien obra en él. El querer y el actuar se convierten en dones de Dios (Flp 2, 13). O sea que toda acción y todo querer humanos deben darse en obediencia a Dios, en coincidencia con su voluntad salvífica (2 Cor 8, 10 s; 1 Cor 7, 36 etc.). Pero allí donde la → carne y el → espíritu pugnan, es decir, allí donde el espíritu no se ha impuesto todavía, no se pasa del *thélein* al *poiéin* (Gál 5, 17).

β) En la exégesis de Rom 7, 15 ss es muy discutido cómo hay que entender la oposición entre el querer y el hacer (o realizar, ejecutar). Según las concepción común la oposición es vista en el hombre como sujeto: por un lado, quisiera él cumplir la voluntad de Dios, reflejada en la ley, pero, por otro, incumple una y otra vez la voluntad de Dios porque él, el hombre, está ligado a la carne. «La escisión existente en el hombre no permite un cumplimiento de la ley... esta escisión debe buscarse radicalmente en el mismo ser del hombre» (OMichael, *cit.*, 186). Por sí mismo no puede el hombre superar esa escisión (¡incluso el creyente puede recaer en ella!), sólo puede lograrlo acogiéndose, por la promesa de Dios, a la ley del espíritu que nos da vida y libertad en Cristo (8, 2). Bultmann, Bornkamm y otros entienden la oposición como una discrepancia entre lo que el «yo» quiere por su más íntima tendencia y lo que realmente sale de su obrar. Yo quiero la vida (lo bueno [*agathón*] y lo excelente [*kalón*] vv. 18 s), pero el resultado de toda mi acción es la muerte (*κακόν [kakón]* vv. 19.21). «Luego la discrepancia del hombre no está en la conciencia del hombre, que puede acusarse a sí mismo y distanciarse de sí, sino en que hace lo contrario de lo que quiere, es decir, de lo que propiamente y en el fondo quiere, pero no de todo lo que de hecho quiere cada vez» (RBultmann, *creer y comprender* II, 44).

A favor de la segunda interpretación puede aducirse el que la secuencia de los vv. 7-13 apunta a la afirmación: «el pecado, mediante el bien, ha obrado en mí la muerte» (cf. GBornkamm, *loc. cit.*, 63). Según todo lo dicho, Pablo habla del hombre aún no redimido,

cuyo fracaso radical, debido a la escisión entre un obrar abúlico y un querer ineficaz, «la fe es la única en ver» (GBornkamm, *loc. cit.*, 64; cf. EFuchs, *Die Freiheit des Glaubens*, 72).

c) *Thélō* se da con frecuencia como manifestación de la voluntad del apóstol con respecto a sus comunidades en giros como «yo desearía» (1 Cor 7, 7; 14, 5; Gál 3, 2) «quiero que sepáis» (Rom 1, 13; 1 Cor, 10, 1 etc.) o bien «quisiera haceros saber» (1 Cor 11, 3). En algunos pasajes recibe *thélō* todo el peso de la autoridad apostólica (p. ej. Rom 16, 19; 1 Cor 7, 32).

2. En Juan *thélō* y *thélēma* desempeñan un papel peculiar. Una y otra vez se insiste en que, en su calidad de enviado, Jesús no obra por su propia voluntad (5, 30a; 6, 38a), sino que en la obra del Hijo se realiza la voluntad del Padre (5, 30b; 6, 38b). Jesús es enteramente portador de la voluntad del Padre (4, 34). La voluntad de Dios es que Jesús, que es *σωτήρ* [*sōtēr*], *salvador* (cf. 3, 17), no pierda a los destinados a la vida (6, 39). Destinados por la voluntad divina a la vida son los que reconocen y hacen suya la salvación en Jesús, es decir, los que creen (→ fe) en él (6, 40). También puede Juan interpretar la fe como obra de la voluntad divina (9, 31, 1 Jn 2, 17), como la coincidencia del querer humano con la voluntad de Dios que se revela en Jesús (1 Jn 5, 14 ss). A partir de la moción natural de la voluntad ello es imposible (1, 17; cf. 2 Pe 1, 21). «El espíritu sopla donde quiere» (3, 8), es decir, «como posibilidad humana la salvación es imposible..., lo es como posibilidad divina» (RBultmann, *loc. cit.*, 101). Esa posibilidad divina nos sale al encuentro en el Hijo (5, 21: así también el Hijo da la vida a quien quiere; 6, 67; 5, 7 etc.). El único criterio para establecer la legitimidad del que revela es ejecutar la voluntad de Dios (*ποιεῖν τὸ θέλημα αὐτοῦ* [*poiēin tó thélēma autoû*]: 7, 17). Juan no subordina con ello la ética a la fe; con la ejecución de la voluntad se aludé más bien a la fe, a la que se le da el conocimiento en la obediencia. Esta es la fe por la que pregunta Jesús cuando dice al enfermo: ¿quieres curarte? (*θέλεις ὑγιῆς γενέσθαι* [*théleis hygiēs genésthai*] 5, 6).

3. a) Excepción hecha de Mt (en quien *thélēma* se da seis veces para expresar la voluntad de Dios), en los sinópticos y en Hech esta familia de palabras se encuentra raramente todavía para designar directamente la voluntad de Dios. En pasajes como Mt 7, 21; 12, 50 (par Mc 3, 35) se encuentra, como en Jn, la fórmula «el que cumple la voluntad de Dios (o del Padre), ése...» (cf. Mt 21, 31). Tampoco aquí se puede distinguir entre una voluntad de Dios referida a la ética y otra referida al plan salvífico. Hay una voluntad de Dios única que lo abarca todo, a la cual, por parte del creyente, puede corresponder únicamente una concepción de la vida que lo abrace todo (*thélō* tiene también este sentido en la cita de Os 6, 6 que reproducen Mt 9, 13 y 12, 7). De igual manera no se deben entender ni la tercera súplica del Padrenuestro (Mt 6, 10) ni la oración de Getsemani (Mt 26, 39.42; Mc 14, 36; Lc 22, 42) como un plegarse resignadamente a algo irrevocable, sino como un sí activo que coopera a realizar y llevar a término la voluntad de Dios (su plan salvífico; así también Hech 21, 14; cf. Mt 21, 31). Hacer la voluntad de Dios y conocerla son dos cosas que están estrechamente ligadas (Hech 22, 14; cf. *supra* 1a).

b) En los evangelios se encuentra *thélō* con especial frecuencia en boca de Jesús. Aparte de su uso paralelo al del griego profano, este verbo acentúa en algunos pasajes los plenos poderes de Jesús (Mt 15, 32; 20, 32; Mc 1, 41 par: 3, 13; 7, 24 y *passim*), es decir, la plenitud de poderes del Señor conocida en la fe de los otros (Lc 5, 12 y *passim* o la decisión libre del oyente exigida con el apoyo de esta plenitud de poderes (Mt 16, 24 s; 19, 17.21; Mc 10, 43 s y *passim*).

4. En los restantes escritos neotestamentarios *thélō* se encuentra 14 veces (4 en Heb y 5 veces en Ap) y *thélēma* 11 veces (5 veces en Heb y 5 veces 1-2 Pe).

La interpretación de Sal 40, 7-9 en Heb 10, 5-10 se corresponde con el pensamiento joaneo acerca de la voluntad de Dios y su cumplimiento en la obra del enviado. Algunos exegetas insinúan que Heb entiende el texto del Sal 40, 7-9 como diálogo entre Dios y Cristo preexistente. Esto significaría que aquí se establece el lema con el que Cristo entra en este mundo, lema que determina toda su vida en esta tierra: la sola realización de la voluntad de Dios (vv. 7-9); esto comportaría: rechazo del sacrificio cultural (vv. 5 ss), cumplimiento de las Escrituras (v. 7) y entrega de la propia vida en sacrificio (v. 10). En el v. 10 nuestra santificación se fundamenta en la realización en Cristo de la voluntad divina. Así la voluntad de Dios se ve cumplida tan totalmente en el sacrificio de Jesucristo que se ha hecho posible un cambio santificador en el hombre (13, 21). Este cambio, es decir, el logro de la promesa es, a su vez, «designio de Dios» realizado por el creyente (10, 36). Del todo igual que en Jn, la «realización de la voluntad de Dios» consiste en una obediencia total a esta voluntad. 1 Pe subraya espec. que esta obediencia a la voluntad de Dios puede comportar sufrimientos (3, 17; 4, 2.19).

D. Müller

Bibl.: GSchrenk, Art. *βούλομαι* etc., ThWb I, 1933, 628 ss – HRiesenfeld, Zum Gebrauch von *θέλω* im NT, Arbeiten u. Mitteilungen aus dem Nt. Seminar Uppsala I, 1936 – GSchrenk, Art. *θέλω* etc., ThWb III, 1938, 43 ss – RBultmann, Christus, des Gesetzes Ende, BevTh 1, 1940 (= RBultmann, Glauben und Verstehen II, 1968⁵, 46 ss) – GBornkamm, Sünde, Gesetz und Tod (Röm 7), Jb. d. Theol. Schule Bethel NF 2, 1950, 26 ss (= GBornkamm, Das Ende des Gesetzes, 1966⁵, 51 ss) – HEchternach, Wille und Vorsehung, 1951 – GBornkamm, Paulinische Anakoluthe im Römerbrief, en: GBornkamm, Das Ende des Gesetzes I, 1952 (1966⁵), 91 ss – RBultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK II, 1959¹⁶, 101 ss – L Cerfaux, La volonté dans la doctrine paulinienne, Recueil L. C. III, 1962, 297 ss – KELøgstrup, Art. Wille, RGG VI, 1962³, 1716 ss – OMichel, Der Brief an die Römer, KEK IV, 1963¹², 186, 241.

Trad. o.c.: RBultmann, Cristo fin de la ley, Creer y comprender II, 1976, 33-53. En cast. Arts. gens: PRohner, Art. Voluntad, SM 6, 1976, col. 891-898.

Vuelta → Parusía

Yo soy

ἐγὼ εἰμι [*egō eimi*] yo soy; ἐγὼ [*egō*] yo

I La fórmula *egō eimi* no aparece en la literatura clásica, ni tampoco en tiempos posteriores se encuentran paralelos dignos de tal nombre. Merece, por el contrario, especial atención el entorno más amplio, sobre todo en el próximo oriente, no porque se vaya a hablar de influencia directa sobre las afirmaciones neotestamentarias, pero sí en cuanto nos ofrece paralelos en el fondo y en la forma. Se puede probar un estilo enfático con «yo» para la antigua India (Yo era Manu y yo, Sūrya; yo soy Kaksivat..., yo necesito a Kutsa, hijo de Aryuna; yo soy Kavi Usanas; ¡miradme bien!, cf. Schweizer, 16). Pero son espec. interesantes las analogías que tenemos en el mandeísmo (Ginza 207, 34 ss: Yo soy la vida que existió desde siempre... yo soy el resplandor, yo soy la luz. Ginza 592, 26: yo

soy el primer resplandor; cf. Schweizer, 37); hay que hacer constar, con todo, que el problema de la historia de la tradición de los textos mandeos no deja de ser muy discutido y que no se puede excluir de ellos el influjo cristiano. Pero es probable que las sentencias del tipo «yo soy» pertenezcan al estrato más antiguo y no a la interpretación posterior. En cuanto al contenido es importante constatar que las sentencias con «yo soy» se toman muy realmente: vid, luz y agua no son meras imágenes, comparaciones o cosa parecida, sino que representan sustancias mitológico-reales (para más detalles, cf. Schweizer, 12 ss).

II 1. El AT ofrece toda una serie de testimonios del uso del hebreo *ʾanī* o *ʾanōhī*. Pero las estadísticas dicen poco, porque los LXX traducen mecánicamente por *egó* los equivalentes hebreos, «esté subrayado o no, sea necesario o superfluo en griego, se trate de un yo divino o humano» (Schweizer, 23). De ello se deduce que el *egó eimi* no fue para los LXX una fórmula limitada al uso religioso.

2. Sin embargo, en el AT se llamó la atención sobre fórmulas con «yo». En este aspecto hay que atender a las llamadas autopresentaciones, mediante las cuales Yahvé se da a conocer como el Dios prometido y el salvador de los padres (Gn 15, 7; 17, 1; 28, 13; 35, 11 y *passim*; cf. también el comienzo del decálogo Ex 20, 2: «Yo soy el Señor, tu Dios, el que...»; Ex 3, 14: *ἐγώ εἰμι ὁ ὄν* [*egó eimi ho ón*]). Esta autopresentación, que en los tiempos antiguos era necesaria a causa del entorno politeísta del antiguo oriente, apunta a que el destinatario de la revelación tenga puesta la confianza sólo en este único Dios. En cuanto al contenido, Dios es el que actúa históricamente. En espec. en las intervenciones de Dios en Ez donde una y otra vez aparece *ʾanī yhwḥ*, *ʾanī...* (cf. Ez 33, 29; 36, 36), y en el Dt la actuación histórica de Dios se prueba en la dialéctica de juicio y salvación, siendo, por tanto, a ese Dios al único que se debe obediencia y honor (Dt 32, 39 ss). Este poder de Yahvé frente a la naturaleza y la historia se expresa de la manera más clara y universal en las intervenciones de Dios hablando en el DtIs: «Yo soy el Señor, creador de todo; yo solo desplegué el cielo, yo afiancé la tierra» (44, 24); «yo soy el primero y yo soy el último; fuera de mí no hay dios» (44, 6; cf. 43, 11; 45, 5, 23 etc.). En la apocalíptica judía y cristiana se encuentra el mismo estilo con «yo» en los discursos de Dios (Hen[et] 108, 12; ApAbr 9, 3; Jub 24, 22).

3. El *egó* referido a hombres se emplea en los discursos con «yo» de los profetas (p. ej. en los cantos del siervo de Dios) y de la sabiduría (Prov 8). En el judaísmo tardío el apocalíptico emplea con frecuencia y facilidad el estilo con «yo», al anunciar revelaciones secretas (Dn 7, 15, 28; Hen[eslav] 39, 2 y *passim*). El maestro de la justicia de Qumrán se sirve también del estilo sapiencial: «Escuchadme, hijos, yo os abriré los ojos para que veáis» (CD 2, 14).

III En el NT *egó* y *egó eimi* tienen distintas significaciones según se trate del evangelio de Juan, de la tradición sinóptica, del Apocalipsis o de Pablo.

1. Un empleo bien fijado sobre todo en la forma del *egó eimi* se encuentra en las distintas partes del evangelio de Juan. Hay que distinguir con claridad estas sentencias «yo soy» de aquéllas otras que únicamente implican una acentuación del «yo» de Jesús (cf. Jn 7, 29; 9, 39 y *passim*).

a) La estructura formal es típica del uso *joaneo*: se comienza con el «yo soy», sigue la sentencia en forma de «imagen», la cual se puede completar con un adjetivo o con un participio. La cuestión que se plantea sobre la estructura de la frase desde el punto de vista formal es la de si el «yo» es sujeto o predicado. Si el «yo» es el sujeto, entonces la cuestión se resuelve en esta otra: ¿qué es lo que se intenta responder con el predicado? Bultmann (167 ss) distingue las siguientes posibilidades: la *fórmula de presentación* responde a la pregunta: ¿quién eres tú? (cf. Gn 17, 1; Aristófanes, Plut. 78: pues yo soy Plutón). La *fórmula de cualificación* contesta a la cuestión: ¿qué eres tú? En la *fórmula de identificación* el que habla se identifica con otra persona o con una realidad de otra dimensión (cf. Jn 11, 25; también 14, 6). En cambio, el «yo» es predicado en la *fórmula de reconocimiento*, en la que se responde a la pregunta ¿esto, quién lo es? Y la respuesta es: esto lo soy yo (así Jn 6, 35.41.48.51; 8, 12; 10, 7.9.11.14; 15, 1.5).

b) Otro problema, éste referido al contenido, es el relacionado con la «imagen» empleada: ¿se trata de una comparación, una parábola, una metáfora, una alegoría o de otra cosa cuando Jesús dice: yo soy el pan de vida; yo soy la luz del mundo; yo soy el buen pastor etc.? ¿O es que no se trata de uno o varios puntos de comparación (Jesús-pastor; los suyos-ovejas), sino de sentencias que quieren decir que Jesús es real y verdaderamente (cf. el ἀληθινός [*alēthinós*] joaneo) el pastor y los suyos las ovejas? El material histórico-

religioso (cf. I), el contexto y la exégesis de cada pasaje hacen probable esto último, aunque no se excluyen aspectos parabólicos y alegóricos: a Jesús no hay que compararlo simplemente con un pastor, sino que *él es* en sentido propio el pastor. A Jesús no se le compara simplemente con una vid, la cual no puede mostrar qué, quién y cómo es Jesús, sino que la vid es Jesús y nadie ni nada más (Jn 15, 1). Jesús no tiene la significación (*significat*) de una puerta, sino que Jesús es (*est*) la puerta, y a nadie más se adecua esta realidad, esta propiedad divina.

c) De esta interpretación, que deja traslucir con toda nitidez una polémica, se deduce la pregunta de contra quién se dirigen estas sentencias. No hay duda de que los textos joaneos se encuentran en su ambiente propio allí donde otras figuras eran presentadas, lo mismo que Jesús, como vid, pastor, etc. Se trata —¿qué duda cabe?— de figuras gnósticas (de salvadores). Se rechaza su pretensión y se presenta a Jesús como el único que es el pan de vida, la luz del mundo, la puerta, el pastor etc.

d) Se discute qué tradiciones sirven de trasfondo a las sentencias joaneas «yo soy», o si se trata de «fuentes» (escritas). La respuesta únicamente puede darse dentro del contexto completo de los discursos joaneos.

e) En concreto, de Jesús se dice que es el pan de vida, en cuanto que él se da a sí mismo (Jn 6, 35.41.48.51). Este pan de vida, es decir, Jesús mismo, da vida eterna (6, 47), viene del cielo (v. 51), y a él se llega por la fe (v. 47). Jesús es la luz del mundo; siguiéndolo se tiene la luz de la vida (mediante el genitivo se define la luz: Jn 8, 12). Este pan de vida se identifica con la luz de la vida. A diferencia de todos los demás, Jesús es la puerta, esto es, Jesús constituye la entrada a la salvación (10, 7.9). Lo mismo quiere decir la palabra sobre el «buen» pastor: Jesús es este verdadero, único, pastor, que da la vida por sus ovejas, que las salva (10, 11). Conoce a los suyos y los suyos lo conocen a él: no en el sentido superficial de «percibir», «conocer teóricamente», sino en el de «estar unido de la manera más íntima» (8, 14). El que pregunta por la resurrección se vuelve a Jesús, puesto que ella no se encuentra fuera de su persona, sino que está personificada en él (11, 25). El que pregunta dónde está, y qué y quién es el camino, la verdad y la vida, no sólo hallará la respuesta en Jesús, sino que se dará cuenta de que él lo es y de que justamente éste es su nombre (14, 6). Jesús es la vid auténtica, divina; una vinculación real, auténtica, existe entre él y nosotros mismos (15, 1.5).

f) El sentido de las sentencias «yo soy» no es, pues, el de hacer asequible lo que Jesús significa a base de imágenes —comparaciones o alegorías—, de manera que haya que pasar de la imagen a la realidad en la que realmente se piensa. El procedimiento es a la inversa: es a partir de Jesús como la «imagen» se llena de sentido.

G. Braumann

2. *Egō* y *egō eimi* en los restantes escritos del NT

a) Sinópticos

α) En el fragmento evangélico en el que se presenta a Jesús caminando sobre las aguas (Mc 6, 46-52 par) se trata de un relato de epifanía, en el que se conjuntan aspectos veterotestamentarios y helenísticos. La frase: «y estaba para pasarlos» (48c) recuerda el paso de Yahvé por delante de Moisés en el Sinaí (Ex 33, 18 ss) o por delante de Elías en el Horeb (1 Re 19, 11 ss); esa frase expresa la «extraña grandeza» (Lohmeyer, Markus, 133) de la aparición divina. Mientras tanto, los discípulos que van en la barca sienten pánico y piensan que aquella figura que aparece inopinadamente es un fantasma nocturno (v. 49) —lo que representa un motivo temático corriente en el género «relatos del mar» del helenismo. Con gran maestría a la exclamación de los discípulos «Es un fantasma»

contrapone Mc la palabra reveladora de Jesús: «Animo, soy yo (*egō eimi*), no tengáis miedo» (v. 50c). Es esta auto-presentación de Jesús la que convence de la realidad de la aparición; la figura misteriosa se da a conocer como el que ayuda a los discípulos, como el maestro con el que ellos estaban familiarizados (cf. Lohmeyer, *ad locum*).

β) En cada una de las seis antítesis del sermón de la montaña (Mt 5, 21-48), a lo que se dijo a los antiguos contrapone Jesús lo que él afirma por medio de la fórmula provocadora que les sirve de introducción: ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν [*egō dé légō hymîn*], *pero yo os digo*. Con esta formulación, que en el rabinismo no tiene paralelo (Eichholz, Bergpredigt, BSt 46, 1965, 70), lo que se pretende no es sustituir la casuística veterotestamentaria por una *nova lex*, sino que el «pero yo os digo» presenta a Jesús como el comentarista auténtico y legítimo de la Torá, el cual, en contra de las explicaciones de los doctores de la ley, que la mutilaban y falseaban casuísticamente, se remonta hasta el sentido originario, se remite a la voluntad de Dios, devolviendo así el valor a la exigencia de la Torá (cf. Strecker, *Gerechtigkeit*, 146). El *egō dé légō hymîn* se levanta, en nombre de Dios, contra las falsificaciones de su voluntad por parte del judaísmo contemporáneo. Desde este punto de vista hay que decir que Mt no entiende las antítesis como afirmaciones que contradicen a la Torá, sino como cumplimiento de su intención originaria (5, 17).

Análogamente, en la «exclamación del salvador» (Mt 11, 28-30), el *egō* «enfático» de Jesús se dirige contra las injustificadas pretensiones de los doctores rabínicos de la ley, que oprimen a los hombres con numerosas prescripciones. Jesús llama a los que se encuentran rendidos y abrumados bajo el peso de la ley farisaica para que carguen con su «yugo», con la promesa de que se les dará respiro. «Puesto que, en contraposición con las prescripciones de los fariseos, la ley de Cristo lleva al “sosiego”, se la puede calificar de *χρηστός* [*chrēstós*], *llevadera*, aunque en su contenido resulte más dura, y puesto que la “carga” de Jesús proporciona desde ahora la *ἀνάπαυσις* [*anápausis*], el *sosiego*, se la puede llamar *ἐλαφρόν* [*elaphrón*], *ligera*, aunque sus exigencias sean de más peso» (Strecker, 174).

γ) En la apocalipsis sinóptica pone Jesús en guardia contra gente que se presentará en su nombre y embarcará a muchos, sirviéndose de la expresión *egō eimi* (Mc 13, 6 par), la «fórmula técnica por la que Cristo se autorrevela» (ThWNT II, 351). La comunidad cristiana primitiva se confronta así con aquellos que reclaman para sí la autoridad de Jesús sin ningún derecho y para fines inconfesables. En cambio, cuando el sumo sacerdote, en el interrogatorio ante el Consejo, pregunta a Jesús: «¿Eres tú el mesías?», su respuesta es: *egō eimi* (Mc 14, 61). No hay duda de que en la primitiva comunidad cristiana estaba en discusión la cuestión sobre quién era el mesías (cf. Jn 1, 20) y de si Jesús lo era. La respuesta de Jesús a la pregunta por su mesianidad es positiva, por lo que, según la presentación de Mc (14, 64), las autoridades judías lo condenan a muerte por blasfemo.

δ) Finalmente, el resucitado se da a conocer ante sus discípulos como idéntico con el Jesús crucificado mediante la fórmula del *egō eimi* (Lc 24, 39). El verle las manos y los pies, y lo mismo el tocar al resucitado, debe servir de «prueba» de que la resurrección es real y ha de ayudar a superar las dudas de los discípulos (vv. 38.41). En la escena final de Mt (28, 16-20) el resucitado anuncia el poder que Dios le concedió («se me ha dado plena autoridad en el cielo y en la tierra»: v. 18) y, sirviéndose de una expresión muy parecida a la fórmula *egō eimi*, promete a los discípulos su compañía, su presencia constante: «yo estoy con vosotros cada día, hasta el fin del mundo».

b) Apocalipsis

En Ap encontramos, además del *egō* de las palabras de Cristo, también el *egō* de las proclamaciones de Dios. La razón de ello estriba en que el autor del AP atribuye a Cristo y a Dios casi exactamente el mismo rango frente al mundo, de manera que, en parte, se

ponen en boca de Cristo y de Dios las mismas sentencias con *egó*. En 1, 8 es Dios el sujeto de la frase: «Yo soy el alfa y la omega, el que es, y era y ha de venir», mientras que en 1, 17 s es el hijo del hombre el que dice: «Yo soy el primero y el último, el que vive». Ambas frases se inspiran en el texto de DtIs 44, 6; al alfa y la omega le corresponde el primero y el último. El paralelismo entre Cristo y Dios alcanza su punto álgido en la conclusión del Apocalipsis. En 21, 6 el sujeto de la frase «Yo soy el alfa y la omega, el principio y el fin» es Dios, mientras que en 22, 13 lo es Jesús.

c) Pablo

Junto al yo biográfico de Pablo (p. ej. Gál 1, 13 ss), plantea un problema especial el *egó* de Rom 7, 7 ss. Puesto que en Flp 3, 6 dice Pablo que su vida bajo la ley judía fue «intachable», se excluye la posibilidad de entender igualmente como autobiográfico este *egó*, con toda su carga atormentadora de desgarro. Una de las exégesis más conocidas de Rom 7 es, sin duda, la corriente en la iglesia reformada, que relaciona el *egó* de una manera general con la vida de cada cristiano en la dialéctica del «*simul iustus et peccator*». Pero esta interpretación no tiene en cuenta el progreso del pensamiento del capítulo 7 al 8, donde Pablo hace afirmaciones claramente positivas sobre la vida presente del cristiano en el espíritu (cf. el *vōvi* [nyñi] y el *vōv* [nyñ] en Rom 3, 21 y 8, 1 respectivamente). Numerosos exegetas actuales proponen una tercera solución (Bornkamm, Conzelmann, Kümmel y otros): En Rom 7 da Pablo una mirada retrospectiva desde la situación actual del cristiano y se fija en la existencia del hombre bajo la ley, existencia que pasó y fue superada por Cristo; en cambio, en el cap. 8 describe la existencia actual del cristiano, que se encuentra determinada por el espíritu. Es al cristiano que es Pablo al que le resulta clara la situación de desgarro y postración desesperadas en que el hombre se encontraba bajo la ley. De modo que el *egó* de Rom 7 abarca el conocimiento propio de Pablo, la postura del judaísmo legal y el conflicto del hombre que no quiere contar sino consigo mismo.

H.-G. Link

Bibl.: ENorden, Agnostos Theos, 1926² – EStauffer, Art. *ἐγώ*, ThWb II, 1935, 341 ss – KRudolph, Die Mandäer, 1960 – HZimmermann, Das absolute *ego eimi* als die neutestamentliche Offenbarungsformel, BZ 4, 1960, 54 ss, 266 ss – WJPBoyd, «I am Alpha and Omega» (Offb 1, 8; 21, 6; 22, 13), StudEv 2, 1961, 326 ss – GStrecker, Der Weg der Gerechtigkeit, 1962, 146.174 – AHajduk, «Ego eimi» bei Jesus und sine Messianität, Communio viatorum 6, 1963, 55 ss – ELohmeyer, Das Evangelium des Markus, KEK I, 1963¹⁶, 133 ss – WZimmerli, Ich bin Jahwe, en: Gottes Offenbarung, ThB 19, 1963, 11 ss – RBultmann, Das Johannesevangelium, KEK II, 1964¹⁸, 137 ss – GEichholz, Auslegung der Bergpredigt, BSt 46, 1965, 70 – ESchweizer, *Ego eimi*, 1965² – AFeuillet, Les Ego eimi christologiques du quatrième évangile, Rech. Science Rel. 54, 1966, 5 ss.213 ss.

En cast. Arts. gens.: JJeremias, Teologia del NT I, 1978⁴, 291-296.

INDICE GENERAL

| | |
|--|----|
| Raptar | 9 |
| Razón | 9 |
| <p><i>νοῦς</i>, sentido, entendimiento, razón; <i>νοῶ</i>, entender, percibir; <i>νόημα</i>, pensamiento, plan; <i>νοητός</i>, inteligible; <i>ἀνόητος</i>, incomprensible, necio; <i>ἄνοια</i>, locura, sinrazón; <i>διανόημα</i>, opinión, decisión; <i>διάνοια</i>, reflexión, fuerza intelectual; <i>δυσνόητος</i>, difícil de entender; <i>ἔννοια</i>, pensamiento, conocimiento, idea; <i>κατανοῶ</i>, observar, reconocer (G. Harder)</p> <p><i>σύνεσις</i>, inteligencia, compasión; <i>σύνήμι</i>, percibir, darse cuenta de una cosa, entender; <i>συνετός</i>, listo, perspicaz, inteligente; <i>ἄσυνετος</i>, torpe (J. Goetzmann)</p> <p>Para la praxis pastoral (H.-H. Esser/H.-G. Link)</p> | |
| Recibir, tomar | 23 |
| <p><i>δέχομαι</i>, aceptar, acoger; <i>δεκτός</i>, agradable; <i>ἀποδέχομαι</i>, recibir de; <i>ἀποδοχή</i>, recepción, acogida; <i>ἀπόδεκτος</i>, aceptable; <i>προσδέχομαι</i>, recibir, aceptar; <i>δοχή</i>, convite (H.-G. Link)</p> <p><i>λαμβάνω</i>, coger, tomar, recibir; <i>ἀναλαμβάνω</i>, tomar para sí; <i>ἀνάληψις</i>, acción de tomar; <i>ἐπιλαμβάνω</i>, asir, agarrar; <i>καταλαμβάνω</i>, agarrar, empuñar; <i>μεταλαμβάνω</i>, tomar parte; <i>μετάληψις</i>, hacerse cargo o participar en; <i>παραλαμβάνω</i>, tomar para sí; <i>προλαμβάνω</i>, anticipar, tomar antes; <i>προσλαμβάνω</i>, tomar junto a; <i>πρόσληψις</i>, aceptación, toma; <i>ὑπολαμβάνω</i>, tomar, asir, opinar (B. Siede)</p> | |
| Recompensa | 29 |
| <p><i>κερδός</i>, ganancia, lucro; <i>κερδᾶίνω</i>, ganar; <i>ζημία</i>, daño, perjuicio, pérdida; <i>ζημιόμαι</i>, sufrir daño, tener pérdidas (B. Siede)</p> <p><i>μισθός</i>, recompensa, paga, salario; <i>μισθῶ</i>, alquilar, <i>dar en alquiler</i>; <i>μισθωτός</i>, criado tomado a sueldo; <i>μισθαποδοσία</i>, paga, sueldo; <i>μισθαποδότης</i>, pagador, remunerador (P. Chr. Böttger)</p> <p><i>ὀψώνιον</i>, paga, soldada (O. Becker)</p> | |
| Reconciliación | 36 |
| <p><i>ἀποκαθίσταμι</i>, restablecer, restaurar; <i>ἀποκατάστασις</i>, restauración (H.-G. Link)</p> <p><i>ἴλεως</i>, propicio, favorable; <i>ἱλάσκομαι</i>, expiar, aplacar, apiadarse; <i>ἱλασμός</i>, expiación, víctima expiatoria; <i>ἱλαστήριον</i>, lo que sirve para expiar, lugar o instrumento de expiación (H.-G. Link)</p> <p><i>καταλλάσσω</i>, reconciliar; <i>καταλλαγῆ</i>, reconciliación; <i>ἀπαλλάσσω</i>, liberar; <i>διαλλάσσω</i>, reconciliar; <i>ἀποκατάλλάσσω</i>, reconciliar; <i>μεταλλάσσω</i>, cambiar; <i>ἀντάλλαγμα</i>, medio de canje (H. Vorländer)</p> <p>Para la praxis pastoral (H.-G. Link)</p> | |
| Recto | 48 |
| Recuerdo | 49 |
| <p><i>μνήσκομαι</i>, recordar; <i>μνεία</i>, recuerdo, memoria; <i>μνήμη</i>, recuerdo, memorial; <i>μνημονεύω</i>, recordar, acordarse; <i>μνημόσυνον</i>, recuerdo; <i>ἀνάμνησις</i>, recuerdo, memorial; <i>ὑπόμνησις</i>, recuerdo (K.-H. Bartels)</p> | |
| Redención | 54 |
| <p><i>λύω</i>, desatar, liberar; <i>καταλύω</i>, desatar, romper; <i>ἐκλύω</i>, quedarse débil, perder las fuerzas; <i>ἀπολύω</i>, soltar, dejar en libertad (W. Mundle)</p> <p><i>λύτρον</i>, rescate; <i>ἀντίλυτρον</i>, rescate; <i>λυτρόω</i>, redimir, rescatar, liberar; <i>λύτρωσις</i>, <i>ἀπολύτρωσις</i>, redención, liberación; <i>λυτρωτής</i>, redentor, liberador (W. Mundle)</p> <p><i>ῥύομαι</i>, salvar, proteger, defender (J. Schneider)</p> | |

σώζω, salvar, redimir, ayudar, preservar; *σωτηρία*, salud, ayuda, salvación; *σωτήρ*, salvador, redentor (J. Schneider)

Para la praxis pastoral (L. Coenen)

| | |
|---|-----|
| Reflexionar | 69 |
| Regalo | 69 |
| Rehabilitación | 69 |
| Reino | 70 |
| <i>βασιλεύς</i> , soberano, rey; <i>βασιλεία</i> , dignidad real, soberanía real, reino; <i>βασιλεύω</i> , ser rey, reinar; <i>συμβασιλεύω</i> , cogobernar; <i>βασιλεύς</i> , real, regio; <i>βασιλικός</i> , regio, real; <i>βασιλισσα</i> , reina (B. Klappert) | |
| Religión | 82 |
| Renacer | 82 |
| Renegar | 82 |
| <i>αρνέομαι</i> , decir que no, impugnar, renegar de; <i>ἀπαρνέομαι</i> , negar, renegar de (H.-G. Link/E. Tiedtke) | |
| Renovar | 83 |
| Reprobable | 84 |
| Resto | 84 |
| <i>λείπω</i> , dejar, omitir; <i>λοιπός</i> , restante; <i>λείμμα</i> , residuo, resto; <i>καταλείπω</i> , dejar algo sobrante, reservar (W. Günther/H. Krienke) | |
| Resurrección | 88 |
| <i>ἀνάστασις</i> , resurrección; <i>ἐξανάστασις</i> , resurrección; <i>ἀνίστημι</i> , levantar; <i>ἐξανίστημι</i> , resucitar <i>ἐγείρω</i> , despertar, llamar; <i>ἐγερσις</i> , resurrección (L. Coenen) Para la praxis pastoral (L. Coenen) | |
| Retribuir | 96 |
| <i>ἀποδίδωμι</i> , entregar, devolver, vender, retribuir; <i>ἀνταποδίδωμι</i> , retribuir, hacer pagar; <i>ἀνταπόδοσις</i> , retribución; <i>ἀνταπόδομα</i> , retribución (P. Chr. Böttger) | |
| Revelación | 98 |
| <i>ἀποκαλύπτω</i> , descubrir; <i>ἀποκάλυψις</i> , descubrimiento, revelación (W. Mundle) <i>δηλόω</i> , dar a conocer, anunciar, mostrar; <i>δῆλος</i> , manifiesto (W. Mundle) <i>ἐπιφάνεια</i> , aparición, revelación; <i>ἐπιφαίνω</i> , mostrarse, aparecer, lucir; <i>ἐπιφανής</i> , poderoso, radiante, temible (B. Gärtner) Para la praxis pastoral (L. Coenen) | |
| Revestirse | 107 |
| Riqueza | 107 |
| <i>θησαυρός</i> , tesoro; <i>θησαυρίζω</i> , tesorar (J. Eichler) <i>μαμωνᾶς</i> , dinero (F. Selter) <i>περιποιέομαι</i> , adquirir, conseguirse; <i>περιποίησις</i> , obtención, adquisición, propiedad; <i>περιούσιος</i> , propio, en propiedad; <i>τὰ ἴδια</i> , propiedad (E. Beyreuther) <i>πλοῦτος</i> , riqueza; <i>πλοῦσιος</i> , rico, el rico; <i>πλουτέω</i> , ser rico; <i>πλουτίζω</i> , enriquecer (F. Selter) <i>χρῆμα</i> , dinero, propiedad; <i>κτῆμα</i> , hacienda, solar; <i>ὑπαρξίς</i> , fortuna, caudal, bienes; <i>τὰ ὑπάρχοντα</i> , patrimonio, bien, fortuna (F. Selter) Para la praxis pastoral (L. Coenen) | |
| Roca | 116 |
| <i>πέτρα</i> , roca; <i>πέτρος</i> , piedra, roca (W. Mundle) | |

| | |
|---|-----|
| Rostro | 119 |
| <i>πρόσωπον</i> , rostro, semblante; <i>προσωποληψία</i> , parcialidad, favoritismo; <i>προσωπολημτέω</i> , juzgar con parcialidad, mostrar favoritismo; <i>προσωπολήμπτης</i> , parcial, partidista; <i>ἀπροσωπολήμπτως</i> , imparcial, neutral (E. Tiedtke) | |
| Sábado | 121 |
| Sabiduría, necesidad | 122 |
| <i>μωρία</i> , necedad; <i>μωραίνω</i> , ser necio, obrar neciamente; <i>μωρός</i> , necio, insensato; <i>ἄφρων</i> , insensato; <i>ἄφροσύνη</i> , insensatez, imprudencia (J. Goetzmann) <i>σοφία</i> , sabiduría; <i>σοφός</i> , sabio; <i>σοφίζω</i> , adiestrar, instruir, concebir, obrar astutamente (J. Goetzmann) <i>φιλοσοφία</i> , amor a la sabiduría, filosofía; <i>φιλόσοφος</i> , filósofo (H. Weigelt) | |
| Sacerdote | 130 |
| <i>ἱερός</i> , sacerdote; <i>αρχιερεύς</i> , sumo sacerdote, <i>ἱερωσύνη</i> , sacerdocio; <i>ἱερατεία</i> , oficio sacerdotal; <i>ἱεράτευμα</i> , sacerdocio (J. Baehr) | |
| Sacrificio | 136 |
| Saduceo | 136 |
| Sagrado | 136 |
| Salud, curación | 136 |
| <i>θεραπέω</i> , curar, sanar; <i>θεράπων</i> , servidor, criado; <i>θεραπεία</i> , servicio, sirvientes (F. Graber/D. Müller) <i>ἰάομαι</i> , curar, restablecer; <i>ἰάσις</i> , curación; <i>ἴαμα</i> , curación; <i>ἰατρός</i> , médico (F. Graber/D. Müller) <i>ὑγής</i> , sano, curado; <i>ὑγιαίνω</i> , sanar, curar (D. Müller) | |
| Salvación | 143 |
| Sangre | 143 |
| <i>αἷμα</i> , sangre (F. Laubach) <i>βαντίζω</i> , rociar; <i>βαντισμός</i> , aspersión (G. R. Beasley-Murray) <i>πνικτός</i> , ahogado, estrangulado; <i>ἀποπνίγω</i> , ahogar; <i>πνίγω</i> , ahogar; <i>συμπνίγω</i> , ahogar (H. Bietenhard) | |
| Santo | 149 |
| <i>ἅγιος</i> , santo; <i>ἁγιάζω</i> , santificar, consagrar; <i>ἁγιασμός</i> , santidad; <i>ἁγιότης</i> , santidad; <i>ἁγιωσύνη</i> , santidad; <i>ἁγίασμα</i> , santuario, santidad; <i>ἁγιαστήριον</i> , santuario (H. Seebass) <i>ἱερός</i> , santo; <i>ἱεράτεια</i> , ministerio sacerdotal; <i>ἱερατεύω</i> , actuar de sacerdote; <i>ἱεράτευμα</i> , sacerdocio; <i>ἱεροουργέω</i> , desempeñar un servicio sagrado; <i>ἱεροπρεπής</i> , conforme con lo santo; <i>ἱεροσυλέω</i> , robar un santuario; <i>ἱερόθντος</i> , consagrado, ofrecido; <i>ἱερεύς</i> , sacerdote; <i>ἀρχιερεύς</i> , sumo sacerdote; <i>τὰ ἱερά</i> , sacrificio; <i>ἱερωσύνη</i> sacerdocio; <i>τὸ ἱερόν</i> , santuario (H. Seebass) <i>ῥσος</i> , santos, santo; <i>ῥσιότης</i> , santidad; <i>ἄνοσιος</i> , profano (H. Seebass) Para la praxis pastoral (I. Brase) | |
| Satán | 162 |
| <i>διάβολος</i> , calumniador, diablo; <i>διαβάλλω</i> , calumniar; <i>Βεελζεβούλ</i> , Belcebú; <i>σατανᾶς</i> , satanás (H. Bietenhard) Para la praxis pastoral (H. Bietenhard) | |
| Sed | 169 |
| Seducir | 169 |
| <i>πλανᾶω</i> , inducir a error, seducir; <i>πλάνη</i> , <i>πλάνος</i> , camino errado, error, extravío; <i>ἀποπλανᾶομαι</i> , andar errante, vagar; (<i>ἔξ</i>) <i>ἁπατάω</i> , seducir, engañar; <i>ἁπάτη</i> , error, engaño, fraude, estratagemas; <i>παρολογίζομαι</i> , mentir, engañar (W. Günther) | |
| Seguimiento | 172 |
| <i>ἀκολουθέω</i> , seguir; <i>ἐξκολουθέω</i> , seguir de cerca; <i>ἐπακολουθέω</i> , seguir; <i>παρακολουθέω</i> , acompañar, alcanzar; <i>συνακολουθέω</i> , seguir con (Ch. Blendinger) | |

μαθητής, alumno, discípulo; *μανθάνω*, aprender (D. Müller)
μιμῶμαι, imitar, seguir en pos; *μιμητής*, imitador; *συμμιμητής*, coimitador (W. Bauder)
ὀπίσω, atrás, detrás, en pos de, tras; *ὀπισθεν*, detrás de, en pos de, desde atrás (W. Bauder)
 Para la praxis pastoral (H.-Chr. Hahn)

| | |
|---|-----|
| Sello | 187 |
| <i>σφραγίζω</i> , sello; (<i>κατα-</i>) <i>σφραγίζω</i> , sellar (R. Schippers) | |
| Semejante | 190 |
| <i>ἴσος</i> , igual, equivalente; <i>ἰσότης</i> , igualdad, equidad; <i>ἰσότημος</i> , de igual valor; <i>ἰσόφρονος</i> , de iguales sentimientos (E. Beyreuther) | |
| <i>ὁμοίος</i> , igual, de la misma naturaleza; <i>ὁμοίω</i> , igualar, asemejar; <i>ὁμοιότης</i> , identidad, conformidad; <i>ὁμοίωμα</i> , igualdad, imagen, copia; <i>ὁμοιώσις</i> , semejanza; <i>ὁμοιοπαθής</i> , de idéntica condición; <i>παρόμοιος</i> , parecido; <i>παρομοιάθω</i> , asemejarse; <i>ἄφομοιόω</i> , asemejar, igualar (E. Beyreuther/G. Finkenrath) | |
| Sentir | 197 |
| <i>φρονέω</i> , sentir, pensar, juzgar; <i>φρόνημα</i> , pensamiento, mentalidad; <i>φρόνησις</i> , inteligencia, discreción, prudencia; <i>φρόνιμος</i> , prudente, razonable, sensato (J. Goetzmann) | |
| Señor | 202 |
| <i>δεσπότης</i> , amo (de casa), dueño; <i>οἰκοδεσπότης</i> , amo de casa; <i>οἰκοδεσποτέω</i> , dirigir, administrar (la casa) (H. Bietenhard) | |
| <i>κύριος</i> , señor, soberano, poderoso; <i>κυρία</i> , señora; <i>κυριακός</i> , propio del señor; <i>κυριότης</i> , señorío; <i>κυριεύω</i> , reinar; <i>κατακυριεύω</i> , dominar, someter, vencer (H. Bietenhard) | |
| Para la praxis pastoral (H. Bietenhard) | |
| Serpiente | 212 |
| Servicio | 212 |
| <i>διακονέω</i> , servir; <i>διακονία</i> , servicio, función; <i>διάκονος</i> , servidor; <i>ὑπηρέτης</i> , servidor (K. Hess) | |
| <i>λατρεύω</i> , servir; <i>λατρεία</i> , culto; <i>θρησκός</i> , piadoso, religioso; <i>θρησκειά</i> , culto, religión (K. Hess) | |
| <i>leitourgéō</i> , servir; <i>leitourgía</i> , servicio, liturgia; <i>leitourgós</i> , servidor; <i>leitourgikós</i> , relativo al servicio, litúrgico (K. Hess) | |
| Para la praxis pastoral (L. Coenen) | |
| Servo | 221 |
| Servo de Dios | 221 |
| Signo | 221 |
| Simplicidad | 222 |
| <i>ἀπλότης</i> , sencillez, simplicidad, sinceridad; <i>ἀπλοῦς</i> , sencillo, simple, sincero (B. Gärtner) | |
| Sinagoga | 223 |
| Soberbia | 223 |
| <i>ὑβρις</i> , arrogancia, ultraje; <i>ὑβρίζω</i> , tratar con insolencia, maltratar, ultrajar; <i>ὑβριστής</i> , malhechor; <i>ἐνυβρίζω</i> , afrentar, insultar, ultrajar (E. Güting) | |
| <i>ὑπερήφανος</i> , soberbio, <i>ἀλαζών</i> , fanfarrón; <i>ὑπερηφανία</i> , soberbia; <i>ἀλαζονεία</i> , fanfarronería (E. Güting) | |
| Sobrebundancia | 225 |
| Sobriedad | 225 |
| Solidaridad | 226 |
| <i>ἔχω</i> , tener; <i>μετέχω</i> , participar; <i>μετοχή</i> , participación; <i>μέτοχος</i> , partícipe, participante (J. Eichler) | |
| <i>κοινός</i> , común, colectivo; <i>κοινόω</i> , profanar; <i>κοινωνέω</i> , participar, comunicar; <i>κοινωνία</i> , solidaridad, | |

| | | |
|-------------------------------|---|-----|
| | participación; <i>κοινωνικός</i> , comunicativo; <i>κοινωνός</i> , compañero; <i>συγκοινωνός</i> , socio; <i>συγκοινωνέω</i> , ser copartícipe (J. Schattenmann) | |
| Sombra | | 234 |
| | <i>σκιά</i> , sombra; <i>ἐπισκιάζω</i> , hacer sombra, cubrir; <i>ἀποσκίασμα</i> , eclipse, oscurecimiento (H.-Chr. Hahn) | |
| Sufrimiento | | 236 |
| | <i>πάσχω</i> , padecer, sufrir; <i>κακοπαθέω</i> , padecer una desgracia, llevar con paciencia una contrariedad; <i>συγκακοπαθέω</i> , sufrir con otro una contrariedad; <i>συμπαθέω</i> , tener compasión; <i>συμπάσχω</i> , compadecer; <i>πάθημα</i> , padecimiento, desgracia, pasión; <i>παθητός</i> , sometido a padecimiento (B. Gärtner) Para la praxis pastoral (B. Gärtner) | |
| Temeroso de Dios | | 246 |
| Temor | | 246 |
| | <i>φόβος</i> , angustia, temor; <i>φοβέομαι</i> , asustarse, espantarse; <i>φοβερός</i> , terrible, espantoso (W. Mundle) | |
| Templo | | 248 |
| | <i>ναός</i> , vivienda, templo, casa de Dios (W. von Meding) | |
| Tentación | | 251 |
| | <i>πείρα</i> , ensayo, prueba; <i>πειρασμός</i> , examen, tentación, impugnación, intento; <i>πειράω</i> , <i>πειράζω</i> , probar, poner a prueba, tentar; <i>ἐκπειράζω</i> , tentar, comprobar; <i>ἀπειραστός</i> , no probado, no intentado (W. Schneider) | |
| Testimonio | | 254 |
| | <i>μαρτυρία</i> , testimonio; <i>μαρτυρέω</i> , testificar; <i>μαρτύριον</i> , testimonio, prueba; <i>μαρτύρομαι</i> , llamar como testigo; <i>μάρτυς</i> , testigo; <i>διαμαρτύρομαι</i> , llamar como testigo, conjurar; <i>καταμαρτυρέω</i> , testificar contra alguien; <i>συμμαρτυρέω</i> , ser también testigo, confirmar; <i>ψευδομαρτυρέω</i> , dar testimonio falso; <i>ψευδομαρτυρία</i> , testimonio falso; <i>ψευδόμαρτυς</i> , falso testigo (L. Coenen) | |
| Tiempo | | 262 |
| | <i>αἰών</i> , eón, era, tiempo de vida, tiempo del mundo, largo tiempo, eternidad; <i>αἰώνιος</i> , eterno, para siempre; <i>αἰδιος</i> , eterno (J. Gührt) <i>καιρός</i> , tiempo, coyuntura, momento, instante; <i>εὐκαιρέω</i> , tener ocasión; <i>εὐκαιρία</i> , oportunidad; <i>εὐκαιρος</i> , oportuno; <i>εὐκαιρώς</i> , en buena coyuntura; <i>ἀκαιρώς</i> , a destiempo; <i>πρόσκαιρος</i> , temporal, pasajero; <i>σήμερον</i> , hoy; <i>νῦν</i> , ahora; <i>ἄρτι</i> , al instante, ahora mismo; <i>εὐθύς</i> , <i>εὐθέως</i> , en seguida, pronto (H.-Chr. Hahn) <i>χρόνος</i> , tiempo, período de tiempo (H.-Chr. Hahn) <i>ώρα</i> , tiempo, instante, hora; <i>ώραῖος</i> , oportuno (H.-Chr. Hahn) Para la praxis pastoral (H.-Chr. Hahn) | |
| Tierra | | 284 |
| | <i>γῆ</i> , tierra; <i>ἐπίγειος</i> , terrestre, terreno (R. Morgenthaler) <i>οἰκουμένη</i> , tierra, orbe (O. Flender) | |
| Tinieblas | | 287 |
| | <i>νόξ</i> , noche, tinieblas (H.-Chr. Hahn) <i>σκοτός</i> , oscuridad, tinieblas; <i>σκοτία</i> , oscuridad, tinieblas; <i>σκοτώω</i> , oscurecer; <i>σκοτιζώ</i> , oscurecer; <i>σκοτεινός</i> , oscuro, tenebroso (H.-Chr. Hahn). Para la praxis pastoral (H.-Chr. Hahn) | |
| Tocar | | 254 |
| | <i>ἅπτω/ἅπτομαι</i> , tocar (R. Grob) | |
| Todo, todos | | 296 |
| | <i>πᾶς</i> , cada uno, todos, todo; <i>ἅπας</i> , todos, todo (F. Graber) <i>πολλοί</i> , muchos, todos (F. Graber) | |

| | |
|---|-----|
| <i>Indice general</i> | 392 |
| Tomar | 299 |
| Tormento | 299 |
| <i>βάσανος</i> , tormento; <i>βασανίζω</i> , atormentar; <i>βασανισμός</i> , tortura; <i>βατανιστή</i> , atormentador, verdugo (W. Mundle) | |
| <i>κολαφίζω</i> , golpear con el puño; <i>πληγή</i> , golpe, herida, plaga (W. Mundle) | |
| Trabajo | 301 |
| Tradición | 301 |
| Transfiguración | 301 |
| Transgresión | 301 |
| Tribulación | 301 |
| Tristeza | 301 |
| Unanimidad | 302 |
| <i>όμοθυμαδόν</i> , unánimemente, de común acuerdo (E. D. Schmitz) | |
| Ungir | 303 |
| <i>ἀλείφω</i> , ungir (W. Brunotte) | |
| <i>χρίω</i> , ungir; <i>χρῖσμα</i> , unción (D. Müller) | |
| Único | 307 |
| Unirse | 307 |
| Uno, único | 307 |
| <i>ἄπαξ</i> , una sola vez; <i>ἐφάπαξ</i> , de una vez para siempre (K.-H. Bartels) | |
| <i>εἷς</i> , uno (K.-H. Bartels) | |
| Vacío, vano | 313 |
| <i>κενός</i> , vacío, inútil, ineficaz; <i>κενόω</i> , vaciar, despojar, reducir a la nada; <i>κενόδοξος</i> , arrogante, fanfarrón; <i>κενοδοξία</i> , arrogancia, altivez, error (E. Tiedtke/H.-G. Link) | |
| <i>μάταιος</i> , nulo, vano, insustancial; <i>ματαιότης</i> , nulidad, vanidad; <i>ματαιόω</i> , reducir a la nada; <i>μάτην</i> , en vano, inútilmente; <i>ματαιολογία</i> , palabrería vana; <i>ματαιολόγος</i> , charlatán (E. Tiedtke) | |
| Valentía | 318 |
| Vano | 318 |
| Varón | 318 |
| Vaticinio | 318 |
| Venganza | 318 |
| Venida | 318 |
| <i>ἔρχομαι</i> , venir; <i>ἐλευσις</i> , venida; <i>εἰσέρχομαι</i> , entrar; <i>ἀπέρχομαι</i> , marcharse; <i>παρεισέρχομαι</i> , meterse de por medio; <i>περιέρχομαι</i> , andar de un lado para otro; <i>προέρχομαι</i> , avanzar, adelantarse; <i>προσέρχομαι</i> , acercarse a; <i>συνέρχομαι</i> , juntarse, reunirse; <i>διέρχομαι</i> , pasar por entre; <i>ἐξέρχομαι</i> , salir; <i>ἐπέρχῃμαι</i> , acercarse; <i>παρέρχομαι</i> , pasar (de largo); <i>ἦκω</i> , haber venido, estar ahí (W. Mundle) | |
| <i>καταντάω</i> , venir, llegar; <i>ἀπαντάω</i> , encontrarse con; <i>ὕπαντάω</i> , encontrarse con; <i>συναντάω</i> , salir al encuentro; <i>ἀπάντησις</i> , encuentro; <i>ὕπάντησις</i> , encuentro (W. Mundle) | |
| <i>μέλλω</i> , ser capaz de, tener la intención de, tener que; <i>μέλλον</i> , futuro (W. Schneider) | |

| | |
|---|-----|
| Ver, aparecerse | 325 |
| <i>δράω</i> , ver; <i>δρατός</i> , visible; <i>άδρατος</i> , invisible; <i>δρασις</i> , visión; <i>δραμα</i> , visión; <i>όπτασία</i> , visión; <i>έποπτεύω</i> , observar; <i>καθοράω</i> , considerar, contemplar; <i>προοράω</i> , prever; <i>βλέπω</i> , mirar, ver; <i>θεάομαι</i> , mirar; <i>θεωρέω</i> , mirar a; <i>όφθαλμός</i> , ojo (K. Dahn) | |
| Verdad | 332 |
| <i>άληθεια</i> , verdad; <i>άληθειώ</i> , ser verdadero, decir la verdad; <i>άληθής</i> , verdadero, real, verídico; <i>άληθινός</i> , verdadero, verídico, real; <i>άληθώς</i> , verdaderamente, realmente, en verdad (H.-G. Link) Para la praxis pastoral (H.-G. Link) | |
| Vergüenza, oprobio | 344 |
| <i>αίδώς</i> , temor, respeto, pudor; <i>αίδεομαι</i> , sentir un temor reverencial, respetar (H.-G. Link/E. Tiedtke) <i>αίσχύνω</i> , avergonzarse, fracasar; <i>έπαισχύνομαι</i> , avergonzarse; <i>καταισχύνω</i> , avergonzar; pasiva: fracasar; <i>αίσχύνη</i> , vergüenza, oprobio; <i>αίσχρός</i> , sucio, vergonzoso; <i>αίσχρότης</i> , fealdad (H.-G. Link) | |
| Vestir | 347 |
| <i>γυμνός</i> , desnudo; <i>γυμνάζω</i> , practicar, ejercitar; <i>γυμνασία</i> , ejercicio; <i>γυμνότης</i> , desnudez (H. Weigelt) <i>δύω/δύνω</i> , <i>ένδύω</i> , desnudar, desvestir; <i>άπεκδύω</i> , desnudar; <i>άπέκδυσις</i> , el despojamiento; <i>ένγύω</i> , ponerse ropa, vestirse; <i>έπενδύομαι</i> , vestir encima, ponerse algo encima; <i>άποτίθεμαι</i> , quitar, despojarse de; <i>άπόθεσις</i> , el despojamiento (H. Weigelt) <i>ιμάτιον</i> , vestido (H. Weigelt) Para la praxis pastoral (L. Coenen) | |
| Victoria | 354 |
| Vida | 354 |
| <i>βίος</i> , vida; <i>βιώω</i> , vivir; <i>βιωτικός</i> , perteneciente a la vida (H.-G. Link) <i>ζωή</i> , vida; <i>ζάω</i> , vivir; <i>ζών</i> , ser viviente; <i>ζωογονέω</i> , engendrar, dar vida; <i>ζωοποιέω</i> , vivificar (H.-G. Link) Para la praxis pastoral (H.-G. Link) | |
| Ventre | 365 |
| <i>κοιλία</i> , vientre (S. Wibbing) | |
| Vigilar, cuidar de | 366 |
| <i>έπίσκοπος</i> , obispo; <i>έπισκέπτομαι</i> , inspeccionar, vigilar, examinar, visitar; <i>έπισκοπέω</i> , reparar en, observar, prestar atención; <i>έπισκοπή</i> , episcopado, visita (L. Coenen) | |
| Violencia | 369 |
| Virginidad | 369 |
| Virtud | 370 |
| <i>ανέγκλητος</i> , íntegro, intachable; <i>άμίαντος</i> , sin mancha; <i>άμωμος</i> , sin defecto; <i>άπιλος</i> , sin tacha (H. Währisch) <i>άρετή</i> , virtud (H.-G. Link/A. Ringwald) | |
| Vocación | 373 |
| Voluntad | 374 |
| <i>βούλομαι</i> , querer, desear; <i>βουλή</i> , voluntad, decisión, acuerdo; <i>βούλημα</i> , voluntad, propósito (D. Müller) <i>θέλω</i> , querer, desear, complacerse en; <i>θέλημα</i> , voluntad, intención (D. Müller) | |
| Vuelta | 381 |
| Yo soy | 381 |
| <i>έγώ ειμι</i> , yo soy; <i>έγώ</i> , yo (G. Braumann/H.-G. Link) | |

INDICES GENERALES DE LA OBRA

INDICE DE TERMINOS CASTELLANOS

Vol. I

- Abajarse, 47.
Abrahán, 47.
Abrir, 50.
Acción, 54.
Acción de gracias, 54.
Aconsejar, 57.
Acontecer, 61.
Acusador, 61.
Adán, 62.
Adherirse, 65.
Adulterio, 67.
Agua, 67.
Ahora, 74.
Alabanza, 74.
Alegria, 74.
Alianza, 84.
Alma, 93.
Altar, 101.
Altura, profundidad, exaltación, 101.
Amén, 108.
Amigo, 110.
Amistad, 110.
Amor, 110.
Anatema, 122.
Anciano, 122.
Angel, mensajero, 129.
Angustia, 134.
Anticristo, 134.
Antiguo, 136.
Aparecer, 138.
Aparecerse, 138.
Apostasia, 138.
Apóstol, 139.
Arrebatarse, raptar, 146.
Arrepentimiento, 148.
Ascensión, 148.
Atar, 148.
Autoridad, 150.
Avaricia, 150.
Ayuno, 152.
Babilonia, 154.
Bastar, 156.
Bautismo, 160.
Bebida, 173.
Benedicir, bendición, 173.
Bestia, 181.
Bienaventurado, 182.
Blasfemia, calumnia, 184.
Bueno, 188.
Buscar, encontrar, 195.
Cabeza, 199.
Caída, 202.
Calumnia, 207.
Camino, comportamiento, 208.
Canon, 218.
Cansancio, 218.
Canto, 218.
Carga, 224.
Carne, 227.
Carta, 233.
Casa, 233.
Castigo, 242.
Castración, 245.
Celo, 245.
Cena del Señor, eucaristía, 247.
Cerca, 261.
Ciego, 261.
Cielo, 263.
Circuncisión, 274.
Ciudad, 281.
Comida, 281.
Compasión, 281.
Complacencia, 281.
Comportamiento, 286.
Comunidad, 286.
Comunión, 286.
Conciencia, 286.
Condenar, 292.
Confesar la fe, 292.
Confianza, valentía, 295.
Conocimiento, experiencia, 297.

Constancia, 315.
 Constituir, designar, 315.
 Construir, 321.
 Consuelo, 321.
 Continencia, incontinencia, 323.
 Conversión, penitencia, arrepentimiento, 331.
 Corazón, 339.
 Cordero, 342.
 Costumbre, 342.
 Creación, 342.
 Crecimiento, 353.
 Cristo, 356.
 Cruz, 357.
 Cuerpo, miembro, 373.
 Cuidar de, 382.
 Culpa, 383.
 Culto, 392.
 Cumplir, guardar, observar, 392.
 Curación, 395.

Vol. II

Debilidad, 9.
 Definitivo, 13.
 Demonio, demoníaco, 14.
 Derecho, 19.
 Descanso, 20.
 Deseo, 21.
 Desierto, 27.
 Designar, 30.
 Despertar, 30.
 Despojarse, 30.
 Día, 30.
 Diablo, 30.
 Diáspora, 30.
 Digno, 30.
 Dinero, 30.
 Dios, 31.
 Discernir, 45.
 Discípulo, 45.
 Dispuesto, 45.
 Distinto, 45.
 División, 45.
 Dogma, 45.
 Don, 46.
 Dragón, 49.
 Duda, 51.
 Duelo, 53.
 Duro, obcecado, 54.

Edad, 57.
 Educar, 58.
 Elección, 62.
 Elías, 72.
 Enajenación, 74.
 Encontrar, 74.
 Encuentro, 74.
 Endurecimiento, 74.
 Enemistad, odio, 75.
 Enfermedad, 78.
 Engañar, 78.
 Engendrar, 78.

Enseñanza, 78.
 Entendimiento, 96.
 Escándalo, 96.
 Esclavo, 101.
 Esconder, ocultar, 112.
 Escritura, 119.
 Escrutar, 128.
 Esfuerzo, 129.
 Esperanza, 129.
 Espíritu, 136.
 Eternidad, 147.
 Eucaristía, 147.
 Evangelio, 147.
 Exaltación, 153.
 Exhortar, 153.
 Experiencia, 153.
 Expiación, 153.
 Extasis, 154.
 Extranjero, 158.

Fama, 167.
 Familia, 167.
 Fariseo, 167.
 Fe, 170.
 Fidelidad, 187.
 Fiesta, 187.
 Fin, 196.
 Firme, 196.
 Forma, 202.
 Fruto, 212.
 Fuego, 215.
 Fuerza, 220.
 Fundamentos, 226.

Generación, 227.
 Gloria, 227.
 Gloriarse, 234.
 Gobernar, 236.
 Gracia, 236.
 Grande, pequeño, 245.
 Griego, 250.
 Guardar, 252.

Hambre, sed, 252.
 Hebreo, 264.
 Herencia, suerte, parte, 264.
 Hermano, prójimo, 271.
 Hijo, 276.
 Himno, 305.
 Hipocresía, 305.
 Hombre, 305.
 Honor, 313.
 Hospitalidad, 313.
 Hoy, 313.
 Humildad, 314.

Idolo, 322.
 Iglesia, 322.
 Igual, 338.
 Iluminar, 338.
 Imagen, 338.
 Impedir, 344.
 Imposición de manos, 347.
 Incontinencia, 347.

Infierno, 347.
 Inmortalidad, 353.
 Inquietud, 353.
 Intercesor, 353.
 Inútil, 355.
 Ira, 355.
 Israel, judío, hebreo, 362.
 Jerusalén, 373.
 Jesucristo, 377.
 Judío, 389.
 Juicio, juzgar, 389.
 Juramento, 397.
 Justicia, 404.
 Justificación, 411.
 Juzgar, 411.

Kerigma, 411.
 Lamentarse, 412.
 Lámpara, 416.
 Lejos, 416.
 Lengua, 416.
 Ley, 417.
 Liberación, 433.
 Libertad, 433.
 Libertad de expresión, 440.
 Libro, 440.
 Limpio, 447.
 Linaje, 453.
 Lucha, 456.
 Luz, 462.

Vol. III

Llamada, 9.
 Llenar, 15.
 Maldición, 15.
 Malo, 22.
 Mandamiento, precepto, 28.
 Mano, 40.
 María, 45.
 Matrimonio, 45.
 Mediador, 54.
 Mensaje, 54.
 Mensajero, 68.
 Mentira, 68.
 Mesías, 74.
 Meta, fin, 74.
 Miembro, 85.
 Milagro, 86.
 Misterio, 94.
 Misericordia, 99.
 Modelo, 107.
 Moisés, 110.
 Mucedumbre, 113.
 Muerte, 113.
 Mujer, 127.
 Mundo, 138.
 Nacer, engendrar, 152.
 Naturaleza, 143.
 Necedad, 146.
 Necesidad, 146.

Niño, 163.
 Nombre, 171.
 Norma, 177.
 Nuevo, 178.
 Número, 183.
 Obcecado, 187.
 Obedecer, 187.
 Obispo, 187.
 Obra, trabajo, 188.
 Observar, 198.
 Obstinación, 198.
 Ocultar, 198.
 Odio, 198.
 Ofrenda, 199.
 Oír, 203.
 Olor, 209.
 Oprobio, 211.
 Oración, 211.
 Orgullo, 225.
 Origen, principio, 226.
 Otro, 210.
 Oveja, 231.
 Paciencia, 234.
 Padre, 242.
 Paganos, 249.
 Palabra, 249.
 Pan, 282.
 Parábola, 286.
 Paráclito, 293.
 Paraíso, 293.
 Parte, 295.
 Participar, 295.
 Particular, 295.
 Parusia, 295.
 Pascua, 304.
 Pasión, 304.
 Pastor, 304.
 Paz, 308.
 Pecado, 314.
 Penitencia, 328.
 Pensar, reflexionar, 328.
 Pequeño, 333.
 Perder, perderse, 333.
 Pérdida, 340.
 Perdón, 340.
 Perfecto, recto, 344.
 Permanecer, 348.
 Persecución, tribulación, 351.
 Perturbar, 356.
 Piedad, religión, 357.
 Piedra, piedra angular, 363.
 Placer, 367.
 Plenitud, sobreabundancia, 367.
 Pobre, 380.
 Poder, 385.
 Posesión, 399.
 Precepto, 399.
 Predicación, 399.
 Preocupación, 400.
 Preparado, dispuesto, 402.
 Presbitero, 407.

Presencia, 407.
 Primero, primogénito, 407.
 Principio, 412.
 Prisionero, 412.
 Profano (en la materia), 412.
 Profeta, 413.
 Profundidad, 420.
 Próximo, 420.
 Promesa, 421.
 Propiedad, 426.
 Prosélito, temeroso de Dios, 426.
 Providencia, 428.
 Prudencia, 434.
 Prueba, 434.
 Pueblo, 437.
 Purificar, 451.
 Puro, 451.

Vol. IV

Raptar, 9.
 Razón, 9.
 Recibir, tomar, 23.
 Recompensa, 29.
 Reconciliación, 36.
 Recto, 48.
 Recuerdo, 49.
 Redención, 54.
 Reflexionar, 69.
 Regalo, 69.
 Rehabilitación, 69.
 Reino, 70.
 Religión, 82.
 Renacer, 82.
 Renegar, 82.
 Renovar, 83.
 Reproble, 84.
 Resto, 84.
 Resurrección, 88.
 Retribuir, 96.
 Revelación, 98.
 Revestirse, 107.
 Riqueza, 107.
 Roca, 116.
 Rostro, 119.
 Sábado, 121.
 Sabiduría, necedad, 122.
 Sacerdote, 130.
 Sacrificio, 136.
 Saduceo, 136.
 Sagrado, 136.
 Salud, curación, 136.
 Salvación, 143.
 Sangre, 143.
 Santo, 149.
 Satán, 162.
 Sed, 169.
 Seducir, 169.
 Seguimiento, 172.
 Sello, 187.
 Semejante, 190.
 Sentir, 197.

Señor, 202.
 Serpiente, 212.
 Servicio, 212.
 Siervo, 221.
 Siervo de Dios, 221.
 Signo, 221.
 Simplicidad, 222.
 Sinagoga, 223.
 Soberbia, 223.
 Sobreabundancia, 225.
 Sobriedad, 225.
 Solidaridad, 226.
 Sombra, 234.
 Sufrimiento, 236.
 Temeroso de Dios, 246.
 Temor, 246.
 Templo, 248.
 Tentación, 251.
 Testimonio, 254.
 Tiempo, 262.
 Tierra, 284.
 Tinieblas, 287.
 Tocar, 294.
 Todo, todos, 296.
 Tomar, 299.
 Tormento, 299.
 Trabajo, 301.
 Tradición, 301.
 Transfiguración, 301.
 Transgresión, 301.
 Tribulación, 301.
 Tristeza, 301.
 Unanimidad, 302.
 Ungir, 303.
 Único, 307.
 Unirse, 307.
 Uno, único, 307.
 Vacío, vano, 313.
 Valentía, 318.
 Vano, 318.
 Varón, 318.
 Vaticinio, 318.
 Venganza, 318.
 Venida, 318.
 Ver, aparecerse, 325.
 Verdad, 332.
 Vergüenza, oprobio, 344.
 Vestir, 347.
 Victoria, 354.
 Vida, 354.
 Vientre, 365.
 Vigilar, cuidar de, 366.
 Violencia, 369.
 Virginidad, 369.
 Virtud, 370.
 Vocación, 373.
 Voluntad, 374.
 Vuelta, 381.
 Yo soy, 381.

INDICE DE TERMINOS QUE TIENEN EL APARTADO ESPECIAL «PARA LA PRAXIS PASTORAL»

Vol. I

Alegría (E. Beyreuther), 81.
 Alianza (L. Coenen), 92.
 Amén (L. Coenen), 109.
 Amor (W. Günther), 119.
 Angel, mensajero (H. Bietenhard), 131.
 Anticristo (L. Coenen), 136.
 Ayuno (F. S. Rothenberg/L. Coenen), 153.

Bautismo (H.-Chr. Hahn), 168.

 Casa (J. Goetzmann), 241.
 Cena del Señor, eucaristía (L. Coenen), 259.
 Cielo (H. Bietenhard), 271.
 Circuncisión (L. Coenen), 279.
 Conciencia (H.-Chr. Hahn), 288.
 Conocimiento, experiencia (L. Coenen), 312.
 Constituir, designar (S. Wibbing), 320.
 Conversión, penitencia, arrepentimiento (L. Coenen),
 337.
 Creación (H.-H. Esser), 351.
 Cruz (H.-G. Link), 368.
 Cuerpo, miembro (H.-Chr. Hahn), 380.
 Culpa (H.-Chr. Hahn), 388.

Vol. II

Demonio, demoníaco (L. Coenen), 18.
 Deseo (L. Coenen), 26.
 Dios (H.-H. Esser/H. Seebass), 41.

 Elección (L. Coenen), 70.
 Enseñanza (K. Wegenast/L. Coenen), 92.
 Esclavo (H.-G. Link), 109.
 Espíritu (E. Kamlah), 145.
 Extasis (L. Coenen), 156.
 Extranjero (H. Bietenhard), 164.

Fe (O. Michel), 185.
 Firme (D. Müller), 200.
 Forma (G. Harder), 211.
 Fruto (L. Coenen), 214.

 Gracia (H.-H. Esser), 243.

 Hambre, sed (G. Braumann), 262.
 Hermano, prójimo (L. Coenen), 275.
 Hombre (H.-H. Esser), 309.
 Humildad (L. Coenen), 320.

 Iglesia (L. Coenen), 334.
 Imagen (L. Coenen), 342.
 Infierno (H. Bietenhard), 351.
 Israel (R. Mayer), 371.

 Juicio, juzgar (W. Schneider), 395.
 Juramento (D. Müller), 401.

 Ley (H.-H. Esser), 430.
 Libertad (H. Beck), 438.
 Libro (L. Coenen), 445.
 Luz (H.-Chr. Hahn), 470.

Vol. III

Llamada (L. Coenen), 14.

 Maldición (D. Müller), 20.
 Malo (L. Coenen), 27.
 Mandamiento, precepto (H.-H. Esser), 38.
 Matrimonio (W. Günther), 51.
 Mensaje (L. Coenen), 64.
 Misericordia (H.-H. Esser), 105.
 Mujer (W. Günther), 135.

 Nacer, engendrar (G. Bauer), 161.

Oración (H. Schönweiss), 223.

Paciencia (U. Falkenroth), 241.

Pan (L. Coenen), 285.

Parusia (G. Braumann), 302.

Paz (H. Beck), 312.

Pecado (W. Günther), 325.

Pensar, 333.

Persecución, tribulación (L. Coenen), 355.

Piedad, religión (L. Coenen), 363.

Pobre (H.-H. Esser), 384.

Poder (O. Betz/L. Coenen), 396.

Providencia (P. Jabobs), 433.

Pueblo (H. Bietenhard), 448.

Vol. IV

Razón (H.-H. Esser/H.-G. Link), 18.

Reconciliación (H.-G. Link), 44.

Redención (L. Coenen), 67.

Resurrección (L. Coenen), 94.

Revelación (L. Coenen), 106.

Riqueza (L. Coenen), 115.

Santo (I. Brase), 159.

Satán (H. Bietenhard), 165.

Seguimiento (H.-Chr. Hahn), 183.

Señor (H. Bietenhard), 210.

Servicio (L. Coenen), 220.

Sufrimiento (B. Gärtner), 241.

Tiempo (H.-Chr. Hahn), 280.

Tinieblas (H.-Chr. Hahn), 292.

Verdad (H.-G. Link), 340.

Vestir (L. Coenen), 352.

Vida (H.-G. Link), 361.

INDICE DE TERMINOS GRIEGOS

A

- ἀββά III, 242 s.
 Ἀβραάμ I, 47 s; III, 423.
 ἄβυσσος II, 347.
 ἀγαθοεργέω I, 189 s.
 ἀγαθοποιέω, -ποιός, -ποιῖα I, 89 s; III, 193, 195.
 ἀγαθός I, 188 ss. (288, 307), (II, 58).
 ἀγαθωσύνη I, 189 s.
 ἀγαλλιᾶσθαι, ἀγαλλίασις I, 74 s.
 ἀγαπάω, ἀγάπη I, 110 s, (II, 273).
 ἀγαπητός I, 110, 114, (II, 273), (IV, 312).
 ἀγγελία, ἀγγέλλω III, 54 s.
 ἄγγελος I, 129 s.
 ἀγενεαλόγητος II, 453 s.
 ἀγιάζω, ἀγιασμός IV, 150.
 ἀγίασμα, ἀγιαστήριον IV, 150.
 ἄγιος (II, 333), IV (149), 150 s.
 ἀγιότης, ἀγιωσύνη IV, 150, 154.
 ἀγνεία II, 447 s.
 ἀγνίζω, ἀγνισμός II, 447 s.
 ἀγνόω I (298, 307), 310, (III, 315).
 ἀγνόημα I, 310.
 ἄγνοια I, 310, (IV, 289).
 ἀγνός, ἀγνότης II, 447 s.
 ἀγνωσία I (304, 307), 310.
 ἄγνωστος I (300), 310 s.
 ἀγωγή I, 209.
 ἀγών, ἀγωνία II, 456 s.
 ἀγωνίζομαι II, 456 s.
 Ἀδάμ I, 62 s.
 ἀδελφή II (67), 271 s, (III, 129 s).
 ἀδελφός II, 271 s, (334).
 ἀδελφότης II (271), 273.
 ἄδης II, 348 s.
 ἀδίκριτος I, 51, 53.
 ἀδικέω, ἀδικημα III, 315 s.
 ἀδικία, ἄδικος III, s, (359).
 ἀδοκιμος III, 434 s.
 ἄδω I, 222 s.
 ἄηρ (I, 147), II, 14.
 ἀθανασία III, 114 s, 117.
 ἀθλέω II, 456 s.
 ἄθλησις, ἀθλητής II, 456 s.
 αἰδώς IV, 344.
 αἶμα (I, 251, 255), IV, 143 s.
 αἱματεκχυσία IV, 146.
 αἰνέω, αἶνος I, 54 s.
 αἰνιγμα III, 287 s, 290.
 αἰρέομαι, αἰρετίζω II, 62 s.
 αἵρεσις, αἰρετικός II, 62 s.
 αἰσθάνομαι I, 297.
 αἰσθησις, αἰσθητήριον I, 298.
 αἰσχροός, αἰσχροότης (II, 232), IV, 345 s.
 αἰσχύνω, -ομαι, αἰσχύνη IV, 345 s.
 αἰτέω, αἰτήμα III, 212 s.
 αἰτία I, 383 s, (III, 315).
 αἰτίος, αἰτιώμα I, 383 s.
 αἰχμαλωτεύω, αἰχμάλωτος II, 101.
 αἰχμαλωσία, αἰχμαλωτίζω II, 101 s.
 αἶδιος IV, 262 s.
 αἰών, αἰώνιος IV, 262 s.
 ἀκαθαρσία, ἀκάθαρτος II, 448 s.
 ἀκαιρός IV, 267, 270.
 ἄκακος III, 22.
 ἄκαρπος II, 212, 214.
 ἀκαταστασία (III, 310).
 ἀκολουθέω IV, 172 s.
 ἀκούω, ἀκοή, ἀκρόατης III, 203 s.
 ἀκρασία, ἀκρατής I, 324 s.
 ἀκροβυστία I, 275 s.
 ἀκρογωνιαίος (II, 69), III, 363 s.
 ἀλαζών, ἀλαζονεία IV, 224 s.
 ἀλείφω IV, 303 s.
 ἀλήθεια (I, 310), IV, 332 s.
 ἀληθεύω, ἀληθής IV, 332.
 ἀληθινός IV, 332, 336, 338 s.
 ἀληθῶς IV, 332, 337, 339.
 ἀλίσγημα II, 340.
 ἀλληγορέω III, 287 s, 290.
 ἀλλογενής II, 158.
 ἄλλος (II, 158), III, 210.

- ἀλλότριος II, 158.
 ἀλλόφυλος (I, 66), II, 158.
 ἄλογος III, 251.
 ἁμαρτάνω, ἁμάρτημα I, 285 s.
 ἁμαρτία III (314, 316), 318 s.
 ἁμαρτωλός III, 318, 319.
 ἄμαχος II, 456 s.
 ἀμεταμέλητος I, 333 s.
 ἀμετανόητος I, 334 s.
 ἀμήν I, 108 s.
 ἀμίαντος IV, 370 s.
 ἀμνός III (230), 231 s.
 ἄμωμος IV, 370.
 ἀναβαίνω I, 263 s.
 ἀναγγέλλω III, 54, 56.
 ἀναγεννάω III, 152, (159).
 ἀναγιώσκω, ἀνάγνωσις II (440), 442.
 ἀνάγκη, ἀναγκαῖος, ἀναγκάζω III, 147 s.
 ἀνάθεμα, -θημα (I, 306), III, 16 s.
 ἀναθεματίζω III (16 s), 17.
 ἀνακαλύπτω II, 112 s.
 ἀνακεφαλαίωμαι I (199), 202.
 ἀνακρίνω II, 390, 391.
 ἀναλαμβάνω, ἀνάλημμις (III, 375), IV, 25 s.
 ἀναμνησκω IV, 51.
 ἀνάμνησις IV, 49 s, 51 s.
 ἀνάξιος III, 345.
 ἀνάπαυσις, ἀναπαύω II, 20.
 ἀναπληρόω III, 372, 374 s, 378.
 ἀναπολόγητος I, 383 s.
 ἀνασκοιοπίω I, 358.
 ἀνάστασις IV, 88 s.
 ἀνασταυρόω I, 358 s.
 ἀναστρέφω, ἀνατροφή I, 208 s.
 ἀνέγκλητος IV, 370.
 ἀνελέμων, ἀνέλεος III, 99 s, 102.
 ἄνεμος (II, 137).
 ἀνεξερεϊνῆτος II, 128.
 ἀνέχομαι, ἀνεκτός, ἀνοχή III, 234 s.
 ἀνήρ (I, 201), II (57), 306 s.
 ἄνθρωπος, ἀνθρώπινος II (305), 307 s, (425), (III, 97).
 ἀνθρωπάρεσκος I, 281, 283.
 ἀνίστημι IV, 88 s.
 ἀνόητος, ἄνοια IV, 9 s.
 ἀνοίγω, ἀνοιγίς I, 50 s.
 ἀνομία, ἄνομος II (77), 418 s, 424 s, (III, 97, 315).
 ἀνόστιος IV, 158 s.
 ἀνταγωνίζομαι II, 456 s.
 ἀντάλλαγμα IV, 41 s.
 ἀνταναπληρόω III, 378.
 ἀνταποδίδωμι, ἀνταπόδομα, ἀνταπόδοσις IV, 96 s.
 ἀντίδικος II, 75.
 ἀντιλοιδορέω I, 187.
 ἀντίλυτρον IV, 56, 58.
 ἀντίτυπον, ἀντίτυπος III, 107 s.
 ἀντίχριστος I, 134 s.
 ἀνυπόκριτος (I, 288), III, 69 s.
 ἄνω I (263), 264, (II, 377), (IV, 200).
 ἄνωθεν III, 154.
 ἄξιος, ἀξιώω III, 344 s.
 ἀόρατος IV, 325, 328.
 ἀπαγγέλλω III, 54 s.
 ἀπαίτεω III, 212, 215.
 ἀπαλλάσσω IV, 41 s.
 ἀπαλλοτριόω II, 158 s.
 ἀπαντάω, ἀπάντησις (I, 147), IV, 322 s.
 ἄπας IV, 307 s.
 ἀπαράβατος III, 322 s.
 ἀπαρασκεύαστος III, 405.
 ἀπαρνούμαι IV, 82 s.
 ἀπαρχή III, 199.
 ἄπας IV, 296.
 ἀπατάω, ἀπάτη IV, 169 s.
 ἀπάτωρ III, 244 s.
 ἀπειθεία, ἀπειθέω, ἀπειθής II, 170 s, 175 s.
 ἀπειραστός (III, 435), IV, 251 ss.
 ἀπεκδέχομαι II, 134 s.
 ἀπέκδουσις, ἀπεκδύω IV, 349 s.
 ἀπελεύθερος II, 433, 434.
 ἀπελπίζω II, 130, 131.
 ἀπερίτμητος I, 275 s.
 ἀπέρχομαι IV, 318 s.
 ἀπιστέω, ἀπιστία, ἄπιστος II, 175, 182.
 ἀπλοῦς, ἀπλότης IV, 222 s.
 ἀπογίνομαι III, 156.
 ἀποδέχομαι, ἀποδοχή, ἀπόδεκτος IV, 23 s.
 ἀποδημέω III, 438.
 ἀποδίδωμι IV, 96 s.
 ἀποδοκιμάζω III, 434 s, (IV, 239).
 ἀποθανάζω III, 86.
 ἀπόθεσις, ἀποτίθημι IV (349), 350.
 ἀποθνήσκω III, 114, 117.
 ἀποκαθίστημι ἀποκατάστασις IV, 36 s.
 ἀποκαλύπτω, ἀποκάλυψις (III, 94), IV, 98 ss.
 ἀποκαρδοκία II (130), 134 s.
 ἀποκαταλλάσσω IV, 41 ss.
 ἀποκρύπτω, ἀπόκρυφος II, 115 ss.
 ἀποκτείνω III, 113 s.
 ἀποκύω III, 161.
 ἀπόλυμι, ἀπολύων III, 333 ss.
 ἀπολύω I, 166 s.
 ἀπολύτρωσις IV, 56 ss.
 ἀπολύω IV, 54 s.
 ἀποπανάομαι IV, 169 s.
 ἀποπνήγω IV, 148.
 ἀποσκίασμα IV, 234 ss.
 ἀποστασία, ἀποστάσιον I, 203 s.
 ἀποστέλλω I, 139 s, (144 s).
 ἀποστολή I, 141.
 ἀπόστολος I, 139 ss.
 ἀποστρέφω I, 331 s.
 ἀπρόσκοπος (I, 288), II, 96 s.
 ἀπροσωπολήμπτως IV, 119 ss.
 ἄπτω, -ομαι IV, 294 s.
 ἀπόωια III, 333 s.
 ἄρα III, 18.
 ἀρσενεία, ἀρέσκω I, 281 ss.
 ἀρετή IV (370), 371 ss.
 ἀρεστός I, 281 s.
 ἄρην III (230), 231 s.
 ἀριθμός III, 183 s.
 ἀρκέω, ἀρκετός I (156), 157 s.
 ἀρνέομαι IV, 82 s.
 ἀρνίον III (230), 231 s.

ἄρπάζω, ἄρπαγμός I, 146 s.
 ἄρραβών (I, 89, 91), II, 46 s.
 ἄρτι IV, 267, 269.
 ἄρτιος III (344), 346.
 ἄρτος III, 282 ss.
 ἀρχάγγελος I, 129, 131.
 ἀρχαῖος III (226), 229.
 ἀρχή (I, 202), (II, 429), III, 226 ss.
 ἀρχηγός III (226 s), 230, (411 s).
 ἀρχιερεύς IV, 130 ss.
 ἀρχιποίμην III, (304), 307.
 ἀρχοί, ἄρχων III (226 s), 229 s.
 ἀσέβεια, ἀσεβής III (315), 359 ss.
 ἀσθένεια, ἀσθενής II, 9 ss.
 ἀσθενέω, ἀσθενῶν II, 9 ss.
 ἀσκέω I, 324.
 ἀσπάζομαι, ἀσπασμός I, 173 s, 179.
 ἀσπιλος IV, 370 s.
 ἀσύνετος IV, 15 ss.
 ἀτιμάζω II (231), 232.
 ἀτιμία, ἄτιμος II, 231 ss.
 αὐξάνω, αὐξήσις, αὐξω I, 353 s.
 αὐτάρκεια, αὐτάρκης I, 157 s.
 αὐτοκατάκριτος II, 390 s.
 αὐτομάτη (II, 213).
 ἄφρεσις III, 340 ss.
 ἀφθαρτος, ἀφθαρσία III, 336 ss.
 ἀρήμι III, 340 ss.
 ἀφροσύνη, ἄφρων IV, 122 ss.
 ἀρίστημι I, 202 s.
 ἀφομοίω IV, 193 s, 196 s.
 ἀφορίζω I, 316 ss.
 ἀφορμή (III, 33).
 ἀψευδής III, 70 s.

B

Βαβυλών I, 154 ss.
 βάθος, βαθύς I, 101 ss.
 βάπτισμα, βαπτισμός I, 160 s, 165 s.
 βαπτιστής I, 165 s.
 βάπτω, βαπτίζω I, 160 s.
 βαρέω, βάρος, βαρύς I, 224 s.
 βασανίζω, βασανιστής IV, 299.
 βάσανος, βασανισμός IV, 299 s.
 βασιλεία (III, 63), IV, 70 ss.
 βασιλεύς, βασιλεύω IV, 70 s, 73 s.
 βασιλικός, βασιλῆος IV, 70 s.
 βασίλισσα IV, 70 s.
 βδέλυγμα II, 29.
 βεβαίος, βεβαιόω, βεβαίωσις II, 196 ss.
 Βεεζεβούλ IV, 162 s, 163.
 Βελίαρ II, 16.
 βιά, βιάζω, βιαστής (I, 147 s), II, 220 s.
 βιβλίον, βιβλος II, 440 s.
 βίος, βιώω, βιωτικός IV, 354.
 βλασφημέω, βλασφημία I, 185 s.
 βλέπω (II, 182, 210), IV, 235 ss.
 βοάω, βοή (III, 213).
 βουλή, βούλημα, βούλομαι IV, 374 ss.
 βραβεῖον, βραβεύω II (456), 459.
 βρέφος III (163), 165 s.
 βρώμα, βρώσις II (252), 255 s.

Γ

γάλα II, 255 s.
 γαμέω, γαμίζω/γαμίσκω III, 45, 47.
 γάμος III, 45 ss.
 γένευν II (347), 349 s.
 γενεά II, 453 ss.
 γενεαλογέω, γενεαλογία II, 453 s.
 γεννάω III, 152 ss.
 γερουσία I, 125 s, 127.
 γεύομαι II (252), 256.
 γῆ (II, 267), IV, 284 s.
 γίνομαι, γένεσις III (152), 156 s.
 γινώσκω I, 297 ss.
 γλώσσα III, 249 s.
 γνωρίζω (III, 54, 61).
 γνώσις I, 298 ss, (IV, 289).
 γνωστός, γνώμη I, 298 s, 302 s.
 γουπητέω III (212), 215 s.
 γράμμα, γραφή II, 119, 121 ss, (III, 374).
 γράφω II, 119 ss.
 γυμνάζω, γυμνασία IV, 347 s.
 γυμνός, γυμνότης IV, 347 s.
 γυνή III, 127 ss.
 γωνία III, 363 s.

Δ

δαμιονίζομαι II (14), 17.
 δαίμων, δαίμονιον II, 14 ss, (339).
 δέησις, δέομαι III (212 s), 216 s.
 δεῖ III (96, 146), 148 s.
 δειλία, δειλιάω IV, 246.
 δειπνον I, 247 ss.
 κυριακόν δείπνον I, 247 ss.
 δεισιδαιμονία, δεισιδαίμων II (14), 17 s.
 δεκτός IV, 23 ss.
 δεξιός, δεξιά III, 40 s.
 δεσμεύω, δέσμη II, 102.
 δεσμός, δέσμιος, II (101), 102 s.
 δεσμοφύλαξ II, 102.
 δεσμοκτήριον, δεσμότης II, 102.
 δεσπότης IV, 202 s.
 δέχομαι IV, 23 s.
 δέω I, 148, (IV, 55).
 δήλος, δηλόω IV (98), 103 s.
 δήμος III, 437.
 διαβάλλω IV, 162.
 διάβολος (III, 26, 230), IV, 162 ss.
 διαγγέλλω III, 54 ss.
 διαζώννυμι III, 406.
 διαθήκη I, 84 ss, (III, 408).
 διαίρεσις, διαίρεω II, 62 ss.
 διακονέω IV, 212 ss (219).
 διακονία, διάκονος (II, 266), (III, 409), IV, 212 ss.
 διακρίνω, διάκρισις II, 51 ss.
 διαλέγομαι (II, 173), III, 328 s.
 διαλλάσσω IV, 41 s.
 διαλογίζομαι, διαλογισμός III, 328 s.
 διαμαρτύρομαι IV, 254, 256, 258.
 διάνοια, διανόημα (I, 228, 308), IV, 9 ss.
 διανυκτερεύω (IV, 288).

διασπορά II (158), 159.
 διακτίθω I (84), 86; IV, 78.
 διαφθείρω, διαφθορά III, 336 ss.
 διδασκαλία II (79), 87 s, (IV, 142).
 διδάσκαλος II (79), 85 s, (III, 308).
 διδάσκει (I, 58); II, 79 ss, (III, 54, 61, 63).
 διαχρή II (79), 87 s.
 δίδωμι II (46), 47.
 διέρχομαι IV, 318 s.
 δήγησις II, 152.
 δίκαιος, δικαίω II, 404 ss.
 δικαιοσύνη II, 404 s, 407 ss.
 δικαίωμα, δικαιοσύνη II, 404 s, 408, 410, (III, 376).
 δίκη I, 242 s.
 διόρθωσις III, 347.
 διχοστασία II, 64.
 διψάω II, 252 ss.
 διψυχος II, 53.
 διωγμός III, 351 s, (354).
 διώκω III, 351 s.
 δόγμα, δογματίζω (I, 395), (II, 430), III, (28), 29.
 δοκέω (I, 299), III (328), 329.
 δοκιμάζω (I, 304), III, 434.
 δοκιμασία, δοκιμή III, 434.
 δόκιμος, δοκίμιον III, 434 s.
 δόξα (I, 148), II, 227 ss, (III, 373, 375 s), (IV, 62).
 δοξάζω II, 227 ss.
 δουλεύω II, 104 s, 108.
 δουλος, δουλεία II (101 s), 104 ss (204, 273, 435, 437).
 δογή IV, 23 s.
 δράκων II, 49 s.
 δύναμις, δύναμαι (I, 365), III (228), 386.
 δυναμώω III, 385 ss.
 δυνάστης III, 386.
 δυνατός, δυνατέω III, 386 s.
 δυνάστης IV, 9 s, 14.
 δύω/δύω IV (347), 349.
 δώδεκα (I, 143); III, 183, 186.
 δωδεκάφυλον III, 186.
 δωρεά, δωρεάν II, 47 s.
 δωρέομαι II, 47 s.
 δώρημα, δῶρον II (46), 47 s.

E

Ἑβραῖος, Ἑβραῖς II, 362 ss.
 ἐγγίζω III, 63, 74 ss, (300 s).
 ἐγγράφω II, 119, 121, 124.
 ἔγγως I, 84.
 ἐγγύς III, 74 ss.
 ἐγεῖρω IV (88 ss), 91 ss.
 ἔγερσις IV, 91 s.
 ἐγκακέω III, 22 s.
 ἐγκαυχάομαι II, 234 s.
 ἐγκόπτω, ἐγκοπή II, 344 s.
 ἐγκράτεια I, 324 ss.
 ἐγκρατεύομαι, ἐγκρατής I, 324 s.
 ἐγώ, ἐγώ εἰμι IV, 381 ss.
 ἔδραϊος, ἐδραῖωμα II (196), 198 ss.
 ἔθνικός, ἔθνικῶς III, 438, 442.
 ἔθνος III, 437 ss.

ἔθος II, 417 s.
 εἶδος (I, 299), II, 202 s.
 εἰδωλεῖον II, 338.
 εἰδωλόθυτον II, 338 s.
 εἰδωλολάττης, εἰδωλολατρία II, 338 s.
 εἰδῶλον II, 338, (341).
 εἰκών II (338), 340.
 εἰρηνεύω, εἰρηνικός III, 308, 310.
 εἰρήνη III, 308 ss.
 εἰρηνοποιέω, -ποιός III, 308, 310 s.
 εἰς (III, 407), IV (307), 309.
 εἰσακούω III, 203 ss.
 εἰσέρχομαι IV (78, 80), 318 s.
 εἴσοδος I, 210 s, 213.
 ἕκαστος IV, 296.
 ἐκβάλλω II (14), 17, (III, 375).
 ἐκδέχομαι II (130), 134 s.
 ἐκδημέω III, 437 s.
 ἐκδικέω I, 242 s.
 ἐκδίκησις, ἐκδικος I, 242 s, 244.
 ἐκδιώκω III, 351.
 ἐκδύω IV, 349.
 ἐκζητέω I, 197 s.
 ἐκθαμβέω, ἐκθαμβος III, 85 ss.
 ἐκθαυμάζω III, 85 s.
 ἐκκαθαίρω II, 448.
 ἐκκλησία (I, 295), II, 322 ss.
 ἐκλάμπω II, 463 s.
 ἐκλέγομαι, ἐκλεκτός II (62), 65 ss.
 ἐκλογή II, 65, 67 (IV, 86).
 ἐκλύω IV, 54 s.
 ἐκμωκτηρίζω I, 184.
 ἐκπειράζω (III, 435), IV, 251 s.
 ἐκπίπτω I, 205 s.
 ἐκπνέω II, 136 s.
 ἐκπύρωσις (II, 217), (III, 158).
 ἕκστασις II, 154 s.
 ἐκτενώς (III, 220).
 ἔκτρομα III (152), 157.
 ἐκγύνομαι I, 251.
 ἔλαιον IV, 303 s.
 ἔλεγμος, ἔλεγξις I, 385 s.
 ἔλεγχος, ἐλέγχο I, 385 ss, (II, 210), (III, 315).
 ἔλεεω, ἐλεινός, ἔλεος (I, 114), III, 99 ss.
 ἐλεημοσύνη, ἐλεήμων III, 99 s, 101.
 ἐλευθερία II, 433 ss.
 ἐλευθερος, ἐλευθερόω II, 433, 435.
 ἔλευσις IV, 318 s.
 Ἑλλάς, Ἑλληνικός II, 250 s.
 Ἑλληγ, Ἑλληνίς II, 250 ss.
 Ἑλληνιστής, Ἑλληνιστί II, 250 s.
 ἐλπίζω, ἐλπίζω II (129 ss), 210.
 ἐμβριμάομαι (III, 357).
 ἐμμένω III, 350.
 ἐμπεριπατέω I, 215.
 ἐμπίμπλημι III, 372.
 ἐμπνέω II, 136 s, 139.
 ἐνδημέω III, 437 s.
 ἐνδοξάζω, ἐνδοξός II (227), 229.
 ἐνδυναμώω III, 386 ss.
 ἐνδύω IV, 349 s.
 ἐνέργεια, ενεργέω III, 188, 192.

ἐνέργημα, *energḗs* III, 188, 192.
 ἐνευλογέω I, 173, 178.
 ἐνέχω I, 387.
 ἐνθυμέομαι, *enthymḗs* II, 356 s.
 ἐννοια IV, 9 s.
 ἐννομος II (418), 424.
 ἐνοικέω I, 233, 236.
 ἐνορκίζω II, 397.
 ἐνότης IV, 310.
 ἐνοχος I, 387, (III, 315).
 ἐποπτεύω, *epóptḗs* IV, 325, 328, (366).
 ἐπουράνιος I, 265 ss.
 ἐπτά III, 183, 185.
 ἐργάζομαι, *ergasía*, *ergátḗs* III, 188, 190.
 ἔργον II (213), 182; II, 188 ss.
 ἐράω, *erōs* I, 110 ss.
 ἐρευνάω II, 128, (III, 375).
 ἐρημία, *erhḗmos* II, 27 ss.
 ἐρημόω, *erhḗmōs* II, 27 ss.
 ἔρχομαι (I, 254), IV, 318.
 ἐρωτάω III (212), 213.
 ἐσθίω II (252), 257.
 ἔσπρον III, 290.
 ἔσχατον, *eschátwos* III, 76.
 ἔσχατος III, 76 ss, (408 ss), (IV, 279, 285).
 ἑτερολόσσοσ III, 249.
 ἑτεροζυγέω II, 107.
 ἑτερος III, 210.
 ἐτοιμάζω, *etoiḗmasía*, *etoiḗmos* III, 403 s.
 εὐαγγελίζω, *-ομαι*, *euaggéliōn* II, 147.
 εὐαγγελιστής II (147), 153.
 εὐαρεστέω, *euárestos* I, 281 s.
 εὐδοκέω, *euđokía* I (281), 284 ss.
 εὐεργεσία, *euergeteío* III, 188, 192.
 εὐεργέτης III, 188, 192; IV, 70, (286).
 εὐθέως, *euθús* IV, 267, 269.
 εὐκαιρέω, *eucaíría* IV, 267, 269.
 εὐκαιρος, *eucaírōs* IV, 267, 269 s.
 εὐλάβεια, *euḗlabéōmai*, *euḗlabḗs* III, 358 s.
 εὐλογέω, *eułoghátōs* I, 173 s, 177 ss.
 εὐλογία I, 173 s, 178, 180.
 εὐνουχίζω, *euñoúchos* I, 274 s.
 εὐπρόσδεκτος IV, 25.
 εὐρέομαι (II, 206).
 εὐρίσκω I, 195 ss.
 εὐσέβεια, *euḗsebéō*, *euḗsebhḗs* III (97), 359 ss, (IV, 344).
 εὐσπλαγχνος III (103), 105.
 εὐφραίνω, *euφροσύνη* I (74), 76 s.
 εὐχαριστεύω, *eucharistía* I (55), 56 s, (III, 212).
 εὐχή, *euχōmai* III, 217, 219 s.
 εὐωδία III, 209.
 ἐφάπαξ IV, 307.
 ἔχθρα, *echthrós* (I, 306); II, 75.
 ἔχω III, 75 ss.

Z

ζάω IV (355), 356.
 ζῆλος, *zheláō/zhelēō*, *zhelōtḗs* I, 245 s.
 ζημία, *zhimóōmai* IV, 29 s.
 ζητέω, *zhētḗs* I (195), 197 s.
 ζυγός II (101), 107.

ζωή, *záo*, *zōōn* IV (80), 266, 345 ss, (354).
 ζώνη, *zōnḗn* III (402), 406 s.
 ζωογονέω, *zōopoiéō* IV, 356 ss.

Ξ

ἡδονή II (21), 24 ss.
 ἡθός II, 417 s.
 ἦκω IV, 318 s.
 Ἡλίας II, 72.
 ἡλικία II, 57 s, (III, 366).
 ἡμέρα III, 295 ss (IV, 288).

Θ

θάλασσα I, 67 s.
 θαμβέω, *thambōs* III, 85 ss.
 θάνατος, *thanatō* III, 113 s, 117.
 θαρρέω, *tharséō* I, 321.
 θαῦμα, *thauμάζω* III, 85 ss.
 θαυμασίος, *thauḗmatōs* III, 85 ss.
 θεάζομαι IV, 325 s, 328 s.
 θεῖος II, 31, 33.
 θέλημα, *théλω* IV (374 s), 377 ss.
 θεμέλιος, *themelíōw* II (196), 198 ss.
 θεόπνευστος II, 136, 139.
 θεός II, 31 ss (IV, 191).
 θεόμαχος II, 456 s.
 θεοσέβεια, *theosebhḗs* III, 359, 361.
 θεραπεία, *therápeuōn* IV, 136.
 θεραπεύω IV, 136 ss.
 θεωρέω IV, 325, 328.
 θῆλος (III, 128).
 θηρίον I, 181.
 θησαυρίζω, *thesaurōs* IV, 107 s.
 θλίβω III, 353.
 θλίψις (I, 80); III, (239, 351), 353.
 θνησκω, *thnētōs* III, 114, 117.
 θορυβέω, *thōrubōs* III, 85 s.
 θρησκεία, *thrhskós* IV (216), 217 s.
 θριαμβεύω II (456), 460.
 θρόνος III (386), 393 s.
 θυμόομαι, *thmós* II, 356 s.
 θύω, *thusía*, *thusiastḗrion* (II, 48), III, (199), 200 ss.

I

ἰάομαι, *íōmai* IV (136), 138 ss.
 ἴασις, *iatrós* IV, 138 s.
 ἰδέα (I, 299), (II, 338, 342).
 ἴδια, *tá* IV, 109 s.
 ἰδιώτης III, 412.
 ἱερατεία, *ierateuō*, *ierátēuma* IV, 130, 132, 135, 154 s.
 ἱερεὺς IV, 130 ss, 154 s.
 ἱερόθυτον (II, 339 s); IV (154), 156 s.
 ἱεροπρεπής IV, 154, 156.
 ἱερός IV (149), 154 ss.
 ἱεροσυνέω IV, 154 ss.
 ἱεουργέω IV, 154 ss.
 Ἱεροσαλήμ, *Ierოსόλυμα* II, 373 ss.

ἱερωσύνη IV, 130, 132 ss, 154 s.
 Ἰησοῦς II, 378 ss.
 ἱκανός, ἱκανότης, ἱκανοί I, 158 s, (II, 444).
 ἱκετεία, ἱκετηρία III, 215, 217.
 ἱλάσκομαι, ἱλασμός IV (36), 38 ss, 44.
 ἱλαστήριον IV, 38, (59).
 ἴλεως IV, 38, 40.
 ἰμάτιον IV (347), 351.
 Ἰουδαῖος, Ἰουδαϊκῶς II, 362 ss.
 ἰσάγγελος I (129), 131.
 ἴσος, ἰσότης IV, 190 ss.
 ἰσότημος IV, 190 ss.
 ἰσόψυχος IV, 190 s.
 Ἰσραήλ, Ἰσραηλίτης II, 362 ss.
 ἰσχύς, ἰσχυρός II (220), 221 ss.

K

καθαίρω II, 448 s.
 καθαρίζω, καθαρισμός II, 448 s.
 καθαρός, καθαρότης (I, 288); II, 447 ss.
 καθεύδω III (113), 123 ss.
 καθίστημι I, 315 s.
 καθοδηγός I, 210.
 καθοράω IV, 325, 327 s.
 καθώς III, 35.
 καινίζω III, 178 ss.
 καινός, καινότης (I, 279); III, 178 ss.
 καινός III, 178 ss.
 καιρός II (212, 215, 410, 455), (III, 375); IV (262), 267 ss.
 κακία III, 22 s.
 κακολογέω III (16), 18.
 κακοπαθέω IV (236), 239 ss.
 κακοποιέω, κακοποιός III, 22 s.
 κακός, κακός III, 22 ss.
 κακοῦργος III (22), 24.
 καλέω III, 9 ss.
 καλοποιέω I, 191.
 καλός I (188), 191 ss, (II, 212).
 κάλυμμα II, 112 s.
 καλύπτω II, 112 ss.
 κάμπτω (III, 215).
 καναναῖος (I, 246).
 κανών III, 177 s.
 καπηλεύω (I, 151).
 καρδιά I, 339 ss (IV, 354).
 καρδιογνώστης I, 339, 341.
 καρπός, καρποφορέω II, 212 ss.
 καρτερέω III (234), 235 s.
 καταβαίνω I, 263 s.
 καταβάλλω, καταβολή I, 342 s, (II, 69).
 καταβραβεύω II (456), 459.
 καταγγελεύς, καταγγέλλω III, 54 ss.
 καταγινώσκω II, 390 ss.
 καταγωνίζομαι II, 456.
 καταδιώκω III, 351.
 κατάθεμα, καταθεματίζω III, 16 s.
 κατασχύνω IV, 345 ss.
 κατακαλύπτω II, 112 s.
 κατακαυχάομαι II, 234 s.
 κατακληρονομέω (II, 264 s).
 κατάκριμα, κατακρίνω, κατάκρισις II, 390 ss.
 κατακυριεύω IV, 209.
 καταλαλέω, καταλαλία, κατάλαλος I (184), 187.
 καταλαμβάνω IV, 25, 28.
 καταλείπω IV, 84 ss.
 καταλλαγή, πατάλλάσσω IV (36), 41 ss.
 καταλύω IV, 54 s.
 καταμαρτυρέω IV, 254 s, 257 s.
 κατανοέω IV, 9 ss.
 καταντάω IV, 322.
 καταξιώω III, 345.
 καταπαύω, κατάπαυσις II, 20 s.
 καταπίπτω I, 205.
 κατάρα, καταράσσομαι III (16), 18 s.
 καταρτιζέω, κατάρτισις, καταρτισμός III, 346 s.
 κατασκευάζω III (402), 404 s.
 κατασφραγίζω IV, 187.
 κατατομή I, 275 ss.
 καταφιλέω I, 117 ss.
 καταχθόνιος (IV, 285).
 κατειδωλός II, 338 s.
 κατέχω (III, 97 s).
 κατηγορέω, κατηγορία I, 61 s.
 κατήγορος, κατήγορος I, 61 s.
 κατηγέω, κατήγησις II (79), 88.
 κατηχοῦμενος, κατηχών II, 88.
 κατισχύω II, 221 s.
 κατοικέω, κατοικίζω I, 233, 237.
 κατοικητήριον I, 233, 237.
 κατώτερος II (347), 350.
 καῦμα, καυματίζω II, 216 s.
 καυχάομαι, καύχημα, καύχησις II, 234 ss.
 κενοδοξία, κενόδοξος (I, 148), II (227), 229, IV, 313.
 κενός, κενός (I, 148), (II, 205, 267), IV, 313 ss.
 κέρας II (220), 223.
 κέρδος, κερδαίνω IV, 29 s.
 κεφαλή I, 199 ss.
 κεφαλή γωνίας III, 363 s.
 κήρυγμα, κήρυξ, κηρύσσω III (54), 57 ss.
 κλαίω, κλαυθμός II, 412 s.
 κλάσις τοῦ ἄρτου I, 247, 250, 254.
 κλείς, κλείω I (50), 52 s.
 κληρονομέω, κληρονομία, κληρονόμος II, 264 ss.
 κλήρονος, κληρώω II, 264 ss.
 κλησις, κλητός III (9 s), 11 ss.
 κοιλία IV, 365.
 κοιμάομαι III (113), 123 s.
 κοινός, κοινόω IV, 229 s.
 κοινωνέω, κοινωνικός IV, 229 s.
 κοινωνία, κοινωνός IV (226), 229 s.
 κολαφίζω IV (299), 300.
 κολλάομαι I, 65 s.
 κόπος, κοπιάω I (224), 225 s.
 κόπτω, -ομαι II (412), 413 s.
 κοσμέω III, 138, 140.
 κοσμικός, κόσμος III, 138, 140.
 κοσμοκράτωρ II, 224 s.
 κόσμος III, 138 ss, (IV, 284, 286).
 κράζω (III, 212, 221).
 κραταίος, κραταιόω II, 224 s.
 κράτιστος II, 224, 225.
 κράτος, κρατέω II (220), 224 s.

κρέας I (227), 229.
 κρείττων III, 425.
 κρεμάννυμι I, 358, 360.
 κρίμα, κρίσις II, 390 ss.
 κρίνω, κριτής II, 390 ss.
 κρυπτός, κρυφαῖος II, 115 s.
 κρύπτω II (112), 115 ss.
 κτήμα IV (107), 113 s.
 κτιζώ, κτίσις I, 343 ss.
 κτίσμα, κτιστής I, 343, 346, 350.
 κυβέρνησις I, 122 s, 126.
 κυρία IV, 203 s, 208, 209.
 κυριακός IV, 203, 209.
 κυριεύω IV, 203, 209.
 κύριος (I, 147), (III, 298, 307), IV (202), 203 ss.
 κυριότης IV, 203, 209.
 κωλύω II (344), 345 s.

A

λαλέω III, 251, 266.
 λαμβάνω IV (23), 25 ss.
 λαμπάς II, 463 ss.
 λαμπρός, λαμπρότης II, 463 ss.
 λάμπος II, 463 ss.
 λαός III (437), 442 ss.
 λατρεία, λατρεύω IV (212), 216 s.
 λέγω III, 251, 266.
 λείμμα, λείπω IV, 84, 86 ss.
 λειτουργέω, λειτουργία, λειτουργός IV, 218 ss.
 λειτουργικός IV, 218 s.
 λίθινος, λίθος III (363), 365 s.
 λιμός II, 252 s.
 λογιζομαι, λογισμός III (328), 330 s.
 λογικός, λόγιον, λόγιος III, 251, 266.
 λόγος I, 363; III (249), 251 ss (IV, 142).
 λοιδορέω I (184), 187 s.
 λοιδορία, λοιδορος I, 187 s.
 λοιπός IV, 84, 86 ss.
 λουτρόν, λούω I (160), 166 ss, IV, 147.
 λυπέω, -έομαι, λύπη II (412), 415 ss.
 λύτρον, λυτρόω IV (54), 56 ss.
 λύτρωσις, λυτρωτής IV, 56 ss.
 λύχνος, λυχνία II (463), 465.
 λύω IV, 54 s.

M

μαθητής, μανθάνω (II, 333), IV (172), 175 ss.
 μαίνομαι (I, 58), II (154), 155 s.
 μακάριος, μακαρίζω, μακαρισμός I, 182 s.
 μακράν III, 74 s.
 μακροθυμέω, μακρόθυμος III, 237.
 μακροθυμία III (234), 237 s.
 μαμωνάς IV (107), 109.
 μανία II, 155.
 μάννα III (282), 284.
 μαντεύομαι, μάντις III, 413 s.
 μαραναθά III (295), 298 s.
 μαρτυρέω, μαρτύρομαι IV, 254 s, 257 s.

μαρτυρία, μαρτύριον, μάρτυς IV, 254 ss.
 ματαιολογία, ματαιολόγος IV, 315, 317.
 μάταιος IV (313), 315 ss.
 ματαιότης, ματαιόω IV, 315, 317.
 μάχη, μάχομαι II (425), 456 s.
 μεγαλεία, μεγαλειότης II, 245 s.
 μεγαλύνω, μεγαλωσύνη II, 245 s.
 μέγας II, 245 ss, (III, 32).
 μεθόδεια, μέθοδος I, 208, 210.
 μέλλω, μέλλον IV, 323 s.
 μέλος I, 373 ss.
 μέλω III, 400, 402.
 μένω III, 348 s.
 μέριμνα, μεριμνάω III, 400 ss.
 μερίς II (264 s), 269.
 μέρος II (264 s), 269 s.
 μεσσιτεύω, μεσίτης I (84), 89 ss.
 μεσονύκτιον IV (288).
 Μεσσίας II, 381 ss.
 μεταβαίνο I, 263 s.
 μεταλαμβάνω, μετάληψις IV, 23, 25.
 μεταλλάσσω IV, 41 s.
 μεταμέλομαι I (331), 333 s.
 μεταμορφόσομαι II, 203.
 μετανοέω I (331, 333), 334 s, (336).
 μετάνοια I, 334 ss, (III, 237).
 μετασηματιζώ II, 206 s.
 μετατιθήμι I, 146.
 μετέχω, μετοχή, μέτοχος IV, 226 s, 229.
 μέτοικος II (158).
 μήτηρ III (127), 129 s.
 μικρός II (245), 248 s.
 μιμέομαι, μιμητής IV (172), 181 s.
 μιμήσκομαι IV, 49 ss.
 μίσω II (75), 76 ss.
 μισθαποδοσία, μισθαποδότης IV, 31, 34.
 μισθός, μισθόω, μισθωτός IV (29), 31 ss.
 μνεία IV, 49.
 μνήμη IV, 49 s, 51.
 μνημονεύω IV, 49 s, 51.
 μνημόσυνον IV, 49, 50.
 μοῖρα III, 148.
 μοιχαλῖς, μοιχός III, 48.
 μοιχεία, μοιχεύω III (45), 48.
 μονή III, 351.
 μονογενής IV, 311 s.
 μονος (III, 407), IV (307), 311.
 μορφή, μόρφωσις II (202), 203 ss.
 μνέω III, 94.
 μωστήριον III, 94 ss.
 μωραίνω, μωρία IV, 122 ss.
 μωρός (II, 428 s); IV, 122 ss, (201).

N

Ναζαρηνός, Ναζωραῖος II, 379 s.
 Ναός IV, 248 ss.
 νεάνις (III, 132).
 νεκρός III (113), 124 ss.
 νεκρόω, νέκρωσις III, 124 s.
 νέος, νεότης III (178), 181 s.

νήπιος (II, 57), III, 163 ss.
 νηστεία, νηστεύω, νηστεις I, 152 s.
 νικάω, νίκος, νίκη II (456), 461 s.
 νίπτω I (160), 166 s, IV, 147 s.
 νοέω, νόημα, νοητός IV, 9 ss.
 νομίζω (II, 176, 419 s).
 νομικός II (418), 422, 425.
 νομίμως II (418), 425 s.
 νομοδιδάσκαλος II (418), 425.
 νομοθεσία II (418), 423.
 νομοθετέω II (418), 425.
 νομοθέτης II (418), 427.
 νόμος II (105), 418 ss, (III, 32 s).
 νόσσω, νόσος II (9), 11 ss.
 νουθεσία, νουθετέω I, 58 s.
 νοῦς (I, 230 s), (II, 136), IV, 9, (228).
 νύμφη, νυμφίος III (45), 50 s.
 νῦν (II, 175, 377), IV (262), 266, 267 ss.
 νύξ IV, 287 s.

Ξ

ξενία, ξενίζομαι II, 163.
 ξενοδοχέω II (157), 160.
 ξένος II (157), 160 ss.
 ξύλον I, 357 s.

Ο

ὀδηγέω I, 210 s, 215.
 ὀδηγός I, 210 ss, (262).
 ὁδός II (208), 210 ss.
 οἶδα (I, 297 s, 303).
 οἰκέιος, οἰκέω I, 233, 236.
 οἰκία I, 233 ss.
 οἰκοδеспότης, οἰκοδεσποτέω IV, 202 s.
 οἰκοδομέω, οἰκοδομή I (233 s), 237 ss, (II, 199, 328).
 οἰκονομία, οἰκονόμος, οἰκονομέω I (233 s), 239 s, (III, 96).
 οἶκος I, 233 ss.
 οἰκουμένη IV (284), 286 s.
 οἰκτιρμός, οἰκτιρίζω, οἰκτιρῶ III (99), 102 s.
 ὀλεθρευτής, ὀλεθρευθῆναι III, 335.
 ὀλεθρος III (333), 335 s.
 ὀλίγος II, 248 s.
 ὀμνύω II, 397 s.
 ὀμοθυμαδόν IV, 302 s.
 ὀμοιοπαθής IV, 193 ss.
 ὄμοιος, ὄμοιός IV (190), 193 ss.
 ὀμοιότης IV, 193 s, 196.
 ὀμοίωμα IV, 193 ss.
 ὀμοιώσις IV, 193 s, 196.
 ὀμολογέω, ὀμολογία I, 292 ss.
 ὀνειδίζω, ὀνειδισμός I, 185.
 ὄνομα III, 171 ss.
 ὀνομάζω III, 171, 174, 176.
 ὀπίσω, ὀπισθεν IV (172), 182 s.
 ὀπτασία IV, 325, 328, 330.
 ὄραμα IV, 325 ss.
 ὄρασις, ὄρατός IV, 325, 328.
 ὄραός IV, 325 ss.

ὄργη II (355), 357 ss.
 ὀργίζω, ὀργίλος II, 357, 361.
 ὀρέγομαι, ὄρεξις II (21), 25.
 ὀρθός, ὀρθοποδέω III (344), 347.
 ὀρθοτομέω I (275), 276 s.
 ὀρίζω I, 315 s.
 ὀρκίζω, ὄρκος II, 397 ss.
 ὀρκομοσία II, 397, 401.
 ὄσιος, ὄσιότης IV (149), 158 s.
 ὄσμη III, 209 s.
 οὐράνιος I, 265, 267, 270 ss, (II, 377).
 οὐρανός I (263), 265 ss, (IV, 72).
 οὐρανόθεν I, 265, 270.
 ὀφείλημα, ὀφειλή, ὀφειλέτης III, 150 s.
 ὀφείλω, ὀφελον III (147), 150, (315).
 ὀφθαλμός IV, 325 s, 328 s.
 ὄφρις II (49), 50.
 ὄχλος III (437), 445 s.
 ὀψώνιον IV (29), 34.

Π

πάθημα, παθητός IV, 236 ss.
 παιδαγωγός II, 58 ss.
 παιδεία (I, 58), II, 58 ss, (IV, 229).
 παιδευτής II, 58.
 παιδεύω (I, 58), II, 58 ss.
 παιδίον, παιδάριον III (163), 165 s.
 παῖς III (163), 165 s.
 παῖς θεοῦ II, 276 ss.
 πάλαι, παλαιός I, 136 s, (III, 36).
 παλαιότης, παλαιός I, 136 s.
 παλιγγενεσία III (152), 158 s.
 παντοκράτωρ II, 224 s.
 παραβαίνω, παράβασις, παραβάτης III (315), 322 ss.
 παραβολή III, 287 ss.
 παραγγέλλω, παραγγελία III, 37 s.
 πράδεισος III, 293 s.
 πραδίδομαι II (79), 89 ss, (389), 394, (III, 54).
 παράδοσις II (79), 89 ss, (III, 32).
 παραθήκη (III, 34).
 παραιτέομαι III, 212, 215.
 παρακαλέω I (58), 59 s, (321), (II, 353).
 παράκλησις I, 58, 60.
 παράκλητος (I, 321), II, 353 s.
 παρακοή III, 315.
 παρακολουδέω IV, 172.
 παρακοός, παρακοή III, 203, 205.
 παραλαμβάνω IV, 25, 29.
 παραλογίζομαι IV, 169.
 παραμένω III, 351.
 παραμυθέομαι I (321), 322 s.
 παραμυθία, παραμύθιον I, 322.
 παρανομέω II (418), 427.
 παραπίπτω I, 205 s; III (315), 324 s.
 παράπτωμα (I, 202); III (315), 324 s.
 παρασκευάζω, παρασκευή III (402), 404 s.
 παρατηρέω, παρατήρησις I, 392 s.
 πάρεμι III, 299 s.
 παρεπίδημος II, 163 (333), III, 437 s.
 παρέρχομαι, παρεισέρχομαι IV, 318, 320.
 πάρεσις III, 340, 342 s.

- παρθένος, παρθενία* III (128), 131 s.
παρίστημι I (315), 318 s.
παροικέω, παροικία, πάροικος II (157), 163.
παροιμία III (286), 291 s.
παρόμοιος, παρομοιάζω IV, 193 s.
παροξύνομαι II, 357, 359.
παροργίζω, παροργισμός II, 357, 359.
παρουσία III (295), 299 ss.
παρρησία, παρρησιάζομαι I, 295 s.
πάς IV, 296 s.
πάσχα II (187), 193.
πάσχω IV, 236 ss.
πατήρ III (242), 244 ss.
πατρία, πατρις III, 244 s, 246.
παχύνω II, 54.
πειθαρχέω II, 170 s, 175.
πειθω, -ομαι, πειθός II, 170 ss.
πεινάω II, 252 ss.
πείρα, πειράω IV, 251 s.
πειράζω, πειρασμός (III, 435 s), IV, 251 ss.
πεισμονή II, 170 s, 175.
πέμπω I, 139 s.
πένης III, 380 s.
πενιχρός III, 380.
πέποιθα, πεποιθήσις II, 170 ss.
περιέρχομαι IV, 318, 320.
περιζώννυμι III, 402 s.
περικάθαρμα II, 448 s.
περιλάμπω II, 463 ss.
περιούσιος IV, 109 s.
περιπατέω I, 215 s.
περιπίπτω I, 205 s.
περιποιέομαι, περιποίησης IV (107 s), 109 s.
περισσειά, περισσευμα III, 368 ss.
περισσεύω, περισσός I, 355 s, III, 368 s.
περιτέμνω, περιτομή I (274), 275 ss.
πέτρα, πέτρος, πετρόδης IV, 116 s.
πηγή I (67), 69 ss.
πιθανολογία II, 170 ss, 173.
πίμπλημι III (367), 372 s, 375 s.
πίνω II (252), 259 ss.
πίπτω I (202), 205 s.
πιστεύω II, 175 s, 178.
πίστις II (170), 175 ss, (203, 409 s), (III, 97, 361).
πιστός, πιστός II, 175, 182.
πλανάομαι (I, 311), (III, 315).
πλανάω, πλάνη, πλάνως IV, 169 ss.
πλεονάζω I (353), 355 s.
πλεονεκτέω, πλεονέκτης, πλεονεξία I, 150 s, (II, 340).
πληγή IV (299), 300.
πληθος, πληθύνω III (367), 370 s.
πλήρης, πλήρωμα (I, 202); III (367), 372 s, 375 s.
πληροφορέω, -ρία III, 372 ss.
πληρώω (II, 123), III (367), 372 ss.
πλησίον II (271), 274 s.
πλούσιος, πλούτος IV (107), 110 ss.
πλουτέω, πλουτίζω IV, 110 ss.
κνεύμα II (14, 16), 126 s, 136 s, (IV, 15, 227).
κατα πνεύμα (IV, 198).
πνευματικός (I, 98); II, 136 s, 139, 142.
πνέω, πνοή II, 136 ss.
πνίγω, πνικτός IV (143), 148.
ποιέω III (188), 193 ss.
ποίημα, ποιήσις, ποιητής III, 193, 195.
ποιμήν, ποιμαίνω III, 304 ss.
ποίηση, ποιμνιον III, 304 ss.
πόλις III (437), 446 ss.
πολιτεία, πολιτεύμα III, 446 ss.
πολιτεύομαι, πολίτης III, 446 ss.
πολλοί IV (296), 297 s.
πολύσπλαγχνος III, 103 (105).
πονηρία II, 25 ss.
πονηρός (II, 212), III (22), 25 ss, (IV, 222).
πόνος I (224), 225.
πορεύομαι I (208), 217 s.
πορνεία, πορνέω I (324), 326 s.
πόρνη, πόρνος I, 326, 328.
πόσις, πότος II, 259 s.
ποταμός I (67), 69 ss.
ποτιζω, ποτήριον II, 259 ss.
πράγμα, πράξις, πράσσω III (188), 195 ss.
πραΐπαθία II, 314.
πρώς, πρωΐτης II, 314 s, (III, 238).
πρεσβεία, πρεσβεύω I, 122 s, 126.
πρεσβύτεριον I, 122 s, 126, 128.
πρεσβύτερος, πρεσβύτες I, 122 ss.
πρόβατον III (230), 232 s.
προγινώσκω, πρόγνωσις (II, 70), III, 428 ss.
προελπίζω II, 130, 131.
προεπαγγέλλομαι III, 421 s.
προέρχομαι IV, 318, 320.
προετοιμάζω III, 403 s.
πρόθεσις (II, 70, 241), III (428), 432 s.
προΐστημι I, 122 s, 126 s.
προκαταγγέλλω III, 54 ss.
προκαταρτιζω III, 347.
προκοπή, προκόπτω I, 353 s, (II, 57).
πρόκριμα II, 390 s.
προλαμβάνω IV, 25, 28.
προμεριμνάω III, 400.
προνοέω, πρόνοια III (428), 429 s.
προοράω III, 430, IV, 325, 328.
προορῶ III (428), 431 s.
προσαναπληρόω III, 378.
προσδέομαι III, 216 s.
προσδέχομαι II (129), 134 s.
προσδοκάω II, 134 s.
προέρχομαι IV, 318, 320.
προσεννή, προσείχομαι III (212), 216, 218 ss.
προσηλύτος (II, 161), III, 426 ss.
πρόσκαμος IV, 267, 269.
προσκαλέομαι III, 9 ss.
προσκαρτερέω, προσκαρτέρησις III, 235.
προσκληρόω II, 266, 269.
προσκολλάμαι I, 65.
πρόσκομμα II, 96 s, (100).
προσκοπή, προσκόπτω II, 96 s.
προσκυνέω, προσκυνητής III (212, 215), 222 s.
προσλαμβάνω, πρόσληψις IV (23), 25 ss.
προσμένο III, 351.
προστιθήμι (II, 180).
προσφορά II, 47 s, III, 200.
πρόσχυσις (IV, 146).
προσωπολημπτέω, προσωπολημπτής IV, 119 s.

προσωποληψία IV, 119 s.
 πρόσωπον IV, 119 s.
 πρότερον III, 407 s.
 προτίθημι III (428), 432.
 προφητεία, προφητεύω (11, 129); III, 413 s, 417.
 προφήτης III, 413 ss.
 προφητικός III, 413.
 προφήτις III, 413, 417.
 προχειρίζω I (315), 319 s.
 πρωτεύω III, 407 s.
 πρωτοκαθεδρία, πρωτοκαθεδρίτης III, 407 s.
 πρωτοκλισία III, 407 s.
 πρώτος III (32), 407 ss.
 πρωτότοκος III (407), 410 ss, (IV, 312).
 πτώμα, πτώσις I, 205 s.
 πτωχεία, πτωχέω III (381), 383 s.
 πτωχός III, 381 ss.
 πῦρ, πύρωσις II, 216 ss.
 πύρινος, πυρώω, πυρρός II, 216, 218 s.
 πωρόω, πώρωσις II, 54 ss.

P

ράκά III (16), 19.
 ραντίζω, ραντισμός IV (143), 147.
 ῥήμα (III, 249), 275 ss.
 ῥύομαι IV (54), 59 s.

Σ

σαρκικός, σάρκινος I (227), 229, 231.
 σάρξ I, 227 ss.
 κατὰ σάρκα I, 230, (IV, 198).
 σάρξ και αίμα IV, 144 s.
 σατανάς (II, 326), (III, 26), IV, 162 ss.
 σεβάζομαι, σεβασμα III, 359 s.
 Σεβαστός III, 360.
 σέβομαι III (357), 359 ss.
 σεβόμενος τὸν θεόν III, 426 ss.
 σεμνός, σεμνότης III, 359 s, 361 s.
 σημείον III (85), 89 ss.
 σημερον IV (262), 267 ss.
 Σιών II, 373 ss.
 σκανδαλίζω II, 97 ss.
 σκάνδαλον II (96), 97 ss, (IV, 117).
 σκεδός (II, 68).
 σκιά IV, 234 ss.
 σκληροκαρδία I, 339, 341, II, 54, 56.
 σκληρός, σκληρότης II, 54 ss.
 σκληροτράχηλος II (54), 55.
 σκληρύνω II, 54 s.
 σκοπός III, 74.
 σκοτεινός IV, 288 ss.
 σκοτία, σκοτιζομαι IV, 287 s, 290.
 σκοτόομαι, σκότος IV, 288 s, 290.
 σοφία, σοφός IV (122), 124 ss.
 σοφίζω IV, 124.
 σπεῖδω (II, 135).
 σπλάγχνα, σπλαγχνίζομαι III (99), 103 s.
 σπουδάζω, σπουδαίος, σπουδή I (245), 246.
 σταυρός I (357), 358 ss.

σταυρός I, 358 ss.
 στενοχωρέω, στενοχωρία III (351), 353 s.
 στηρίζω (II, 198).
 στοιχεῖα, στοιχέω, συστοιχέω (I, 367), II (108, 417), 429.
 στολή (I, 347, 352).
 στρέφω I, 331 s.
 συγκληρονομέω (IV, 233).
 συγκληρονόμος II, 264, 267.
 συγκοινωνέω, συγκοινωνός IV, 229 s, 233.
 συγκρίνω II, 390, 391.
 συζάω, συζωποῖέω (IV, 233).
 συλαγωγέω (II, 430).
 συμβασιλεύω IV, 70 s, (233).
 συμμαρτυρέω (I, 287), IV, 254 s, 257.
 συμμητητής IV (172), 181 s.
 συμμορφίζομαι, -όομαι σύμμορφος II, 203 s.
 συμπαθεύω, συμπάσχω IV (233, 236), 238 s.
 συμπληρώω III, 373.
 συμπνίγω IV, 148.
 σύμφυτος IV, 196.
 συνάγω II, 322, 326.
 συναγωγή II, 322 ss.
 συναγωνίζομαι II, 456, 458.
 συναθλέω II, 456 ss.
 συναϊχμάλωτος II, 102.
 συνακολουθέω IV, 172 s.
 συναποθνήσκω III, 114, 117.
 σύνδεσμος II (101), 102 s.
 συνδοξάζω II (227), 229, (IV, 233).
 συνεργείω (IV, 233).
 συνειδήσις I, 286 s.
 συνεργέω, συνεργός II, 188, 192.
 συνέρχομαι IV, 318, 320.
 σύνεσις, συνετός IV, 15 s.
 συνήμι IV, 15 ss.
 συνκακοπαθεύω IV, 236.
 σύννοια I, 286 s.
 συννοικοδομέω I, 237, 239.
 συντέλεια III, 79 s, 81.
 συντελέομαι (II, 455).
 συσταυρόομαι I, 358 ss, (IV, 233).
 συσχηματίζω II, 206 s.
 σφραγίζω, σφραγίς IV, 187 ss.
 σχήμα II (202), 206 s.
 σχίσμα (II, 64).
 σῶζω (II, 242), IV (54), (59), 60 ss.
 σώμα I (229, 231, 251, 255 s, 373), 375 ss, (II, 328).
 σωτήρ (I, 66), 66; IV (54, 60), 64 ss, 286.
 σωτηρία IV, 60 ss.
 σωφρονέω I, 329 s, (IV, 198).
 σωφρόνως, σώφρων I, 329.
 σωφροσύνη I (324), 329.

T

ταπεινός II (314 s), 316 ss, (IV, 198 s).
 ταπεινοφροσύνη, ταπεινόφρων II, 316 ss.
 ταπεινός, ταπεινώσις II, 316 ss.
 τράσσα, τάραχος III, 356 s.
 τεκνογονέω, τεκνοτροφέω, τεκνώω (III, 161).
 τέκνον, τεκνίον III (163), 167 s.
 τέλειος (II, 427), III, 79 ss, (96 s).

τελειότης, τελειόω III, 79 ss.
 τελειώσις III, 79 ss, (411).
 τελειωτής III, 79 ss.
 τελευτάω III, 113 s.
 τελέω III, 79 ss.
 τέλος (II, 423), III (74), 79 ss.
 τέρας III (85), 93 s.
 τέσσαρες III, 183, 184.
 τήρέω, τήρησις I, 34 s, 392 s, (395).
 τίθημι (III, 215).
 τίκτω III (152), 160.
 τιμή, τιμάω II (227), 231 ss.
 τόπος (II, 66).
 τράπεζα I, 247 s.
 τρέχω I (208), 217 s.
 τύπος, τυπικός III, 107 ss.
 τυφλός I, 261 s.

Υ

ὕβρις, ὑβρίζω, ὑβριστής IV, 223 s.
 ὑγαιῖνω, ὑγής IV (136), 141 s.
 ὕδωρ I (67), 71 ss.
 υἱός, υἱοθεσία (II, 276); III (163), 168 ss.
 υἱός Δαυὶδ II (276), 301 ss.
 υἱός τοῦ ἀνθρώπου II (276), 280 ss.
 υἱός τοῦ Θεοῦ II (276), 292 ss.
 ὕμνος, ὑμνέω I (218), 219 s, 222.
 ὑπακοῦω, ὑπακοή, ὑπήκοος III (203), 208.
 ὑπαντάω, ὑπάντησις IV, 322 s.
 ὑπαρξίς IV (107), 113, (II, 208).
 ὑπεραιχάνω I, 353.
 ὑπερβαίνω III, 322 s.
 ὑπερεκπερισσεύω III, 368 s.
 ὑπερεκπερισσοῦ, -ῶς III, 368 ss.
 ὑπερήφανος, ὑπερηφανία IV (223), 224 s.
 ὑπερπλεονάζω I, 355.
 ὑπερφρονέω IV (198).
 ὑπηρέτης IV (212), 214.
 ὕπνος III (113), 123 s.
 ὑπογράφω II, 119, 125.
 ὑποκρίνω, ὑπόκρισις, ὑποκριτής III, 68 s.
 ὑπολαμβάνω IV, 25 ss.
 ὑπόλειμμα IV, 84, 86.
 ὑπομένω, ὑπομονή III (234), 238 s.
 ὑπομιμνήσκω, ὑπόμνησις IV, 49 s, 51.
 ὑπόστασις II (202), 208 ss.
 ὑποστολή (II, 210), (III, 240).
 ὑποτύπωσις III, 107 s.
 ὑποπιάζω II, 458.
 ὕστερημα (III, 378).
 ὕψος, ὑψηλός, ὕψωμα (IV, 199), I (101), 103 s, (IV, 199).
 ὕμῶω, ὑπερψῶω I, 104 ss.

Φ

φαῖνω, φαίνομαι II (462), 465.
 φανερόω, φανέρωσις (IV, 337).
 Φαρισαῖος II, 167 ss.
 φαρμακεία (II, 340).
 φαῦλος III (22), 24.

φθείρω, φθορά III, 336, 338.
 φιλαδέλφια, φιλάδελφος II (271), 273.
 φιλαργυρία I (150), 151.
 φίλεω, φίλος, φιλία I (110), (113), 117 ss, (II, 273).
 φιλήδονος II, 24 s.
 φίλημα I, 117 ss.
 φιλοξενία, φιλόξενος II (160), 163.
 φιλοσοφία, φιλόσοφος IV (122), 128 s.
 φοβέομαι, φόβος (III, 361), IV, 246 s.
 φοβούμενος τὸν Θεόν III, 426 ss.
 φοβερός IV, 246 s.
 φονέω, φονή III (249), 278 ss.
 φορτίον I, 224 s, (III, 32).
 φρονέω, φρόνιμος IV (123 s), 197 ss.
 φρόνημα, φρόνησις IV, 197 s, 201.
 φρουρέω I, 394 s.
 φυλή (IV, 285).
 φυλάσσω I (392), 394 s.
 φύσις, φυσικός III, 143 ss.
 φῶς II (462), 466 ss, (IV, 288).
 φωστήρ, φωσφόρος II, 466 s, 468 s.
 φωτίζω, φωτισμός II, 466 s, 469.

Χ

χαίρω, χαρά I (74), 77 ss.
 χαρά πεπληρωμένη I, 79; III, 378.
 χαρακτηριστήρ II (209, 338), 341 s.
 χαρίζομαι II, 236, 238, 242.
 χάρις II, 236 ss.
 χάρισμα II (181), 236, 238 ss.
 χαριστός II, 236, 238, 241.
 χεῖρ III, 40 ss.
 χήρα III (128), 133 s.
 χρῆμα IV (107), 113.
 χρηστός, χρηστότης, χρηστεύομαι I, 193 s.
 χρίσμα IV (303), 304 ss.
 χρόνος IV (262, 268), 272 ss.
 χωρέω III (367), 378.
 Χριστιανός II, 388 s.
 Χριστός, χρίω (IV, 200), II, 381 ss, (IV, 200).

Ψ

ψαλμός, ψάλλω I (218), 220 ss.
 ψευδάδελφος II (271), 273.
 ψευδής, ψεύστης III, 70 s.
 ψεύδομαι, ψεῦδος III (68), 70 ss.
 ψευδομαρτυρέω, ψευδομαρτυρία IV, 254 s, 257.
 ψευδόμαρτυς IV, 254 s.
 ψευδοπροφήτης III, 413, 417.
 ψευδόχριστος I, 134 s.
 ψευδώνυμος III, 171, 174.
 ψυχή I, 93 s, (II, 136).
 ψυχικός I, 98.

Ω

ὠδή I (218), 222 s.
 ὠρα, ὠραῖος IV (262), 276 ss.
 ὠφθην IV, 331.

INDICE DE TERMINOS HEBREOS

- 'bad* III, 333 s.
'ebyōn III, 380 ss.
'eben III, 365 s.
'ādām II, 307.
'adōn II, 306, IV, 204 s.
'adonāy IV, 204 s.
'āhēb I, 111 ss, 117.
ōt III, 89 s.
'āhād II, 271, 274.
'lhād IV, 309.
'almānāh III, 133 s.
'emūnāh II, 178; IV, 334 s.
'āma II, 177 s; IV, 334.
'emet IV, 335 s.
'anī, 'anochī IV, 382.
'āsar I, 148; II, 103.
'āph II, 358.
'erek 'appayim III, 237.
'erets IV, 285.
'as^erē I, 182 s.
- bōš* IV, 345.
bhr II, 65 s.
bḥ II, 177.
bin IV, 11 s, 15.
bāyit IV, 249.
ben'ādām II, 280 ss.
bnh I, 237 s.
bā'al IV, 163, 204.
bqš I, 197.
br' I, 344 s, III, 193.
b^erīt I, 84 ss.
brk I, 174 ss.
bsr II, 147 s.
bāsār I, 227 s, 376, II, 307.
b^etūlāh III, 132.
- q'!* IV, 56 s.
goy III, 439 ss, 443.
gorāl II, 264 ss.
glh II, 102, 113, IV, 99 s.
gēr III, 426.
- dbr* III, 30 s.
dābār III, 255 s, 275 s.
drš I, 198.
dāt II, 419 s.
- hyh* III, 257 s.
hēkāl IV, 248 s.
hik'aharē IV, 173.
hll I, 54, 219, II, 234.
- zebah* III, 200.
zkr IV, 50 ss.
zāqēn I, 123 ss.
- hāg* II, 189.
hzh IV, 326 s.
hyh IV, 356 s.
hayāh I, 181.
hīh II, 12.
hmd II, 22.
hēn II, 237 s.
hesed I, 85, III, 100.
hāsīd IV, 158.
hōq II, 419 s, III, 30 s.
huqāh II, 419 s, III, 30 s.
hshb III, 331.
chuqāh II, 419 s; III, 30 s.
chshb III, 331.
- tāhōr* II, 449 s.
tōb I, 189 s, 192.
- ydh* I, 292.
yd' I, 300 s, IV, 103.
yōm III, 295, IV, 354.
yhl II, 130 s.
yld III, 152 s.
yāmīn III, 41.
yās I, 344.
ysr II, 59 s.
yšb I, 318.
yšr I, 345.
yr' I, 322.

kābōd I, 176, II, 227 ss, 382, 463, IV, 194, 305, 327.
kohēn IV, 130 ss.
kō^ah III, 386 s.
khš II, 70.
ksl IV, 122.
kōpher IV, 56.
ktb II, 120 ss.

lēb, lēbāb I, 287; II, 307; IV, 10.
lmd II, 79 s, 84; IV, 175 s.
lāšon III, 249 s.

m^ebasser II, 148 s.
mūl I, 276 s.
mō^aēd II, 189; IV, 255 s.
mōphēt III, 93 s.
mūt III, 116 ss, 125.
mizbē^ah III, 200.
ml^a III, 372 s.
mal^a āk I, 130.
mlk, melek IV, 70 ss.
malkūt IV, 72 s.
memšālāh III, 227.
m^al III, 325.
mišwāh III, 30 s.
mšh IV, 305 ss.
mšl III, 287.
māšāl III, 287 s, 292.

nb^a III, 414.
nābī^a III, 414 ss.
nbl IV, 122.
ngd III, 55.
nō^ah II, 20.
naḥalāh IV, 31.
nḥm I, 334.
nsh IV, 251.
na^aar III, 163.
nepheš I, 95, 339, II, 307, III, 125.
sphd II, 413.

’bd, ’ebed II, 104, 276 ss, IV, 216.
’ēdāh II, 323 ss.
’ēdūt IV, 255.
’ōlām IV, 263.
’āwōn I, 383, III, 316.
’ōz III, 386 s.
’r III, 447.
’lh I, 263.
’ōlāh III, 200.
’almāh III, 132.
’ām III, 439 ss, 443 ss.
’md I, 318, 345, III, 348.
’ml I, 226.
’ānāh II, 314.
’nh III, 205, 208.
’ānāw II, 314.
’āni II, 314.
’sh III, 193.
’ēt IV, 263, 268.

pdh IV, 56 s.
pānim IV, 119; I, 176.
paq III, 30 s, IV, 366 s.
piqqūdim III, 31.
p^eri II, 212.
pth IV, 170.

š^ebā^a’ōt III, 386 s.
š^edāqāh II, 405, III, 99, 309.
šwh III, 30 s.
šēl IV, 234.
šalmāwet IV, 234.
šelem II, 341.

qedem III, 226.
qāš IV, 150 ss.
qāhāl II, 323 ss.
qwh II, 130 s; III, 239.
qōl III, 270.
qūm III, 348, IV, 92.
qnh I, 344.
qēts III, 80 s.
qr^a III, 58.
qašāh II, 54 s.

r^ah IV, 326 s.
rōš I, 200, III, 226.
re^ašit III, 199.
rabbīm IV, 297.
rū^ah II, 137 s, 307.
rēa^a II, 271, 274; III, 25.
r^ah III, 305 s.
ršh I, 284.

sbr II, 130 s.
sātān IV, 162 s.
simhāh I, 77.
sānē^a II, 76.
š^e’ol II, 348, III, 116, 139.
š^a’i III, 212.
š^e’er I, 228.
š^a’r IV, 84 ss.
šbh II, 102.
šb^a II, 398.
šabbāt II, 20.
šūb I, 131 s, IV, 36, 96.
šht III, 337.
šir I, 220 s.
šālōm I, 174, 176, III, 309.
šlh I, 139 s.
šlm IV, 96.
šelem III, 200.
šem I, 266, III, 172.
šm^a III, 204 ss, 208.
šmr I, 392, 394.
špht II, 52, 390.
šeqer III, 70.

t^ehōm I, 67, 101, II, 347.
tōrah II, 419 s, III, 31.