

Η, η (eta)

ἡγέομαι [conducir, pensar], ἐξηγέομαι [explicar],
προηγέομαι [superar], διήγησις [relato]

ἡγέομαι.

1. Esta palabra significa a. «conducir», b. «pensar», «creer», «considerar como». En el NT figura en el sentido a. solamente en el participio presente (ver 2.), pero es muy frecuente en el sentido b. (aunque no se la halla en los escritos juaninos). En 1 Tesalonicenses 5:13 el punto es «estimar» (como en Tucídides 2.89.9).
2. a. ἡγούμενοι (principalmente en plural) se usa para los líderes de la comunidad en Hebreos 13:7, 17, 24. Ellos son modelos de fe (v. 7) y pastores responsables ante Dios (v. 17); por eso hay que obedecerles (v. 17), y se los menciona antes que a los santos (v. 24). Sin embargo, según Lucas 22:26, el ἡγούμενος ha de ser como quien sirve, lo cual constituye un control necesario sobre los cargos oficiales. En Hechos 15:22, a Judas y Silas se los llama «varones principales» entre los hermanos.
- b. Los ἡγούμενοι también pueden ser líderes fuera de la comunidad, p. ej. jefes militares en 1 Macabeos 9:30, líderes nacionales en Ezequiel 43:7, príncipes en 1 Clemente 5.7, sacerdotes jefes en los papiros. Citando a Miqueas 5:1ss, Mateo 2:6 usa este término para un gobernante nacional, y Hechos 7:10 lo emplea para José como gobernador de Egipto. Cuando en Hechos 14:12 se llama a Pablo el ἡγούμενος τοῦ λόγου, se está adoptando un atributo que es común para Hermes (cf. Hermes como θεός ὁ τῶν λόγων ἡγεμῶν).

ἐξηγέομαι. De los dos sentidos a. «introducir», «aducir», y b. «explicar», «narrar», el NT usa sólo b. (Jn. 1:18; Lc. 24:35; Hch. 10:8; 15:12; 21:19). Esta es una palabra técnica para designar la exposición de la poesía, las leyes, los oráculos, etc. En Juan 1:18, que no tiene complemento, el sentido es «revelar».

προηγέομαι. En el NT este término figura solamente en Romanos 12:10. Puesto que difícilmente puede significar «tomar la delantera» o «ir de primero», lo mejor que podemos hacer es verlo en analogía con Filipenses 2:3 y traducir «tener en más alta estima» (cf. 2 Mac. 10:12).

διήγησις. En Lucas 1:1, Lucas se refiere a aquellos que han emprendido la tarea de compilar un «relato» de las cosas referentes a Jesús. Esta palabra se usa desde tiempos de Platón para referirse a un «registro» oral o escrito. Los intentos por darle a διήγησις un sentido especial —en apoyo de la teoría de que la base de los actuales Evangelios está constituida por extractos aleatorios— han topado con poco éxito.

[F. Büchsel, II, 907-909]

ἡδονή [placer], φιλήδονος [amante del placer]

En el NT la ἡδονή es una de las muchas fuerzas de la carnalidad no santificada que actúan contra Dios y que nos arrastran de nuevo hacia el mal.

A. El uso griego general.

1. Desarrollo semasiológico.

a. Derivado de la raíz ἡδύς («dulce», «agradable», «delicioso»), el término ἡδονή significa primero aquello que es agradable al paladar, luego a los sentidos en general, luego lo que da placer. b. Luego la palabra llega a significar el «deseo de placer» (cf. Stg. 4:1 y tal vez Tit. 3:3). c. Un desarrollo final es para aquello que enciende el deseo o el placer (p. ej. una buena noticia), o para el placer con una enumeración de los placeres en cuestión, con una tendencia, en el período neotestamentario, a asumir el sentido de «lujuria sensual».

2. *Evaluación ética.* Para los griegos, la ἡδονή es ambivalente. Pertenece al βίος y lo enriquece, pero también puede amenazar y disolver su verdadero sentido. En Platón y Aristóteles puede ser el placer noble ante lo bueno, lo verdadero y lo bello, y por lo tanto ser equivalente a χαρά (gozo). Pero también puede ser el placer sensual, y la ἡδονοκρασία es la entrega a una vida de disipación. La restricción del significado acarrea una pérdida de estimación, y lo convierte en lo opuesto a ἀρετή.

B. ἡδονή en la filosofía griega.

1. En la antropología filosófica, ἡδονή (como opuesto de λύπη) es una de las emociones, o resultado de una de las emociones.

2. En la ética filosófica, la pregunta básica es si se trata de una virtud, si puede ser la meta de la vida, si se conforma con lo racional, o si promueve la virtud. Para Sócrates, es parte de la felicidad basada en la virtud con tal que permanezca dentro del dominio propio y esté en armonía con otras formas del bien. Para Aristóteles, también, la ἡδονή es buena si brota de una vida virtuosa. Otros, sin embargo, consideran que ἡδονή es o completamente buena (Aristipo y posteriormente Epicuro) o completamente mala (Antístenes). Los estoicos, que mantienen este concepto en la periferia, prefieren designar al placer que resulta de la virtud ya sea como χαρά o como εὐφροσύνη.

3. La conformidad con la naturaleza, la razón o la virtud es el criterio a la hora de asignarle valor a la ἡδονή. Aristóteles postula la armonía entre la verdadera ἡδονή y la naturaleza, la razón y la virtud; pero pone a ἡδονή como subsidiaria de esas tres. Los cirenaicos y epicúreos atribuyen un papel más alto a ἡδονή como realización de la naturaleza, la razón y la virtud. Los estoicos ponen en duda si ἡδονή está realmente en conformidad con la naturaleza y la razón. Aristóteles, desde luego, tiene que distinguir entre ἡδοναί superiores e inferiores, y si bien Epicuro afirma que el placer corporal es la sede original del gozo espiritual, también él reconoce que el placer sensual no es en absoluto la verdadera meta de la vida. La actitud crítica de los estoicos, junto con un creciente pesimismo, ayuda a producir más adelante una evaluación mayormente negativa.

C. ἡδονή en la literatura judía.

1. En la LXX, el término es poco común. «Sabor agradable» es el sentido en Números 11:8; Sabiduría 16:20. Lo que más se acerca al sentido habitual es Proverbios 17:1. En Sabiduría 7:2 el punto es «deseo sexual».

2. 4 Macabeos es una excepción, que forma un puente hacia el uso en la filosofía griega. Aquí ἡδονή puede ser un placer éticamente neutral, pero es evidente el estoicismo donde designa la sede de los impulsos malos, como en 1:25. Sin embargo, en las líneas del AT, ἡδονή se refiere tanto al cuerpo como al alma (1:28).

3. Filón se acerca a 4 Macabeos. Para él la sede de la ἡδονή es el cuerpo. Como fuente de muchos males, se halla en antítesis al λόγος y consiste principalmente en el placer sensual.

4. En los rabinos no existe un equivalente exacto de ἡδονή, pero la enseñanza sobre el impulso maligno ofrece semejanzas interesantes, en la medida en que ambas abarcan el elemento del deseo y en que los placeres del impulso maligno son dulces.
- D. El uso no bíblico de φιλήδονος.**
1. En relación con personas significa «concentrado en el placer», con matices similares a los de ἡδονή. Filón, pensando teológicamente, contraponen φιλήδονος a φιλόανθρωπος; Epicteto, pensando antropológicamente, contraponen φιλήδονος a φιλόανθρωπος.
 2. En relación con objetos, el significado es «que da placer».
- E. ἡδονή en el NT.** Los siguientes sentidos seculares se pueden hallar también en el NT: a. «placer» (2 P. 2:13); b. «deseo de placer» (Stg. 4:1); c. «placer sensual» (Stg. 4:3; Lc. 8:14).
1. *Origen y naturaleza de ἡδονή.* La ἡδονή caracteriza una orientación no cristiana de la vida. Pertenece a la esfera que es regida por fuerzas opuestas a Dios: βίος en Lucas 8:14, el eón presente en Mateo 13:22. En Santiago 4:1-2 las ἡδοναί están al servicio del pecado y se contraponen a la χαρά que es fruto del Espíritu (Gá. 5:22). La ἡδονή queda bajo el mismo juicio que la naturaleza humana caída. Es una de las antítesis básicas del NT.
 2. *ἡδονή y la relación del hombre con Dios.*
 - a. La ἡδονή está en oposición a Dios. En 2 Timoteo 3:4, aquellos que perturban a la iglesia son amantes del placer (φιλήδονοι) en vez de amantes de Dios (φιλόθεοι). El amor al mundo es enemistad contra Dios, y el ceder a las ἡδοναί es deslealtad a él (Stg. 4:1ss). Infiuye sobre nuestra relación con la voluntad de Dios y su palabra, y con la oración.
 - b. La ἡδονή humana se opone a la voluntad de Dios, porque podemos vivir ya sea conforme a su voluntad o conforme a nuestros propios deseos (cf. 1 P. 4:2). Cf. en los rabinos la referencia al impulso maligno.
 - c. Por eso lucha contra la palabra de Dios (Lc. 8:14), de la cual se dice en Marcos 4:19 que las ἐπιθυμίαι la ahogan. Cf. de nuevo en los rabinos el impulso maligno.
 - d. Lo que se le dice a Dios (en la oración) también es afectado adversamente por la ἡδονή, según vemos en Santiago 4:3, donde pedimos mal si hacemos de las ἡδοναί carnales el objeto de la oración. La actitud del deseo terrenal desenfrenado es contraria a la actitud de la verdadera oración, que espera en Dios y que sólo busca lo que se puede pedir en el nombre de Jesús. La oración que se basa en la ἡδονή se mueve en un círculo fútil que sólo conduce a una nueva ἡδονή y que sólo acaba con la muerte (Stg. 4:1,3).
 3. *Las ἡδοναί y el hombre.*
 - a. Las ἡδοναί son enemigas del hombre no menos que de Dios, como lo entendemos a partir de las tres imágenes bíblicas que describen su operación: el conflicto, la esclavitud y las espinas. Las ἡδοναί producen un conflicto constante (Stg. 4:1ss) en lugar de la paz (paz con Dios y paz del alma, Ro. 5:1; 15:13) que tenemos en Cristo. Este conflicto es con Dios (Stg. 4:4), con los demás (v. 1), y probablemente también con uno mismo (v. 2; cf. Gá. 5:17; 1 P. 2:11; Ro. 7:23). Paralelos de este conflicto interior se hallan en Tucídides, los rabinos, Filón, y, entre los Padres apostólicos, Hermas. En Santiago, sin embargo, el énfasis principal se pone en el conflicto con los demás.
 - b. Si no estamos dispuestos a combatir las ἡδοναί, o nos dejamos derrotar por ellas, nos hacemos esclavos suyos (Tit. 3:3). Son amos nuestros, que gobiernan en lugar de Dios o de Cristo. La misma imagen de la esclavitud a la ἡδονή se puede hallar en Platón, los rabinos y Filón, todos los cuales abogan por la resistencia al deseo, resistencia que puede asumir la fuerza de λογισμός en 4 Macabeos, el estudio de la ley en los rabinos, o la oración y la sumisión a Dios en el NT.

- c. La tercera imagen destaca la naturaleza destructiva de ἡδονή (Lc. 8:14), ya que, así como las espinas ahogan la semilla, así las ἡδοναὶ traen la muerte a aquellos que se rinden a ellas (cf. Ro. 6:23; Hermas, *Semejanzas* 8.8.5, y la enseñanza rabínica sobre la muerte como final último del mal impulso).
4. *Los portadores y las víctimas de la ἡδονή.*
- a. Entre los tres grupos que caen presa de la ἡδονή en el NT, los no cristianos son los más numerosos (Tit. 3:3). ἡδονή es uno de los muchos términos que usa el NT para describir el estado anterior a la fe (cf. ἄγνοια, ἄθεοι, sin esperanza, etc.). Las listas de vicios enumeran lo que queda abarcado por este término.
- b. El segundo grupo lo constituyen los cristianos de doble ánimo, cuya mejor descripción se halla en Santiago 4:1ss. Paralelas a este grupo se hallan las personas en Lucas 8:14 que por un tiempo se muestran abiertas a la acción de la palabra pero después desertan, ya no a causa de presiones externas, sino porque se someten a impulsos opuestos.
- c. Por último está el grupo de los falsos maestros que se caracterizan más por una mala vida que por una mala doctrina (2 Ti. 3:4) y cuya presencia es indicio de los últimos tiempos (cf. Jud. 18). 2 Pedro 2:13 ofrece la delineación más exacta de este tercer grupo. Aquí ἡδονή es algo más que placer en el sentido general. Es la voluptuosidad: el deleitarse en el desenfreno durante el día, e. d. las juergas y el libertinaje (cf. Fil. 3:19). Esto está en el contraste más agudo posible con el gozo, que en el NT también es algo supremo tanto en esta vida como en la venidera, pero que es favorecido no por las ἡδοναὶ sino por la comunión con Cristo en las pruebas y aflicciones (Stg. 1:2) que tienen como fin la perfección y la bienaventuranza eterna.

[G. Stählin, II, 909-926]

ἦκω [llegar, venir]

Esta palabra, que por su forma es presente, denota un estado y por lo tanto tiene la fuerza de un perfecto, aunque se sigue usando en presente para «llegar». En el período helenístico se construyó un aoristo (ἦξα). En los papiros encontramos los sentidos «llegar a», «volverse a», «resolver sobre» y «alcanzar». El término es importante en el campo cultural para la llegada de la deidad, especialmente a los participantes en el culto, y a la inversa para la llegada de esos participantes a la deidad. En la LXX se puede hallar un uso tanto cúllico como local, p. ej. acercarse a Dios en la oración o en el sacrificio, y la venida de Dios (a veces escatológica) para redimir o para juzgar (cf. Ez. 7:2). En la era de la salvación los gentiles vendrán y verán la gloria de Dios (Hag. 2:7). También viene el tiempo final (Ez. 7:2ss). Durante nuestra vida nos vienen fuertes golpes (y también cosas buenas). Josefo usa la palabra para la llegada de un punto en el tiempo (*La guerra de los judíos* 7.323). El uso principal en el NT es para la venida final de Dios a salvar y a juzgar. Jesús mira hacia adelante al futuro del reino en el cual tendrán parte los gentiles (Mt. 8:11; Lc. 13:29). El fin vendrá después de que sea predicado el evangelio (Mt. 24:14). Cristo vendrá como un ladrón (Ap. 3:3; cf. 2:25). 2 Pedro 3:10 se refiere a los acontecimientos terribles que acompañarán la venida del Señor, y Apocalipsis 18:8 habla de las plagas que vienen sobre Babilonia. También vendrán sobre Jerusalén días de destrucción (Lc. 19:43). En Juan, ἦκειν, como ἐρχεσθαι, se usa para expresar la epifanía. Jesús ha venido o salido de Dios (8:42). En 2:4, aún no ha llegado su hora. Sabemos que el Hijo ha venido (1 Jn. 5:20). Al mismo tiempo, aquellos que el Padre le dé vendrán a él (Jn. 6:37). En Roma los judíos vienen a interrogar a Pablo (Hch. 28:23). El término tiene un matiz cúllico cuando se conecta con προσκυεῖν (Ap. 3:9).

[J. Schneider, II, 926-928]

Ηλ(ε)ίας [Elías]

A. Elías en el judaísmo tardío. Ninguna figura bíblica tuvo mayor influencia que Elías en el judaísmo tardío (cf. 1 R. 17-18; 2 Crónicas 21:12ss; Malaquías 3:23-24; Sirácida 48:1ss; Enoc Etiope 89:52, etc.; 1 Macabeos 2:58; Filón, Josefo, los escritos rabínicos y los apocalipsis de Elías). Las razones de la prominencia de Elías son su arrebató misterioso (2 R. 2:11) y la profecía de su retorno (Mal. 4:5-6). Sus milagros constituyen rico material para la leyenda, y su arrebató ofrece la certeza de que él da auxilio sobrenatural. En la apocalíptica tiene el papel de un escriba celestial así como de intercesor de Israel.

3. El retorno de Elías.

a. En el pasaje más antiguo (Mal. 4:5-6) Elías regresará como figura mesiánica que prepara el camino al Rey celestial (3:1) mediante la purificación del sacerdocio (3:2ss) y el establecimiento de la paz (4:6). En el Sirácida él restaurará a las doce tribus (Si. 48:10). Para los rabinos, Elías vendrá de Gad como libertador militar.

b. Más adelante, Elías prepara el camino del Mesías y no de Dios (cf. muchos pasajes rabínicos, y Justino, *Diálogo* 8.4). El Documento de Damasco espera la venida de un maestro de la verdad (término que designa al propio fundador de la secta) que algunos equiparan con Elías. También habla de un Mesías pasado y venidero, y hay una posibilidad de que el maestro de la verdad a quien se espera sea el Mesías y no Elías.

c. Otra opinión común es que Elías es el sumo sacerdote de los últimos tiempos (cf. Zac. 4:1ss). Es probable que a la base de esta idea se halle una combinación de Malaquías 3:1 y 4:5-6 con 2:4-5 (el ángel de la alianza y la alianza con Leví). En el NT se puede observar que el Bautista es de linaje sacerdotal y que en Apocalipsis 11:3ss Elías y Moisés son dos olivos (cf. Zac. 4:3, 11ss); habitualmente los olivos de Zacarías se explican como representación del sacerdocio y la monarquía.

4. La tarea del Elías que retorna. La venida de Elías anuncia la era de la salvación. Su tarea es la restauración del pueblo: a. restauración interior, establecimiento de relaciones de paz mediante la predicación del arrepentimiento, resolución de cuestiones discutidas de la ley; b. restauración exterior, establecimiento de la pureza de sangre y reunión del pueblo disperso; c. proclamación de salvación, conflicto con el anticristo, e introducción del Mesías (si bien estas dos últimas funciones sólo figuran fuera de la literatura rabínica más antigua).

B. Elías en el NT.

1. El Elías histórico en el NT. Elías, que en el NT se menciona unas 29 veces (número sólo inferior al de Moisés [73 veces] y al de David [59]), recibe atención: a. por proclamar la sequía y hambruna de tres años y medio (Lc. 4:25; Stg. 5:17; Ap. 11:6; cf. 1 R. 17:1), que él inicia y finaliza mediante su oración eficaz como hombre justo (Stg. 5:16-17), no por algún don especial; b. porque ofrece un modelo del ministerio a los gentiles (Lc. 4:25-26); c. por la seguridad que se le da de los 7.000 que no han doblado la rodilla ante Baal (Ro. 11:2ss, y cf. Lc. 22:43 para semejanzas con 1 R. 19:5, 7); y d. a causa del juicio divino que él hace venir sobre sus adversarios en 2 Reyes 1:10, 12, y que probablemente está en la mente de los hijos de Zebedeo en Lucas 9:54 cuando Jesús les muestra que un acto así es incompatible con su misión salvífica.

2. La concepción judía tardía de Elías en el NT.

a. La idea de Elías como auxiliador en tiempos de necesidad es reconocida sólo como una creencia popular en el NT (Mr. 15:35-36; Mt. 27:47, 49). Cuando Jesús grita «Eli, Eli», algunos espectadores piensan que está apelando a Elías para pedirle ayuda, y al no llegar esta ayuda queda descalificada su pretensión mesiánica. Para los cristianos, Cristo mismo es el intercesor único cuya ayuda hay que buscar en tiempos de necesidad.

- b. La expectativa de que Elías va a regresar resulta evidente por doquier en los Evangelios (Mr. 9:11, etc.). Se especula si Elías será el Bautista (Jn. 1:21) o incluso Jesús (Mr. 6:15), especialmente en vista de sus milagros (Lc. 9:7-8). Se espera a Elías como el precursor (Mr. 9:11), con una tarea de restauración (Mr. 9:12) mediante la predicación del arrepentimiento (Ap. 11:3). El «debe» de Marcos 9:11 muestra que se considera que esa expectativa tiene base bíblica.
3. *Cómo se entiende en el NT la expectación de Elías y su cumplimiento en el Bautista.*
- a. Es difícil determinar si el Bautista se consideraba a sí mismo como Elías. Ciertamente no se ve a sí mismo como precursor de Elías. En apoyo de su autoidentificación con el Elías que vuelve se podría citar su predicación del arrepentimiento, su ropaje (Mr. 1:6), y los puntos de vista expresados en Lucas 1:14ss. Por otro lado, el manto de pelo es prenda común entre los profetas (Zac. 13:4), y las opiniones del pueblo e incluso de sus discípulos no son necesariamente las de él (cf. Jn. 1:20-21). Es probable que lo que Juan procura ser sea sencillamente la voz anónima en el desierto (Jn. 1:23; cf. Is. 40:3).
- b. Un argumento de los escribas contra la mesianidad de Jesús es que Elías no ha regresado todavía (cf. tb. los discípulos en Mr. 9:11). Jesús replica a esto insinuando en Marcos 9:13 y afirmando abiertamente en Mateo 11:14 que el Bautista ha dado cumplimiento a la profecía de Malaquías, aunque el «si queréis aceptarlo» de Mateo 11:14 sugiere que esta es una nueva interpretación que resulta significativa porque Jesús se coloca a sí mismo bajo las Escrituras, considera la restauración como religiosa en vez de política, ve la cercanía del fin, y con la ejecución de Juan encara su propia crucifixión inminente. Al aceptar el hecho de que Juan cumple la expectación de Elías (Mr. 1:2), el NT confiesa consistentemente la propia mesianidad de Jesús.
4. *La aparición de Elías en el monte de la Transfiguración.* Este relato (Mr. 9:4-5 y par.) es interesante porque las fuentes rabínicas más antiguas no asocian de este modo a Moisés y Elías. Se han propuesto diversas teorías en la interpretación, p. ej. que ellos dos representan a la ley y la profecía, o la revelación del mundo celestial, o al heraldo y el precursor, o dos acompañantes de un rey oriental, o dos personajes iraníes que pueden ser mensajeros, predecesores, compañeros o deidades. La apocalíptica precristiana ciertamente se refiere a dos precursores (cf. Mr. 9:4-5), pero por lo general se trata de Enoc y Elías, no de Moisés y Elías como en Marcos 9:4 y Apocalipsis 11:3ss. En la transfiguración, Moisés y Elías son probablemente precursores cuya aparición proclama la inauguración del tiempo del fin. Como figuras sufrientes, insinúan también la pasión (cf. Mr. 8:31ss y Lc. 9:31).
5. *El Elías sufriente.* Sólo una vez en el NT se menciona la venida de Elías como algo todavía futuro, a saber en Apocalipsis 11:3ss, donde Elías y Moisés son los dos predicadores de arrepentimiento que van a ser muertos por la bestia y resucitar después de tres días y medio (para la identificación cf. la sequía y la conversión de agua en sangre en 11:6 [1 R. 17:1 y Éx. 7:17]). Un paralelo de esto se puede hallar en el Apocalipsis de Elías, que también se refiere al conflicto con el anticristo, el martirio, la deshonra de los cadáveres y la resurrección, pero donde el segundo personaje es Enoc en vez de Moisés. Una distinción es que en el Apocalipsis del NT los dos testigos no regresan para matar al anticristo. Sin embargo, la tradición es importante, ya que muestra que la idea de un precursor sufriente (Mr. 9:12-13) no era desconocida en tiempos de Jesús; así queda apoyada la historicidad de las predicciones que hace Jesús de su propia pasión.

[J. Jeremias, II, 928-941]

ἡλικία [edad, estatura]

1. Esta palabra significa primeramente «edad», especialmente de madurez; y en forma colectiva, «los contemporáneos». 2. Luego significa «generación». 3. Un sentido final es «tamaño físico», «crecimiento», si bien este sentido no aparece en los papiros, donde la palabra suele tener el sentido legal de «madurez». El sentido «edad» es el más común en Filón y la LXX. En el NT «estatura» es el sentido en Lucas 19:3. Este podría ser el sentido en Mateo 6:27 y Lucas 12:25, pero el contexto favorece «duración

de la vida». La madurez es el punto en Juan 9:21, 23; la virilidad en Hebreos 11:11; y los «años» más que la «estatura» en Lucas 2:52. Efesios 4:13 es teológicamente significativo cuando postula la madurez como la meta de la vida cristiana. Aquí importa muy poco si pensamos en la edad o en el crecimiento físico. La iglesia ha de alcanzar su forma perfecta cuando «todos» lleguen a la estatura de la plenitud de Cristo por medio del ministerio (vv. 11-12). La plenitud de Cristo quedará representada en la iglesia cuando ella alcance su forma ordenada por Dios mediante la construcción del cuerpo de Cristo por medio del ministerio de la evangelización y la edificación.

[J. Schneider, II, 941-943]

ἡμέρα [día]

A. «Día» en el AT.

1. El día hebreo antiguo constaba de día y noche, comenzando al atardecer (Éx. 12:18). Es así como es creada la luz (a diferencia de las tinieblas) y el día resulta de la separación de la luz y las tinieblas (Gn. 1:5). Dios mismo reconoce el día y la noche. El tiempo y su ritmo son creación de Dios, y todo lo que acontece dentro de los límites de la temporalidad está bajo su dominio (Sal. 31:15).
2. Todos los días son de Dios, pero la naturaleza secular de la vida exige que se separen para Dios ciertos días especiales (el sábado y las festividades culturales). Otros días, aparte de los de culto, también pueden estar relacionados de un modo especial con Dios (p. ej. el día de Madián en Is. 9:3). Hay también expectación de un futuro y especial «día del Señor» cuando han de manifestarse su poder, su disposición para salvar, y su poder justiciero. No se trata necesariamente de un día final. Es así como la derrota de Jerusalén es un día de Dios al cual se puede mirar atrás en Lamentaciones 1:21. Del mismo modo, en Ezequiel 34:12 el día del Señor es un día histórico en vez de escatológico. En Amós 5:18ss la esperanza popular consiste obviamente en un gran día de salvación, y este día tiene rasgos escatológicos para el profeta cuando él se refiere a los cambios cósmicos que lleva incluidos. Pero aquí, nuevamente, hay una mezcla de lo político y lo escatológico. Sin embargo, los profetas corrigen la idea original de que el día del Señor va a significar juicio para los gentiles y salvación para Israel, mostrando que este día implicará juicio también para Israel (cf. especialmente Sofonías).
3. El día del Señor no es el rasgo dominante de toda la profecía. En Oseas es muy subsidiario, y ni siquiera las predicciones de juicio o de desastre tienen que referirse a él (p. ej. Is. 28:14ss). La caída de Jerusalén es un punto decisivo, porque después de este juicio el día del Señor ha de ser un día de liberación (cf. el cambio fechado con precisión en Ez. 33:21ss). Es así como los profetas posteriores vuelven a considerar el día del Señor como un día de juicio para los gentiles, pero de protección (Zac. 12:1ss), purificación (Mal. 3:2), limpieza (Zac. 13:1-2), efusión del Espíritu (Jl. 3) y aguas paradisiacas (Jl. 4:18) para Israel. Este prospecto escatológico es llamado a veces el final de los días (Is. 2:2; Jer. 23:20, etc.). En el AT está firmemente incrustada una creencia escatológica, que en sus elementos esenciales es idéntica al día del Señor postexílico.
4. El uso del término, si bien no restringe lo que tiene lugar a un día de calendario, significa el caecer de un acontecimiento. Hay un tiempo en que Dios esconde el rostro o visita a Jerusalén, o cuando todos lo conocen en la nueva alianza. Pero el tiempo puede referirse a ciertas condiciones más que a una extensión específica de tiempo. Jeremías, por ejemplo, usa la frase «ese tiempo» o «esos días», pero no el «día del Señor». Ezequiel combina «tiempo» y «día» en 7:12. Escatológicamente el día del Señor denota la inauguración de una nueva edad. En Daniel hallamos un conjunto de expresiones diferentes (cf. 8:17; 9:26; 10:14; 11:27; 12:13). Aquí, un tiempo de aflicción precederá al final del antiguo eón y la inauguración del nuevo.

[G. von Rad, II, 943-947]

B. El uso griego general.

1. «Día», como a. «luz del día», b. «día completo» (24 horas) y c. «día» de la semana.
2. «Tiempo» (no común) a. como «tiempo de la juventud, edad, etc.», b. según es determinado por los acontecimientos, experiencias, situaciones o estados de ánimo.
3. Muy rara vez personificado en la religión o el arte (p. ej. la hija de Helios) en el sentido 1.a.

C. El uso de la LXX.

1. La palabra es común en la LXX en los sentidos 1.a. (Gn. 1:5) y 1.b (Gn. 25:24; Éx. 29:36).
2. El sentido 2. también es común en la LXX. Encontramos 2.a. primero para el tiempo de la vida o para tiempos extensos o períodos históricos, luego en conexión con el futuro como el tiempo de la acción de Dios, ya sea histórica o escatológicamente. 2.b. es especialmente común en los Salmos, p. ej. el «día de tribulación» en 27:5.

D. El uso del NT.**1. ἡμέρα como día.**

- a. El tiempo de la «luz del día»; con γίνεσθαι para referirse al amanecer (Lucas y Hechos) y κλίνειν para referirse al atardecer (sólo Lc. 9:12; 24:29); con βάρος para el peso del pleno sol (Mt. 20:12); en tanto distinto de la noche (2 P. 2:13); restringido en Apocalipsis 8:12.
- b. «Día» como medida de tiempo desde el amanecer al atardecer, o de un amanecer a otro (Lc. 9:37; Hch. 21:26), con un número (Mt. 26:2), el «tercer día» referente a la resurrección de Cristo (Mr. 8:31 y par.; 9:31 y par., etc.). Que Cristo resucitó al tercer día es un elemento temprano de la tradición (1 Co. 15:3), de modo que es poco probable la influencia de las religiones místicas sobre este número. El tres podía usarse simplemente como un número pequeño, pero el «según las Escrituras» (1 Co. 15:4) sugiere que su significación se deriva del cumplimiento de Oseas 6:2 (que la exégesis judía embotó al suprimir el número, cambiar los días a milenios, o refiriendo el pasaje a la resurrección final). La diferencia entre el τῆ ... τρίτῃ de Mateo, Lucas y Pablo y el μετὰ τρεῖς ἡμέρας de Marcos puede explicarse por la diferencia entre los modos griego y judío de calcular (cf. Mt. 27:63-64). El «día» se relativiza en 2 Pedro 3:8 (cf. Sal. 90:4). En cuanto a «cada día» ver 1 Corintios 15:31, y «de día en día» 2 Corintios 4:16.
- c. Para «día de la semana» cf. Marcos 16:2; para fecha, Apocalipsis 9:15; el día del juicio, 1 Corintios 4:3; día de ayunar o de festejar, Romanos 14:5-6; día del Señor, Apocalipsis 1:10; día del sábado, Lucas 4:16; día del pan sin levadura, Lucas 22:7; día de la preparación, Lucas 23:54.

2. ἡμέρα como tiempo.

- a. «Tiempo de vida» etc. (Heb. 5:7; 7:3; 12:10), «período de tiempo» (Ap. 10:7, sobre acontecimientos futuros; Hch. 15:7, de los primeros días; 2 P. 3:3, del tiempo del fin antes del juicio; Hch. 2:17, del tiempo final como algo ya presente; 2 Ti. 3:1, el tiempo final como tiempo de juicio; Lc. 17:22, los días del Mesías; Mr. 2:20, el tiempo después de la muerte de Jesús). En singular, la palabra denota la última edad. El énfasis se pone en la acción divina según las líneas de la apocalíptica, pero todavía con matices diferentes como en el mundo judío. Así, en Lucas 17:24 el día del Hijo del Hombre se refiere a su venida final en gloria (cf. Jn. 8:56). En 2 Pedro 3:12 la referencia es al día de Dios como día de conflagración final, mientras que en Apocalipsis 16:14 el gran día de Dios es el del conflicto con los reyes de la tierra. En Pablo el «día» es el gran día del juicio para la iglesia (1 Co. 1:8) o para él mismo (2 Co. 1:14), así como para los no cristianos; sirve como incentivo ético. En 2 Tesalonicenses 2:2 el punto principal de interés es la manifestación de Cristo; aquí el día del Señor es equivalente al día de Cristo en Filipenses. En forma absoluta, «día» es el día del juicio en 1 Tesalonicenses 5:5; 1 Corintios 3:13; Hebreos 10:25 (cf. «aquel día» en Mt. 7:22, etc., y «gran día» en Jud. 6; Ap. 6:17, etc.). El día de la manifestación de Cristo y el día del juicio son, desde luego, el mismo. El contenido puede ser denotado a veces por frases como día del juicio en Mateo 11:22, la cólera en Romanos 2:5,

y la redención en Efesios 4:30. El día final se usa también para referirse al día de la resurrección en Juan 6:39-40, etc. Pero «día» puede denotar sencillamente un punto en el tiempo, como en Colosenses 1:6, 9, o un periodo, como en Santiago 5:5; 1 Pedro 2:12; es probable que estos dos últimos pasajes no sean escatológicos.

- b. Con una definición más detallada tenemos el día malo en Efesios 6:13, el día de la prueba en Hebreos 3:8, el día de cumpleaños en Marcos 6:21, y días buenos en 1 Pedro 3:10.
3. En Apocalipsis 11:9, 11, se usan los días en sentido figurado para referirse a años. El día también es figurado en Juan 9:4 (2.a.) y Juan 11:9b (1.a.). En Romanos 13:12-13 el tiempo después de la resurrección de Cristo es el tiempo de luz del día en el que los cristianos, como quienes comparten su brillantez (1 Ts. 5:5), deben rehuir las obras de las tinieblas. En 2 Pedro 1:19 la palabra de Dios, como una lámpara en un lugar oscuro, hace llegar el día que dispersa las potestades de las tinieblas.

[G. Delling, II, 947-953]

Ἡσαῦ [Esaú]

1. Pablo usa tipológicamente el rechazo de Esaú en Romanos 9:13 para mostrar que el designio de Dios no depende de privilegios o méritos humanos. Esaú es también un descendiente de Abraham, pero no es escogido aunque haya nacido primero y no haya hecho ni bien ni mal. No existen paralelismos de este uso del relato; la exégesis judía tiende a explicar el rechazo de Esaú a causa de sus malas obras.
2. En Hebreos 11:20 Isaac invoca bendiciones sobre Esaú así como sobre Jacob. Una vez más, la exégesis judía piensa que Jacob tiene precedencia porque Dios prevé la maldad de Esaú.
3. En Hebreos 12:16 se pone a Esaú como ejemplo de la persona inmoral e impía que quiere, demasiado tarde, echar atrás sobre su decisión incorrecta.

[H. Odeberg, II, 953-954]

ἠχέω [resonar]

a. Como intransitivo «sonar», «resonar», «retumbar», «tronar»; b. como transitivo «hacer sonar»; en voz media «cantar». Esta palabra encuentra diversos usos en la LXX para el tañer una cítara (Is. 16:11), el rugido del mar (Is. 51:15), el tumulto de los enemigos (Sal. 83:2), el aullido de un perro (Sal. 59:6), el tintineo de las campanillas del sacerdote (Si. 45:9), y el sonido de las trompetas (Si. 50:16). El único caso en el NT está en 1 Corintios 13:1: el hablar extático sin amor es como un címbalo que resuena, que puede atraer la atención y entusiasmar a los oyentes pero no tiene valor moral ni espiritual. Habitualmente se entiende que aquí el χαλκός es el gong que colgaba en los templos o en los árboles sagrados, y cuyas notas largas y roncadas se hacían sonar en los cultos orgiásticos para inducir el éxtasis.

[J. Schneider, II, 954-955]

Θ, θ (zeta)

Θαμάρ [Tamar], Ραχάβ [Rahab], Ρούθ [Rut], ἡ τοῦ Οὐρίου
[la mujer de Urias]

1. La inclusión de mujeres en la genealogía de Jesús es sorprendente, pero más sorprendente aún es el hecho de que estas cuatro mujeres (Mt. 1:3, 5, 6) se mencionen en lugar de las cuatro madres ancestrales de Israel. El punto es que estas mujeres tienen un lugar aquí, aun cuando sean pecadoras y extranjeras, porque la historia del pueblo del Mesías es una historia de la gracia que opera a través de la caída y que hace que los últimos sean primeros (cf. 1 Co. 1:27ss). A veces la exégesis rabínica podrá excusar a estas mujeres, pero Mateo no lo hace, ni las está presentando simplemente como tipos de María, y ciertamente no para justificar una supuesta ilegitimidad de Jesús.
2. La exégesis rabínica, en efecto, mitiga los pecados de Tamar, etc. a. En Génesis 38 el mismo AT le atribuye el pecado a Judá más que a Tamar (Gn. 38:26), aunque la exégesis rabínica tiende (no sin dimensión) a excusar también a Judá. b. A Rahab se la exalta como prosélita e instrumento del Espíritu (cf. en el NT Heb. 11:31; Stg. 2:25), quien es antepasada de muchos sacerdotes y profetas (p. ej. Jeremías), si bien en ninguna parte se la coloca en el linaje davídico. c. El que David tuviera como antepasada a una extranjera podría considerarse un grave defecto, pero la exégesis rabínica enfatiza la conversión de Rut y el predominio divino; también se hace la sugerencia de que la humillación implícita obtiene una exaltación más duradera. d. En ciertos círculos se aventuran diversas razones para disculpar a Betsabé y a David, p. ej. que Urias podría haberse divorciado de Betsabé al marcharse a la guerra, o que él estaba en rebeldía contra David. Por otro lado, Shammai y otros admiten libremente la culpa de David.

[G. Kittel, III, 1-3]

θάμβος [asombro], θαμβέω [asombrarse], ἔκθαμβος [estupefacto],
ἐκθαμβέομαι [estar estupefacto]

1. El sentido básico de este grupo de palabras es «estar asombrado, atónito», luego «estar aterrorizado». Es así como las manifestaciones divinas o los milagros pueden causar asombro o temor y temblor. Plutarco conecta el θάμβος con la superstición; la verdadera piedad florece sólo en terreno racional.
2. Este grupo no se usa mucho en la LXX, ni tiene un original hebreo fijo. (Para las diversas palabras que se traducen con este grupo, ver el *TDNT* en inglés, III, 5.) En general el elemento psicológico es dominante cuando aparece este grupo, pero el elemento de lo ocasional es menos prominente; en el θάμβος humano está en acción algo misterioso e intangible.
3. El asombro se vuelve a relacionar con la vista en el NT: Marcos 9:15; 16:5-6; Hechos 3:10-11, etc. Pero es el elemento de epifanía, más que la forma externa, lo que provoca asombro o temor. Con expresiones de la misma raíz, los términos enfatizan el contenido de revelación y la significación cristológica de los sucesos (cf. Mr. 1:27). Estas palabras sirven también para acreditar los milagros Lc.

4:36). Pero la estricta exigencia de Jesús en cuanto al discipulado también causa asombro y temor a causa de nuestra incapacidad humana de llenar esa exigencia (Mr. 10:24ss; cf. Lc. 5:9-10). El hecho de que los discípulos estén en manos del Señor probablemente sea lo que ocasiona su estupefacción y temor en Marcos 10:32. Este temor piadoso es una etapa preparatoria para la fe. En Marcos 14:33 tal vez debamos ver una comprensión cristológica de, p. ej., Salmo 31:22. Este incidente no sólo arroja luz sobre el carácter histórico de Jesús (en contraposición al docetismo) sino que hace resaltar el elemento de epifanía en Getsemaní al presentar al Cristo «temeroso» como portador de la revelación divina.

[G. Bertram, III, 4-7]

θάνατος [muerte], θνήσκω [morir], ἀποθνήσκω [morir],
 συναποθνήσκω [morir con alguien], θανατώω [matar], θνητός [mortal],
 ἀθανασία [inmortalidad], (ἀθάνατος [inmortal])

θάνατος, θνήσκω, ἀποθνήσκω, συναποθνήσκω.

A. θάνατος en el uso griego.

1. *Uso clásico.* La muerte destruye la vida; la existencia sombría de los muertos en el Hades no es verdadera vida. Lo más que se puede esperar es la supervivencia o transmigración del alma. Todos deben morir, de modo que la muerte proyecta una sombra sobre la vida y su significado. Pero la muerte trae liberación de la dudosa bendición de la vida. Entonces el suicidio puede ser una liberación. Sin embargo, nadie quiere morir, y no se sabe qué es lo que viene después. Los héroes viven inmortalmente a base de su renombre, porque es bueno morir por la πόλις. La muerte se considera un fenómeno natural. La ψυχή continúa viviendo como la fuerza vital en el cosmos, pero sólo en el sentido de que el nacimiento de uno es la muerte de otro. Esto no resuelve el acertijo de la muerte individual ni le quita su terror. Platón eleva este asunto a otro plano al darle precedencia a la cuestión de lo correcto y lo incorrecto. El punto, entonces, es morir una buena muerte. En efecto, la muerte puede ser la realización de la vida al levantarse sobre el cuerpo mortal. Sobre esta base surge la esperanza de que el alma seguirá viviendo. Aristóteles sigue el mismo razonamiento, excepto que para él es el νοῦς lo que sobrevive en alguna forma oscura.
2. *El uso helenístico.*
 - a. El estoicismo. Para los estoicos, la muerte es un fenómeno natural. Hay que aceptarla como tal y de este modo puede convertirse en un acto ético. La muerte, así como la vida, es un asunto de decisión individual, y puesto que la vida es indiferente, y sus bienes son considerados de manera pesimista, el suicidio responsable es justificable. La muerte cumple un propósito útil como prueba de la conducta recta, e. d. si nos apartamos de las cosas externas, aceptamos nuestro destino, y por ende estamos preparados cuando sobreviene la muerte. La muerte no tiene carácter de juicio, pero los que se concentran en las cosas externas no tienen verdadera vida, y por eso se los puede describir como ya muertos.
 - b. El neoplatonismo. Aquí se considera que la vida corporal implica la muerte para la ψυχή. El alma alcanza la verdadera vida solamente mediante su progresiva liberación del cuerpo. La muerte es buena en la medida en que completa esta liberación, pero el suicidio es una forma ilegítima de apresurar este proceso.
 - c. El gnosticismo. Aquí, una vez más, la verdadera vida no puede desarrollarse en el cuerpo, pero la verdadera vida es ahora la inmortalidad de la vida divina, y la transición hacia ella se hace mediante la mortificación ascética, o en las religiones místicas mediante experiencias sacramentalizadas de naturaleza mística o extática. La vida se alcanza finalmente con el despojamiento del alma en la transmigración o en el ascenso al cielo.

- d. Filón. Filón sigue al estoicismo y al neoplatonismo cuando describe a los malos como ya muertos. La muerte física en sí es indiferente o buena. Pero también hay una muerte que es destrucción eterna.

B. El concepto de muerte en el NT.

1. En el NT θάνατος significa «morir» (Heb. 7:23) o «estar muerto» (Fil. 1:20). La muerte es nuestra suerte humana, lejána sólo para Dios (1 Ti. 6:16). Nunca se la presenta en términos heroicos, ni siquiera como muerte autosacrificial (2 Co. 4:12) o como martirio (Ap. 2:10). La muerte es algo terrible que hace que la ζωή sea una ζωή impropia, y la obra de Cristo consiste en destruir la muerte (2 Ti. 2:10). La muerte es el último enemigo; con su derrota quedará completa la salvación (1 Co. 15:26; Ap. 20:14). En ninguna parte se la neutraliza como proceso meramente natural. Pertenecé a la misma categoría que el pecado, y se mantiene opuesta a la ζωή como el verdadero ser de Dios.
2. La muerte es la consecuencia y el castigo del pecado. Su origen no se trata de manera especulativa, porque incluso si Pablo la considera como una potestad cósmica, ella es el resultado de un acto responsable (Ro. 5:12ss). El hecho de que Adán fuera creado solamente como «alma viviente» podría quizás implicar la mortalidad natural, pero θάνατος entró en el mundo por medio del pecado de Adán (Ro. 5:12, 17). Esto no nos excusa, ya que somos responsables de nuestro propio pecado y de nuestra propia muerte. La ineluctabilidad del pecado y de la muerte sirve simplemente para destacar el hecho de que hay salvación sólo en Cristo. La ley es lo que efectúa la muerte, porque así como Adán desobedeció el mandato de Dios y los paganos transgreden su justa exigencia (Ro. 1:32), así en Israel la ley despierta el pecado adormecido y da fuerza a la muerte como su castigo (cf. Ro. 7; 2 Co. 3:7). Nuestro ser pecador es lo que Pablo llama σάρξ. Esta no es ni la materia, ni una cárcel del alma, ni una potestad demoniaca, sino el yo perdido que se ve en términos de la esfera corruptible (Ro. 2:28-29). Al querer vivir para nosotros mismos, quedamos sujetos a la muerte, y todos los esfuerzos egoístas por escapar de esto nos enredan en el mismo círculo vicioso (Ro. 7:10). El mensaje de Juan es básicamente el mismo. Fuera de la revelación en Jesús todos somos pecadores y por lo tanto justamente entregados a la muerte. El pecado es ver el yo en términos del yo, en lugar de verlo en términos de Dios. Es así como el yo establece sus propios criterios (5:31ss), se imagina que es libre (8:33), y tiene sus propias normas de gloria (5:41ss).
3. A veces el NT retrata la muerte como algo puramente destructivo, y a veces como algo que involucra un tormento futuro (cf. Mr. 9:48). Pero Dios o Cristo juzga tanto a los vivos como a los muertos, de modo que la muerte física va seguida del juicio y la resurrección. No se da una enseñanza detallada sobre el estado intermedio, pero la muerte física se convierte en muerte definitiva (la segunda muerte, Ap. 2:11; 20:6, 14; 21:8) por medio del juicio. Sin embargo, incluso ahora la muerte despoja a la vida de su verdadera calidad. Impone temor (Heb. 2:15). Proyecta una sombra y oscuridad (Lc. 1:79). Reina sobre lo que es carnal (Ro. 8:6). Fuera de Cristo, más nos valdría comer y beber, porque mañana moriremos (1 Co. 15:32). La muerte acarrea incertidumbre (Mt. 6:25ss). Las obras humanas están muertas desde su inicio (Heb. 9:14). Como pecadores, ya estamos muertos (Mt. 8:22; cf. Ro. 7:10, 24; Jn. 5:21).
4. La muerte y la resurrección de Cristo son el acontecimiento escatológico mediante el cual la muerte misma es destruida (2 Ti. 1:10; Heb. 2:14). La muerte de Cristo es singular. No es un morir al pecado; a él Dios lo hizo pecado por nosotros (2 Co. 5:21, Ro. 8:3; Gá. 3:13-14), y él murió por nosotros. En él Dios trata con nosotros, asume la muerte en sí mismo, y así hace de ella un acto divino creador. Esto quita el pecado y la muerte, y de allí brota la vida, porque Cristo no es retenido por la muerte (Hch. 2:24), vuelve a la vida (Ro. 8:34), y tiene ahora las llaves de la muerte y del Hades (Ap. 1:18). Al entregar su vida, él la recobra de nuevo (Jn. 10:18). Al humillarse, es exaltado por Dios (Fil. 2:6ss). Así vence a la muerte para aquellos que, en la fe, hagan suya la muerte de él. Él es el primogénito de entre los muertos (Col. 1:18; Ap. 1:5). Los creyentes siguen muriendo, con la excepción de aquellos que estén vivos cuando Cristo venga (1 Ts. 4:15ss). Pero al final ellos vencerán la muerte en la resurrección (1 Co. 15:26; Ap. 21:4), de modo que incluso ahora la muerte ha perdido ya su aguijón (1 Co. 15:55). Así como para los no creyentes la muerte que les espera es la negación de la vida, así

para los creyentes la resurrección esperada le da un nuevo carácter. Ellos no morirán (Jn. 6:50). Han pasado de la muerte a la vida (5:24). Esta vida no es su propia posesión (2 Ti. 2:18; cf. la probable creencia de los corintios). Pero la destrucción de la muerte ya está presente en esperanza, sobre la base del evangelio. Tiene lugar en la obediencia de la fe, que es la aceptación de la muerte de Cristo, e. d. el morir con Cristo (Ro. 6:3-4) que se realiza en un nuevo modo de vida que debemos atrapar con resolución inteligente (Ro. 6:11). Es así como la destrucción del pecado y de la muerte se manifiesta en la mortificación y en el cumplimiento de la exigencia justa de Dios (Ro. 8:2ss). Ya los creyentes no viven para sí mismos, sino para el Señor que murió por todos, de modo que en él todos han muerto (Ro. 14:7ss; 2 Co. 5:14-15). En la cruz el mundo queda crucificado para los creyentes y los creyentes para el mundo (Gá. 2:19-20; 6:14). La proclamación de la muerte de Cristo en la Cena del Señor exige una conducta digna (1 Co. 11:27ss; cf. 5:7-8). Pero esta conducta en sí misma no vence a la muerte. La meta está ya alcanzada con la muerte de Cristo, de modo que toda jactancia queda descartada (Ro. 3:27) y estamos muertos a la ley (7:6); su reimposición le quita su efecto a la muerte de Cristo (Gá. 2:19ss). El caminar cristiano es participación en esta muerte (Fil. 3:9, 14). Esta participación da también nuevo significado a los sufrimientos como un morir diario en el cual el mensaje es llevado a otros (cf. especialmente Col. 1:24) o se les da un ejemplo (1 P. 2:18ss). La unión con Cristo en el morir es una base segura para el consuelo. Morimos en Cristo (1 Ts. 4:16). Por eso somos dichosos (Ap. 14:13). Morimos por el nombre del Señor (Hch. 21:13). Esto es para la gloria de Dios (Jn. 21:19). Aquí la muerte no se toma de manera idealista. El nuevo caminar y el nuevo entendimiento no son cosas que por sí mismas derroten a la muerte. Sobre la base del acontecimiento de la muerte y resurrección de Cristo, forman parte de un movimiento de consumación. Estamos muertos, pero nuestra vida está escondida (Col. 3:3). Al ser provisional nuestra vida actual, anhelamos la muerte física o la parusía (2 Co. 5:1ss). Pero esta vida provisional es servicio al Señor (aunque el morir sea ganancia, Fil. 1:21). Es así como tanto la muerte como la vida quedan relativizadas (Ro. 8:38), pero sólo para los creyentes, ya que la obra de Cristo ha hecho que la muerte sea definitiva para aquellos a quienes el evangelio les difunde la muerte (2 Co. 2:16) y quienes por lo tanto permanecen en la muerte (1 Jn. 3:14).

θανάτω. Esta palabra significa «matar», «entregar a la muerte», «condenar a muerte». Estos son los sentidos que tiene en el NT: «matar» en Marcos 13:12; 1 Pedro 3:18; «entregar a la muerte» en Romanos 8:36; «condenar a muerte» en Marcos 14:55. El uso es figurado («mortificar») en Romanos 8:13.

θνητός. Esta palabra, que significa «mortal», es usada por los griegos para caracterizar a los seres humanos en contraste con los dioses (cf. en la LXX Job 30:23; Pr. 3:13). Pablo la usa como término global para la naturaleza humana en 1 Corintios 15:53-54. En 2 Corintios 5:4 anhela el que lo mortal sea absorbido por la vida. En particular, la σάρξ o el σώμα es mortal (2 Co. 4:11; Ro. 6:12; 8:11). Los Padres apostólicos y los Apologístas, de modo similar, ven en θνητός un atributo humano típico; estos últimos también pueden aplicar el término a las deidades paganas en secciones polémicas (p. ej. Taciano 21.2).

ἀθανασία (ἀθάνατος) (→ ζωή, θάνατος).

1. ἀθανασία es ante todo un término literario que significa «inmortalidad». Esta pertenece propiamente a los dioses. Se debate si el alma es inmortal. La escuela de Platón adopta ese punto de vista. En el helenismo, la demanda de tal punto de vista es grande pero la creencia en él es escasa. El estoicismo panteísta encuentra en el cosmos una inmortalidad impersonal, mientras que la inmortalidad individual es buscada en los misterios, la magia y el misticismo. La inmortalidad es más que duración; es participación en la naturaleza divina bienaventurada, e. d. es divinización. Por eso cualquier cosa que sea sobrehumana puede ser llamada inmortal, p. ej. los videntes, los gobernantes y todas las cosas pneumáticas (p. ej. el conocimiento cristiano en 1 Clem. 36.2). Una noción común es un supuesto alimento de inmortalidad o medicina de vida (cf. Si. 6:16 e Ignacio, *Efesios* 20.2).

2. El AT no tiene ningún equivalente para ἀθανασία, pero la LXX lo usa para la vida futura de los justos (Sab. 3:4; 4 Mac. 14:5). El término es común en Filón, y figura en Josefo en sus referencias a Eleazar, Tito, los esenitas y los fariseos.
3. En el NT ἀθάνατος no figura, y encontramos ἀθανασία solamente en 1 Corintios 15:53-54 (el modo de existencia incorruptible en la resurrección) y en 1 Timoteo 6:16 (Dios es el único que tiene inmortalidad en sí mismo). En ambos casos la forma de expresión muestra la influencia del judaísmo helenístico.

[R. Bultmann, III, 7-25]

→ ζωή

θαρσέω (θαρσέω) [tener confianza, ser osado]

1. En sus dos formas (θαρσέω es la más antigua) esta palabra tiene el sentido básico de «atreverse», «ser osado», «tener buen ánimo», «estar ufano o confiado», y luego a. «confiar en», «contar con», y b. «tener valor contra alguien o contra algo», «ir con valor a». La LXX tiene siempre el sentido básico. Si bien Platón sugiere que la osadía de cara a la muerte es posible sólo cuando hay conciencia de la inmortalidad del alma, la LXX usa el término como llamado en tiempo de tensión o de emergencia. y la base es la presteza de Dios a ayudar. Dios mismo es quien emite el llamado en Hageo 2:5. Zacarías 8:13; él se pone a sí mismo en juego a modo de garantía.
2. En el NT Jesús hace el llamado a tener ánimo (Mt. 9:2, 22; 14:27). Lo que él da o es, constituye el respaldo al llamado. Tras ese llamado está lo que él mismo asegura ser; en el encuentro con él, la acción de Dios es liberadora. Así el evangelio da gozo y confianza, echando fuera la ansiedad, haciéndonos entrar en la bondad paternal de Dios. El Señor resucitado le hace a Pablo el mismo llamado cuando está en la cárcel (Hch. 23:11). Los discípulos viven en un mundo que los amenaza, pero pueden tener valor porque Cristo lo ha vencido (Jn. 16:33). Su osadía no se basa en una dudosa teoría de la inmortalidad del alma, ni en un proceso de iniciación y deificación, sino en el acontecimiento histórico de la muerte y resurrección victoriosas de Cristo. La historia reemplaza al mito, y el cumplimiento reemplaza al anhelo. Si bien ahora estamos separados de Cristo, mantenemos el buen ánimo (2 Co. 5:6, 8), porque tenemos las arras del Espíritu (v. 5) y vamos avanzando hacia la consumación. Hebreos 13:6 encuentra una base para el valor durante la persecución en el hecho de que el Señor es nuestro auxiliador. Un caso de «tener confianza en» se da en 2 Corintios 7:16, y Pablo «es osado» contra los corintios cuando está ausente, según su irónica afirmación en 2 Corintios 10:1.

[W. Grundmann, III, 25-27]

**θαύμα [maravilla], θαυμάζω [maravillarse, admirarse],
θαυμάσιος [maravilloso], θαυμαστός [maravilloso]**

- A. El uso de este grupo de palabras en el griego secular. Este grupo tiene primeramente el sentido de asombro, ya sea crítico o inquisidor; luego admiración, con un matiz de reverencia o temor ante lo que es inusitado o misterioso, p. ej. los milagros o los oráculos en la religión, así como los actos o medios mágicos, y ciertos fenómenos (antes de su explicación) en la filosofía.
- B. El uso de este grupo de palabras en el judaísmo griego.
 1. *El AT griego.* Este grupo encuentra aquí un uso variado para traducir muchas palabras hebreas que no están relacionadas entre sí. Sirve para denotar la experiencia religiosa cara a cara con aquello que trasciende las posibilidades humanas. a. En negativo (Pr. 6:30, r.o. en el TM) introduce algo que es evidente por sí mismo. Este grupo también encuentra un uso para el hecho de que Dios no hace acepción de personas (Dt. 10:17), o de que tiene respeto por alguien que está en oración (Gn. 19:21). En las relaciones humanas, los jueces no deben incurrir en la acepción de personas (cf. Is. 9:14). La parcialidad es también el punto en Levítico 19:15, etc., mientras que en Job 22:8 se trata de la adu-

lación. b. A veces la LXX usa este grupo para denotar el asombro, con el fin de enfatizar el efecto de un hecho o acontecimiento sobre aquellos que lo ven (cf. Job 11:13; 42:11). En particular, destaca los caminos maravillosos e inexplicables de Dios en relación con los problemas de la teodicea. Pero también puede expresar horror ante el juicio divino (como en Job 17:8; cf. Lv. 26:32) así como el asombro ante la dirección divina (Éx. 34:10; cf. Job 42:3 y especialmente los Salmos, p. ej. 45:4). En 2 Samuel 1:26 la referencia es al amor maravilloso de los amigos, y en 2 Crónicas 26:15 al auxilio milagroso de Dios. En Sirácida 39:20 la idea es que nada es imposible para Dios, pero si bien lo maravilloso puede ser aquello que humanamente es imposible, también puede ser algo grandioso o glorioso (cf. Éx. 34:10; Job 5:9). A veces resalta el elemento de lo pavoroso en el milagro (cf. Job 41:1; Am. 3:9). Con este grupo se pueden relacionar verbos de ver, para destacar la idea de una estupefacción sorprendida (Hab. 1:5). Se puede ver un sentido negativo en Isaías 52:14, donde la ofensa es causada por Dios pero el verbo destaca la reacción humana de aquellos que no comprenden. Dios, quien es maravilloso en sus obras (Sal. 68:35), realiza maravillas de salvación y de juicio (Éx. 3:20, etc.), y todo lo que está relacionado con él —su nombre, su casa, etc.— puede tener el atributo de maravilloso. c. Este atributo también puede aplicarse a su pueblo, los santos, los justos, y especialmente los mártires, si bien sólo en los escritos helenísticos encontramos este uso con sus peligros de exageración y profanación (cf. el culto a la heroína en Jt. 10:19 y los motivos de los mártires en los Macabeos). Los libros canónicos, en cambio, nos prohíben entrar por cuenta propia en la esfera de la maravilla divina (Éx. 19:12; cf. la búsqueda de señales del NT en Mt. 12:38ss). La actitud apropiada es de no ocuparse con cosas que son demasiado maravillosas (Sal. 131:1). El título θαυμαστός también es intrínsecamente no bíblico. (Para un estudio lingüístico detallado, ver el *TDNT* en inglés, III, 29-36.)

2. En Filón y Josefo son más fuertes los motivos seculares y legendarios. Se pone énfasis en los acontecimientos maravillosos de la historia del AT. Para Filón, la maravilla ante la creación puede conducir a la admiración de su Creador, si bien también puede permanecer fija en el mundo. En cualquiera de los dos casos hay poco sentido verdadero de asombro reverente ante la revelación divina. Los términos se usan en el contexto de una visión racional de las cosas, se pueden aplicar a los sabios y a los profetas, y en general promueven la religión en lugar de enaltecer a Dios.

C. El uso de este grupo de palabras en el NT. Si bien el uso del NT concuerda externamente con el del AT, la secularización del grupo en el período helenístico significa que no puede tener la misma significación lingüística o teológica, que los casos no son ni tan numerosos ni tan importantes, y que existen fuertes diferencias en las diversas secciones del NT.

1. a. La mayoría de los pasajes figuran en los autores de los Sinópticos (especialmente en Lucas) en relación con los relatos de milagros. El propósito de este término es describir el efecto sobre los espectadores (p. ej. Mr. 5:20; Lc. 11:14). Sin embargo, en Mateo 9:33, lo que se destaca es la significación del acontecimiento como parte de la historia de salvación del NT. Lo mismo vale para Mateo 15:31. En Mateo 9:8, donde una lectura variante es θαύμασαν, el término sirve para expresar el asombro gozoso de que Jesús no sólo se entrega a sí mismo por el pecado, sino que él mismo personalmente perdona nuestros pecados. El hecho de que Jesús calme la tormenta también causa estupefacción (Mt. 8:27; Lc. 8:25), pero Mateo encuentra que esta reacción es demasiado débil cuando se trata del caminar sobre las aguas y pone en su lugar «adorar» (Mt. 14:33). El asombro ante la higuera que Jesús hace marchitar en Mateo 21:20 comporta quizás un elemento de duda en vista de la respuesta de Jesús en los vv. 21-22. La enseñanza de Jesús causa asombro, como también lo causan sus acciones. En Lucas 4:22 los oyentes quedan sorprendidos por el encanto pero también por el contenido de gracia del sermón de Jesús, si bien se mantienen críticos. En el debate sobre los impuestos el asombro es ante la sabiduría de la respuesta (Mt. 22:22), pero la sorpresa es el punto en Lucas 11:38 (los fariseos), Marcos 15:5 (Pilato, cuando Jesús no quiere defenderse contra acusaciones tan frágiles), y Marcos 15:44 (otra vez Pilato cuando se entera de que Jesús ha muerto tan pronto). La duda y la admiración se mezclan en el θαυμάζειν de Lucas 24:12 y 24:41 en relación con la resurrección. En los relatos de la infancia en Lucas, el uso de θαυμάζειν (1:21, 63; 2:18, 33) da un sentido de

la acción y la revelación de Dios en los acontecimientos. En Marcos 12:11 el propio Jesús cita el Salmo 118:22-23 para denotar la respuesta ante la acción de Dios, una respuesta que sólo es preliminar a la fe, puesto que puede contener elementos de sorpresa, duda, o simple admiración así como asombro ante la manifiesta acción de Dios.

- b. Dos veces el propio Jesús queda admirado, primero ante la falta de fe de la gente de Nazaret (Mr. 6:6) y luego ante la fe del centurión de Capernaum (Mt. 8:10; Lc. 7:9).
- c. En los Hechos se sigue el uso de los Sinópticos, pues se conecta el grupo con acontecimientos milagrosos en 2:7; 3:12; 7:31 (la zarza ardiente). En 13:41 se cita como advertencia Habacuc 1:5, con énfasis en el elemento negativo.
3. Juan no usa el término para milagros individuales ni para la respuesta psicológica, sino para el impacto de las obras de Jesús (5:20; 7:21). Indica que los discípulos entienden mal, en 4:27, 33. Se exhorta a no maravillarse en 3:7; 5:28 (cf. 1 Jn. 3:13); no deben dudar ni ofenderse.
4. En Pablo θαυμάζειν es una forma literaria en Gálatas 1:6; 2 Corintios 11:4. En voz pasiva, en 2 Tesalonicenses 1:10, la referencia es a la manifestación escatológica de la gloria de Dios en la cual toma parte la comunidad; aquí la palabra es paralela a «glorificado».
5. Judas 16 sigue el uso del AT para referirse a la adulación, mientras que 1 Pedro 2:9 tiene un matiz más helenístico cuando habla de que estamos llamados a entrar en la luz «maravillosa» de Dios.
6. El Apocalipsis usa el grupo seis veces. En 13:3 la tierra sigue a la bestia con admiración (probablemente un primer paso hacia la adoración cultica, en vista del v. 4; cf. el culto imperial de Roma). Es a causa de la relación cercana con la adoración que al vidente se le prohíbe admirarse en 17:6-7. En 15:1 una señal del cielo es llamada grande y maravillosa, y en 15:3 las obras de Dios son grandes y maravillosas. Aquí el uso es semejante al de los Salmos.

D. Este grupo de palabras en el uso cristiano primitivo. No hay aquí nada distintivo excepto en el dicho del Señor preservado en Clemente de Alejandría, *Stromateis* 2.9.45.4 (cf. 5.14.96.3), que hace eco de un motivo en la filosofía platónica y así sugiere un malentendido místico del concepto bíblico. La naturaleza provisional de la maravilla queda perdida en 1 Clemente 1.2 cuando lo maravilloso, en sentido débil, es conectado con las bendiciones cristianas, pero la particularidad teológica se mantiene en 2 Clemente 2.6; 13.3-4. El uso en la martirología temprana es similar al de 4 Macabeos.

[G. Bertram, III, 27-42]

θεάομαι → ὀράω

θέατρον [teatro, espectáculo], θεατρίζομαι [exponer públicamente]

La palabra θέατρον (que no aparece en la LXX) denota a. «teatro o anfiteatro», b. «el público», y c. «obra teatral» o «espectáculo». Los estoicos la usan en el sentido c. (tb. θέαμα) para expresar la idea de que el sabio en conflicto con el destino es un espectáculo para los dioses y para los hombres. De este uso se hace eco en 1 Corintios 4:9 (cf. Heb. 10:33), pero 1. aquí hay también un recuerdo de los sufrimientos públicos de Job, 2. este θέατρον es un espectáculo lamentable en lugar de ser motivo de orgullo, y 3. el énfasis no se pone en la autonomía humana sino en la acción divina, de modo que los no creyentes muy bien podrían pasar por alto el punto de este θέατρον.

[G. Kittel, III, 42-43]

θεός, θειότης → θεός

θέλω [desear, querer], θέλημα [voluntad], θέλησις [voluntad]

θέλω. En cuanto a la relación con βούλομαι, ver βούλομαι más arriba. En el griego secular y la LXX la palabra θέλω tiene sentidos tan variados como «proponerse», «estar listo», «resolver», «desear», «preferir», y en forma negativa «rehusar». Se puede usar para la voluntad divina o para la voluntad del rey. En el AT es común en forma negativa.

A. El significado griego común de (ε)θέλω.

1. El primer sentido es «estar listo» (con un matiz de «consentir»), o «gustar de».
2. Después encontramos «querer», a veces en un sentido erótico que conduce a «unirse» e incluso «concebir», pero también, sin sentido erótico, «gustar de», «complacerse en»; principalmente, en la LXX, con sujeto humano.
3. Expresando intención, la palabra puede entonces denotar «desear», «estar a punto de hacer algo», «estar acostumbrado a hacer algo», «tener la intención de».
4. La palabra expresa también la resolución en cuanto a la decisión libre o sopesada, a veces con la idea de elección o preferencia, y en sentido religioso con el matiz de disposición resuelta (en negativo, una renuencia considerada u obstinada).
5. θέλειν puede también denotar la voluntad que da un mandato, p. ej. el gobierno y designio de Dios en la creación y en la historia, o bien el gobierno, decretos u órdenes de los gobernantes, oficiales y jefes militares.

B. Rasgos significativos del uso neotestamentario de θέλειν desde el punto de vista de la teología bíblica.

1. *El θέλειν de Dios.* El θέλειν de Dios se caracteriza por su condición definida, su certeza y su eficacia. En Mateo 27:43 (cita de Sal. 22:8) expresa el deseo o deleite divino, pero en otros lugares se refiere a la voluntad soberana de Dios en la creación (1 Co. 12:18) o en la salvación (Jn. 3:8; 1 Ti. 2:4). En la parábola en Mateo 20:14-15 el punto es la libertad de disposición de Dios. En Romanos 9:18, 22 Pablo muestra cómo esto se desarrolla en la salvación y en el juicio. La voluntad salvífica de Dios es declarada a los gentiles en Colosenses 1:27. Con ella contrasta la falsa pretensión del diablo en Lucas 4:6. El θέλειν de Dios expresa también sus exigencias para su pueblo, especialmente la misericordia antes que el sacrificio (Mt. 9:13; Heb. 10:5, 8). Denota además la dirección de Dios en la vida de los que son de su pueblo; por eso hemos de sufrir por hacer el bien si tal es la voluntad de Dios (1 P. 3:17).
2. *El θέλειν de Jesús.*
 - a. Los discípulos aceptan el poder de la voluntad de Jesús, como en la petición de Lucas 9:54, o la disposición a seguirlo en Marcos 14:12. Esta voluntad da inicio al milagro de Mateo 15:32ss. Se puede ver en el acto de Jesús de escoger a sus discípulos en Marcos 3:13 y en su acción sanadora en Marcos 1:40-41; Mateo 8:2-3. Se extiende a la resurrección de los muertos en Juan 5:21, o (en la oración) al concederles a los discípulos una visión de su gloria en Juan 17:23. El futuro entero de los discípulos descansa sobre esta voluntad omnipotente del Hijo (21:21).
 - b. Pero la voluntad de Jesús en su llamado terrenal da testimonio de que él comparte nuestra condición humana. Así, en Marcos 7:24, es posible hacerle cambiar su voluntad. De hecho, el rechazo humano puede frustrar su propósito de salvación (Mt. 23:37; Lc. 12:49). La oración en Getsemaní implica la posibilidad de una voluntad humana independiente que es dejada de lado en sumisión a la voluntad divina (Mr. 14:36; Mt. 26:39).
3. *El θέλειν de Pablo en su relación apostólica autoritativa con las iglesias.* A Pablo le gusta θέλειν, ya sea cuando está enfatizando ciertos puntos de enseñanza (1 Ts. 4:13; 1 Co. 10:1; 12:1; Ro. 11:25),

haciendo afirmaciones personales Ro. 1:3), expresando su intención en la controversia (Gá. 3:2), o dando dirección pastoral (1 Co. 7:32).

4. *El θέλειν religioso y su opuesto en el NT.*

- a. En los autores de los Sinópticos, θέλειν puede expresar el esfuerzo religioso, p. ej. el de la piedad judía en Mateo 19:17, o la voluntad de discipulado en Marcos 8:34. Un deseo mal orientado es el punto en Marcos 10:35 y Gálatas 4:21. Por otro lado, el deseo de Mateo 15:28 implica la fe con su orientación hacia el poder de Cristo (cf. Mr. 10:51). En Juan 7:17 tenemos la disposición a hacer la voluntad de Dios, que se convierte en oración eficaz en 15:7, la voluntad de santificación en Hebreos 13:18, y la voluntad de la vida verdadera en 1 Pedro 3:10 (cf. el papel determinante de θέλειν en Mt. 7:12). En Apocalipsis 22:17 el deseo del agua de vida puede satisfacerse acercándose a Cristo, e. d. por la fe.
- b. En Pablo el θέλειν religioso va ligado a verbos de hacer. Dios mismo quiere y hace en Filipenses 2:3. En 2 Corintios 8:10-11, el dar es consecuencia de una voluntad bien dispuesta. Los deseos y las acciones interactúan en Gálatas 5:17. En Romanos 7, sin embargo, el θέλειν bajo la ley, aparte de la fe y el Espíritu, no se puede poner en acción. Lo que se quiere no se hace; lo que no se quiere se hace. Este θέλειν impotente consiente en la ley e inclusive se deleita en ella (vv. 16, 22), pero no puede ir más allá de la intención de realizarla. Hay aquí en juego una dicotomía que es cuestión, no simplemente de cumplir mandatos específicos, sino de vida o muerte. Pero la perversión del ser en el legalismo implica también la transgresión concreta. Sólo el Espíritu, no la ley misma, puede dar fuerza a la voluntad y capacitarla para que satisfaga la justa exigencia de la ley (8:4). En los intentos por adquirir la justificación por cuenta propia, la voluntad queda esclavizada a la σάρξ; en Cristo es liberada por el Espíritu. Paralelos a Romanos 7 se pueden ver en Epicteto, quien arguye que hay algo en la vida que no se conforma a lo que se desea, y que aunque queremos ser libres, nos vemos atados por el cuerpo. Pero en Epicteto el primer problema es principalmente de ignorancia, mientras que el cuerpo, al ser un asunto secundario, no tiene porqué ser el grave obstáculo que la σάρξ es en Pablo, para quien la verdadera libertad de la voluntad llega sólo a medida que la voluntad espiritual reemplaza a la voluntad legal por medio del ministerio de Cristo y del Espíritu. Como lo expresa Romanos 9:16, la voluntad y el esfuerzo quedan sin efecto alguno si están privados de la voluntad y misericordia de Dios (cf. vv. 18, 22).
- c. El rehusar, como opuesto a la voluntad religiosa, se puede ver en la parábola de Mateo 21:30, la resistencia de Jerusalén en Mateo 23:37, el rechazo brusco de Lucas 19:14, la renuencia a acercarse a Jesús en Juan 5:40, la desobediencia en Hechos 7:39, y la negación a arrepentirse en Apocalipsis 2:21. En Juan 8:44 se denota una voluntad resuelta de hacer el mal, y en Marcos 8:35 una orientación hacia valores errados.

θέλημα.

A. *θέλημα en el mundo griego, en el helenismo, y en la sinagoga.*

1. El primer uso de θέλημα es para «querer» o «propósito», luego «deseo» (incluso sexual).
2. En la LXX figura para designar la «voluntad» o «complacencia» divina, y después para el «deseo» humano, la «voluntad» de un rey y la «voluntad egoísta».
3. En los escritos herméticos hay un uso considerable para referirse a la voluntad de Dios como buena, soberana, creadora y determinadora de todo.
4. En los escritos rabínicos la voluntad de Dios, a menudo ligada con su nombre y su gobierno (como en el Padrenuestro), es aquello que hay que hacer.

B. *θέλημα en el NT.* La forma plural (común en la LXX) figura en el NT sólo en citas de la LXX (Hch. 13:22) y para los deseos carnales (Ef. 2:3). La voluntad de Dios es una unidad, y por lo tanto se la pone en singular (fuera de la lectura variante en Mr. 3:35).

7. θέλημα como voluntad de Dios.

a. Cristo como hacedor de la voluntad divina.

- (i) La tercera petición del Padrenuestro expresa un consentimiento con la voluntad de Dios que Cristo mismo ejemplifica en Mateo 26:42. Es porque él vive por la voluntad divina que a todo el que haga esa voluntad él lo llama su hermano, su hermana y su madre (Mr. 3:35).
- (ii) Juan establece el mismo punto con hondura cristológica. Jesús realiza la voluntad del Dios que lo ha enviado, ejecutándola y así mediándola (4:34; 5:30, etc.). La unión esencial del Hijo y el Padre llega a una expresión ética. Jesús es el Hijo eterno (7:28) que es uno con el Padre (1:18, etc.) y escucha sus palabras (5:20). Esto lo demuestra él con su constante apertura a la voluntad del Padre. Su misma vida es realizar esta voluntad (4:34). El contenido de esta voluntad consiste en conducir a los que creen en él hacia la vida eterna (6:39-40). Sin embargo, la obediencia no es ni un proceso natural ni un milagro. Entraña una sujeción deseosa de su propia voluntad que lo capacita para asegurar que su misión, su palabra y su obra provienen todas de Dios (7:28, etc.). Esto garantiza que su juicio es justo (5:30), y asegura su poder en virtud de que Dios lo oye (9:31). Pero también implica su entrega de sí mismo (cf. 12:25) en cumplimiento de su misión salvífica.
- (iii) En Hebreos 10:7, 9 la vida toda de Cristo, en contraste con los sacrificios de animales, es una ofrenda de sí a la voluntad de Dios, en virtud de la cual los que creen en él son santificados.

b. La concepción de la voluntad de Dios como base y propósito de salvación.

- (i) Con la excepción de Apocalipsis 4:11, en el NT la voluntad de Dios es siempre su voluntad de salvar. En Mateo 18:14 esta voluntad protege a los pequeños. En Mateo 6:10, etc. es una voluntad paternal. En cuanto tal, es normativa y vinculante (cf. 21:31).
- (ii) Pablo expresa el carácter salvador de la voluntad de Dios mediante su uso de κατά cuando se refiere a la obra de Cristo (cf. Gá. 1:4). En Efesios 1:5ss tenemos ἐν Cristo, κατά la voluntad de Dios, y εἰς la alabanza de la gloria de Dios. Aquí la voluntad de Dios se relaciona con su εὐδοκία y su βουλή, y en el v. 9 es un μυστήριον que se ha hecho público. Si explicamos el θέλημα divino en función de estos equivalentes, vemos que se trata de la fuente, la base y la norma de toda la obra de salvación, la resolución que exige acción y que es la única que puede proveer el impulso para la ejecución de lo que está planeado.

c. La nueva vida de los creyentes y la voluntad divina.

- (i) La actitud básica. (a) Los judíos conocen la voluntad de Dios en el sentido de sus exigencias (Ro. 2:18), pero sólo aquellos que son enseñados por Jesús la reconocen de veras (Lc. 13:47-48). Es así como Pablo, en su conversión, adquiere un conocimiento totalmente nuevo de la voluntad de Dios (Hch. 22:14). Esta voluntad debe ser examinada (Ro. 12:2) sobre la base del no acomodamiento a este eón y de la renovación de la mente. Lo que se necesita es un conocimiento práctico en sabiduría y entendimiento espiritual (Col. 1:9). El Espíritu nos enseña cómo conducirnos conforme a lo que Dios desea (cf. Ef. 5:17). (b) También la oración debe ser conforme a la voluntad de Dios, según el modelo de Jesús (Mr. 14:36). Esa oración puede contar con la seguridad de que será oída (1 Jn. 5:14).
- (ii) El hacer. (a) El hacer es decisivo para seguir a Jesús (Mt. 12:50). Sólo cuando existe una resolución de hacer puede uno conocer la διδασχὴ de Jesús (Jn. 7:17) y percibir su verdadera conformidad con la Escritura (Jn. 5:46-47). El hacer es también una condición para entrar en el reino (Mt. 7:21; cf. 1 Jn. 2:17). La recepción de lo prometido sólo viene cuando se ha perseverado en el hacer (Heb. 10:36). (b) Si el hacer es una condición, es también el contenido de la vida cristiana bajo la propia acción facultadora de Dios (cf. Heb. 13:21; Ro. 12:2; Fil. 2:12-13). 1 Pedro 4:2 contrapone el nuevo vivir según la voluntad de Dios al vivir anterior según las pasiones humanas. Incluso los esclavos van a realizar ahora su servicio como una forma de hacer de corazón la voluntad de Dios (Ef. 6:6). (c) Definiciones. Rara vez se nos dice lo que la voluntad de Dios implica específicamente, puesto que se supone que ella

no es ningún secreto. En 1 Tesalonicenses 4:3; 5:18 se elogian la santificación y la acción de gracias, y en 1 Pedro 2:15 la sumisión a los gobernantes. En 2 Corintios 8:5 se dice que hemos de entregarnos nosotros mismos al Señor. Un común denominador es el glorificar a Dios. (d) Instrucciones detalladas. La voluntad de Dios debe ser realizada en detalle (cf. Col. 4:12). Así, Pablo es apóstol por la voluntad de Dios (1 Co. 1:1, etc.), y en cuanto a tal declara la voluntad de Dios y se rige por ella (cf. Ro. 1:10). También la comunidad ve la acción de la voluntad de Dios en lo que le acontece (cf. 1 P. 3:17; 4:19).

2. **θέλημα como voluntad humana y demoníaca.** Fuera de Mateo 21:31 (en una parábola), los únicos casos de la voluntad humana en los Sinópticos se hallan en Lucas, p. ej. 22:42; 23:25. En 2 Pedro 1:21 el punto es la voluntad humana egoísta: así como la Escritura no fue escrita por impulso humano, así nosotros no debemos interpretarla de manera arbitraria. En Juan 1:13 la voluntad de la carne es el deseo sexual (y aquí la voluntad de varón es quizás el deseo de tener un hijo y heredero, mientras que la sangre podría ser simplemente una referencia al aporte de la mujer). El mismo sentido se da en 1 Corintios 7:37, que difícilmente podría referirse a un padre o tutor, ni a un matrimonio espiritual, sino que lo que parece más natural es que tenga en la mira la intención del matrimonio. En Juan 1:13 y 1 Corintios 7:37 se hace referencia al deseo sexual en un sentido puramente psicológico y no peyorativo, pero no sucede lo mismo en Efesios 2:13, donde las pasiones de la carne en la vida pagana abarcan la lujuria sexual y comportan una insinuación de esclavitud a la *σάρξ*. 2 Timoteo 2:26 se refiere a la voluntad de Satanás, que los opositores realizan porque han caído en sus trampas y son cautivos suyos.

- C. **θέλημα en la iglesia antigua.** En los Padres apostólicos **θέλημα** se usa bíblicamente para referirse a la voluntad de Dios que subyace a la salvación (Ignacio, *Esmirniotas* 11.1), que da dirección para el servicio (Ignacio, *Efesios* 20.1), y que es el poder que engendra a Cristo (Ignacio, *Esmirniotas* 1.1, etc., que toma Jn. 1:13 en singular). El término es importante en la controversia monotelita, pero con un énfasis no neotestamentario en el **θέλημα** como órgano de volición y no como su contenido.

θέλησις. Esta es una palabra koiné tardía, relacionada con **θέλημα** pero menos común. Figura en la LXX para la voluntad o beneplácito divino, para el deseo humano, para la voluntad del rey, y en un uso especial para el «deleite» o «dulzura». El único caso en el NT está en Hebreos 2:4: junto con el testimonio de los oyentes del Señor, Dios también dio testimonio mediante señales, etc. y dones distribuidos según su propia voluntad.

[G. Schrenk, III, 44-62]

θεμέλιος [cimiento, fundamento], θεμέλιον [cimiento, fundamento], θεμελιώω [cimentar, poner el cimiento]

1. El adjetivo sustantivado ὁ θεμέλιος, que se halla desde Homero, significa «piedra de base» o «cimiento» (masculino en 1 Co. 3:12; 2 Ti. 2:19; Heb. 11:10; Ap. 21:19; neutro en Hch. 16:26). El uso puede ser literal para referirse al cimiento de una casa, una torre o una ciudad (cf. Lc. 6:48-49; Heb. 11:10; Ap. 21:14, 19), o puede ser figurado para referirse al fundamento de las iglesias (Ro. 15:20) o de las enseñanzas (Heb. 6:1; cf. 1 Ti. 6:19). En Romanos 15:20; 1 Corintios 3:11 el cimiento es Cristo, mientras que en Efesios 2:20 los apóstoles y profetas son el cimiento y Cristo es la piedra angular (cf. tb. 2 Ti. 2:19). Tras este uso se halla el concepto de edificación. La iglesia es una casa que es construida por Dios o por Cristo, o en Dios o Cristo por sus dirigentes y miembros. Cristo es el cimiento, pero los apóstoles están asociados a él (cf. Mt. 16:28). La casa es la casa de Dios; hay raíces en el AT para este concepto y para la idea relacionada del θεμέλιος (cf. Is. 28:16 y Ap. 21:14, 19).
2. El verbo θεμελιώω en Mateo 7:25; Lucas 6:48; Hebreos 1:10 significa «proveer un cimiento». El sentido es figurado en Efesios 3:17; 1 Pedro 5:10, e. d. «fortalecer», «confirmar», pero con la idea implícita de que cuando Dios nos confirma en la fe y en el amor está estableciendo su casa o su iglesia sobre su cimiento firme en Cristo.

[K. L. Schmidt, III, 63-64]

θεοδιδάκτος → θεός; θεόμαχος, θεομαχέω → μάχομαι; θεόπνευστος → πνεύμα

θεός [Dios, dios], θεότης [divinidad], ἄθεος [sin Dios],
θεοδίδακτος [enseñado por Dios], θεῖος [divino], θεϊότης [divinidad]

θεός (→ κύριος, πατήρ).

A. El concepto griego de dios.

1. *θεός en el uso del griego secular.* La palabra θεός se usa tanto en singular como en plural, definido e indefinido, frecuentemente con poca distinción de sentido entre los dioses, dios, el dios y la divinidad. El término no denota una personalidad específica sino la unidad del mundo religioso a pesar de su multiplicidad. El concepto griego es esencialmente politeísta en el sentido de creer en una totalidad ordenada de dioses. Zeus, como padre de los dioses y de los hombres, lleva esto a su expresión. Puesto que él tiene la primera y la última palabra, la piedad suele asociarlo muy simplemente con dios. A partir de la pluralidad se desarrolla una jerarquía con familias de dioses y un panteón. Zeus, Apolo, etc. son llamados dioses, pero también se llama así al cosmos, y también a las fuerzas elementales se les puede dar ese nombre. La realidad más profunda es dios (los griegos tendrían que volver al revés 1 Jn. 4:16 y decir que el amor es Dios). Pero la realidad es multifacética; de ahí el plural θεοί. Los héroes, las personas poco comunes y los gobernantes prominentes también son dioses, de modo que en el culto al emperador, θεός es una designación del cargo. Finalmente, los filósofos usan la palabra para las fuerzas metafísicas, de modo que con frecuencia usan como equivalentes lo divino, lo bueno, lo existente y el destino. Vemos aquí una espiritualización y una moralización de los personajes míticos, que destaca su dignidad pero les quita la proximidad. Sin embargo, con todos los cambios de forma, la estructura interior del concepto permanece constante.
2. *El contenido del concepto griego de dios.* Los dioses son un factor dado. Aunque sean eternos, han llegado a ser. No han creado el mundo, pero son su forma o su significado. Por eso se los identifica con el orden humano, p. ej. en el estado. Su eternidad incluye la eterna juventud. Gozan de un poder y felicidad superiores, pero carecen de seriedad moral. Son seres infinitos, pero de la misma clase que nosotros. A diferencia del destino impersonal, que ni siquiera ellos pueden alterar, ellos representan un plan y propósito lleno de significado. Tienen forma humana (su majestad es la de la criatura viviente más elevada), y sus emociones y costumbres son humanas.
3. *Desarrollo del concepto griego de dios.*
 - a. En Homero hay dos motivos que rigen el desarrollo de este concepto, el natural y el ético. Estos motivos llevan por una parte al misticismo de la naturaleza, y por otro a la ética racional. Los filósofos sujetan los dioses homéricos a la crítica racional, reemplazando el antropomorfismo por el cosmomorfismo. No se niega la presencia de la divinidad en el mundo, pero se enfatiza su unidad, y se introduce la idea del motor no movido. La regularidad del ser y el principio de compensación o de justicia cósmica representan el aspecto ético. Así, en la tragedia, la justicia divina gobierna inescrutablemente en la dialéctica de la existencia humana. Zeus es una potencia redentora por cuanto nos enseña la moderación por medio del sufrimiento. Es así como el concepto griego alcanza una cierta objetividad, pero no existe relación directa con la deidad, ya que se interponen el estado y la sociedad, y a la deidad la conocemos sólo a partir de sus obras en la naturaleza y en la historia.
 - b. Platón lleva más lejos este proceso eticizante y espiritualizante al atacar la falsa religiosidad, al negar la intervención divina en forma de relación física, y al completar la separación entre deidad y humanidad postulando sólo una semejanza de ser y no una verdadera unidad. En Platón el mito sirve solamente para elucidar temas filosóficos. La realidad final es impersonal, y la divinidad significa su realización en el espacio y en el tiempo como reflejo moviente de la eternidad. En este sentido la deidad desempeña el papel de arquitecto, no de creador. También en Aristóteles la deidad es la condición necesaria para un orden cósmico, la causa de que cada cosa exista como existe. A esta deidad uno no se puede dirigir en oración, ni ella quiere nada, y si existe amor por ella se trata simplemente de la atracción que nos empuja a esforzarnos por una forma de ser más elevada.

- c. El helenismo transforma los dioses míticos en conceptos metafísicos y cósmicos. Es así como el estoicismo encuentra en Zeus la ley comprensiva del mundo que está operante en todas las cosas y a la cual hay que adaptarse. Se desarrolla así un punto de vista panteísta, que enfatiza el aspecto providencial si bien el estoicismo posterior asume una línea más personal y ética con su padre y proveedor que es el original de todas las virtudes y que por medio del νοῦς puede estar también en nosotros. En contraste con esto, el atomismo de Epicuro no deja verdadero lugar para la deidad excepto al nivel de nuestras opiniones al respecto o nuestra conciencia de ella. En contraposición con el constante incremento en el número de dioses, el helenismo intenta la unificación mediante la equiparación sobre el principio de que sólo los nombres difieren y que las realidades son la misma. Las deidades no griegas se funden con las griegas, y las tendencias sincretistas conducen hacia el culto a un dios jefe o universal, Zeus o Júpiter, si bien esto no se da en un sentido verdaderamente monoteísta.
- d. Filón trata de mediar entre el concepto del AT y las ideas griegas del platonismo y el estoicismo. Para él Dios es trascendente, el Creador único, incomprendible y todopoderoso que primero configura las ideas y después hace de ellas el mundo visible. Al lado de Dios está el λόγος, de quien son engendradas las ideas. El concepto de λόγος despersonaliza a Dios, pero, mientras que la obra de la deidad griega es simplemente el interrelacionar la idea con el ser, para Filón la idea misma es una creación y emanación de Dios.
- e. El neoplatonismo se interesa por el uno supremo desde el cual y hacia el cual fluyen todas las cosas. Ese uno es la deidad primera y paterna de la cual procede el νοῦς como arquitecto, y después la ψυχή como vínculo entre el mundo de las ideas y el de la experiencia. Tenemos así el uno y el todo, pero el uno no se funde con el todo. El uno es la fuerza subyacente de todo lo que es, y para él, ser y crear son lo mismo. El mundo va desarrollándose intemporalmente a partir de él como su objetivación, de modo que la deidad llega a ser el mundo. Según este punto de vista la oración carece de sentido, excepto como autorreflexión con miras a la elevación hacia alturas más puras.
- f. En los escritos herméticos se puede hallar un panteísmo místico. La deidad llena todas las cosas, y es bisexual y autocreadora, el uno y el todo; los místicos que reflexionan sobre la fusión de la unidad cósmica en la unidad del ego espiritual son ellos mismos θεοί. Es de notar que en ninguna de estas elaboraciones hay sitio para un concepto personal y monoteísta de Dios como el Creador con quien puede existir una relación personal. La orientación básica es hacia el ser y la ley eterna, con la deidad como la potencia o esencia que asegura la permanencia.

[H. Kleinknecht, III, 65-79]

B. אֱלֹהִים y אֱלֹהֵי in el AT.

1. *El uso de la LXX.* θεός es el equivalente usual en la LXX para אֱלֹהִים y אֱלֹהֵי; otras palabras tales como κύριος e ἰσχυρός figuran a veces, pero poco frecuentemente (κύριος es la palabra habitual para el nombre divino Yavé). El término θεός propiamente dicho figura sólo unas 330 veces.
2. *La creencia del AT en Dios en forma de fe en Yavé.* Lo que los autores del AT creen acerca de Dios se manifiesta en lo que dicen de él y en lo que le dicen a él. Si bien la experiencia y la enseñanza individuales varían, la realidad subyacente es la misma. Hay expresiones sencillas que destacan su carácter básico, si bien se ven complicadas por el uso aleatorio de términos tales como El, Elohim y Yavé. Dios y Yavé son obviamente el mismo, pero existe una tensión inicial entre la persona divina de Yavé y la suma de las fuerzas cósmicas; esta se resuelve sólo cuando los profetas promueven la seguridad de que Yavé es el Creador y Soberano del mundo, en quien el poder divino se concentra en una voluntad omnipotente y al lado del cual no hay ninguna otra deidad. Como lo muestra el canon, sólo lentamente el pueblo avanza hacia un reconocimiento de que el Dios nacional es el Señor de todas las cosas. El punto de partida es la fe en Yavé como el Dios de la alianza. Moisés toma este concepto y le da su fuerza singularmente impulsora al conectarlo con el Dios de los padres (Éx. 3:15), el Dios exclusivo (Éx. 20:5; 34:14, etc.).

3. *La tradición referente a la fe en Dios antes del surgimiento de la comunidad de Yavé.* Debido a la naturaleza del material, es difícil decir con certeza cuál era la forma precisa del concepto pre-mosaico. El nombre Yavé se integra a este material, pero Éxodo 6:3 exhibe una conciencia de distinción. No obstante, la combinación «Yavé Dios» en Génesis 2:4 identifica a Yavé como el Dios que creó todas las cosas y a quien los patriarcas conocieron y adoraron. La aposición más completa en Salmo 50:1 tiene la naturaleza evidente de una confesión de fe.
4. *אל y אלהים como apelativos.* Ni אל ni אלהים tienen originalmente el mismo significado que Yavé. Ambos denotan a Dios de manera genérica en vez de personal, son de derivación politeísta y necesitan ser matizados para denotar a Dios individualmente. אל, como nombre fuera de Israel, es secundario, y no nos ayuda a entender el uso bíblico. Cuando se usa por sí solo para designar a Yavé (Is. 40:18, etc.), o como paralelo a Yavé (Nm. 23:8), el punto es que solamente Yavé es אל, aunque no necesariamente con una polémica contra otros dioses.
5. *El contenido de la creencia del AT en Dios.* La tesis de que Dios es el Dios de Israel es fundamental. Este Dios es Dios en forma absoluta (cf. 1 R. 18:21), de modo que cuando el nombre se funde en los apelativos, las palabras אלהים y אלה llegan a contener el legado vital de la fe. אלה, desde luego, no es peculiar de Israel. Ismael tiene אל en su propio nombre, y tanto Balaam como Job hablan de אל. Se pueden hallar paralelos entre muchos pueblos. En el AT אל es la forma más simple para lo divino para distinguirlo de lo humano (Ez. 28:2; Os. 11:9). אל es santo (Os. 11:9), es espíritu (Is. 31:3), es éticamente superior (Nm. 23:19) y por ende digno de confianza. Con todos sus matices אל es un objeto personal de la reverencia y el conocimiento religiosos, aun cuando el concepto de Dios es introducido sólo por el uso y no es el significado original. Como se puede ver por la expresión «está en mi poder» (Gn. 31:29), la idea que está en la raíz puede ser la del poder, pero en el sentido religioso último de poder que es sobrehumano. Los términos paralelos para Dios, p. ej. Dueño, Señor y Rey apoyan la conexión con el poder. b. La etimología, desde luego, plantea varias dificultades (para detalles, ver el *TDNT* en inglés, III, 84-85). c. Tampoco se pueden explicar los datos lingüísticos en términos de אלהים y אלה, aun si tenemos un plural y un singular relacionado (cosa que algunos ponen en duda). Ciertamente no es necesario suponer que esos términos tengan un sentido básico diferente, a saber, «el que ha de ser temido». d. Pero si están relacionados y comportan el sentido de poder, el uso del singular y del plural plantea una pregunta. Puesto que אלה es principalmente posterior, y es común solamente en Job, su significado queda fijado por los otros dos términos. אלהים es claramente un plural numérico sólo en muy pocos casos (cf. Éx. 15:11). Esta palabra puede designar incluso a un solo dios pagano (p. ej. 1 R. 11:5). En lo principal, entonces, tenemos un plural mayestático. No hay sentido alguno de tratar a Dios como uno entre muchos dioses. El punto es que Dios tiene todo lo que pertenece a la deidad.
6. *La continuación histórica de la creencia del AT en Dios.* Si Yavé es llamado אל o אלהים, esto implica que él es una manifestación concreta de la realidad divina. El concepto no tiene el dinamismo del nombre, pero forma una base para su desarrollo como experiencia religiosa básica. Esta experiencia difiere para Israel en la medida en que el Dios de Israel es verdaderamente Dios, e. d. Soberano, Creador y autorrevelador, a diferencia de las fuerzas naturales que los paganos simbolizan en las imágenes o en las acciones cultícas. Esas fuerzas son inactivas; no pueden ni ayudar ni impulsar, y por lo tanto son vanas (Is. 44:9; 1 S. 12:21). Si pueden ser explicadas racionalmente como cósmicas o sexuales, sólo la fe en Yavé y la obediencia a sus mandatos pueden romper su poder numinoso. Dios nos hizo a su propia imagen (Gn. 1:26); nosotros no podemos hacer a Dios. Por eso la palabra de Dios viene como una realidad que trasciende y configura la voluntad y la acción humanas. Esta realidad puede ser parcial o insuficiente (cf. 1 S. 28:13). Sólo puede ser completada apropiadamente a medida que Dios mismo manda, actúa y guía. Pero no se puede contar con esto, porque Dios se oculta (Is. 25:1; 45:15), y se ocasiona confusión por la experiencia de otros cultos, cuyos dioses pueden ser endebles (Sal. 31:6; 1 Cr. 16:26), pero pueden apuntar a grandes triunfos y prodigalidad (Jer. 7:18; Am. 5:26; Dt. 12:2), de modo que el pueblo presta lealtad (Jer. 5:7) y está consciente del poder de esos dioses (cf. 2 R. 3:27). Que existen verdaderos poderes divinos se admite en Deuteronomio 6:12. El exclusivismo de Yavé (Éx. 20:5) va dirigido finalmente, no contra aquellos

que se vuelven hacia otros dioses, sino contra los dioses mismos. Ya sea dentro de su propia comunidad o en las relaciones exteriores, Israel está consciente de la realidad de un panteón territorial. Sólo la creencia en que Dios es el Poderoso (Jos. 22:22), supremo sobre el panteón entero, puede impedir la recaída en el culto a los ídolos. Pero se ve que un monoteísmo monárquico implica (Jer. 2:11) que, a pesar de toda la sinceridad del paganismo, los dioses de los paganos no tienen verdadera realidad; y si Israel se torna a ellos, incurre en infidelidad y cae presa de la discordia interna (Jer. 2:13ss). Por eso los escritos posteriores pueden hacer una distinción clara entre el único Dios y los dioses extranjeros (cf. Dn. 11:36; Mal. 2:10-11; Sal. 82), pero estas distinciones se basan sobre el reconocimiento de la deidad de Dios en su auxilio, fidelidad o consuelo, como en los Salmos con su motivo personal «Dios mío». A Dios se lo conoce como el Dios viviente que está activo en favor de su pueblo (Os. 2:1). Como lo muestra Isaías 40-41, él se manifiesta a sí mismo como Dios al hacer lo que es digno de Dios en sus obras de creación y redención.

[G. Quell, III, 79-89]

C. El dato cristiano primitivo de Dios y su conflicto con el concepto de Dios en el judaísmo.

1. *El uso.* a. En la LXX θεός es el término usual para traducir אֱלֹהִים. ὁ θεός es el Dios de Israel, mientras que θεός es principalmente apelativo. τὸ θεῖον no figura. El judaísmo prefiere no hablar de Dios, y en vez de ello adopta expresiones tales como el Señor, el Todopoderoso, el Altísimo. El judaísmo helenístico, que adopta el estilo filosófico, se refiere a la deidad, la providencia, etc. Filón usa el adjetivo θεός, ὁ θεός para el Dios de Israel (o ὁ κύριος para denotar su poder), θεός para el λόγος, y θεοὶ a veces para seres humanos, pero su término favorito es τὸ θεῖον. Josefo usa ὁ θεός y θεός sin distinción, pero gusta de τὸ θεῖον y οἱ οὐρανοί, y rara vez usa κύριος. Las obras apócrifas y pseudoepigráficas, que adoptan estilos más antiguos, usan κύριος (para Yavé) junto con muchas otras expresiones, p. ej. Altísimo, Clementísimo, Todopoderoso, Santo, Creador, Inengedrado, etc. Jesús usa θεός libremente, y con menor frecuencia tiene κύριος, οὐρανόσ, δύναμις (cf. Mr. 14:61-62), o σοφία (Lc. 7:35). Sin embargo, πατήρ es su verdadero nombre para Dios. En otros lugares del NT la palabra normal es θεός. A partir de Pablo, κύριος se usa con la mayor frecuencia para referirse a Jesús, como se usa θεός p. ej. en Juan 1:1. θεός habitualmente lleva el artículo cuando está en nominativo, pero en otros casos puede hallarse con o sin artículo, sin distinción. θεός también puede denotar a deidades paganas (cf. Hch. 19:37; 1 Co. 8:5) e incluso a seres humanos (Jn. 10:34-35, citando Sal. 82:6).

[E. Stauffer, III, 90-92]

- b. Los términos rabínicos para Dios. El judaísmo rabínico tardío evita el nombre divino y adopta sustitutos formales. Distingue entre el nombre propio (Yavé), los nombres genéricos (אֱלֹהִים, אֱלֹהִים, אֱלֹהִים), y los nombres descriptivos (el Altísimo, el Rey, etc.). Puesto que el nombre divino no se debe pronunciar en vano, su uso se restringe a la actividad cultural, y en cierto momento llega a existir solamente como un símbolo escrito y no una palabra viviente. Los sustitutos varían según si el uso es religioso o secular, y a medida que estos asumen el concepto pleno de Dios, ellos a su vez tienden a volverse demasiado santos para el uso secular y dan paso a otros. אֱלֹהִים y אֱלֹהִים no ocasionan dificultad alguna en un principio, y no es sino en la época medieval que se convierten en tabú. Los términos o sustantivos que expresan cualidades y cosas semejantes se usan con libertad, y un grupo abstracto (santidad, poder, etc.) se vuelve también popular. (Para los detalles, ver el TDNT en inglés, III, pp. 92-94.)

[K. G. Kuhn, III, 92-94]

2. La unicidad de Dios.

- a. El monoteísmo profético como punto de partida del verdadero monoteísmo. El verdadero monoteísmo no es producto del politeísmo sino su negación. Su Dios no es una nueva idea de unidad, sino la realidad última y verdadera. El Dios uno es para Moisés la realidad decisiva, y en cuanto a tal reclama validez exclusiva (Éx. 20:2-3). Este Dios es el único Dios del mundo entero. Sin embargo, solamente en Israel es revelado y adorado. Por eso su unicidad debe ser afirmada tanto en contra de los dioses falsos como en contra de las otras fuerzas que dominan al pueblo (Is. 26:13). El triunfo posterior del monoteísmo en el islam debe mucho a los conceptos bíblicos. En otros contex-

tos las fórmulas monoteístas tienen poco impacto. Zoroastro expone una filosofía dualista de la historia, con una orientación monoteísta (en vista del triunfo final de la luz).

b. El monoteísmo dinámico en el judaísmo tardío.

(a) A veces el judaísmo puede usar θεοί para referirse a seres humanos o para los dioses paganos. La base veterotestamentaria para la descripción de los seres humanos como dioses es débil, y en pasajes como Salmo 82:1; Éxodo 21:6, la referencia es a los jueces como representantes de Dios. Los rabinos resisten fuertemente las pretensiones paganas de los humanos a la condición divina (cf. Dn. 11:36-37). Allí donde el AT llama a los seres celestiales אלהים, la LXX tiene habitualmente ángeles o hijos de Dios. Esto es parte de la gran polémica contra la idea de que los ídolos del paganismo son dioses en un sentido verdadero, como en Bel y el Dragón, Sabiduría 13:1ss, Josefo, y los ataques de los rabinos contra el culto a las estrellas, la zoolatría y el culto al emperador. A veces se ve detrás de los ídolos a fuerzas demoníacas; a veces se descarta a los ídolos como una nada. Pero hay un frente unido en contra del politeísmo.

(b) El judaísmo otorga un puesto primordial a la confesión del Dios uno, ya sea en la fe, las fórmulas o la práctica. Las fórmulas varían y pueden asumir una forma confesional o polémica. Donde mejor se preserva el significado original es en el אלהים (Dt. 6:4). A la unicidad de Dios corresponde la unicidad del pueblo, porque, mientras que un día el Dios uno será el Dios del mundo entero, ahora es el Dios único únicamente para Israel, el pueblo que está dispuesto a sufrir y morir en la confesión de su unicidad.

(c) Desde luego, Dios actúa por medio de intermediarios, e. d. ángeles o hipóstasis (palabra, espíritu, verdad, etc.), pero estos no son independientes ni del mismo rango. Sirven a Dios como delegados suyos. A partir de Daniel sus números van creciendo. Los ángeles sujetan su propia voluntad totalmente a la voluntad de Dios, recibiendo y ejecutando órdenes cada día, proclamando en primera persona la voluntad de Dios, pero sólo como representantes de Dios, de modo que no pueden aceptar la adoración por parte de los seres humanos. En emergencias extremas sólo sirve el auxilio directo de Dios.

(d) El Dios único está en conflicto con las fuerzas demoníacas. Satanás se ha rebelado contra Dios y está al mando de una hueste de demonios. Pero Satanás es criatura de Dios, ha caído del cielo, y, si bien sigue siendo poderoso, es mantenido a raya por Dios, quien ejerce su poder soberano sobre los actos malignos de los demonios para aprovecharlos para sus propios propósitos de bien y para la destrucción de ellos. Es así como un monoteísmo dinámico supera tanto al monoteísmo automático como al dualismo estático.

(e) En este conflicto, la apocalíptica encuentra un papel para el Rey Salvador, el Mesías, el Hijo del Hombre, quien, ya sea celestial o terrenal, es el representante de Dios, sin ser él mismo Dios, pero armado con un poder divino al cual deben someterse todos los enemigos. Este Rey Salvador es el representante decisivo de Dios, que no sustituye a Dios, pero que logra un reconocimiento universal de la gloria y unicidad de Dios.

c. θεοί en el NT. En los Hechos se retrata vívidamente el politeísmo con que se encontraron los apóstoles en Éfeso (19:27), en Atenas (17:23), en Malta (28:6) y en Listra (14:11ss); cf. tb. Herodes en Cesarea (Hch. 12:22). La respuesta monoteísta es siempre la misma (Hch. 19:26; 17:23-24; 14:15; 12:23). Los ídolos no son nada (1 Co. 8:4), pero la idolatría es pecado (10:7), ya que es una negación de la adoración al verdadero Dios e implica sujeción a fuerzas demoníacas; los θεοί πολλοί no son verdaderos dioses, pero imponen una terrible esclavitud.

d. εἰς θεός en la confesión y la práctica del cristianismo primitivo. Jesús mismo cita el אלהים en Marcos 12:29-30, y el escriba no puede sino concordar con ello (12:32-33). Fórmulas monoteístas parecidas figuran, p. ej., en Romanos 3:29-30; 1 Timoteo 1:17. Creemos (Stg. 2:19) o sabemos (1 Co. 8:4) que hay solamente un Dios. Por ahora no todos los pueblos perciben esto; por eso el NT se refiere al Dios

- de los padres, de Israel, de Abraham, etc., o a nuestro Dios o a mi Dios, en fiel estilo del AT. Como la iglesia ha heredado las promesas, el Dios de Israel es ahora el Dios de la iglesia (cf. Hch. 15:14). Pero la iglesia no debe solamente creer que Dios es uno solo; debe creer en Dios (Ro. 4:3) y esperar en él (1 P. 1:21). El conocimiento debe ir acompañado de celo (Ro. 3:11). El reconocimiento de la soberanía de Dios significa que no hay que tentarlos (Mt. 4:7). El primer mandamiento asume una nueva seriedad en su exclusión no sólo de los ídolos sino también de la riqueza, el vientre, las fuerzas cósmicas, las autoridades del estado, o inclusive el emperador. La confesión de un solo Dios impone la constante tarea de confiar y obedecer exclusivamente a este único Dios.
- e. Dios y sus ángeles en el NT. En el NT los ángeles no desempeñan un papel muy importante. Proviene de Dios (Hch. 12:11) y él actúa por medio de ellos (Hch. 7:35). No son nada sin Dios, y con él lo son todo. No aceptan que se les adore (Ap. 19:10).
- f. Monoteísmo y cristología en el NT. Cristo confirma el monoteísmo al privar de su poder al príncipe de este mundo. Él mismo agudiza la confesión monoteísta (Mr. 10:18), se consume de celo por la casa de Dios (Jn. 2:17), ora constantemente a Dios, y a él exclusivamente lo llama «mi Padre» (Jn. 20:17). Como Hijo que es, tiene poder para perdonar pecados, se sentará en el trono de Dios para juzgar al mundo, lleva el nombre de Logos, es mediador de la creación (Jn. 1:3) y de la salvación (1 Co. 10:4), y tiene precedencia sobre los ángeles (Heb. 1). Guerrea contra el diablo (Lc. 22:28; 1 Jn. 3:8), resistiendo a sus tentaciones, expulsando demonios, atando al hombre fuerte, convirtiendo en victoria la aparente derrota de la cruz, y estableciendo el dominio del Dios uno (1 Co. 15:28). A él Dios lo ha enviado, lo ha instituido, lo ha acreditado, lo ha confirmado, lo ha ungido y lo ha exaltado. Dios está con él, lo llena de poder, y actúa con él y por medio de él, reconciliando al mundo consigo (2 Co. 5:19). Él viene de Dios y regresa a él. La fe en él y la fe en Dios son lo mismo (cf. Jn. 14:1, 9; 10:30; 17:11). El precursor de Dios en Malaquías 3:1 es el precursor de Jesús en Marcos 1:2. Jesús usa el divino *ἐγώ εἰμι*. En 1 Corintios 4:4-5, él es primeramente Juez y luego Dios. Todas las cosas existen por él y para él, igual que con Dios (Ro. 11:36; 1 Co. 8:6; Col. 1:16). Él es el Primero y el Último (Ap. 1:17; cf. v. 8). Pero Dios es su Dios, su Cabeza y su Padre (Ef. 1:17; 1 Co. 11:3; Jn. 5:18). También él es «de» Dios (1 Co. 3:23). Sus títulos, con artículo, expresan su singularidad (el santo, el elegido, el ungido, el hijo, etc.), pero el genitivo «de θεός» muestra su derivación de Dios. La excepción es *κύριος*.
- g. Cristo como θεός en el cristianismo primitivo. En Juan 10:30ss Jesús prueba que el uso de θεός para referirse a seres humanos no carece de fundamento bíblico, si bien él mismo sólo asegura ser el Hijo de Dios. En Hebreos 1:8-9 la designación del rey del AT como θεός se transfiere a Jesús. En Romanos 9:4-5 Cristo es llamado θεός de manera directa, a no ser que en la última cláusula tengamos una doxología independiente. En Juan 1:1 «el Logos era Dios» (y cf. algunas lecturas de 1:18). En Juan 20:28 Tomás reconoce a Jesús como su Dios (y cf. el ciego en 9:38). Cf. también Tito 2:13 y, fuera del NT, *Didajé* 10.6; Carta de Ignacio a los *Efesios* 18.2, etc.; y las cartas de *Plinio* 10.96.7. Cristo, como el representante de Dios, es él mismo el portador de la naturaleza y el oficio divinos.
- h. La triple relación de Dios, Cristo y el Espíritu. La relación entre Dios y Cristo encuentra su expresión en fórmulas que enuncian tanto su unidad como la primacía de Dios (1 Co. 8:6; 1 Ti. 2:5; Mr. 23:8ss). Aparecen fórmulas triádicas que incluyen ángeles (Lc. 9:26), y cf. los espíritus de Apocalipsis 1:4-5. Pero la tríada habitual es Dios, Cristo y el Espíritu, quien se halla en una relación especial tanto con Dios (Jn. 4:24) como con Cristo (Mr. 3:29-30; Lc. 1:35; Jn. 3:34; Ro. 8:27, 34; Jn. 16:14), pero quien también continúa la obra de Cristo (Jn. 14:26; Gá. 4. ss). Es así como encontramos fórmulas triádicas que abarcan a Dios, Cristo y el Espíritu en 1 Corintios 12:4ss; 2 Corintios 13:13; Mateo 28:19. Estas fórmulas expresan la relación indisoluble y triple, pero no llegan realmente a hablar de una unidad trina. El enunciado claramente definido de 1 Juan 5:7 no fue interpolado en el texto sino hasta el siglo VI.

3. *El ser personal de Dios.*

- a. El conflicto con el antropomorfismo en el mundo judío. La LXX trata de purificar el concepto de Dios mediante pequeñas alteraciones, p. ej. introduciendo un mensajero divino en Éxodo 4:24, o poniendo «poder» en vez de «mano» en Josué 4:24, o hablando de ver el lugar de Dios en vez de a Dios mismo en Éxodo 24:10, o diciendo en Génesis 6:6-7 que Dios muestra su gracia en lugar de decir que se arrepiente. Posteriormente los helenistas van más lejos al alegorizar el AT, al encontrar contenidos abstractos en los antropomorfismos, y al poner en su lugar conceptos filosóficos. Pero la fe en el Dios personal se mantiene. Es así como Josefo utiliza términos foráneos pero sigue hablando del Dios vivo de sus padres. Los rabinos evitan las alegorías pero explican los antropomorfismos como acomodaciones divinas a la fragilidad humana, si bien ellos mismos en la oración llaman Padre a Dios, hablan de su oído y de su mano para atender sus necesidades, y lo conciben como un Dios que llora por Jerusalén. Al enfatizar la voluntad de Dios, no lo equiparan a él con sus atributos pero destacan su carácter personal. Así, si bien tanto griegos como judíos eliminan el antropomorfismo, los primeros consideran que la personalidad en sí es antropomórfica, mientras que los segundos distinguen entre el antropomorfismo y la fe en el Dios personal. Dios no es como nosotros, pero tiene voluntad, habla y escucha.
- b. El Dios personal del NT. En el NT el antropomorfismo es un problema superado. Aquí la naturaleza personal de Dios es una realidad viviente revelada en Cristo y en el Espíritu (2 Co. 4:6; Ro. 8:27; cf. la oración «Abba» en Ro. 8:15). Al tú que Dios nos dirige respondemos dirigiéndole a Dios un Tú. Dios es el Dios viviente de la voluntad y del designio, a quien podemos acercarnos con oraciones y clamores de ayuda. Se sabe que él es fiel y veraz (Ro. 11:2; Jn. 3:33; Tit. 1:2), bondadoso (Ro. 2:4), justo (Ro. 1:18), santo y perfecto (Mt. 5:48). No se trata de descripciones abstractas sino de testimonios históricos. Se expresan mediante adjetivos atributivos o predicativos (Ro. 16:27, etc.), mediante un genitivo de θεός con sustantivo (Ro. 3:3) o θεός con genitivo (Ro. 15:5, etc.), mediante una audaz ecuación (1 Jn. 4:8, que hace de Dios el origen y la norma del amor), mediante predicados referentes a su naturaleza (Ro. 16:26; 1 Ti. 1:11), y mediante una ecuación con predicado neutro (Jn. 4:24; 1 Jn. 1:5).

4. *La trascendencia de Dios.*

- a. El poder de Dios como soberano en la religión semítica. (1) En el mundo semítico las deidades se definen por su poder, y por lo tanto llevan títulos de gobierno. En relación con los seres humanos ellos son amos, protectores, jueces, padres, reyes. En relación con el mundo son gobernantes que dirigen su destino. (2) Las ideas mágicas, los cultos de la fertilidad y las mitologías astrales disuelven este concepto en un sincretismo, pero en Israel los profetas lo profundizan. El Dios de Israel es el absoluto Creador y Soberano de todas las cosas. Esto lo expresa la LXX enfatizando el término κύριος y ciertas palabras conexas como δεσπότης y βασιλεύς.
- b. Dios y el mundo en el judaísmo tardío. Dios está por encima del mundo, y se sirve de intermediarios para ejecutar sus órdenes. Es inmortal, pero lo es en forma dinámica en tanto Soberano. No está fuera del mundo sino encima de él, y por eso es omnipresente en vez de distante. Él es el todo, pero como su Creador y no en un sentido panteísta. Nosotros no estamos «en» Dios mediante una unión natural o extática, sino que venimos «de» él. Él está «con» nosotros en virtud de su alianza, de modo que en cualquier necesidad podemos dirigirnos a él en oración, sabiendo que el Soberano de todas las cosas extenderá su protección poderosa. La apocalíptica vislumbra una oposición de voluntad que distorsiona la forma de este mundo, pero Dios en su omnipotencia puede transformar todas las cosas para su propio propósito, de modo que uno puede esperar con confianza su triunfo y su dominio al final.
- c. El Dios trascendente del NT. También en el NT Dios es κύριος, etc. No está fuera del mundo sino encima de él. Cielo y tierra juntos son la creación de Dios, si bien el cielo, como trono de Dios, es superior (Mt. 5:34-35), y las fuerzas terrenales se oponen al señorío de Dios en el cielo (cf. Mt. 6:10). El acontecimiento de Cristo es el encuentro decisivo entre el cielo y la tierra que la apocalíptica aguardaba (Lc. 17:20, que significa que el reino está presente en Jesús). En Jesús, Dios está con

nosotros; es Emanuel (Mt. 1:23; cf. Is. 7:14). Su forma y naturaleza celestiales encuentran su manifestación terrena en su condición de siervo y su crucifixión (Fil. 2:6ss). El Verbo se hizo carne (Jn. 1:14). El encuentro no significa una iluminación o divinización del hombre, ni un matrimonio divino-humano, sino un enaltecimiento y superación de la tensión mediante la muerte y resurrección de Cristo. La tensión no es la de lo infinito con lo finito ni la de la eternidad con el tiempo, como en la filosofía helenística. Dios no queda restringido por relaciones metafísicas (cf. Lc. 3:8). Ninguna potestad natural ni histórica puede forzar a Dios (Ro. 11:23-24). Su palabra es vida y muerte (Lc. 12:20). Todos los cambios y azares de la vida provienen de él. Dios está con su pueblo como su Rey y Protector, pero con una nueva certeza en Cristo que Pablo expresa con su *ὄνείπ* en Romanos 8:31-32. En virtud de este «Dios por nosotros» queda resuelta la ansiedad cósmica de la antigüedad. Palabras como *μοῖρα* no figuran en el NT. Junto con esta trascendencia hay también, desde luego, una cierta immanencia. Los creyentes son la casa en la que habita Dios. Dios está entre ellos (cf. 1 Co. 14:25: *ἐν ὑμῖν*). Él es el Padre que está en todos, si bien este «en todos» ha de entenderse en términos del «sobre todos y por medio de todos» que lo precede (Ef. 4:6; cf. 1 Co. 12:6; Col. 1:17). 1 Juan 4:16 se refiere a un mutuo habitar, aunque más en el sentido de fidelidad que de unión metafísica. Esto concuerda con el importante papel de la oración en los escritos juaninos. La oración queda fuera de lugar cuando el immanentismo disuelve la relación yo-tú. La oración presupone un Dios que está por encima del mundo y a quien podemos recurrir con confianza en tiempo de necesidad. En el NT aparecen diversos términos para la oración. Va dirigida a Dios. Realizada en el nombre de Jesús, tiene propósito así como certeza. Su clímax es la petición por la realización definitiva del gobierno de Dios, cuya victoria ya ha quedado decidida por el acontecimiento de Cristo (Lc. 11:2). Incluso después del acontecimiento de Cristo, esta realización sigue siendo objeto de fe y no de vista. El primer encuentro llegará a su plenitud cuando quede eliminado todo conflicto (Ap. 21:3-4) y Dios sea todo en todos (1 Co. 15:28).

θεότης (→ θειότης). Esta palabra, que significa «divinidad», figura en el NT sólo en Colosenses 2:9 (cf. 1:19-20). El Dios uno, a quien pertenece toda deidad, ha otorgado esta plenitud de la deidad al Cristo encarnado.

ἄθεος. En la antigüedad había siete formas básicas de ateísmo: 1. el ateísmo práctico de los ignorantes, negligentes y hedonistas (cf. Is. 22:13; Ro. 1:30); 2. la religión secularizada del culto estatal (Ez. 28:2; Dn. 11:36; Ap. 13); 3. la creencia en el destino (cf. Col. 1); 4. la reinterpretación metafísica de las creencias; 5. la duda religiosa (cf. Sal. 73); 6. el desafío contra el Dios omnipotente (cf. Moisés en Éx. 32:32; Jeremías; Job); 7. toda negación de Dios o de los dioses (judíos y cristianos son acusados de ateísmo por los politeístas, a cuyos dioses rechazan, mientras que Ef. 2:11-12 llama ἄθεοι a los paganos, y cf. Mart. Pol. 9.2).

θεοδίδακτος. A diferencia de *θεόπνευστος*, que se usa para referirse a las Escrituras canónicas (2 Ti. 3:16), *θεοδίδακτος* («enseñado por Dios») se usa en 1 Tesalonicenses 4:9 para los cristianos como miembros de la nueva comunidad (cf. Jer. 31:34; Is. 54:13; Jn. 6:45).

[E. Stauffer, III, 94-121]

θείος, a. Adjetivo de *θεός*, esta palabra significa «divino» en relación con todo lo que lleva el sello de la deidad, p. ej. como poder predominante, realidad final, significado supremo o concepción filosófica. Las personas cultas gustan de este término y suelen usar la expresión impersonal *θεία φύσις* para designar a Dios. También los seres humanos pueden ser *θείος*, p. ej. los videntes, los sacerdotes, los cantores, los salvadores y los gobernantes. b. El sustantivo *τὸ θεῖον* es un término común para «deidad». El NT usa *θείος* sólo en pasajes que están bajo influencia helenística (2 P. 1:3-4; Hch. 17:29), pero sin claudicar de la fe en el Dios personal.

θειότης. Formada a partir de *θείος*, esta palabra también significa «divinidad» en el sentido de que algo es divino, ya se trate de un dios o de la majestad imperial. El único caso en el NT está en Romanos 1:20: la deidad de Dios se puede percibir en la creación.

[H. Kleinknecht, III, 122-123]

θεοσεβής [temeroso de Dios], θεοσέβεια [piedad, reverencia a Dios]

- A. El uso fuera del NT.** 1. El punto de interés tras este compuesto de θεός es la verdadera piedad (p. ej. honrar a los dioses), pero en sentido crítico significa «superstición», y más en general denota sencillamente «religión». 2. El grupo es poco común en la LXX (aunque εὐσέβεια es común en 4 Macabeos), pero cuando se usa (p. ej. en Job 1:1; Éx. 18:21), tiene el sentido de verdadera religión. El sustantivo aparece solamente en Proverbios 1:29. 3. θεοσεβής se puede hallar en unas cuantas inscripciones para describir a los judíos como quienes mantienen la verdadera religión. Los judíos mismos gustan del término «temerosos de Dios» para sí mismos y para los adherentes gentiles, ya que da a entender que son adoradores del verdadero Dios.
- B. El uso del NT.** El NT esquivo el uso de este grupo, ya que usa θεοσεβής y θεοσέβεια sólo una vez cada uno. El adjetivo figura en Juan 9:31: Dios escucha a aquellos que le temen, y esto se define como el hacer su voluntad (cf. Pr. 15:29; Job 27:9). El sustantivo aparece en 1 Timoteo 2:10, que enseña que las mujeres que profesan la religión (e. d. el cristianismo) deben fundamentar su confesión con buenas acciones.
- C. El uso cristiano primitivo.** Estos términos siguen siendo poco frecuentes en los Padres apostólicos. En el Martirio de Policarpo 3 θεοσέβεια es obviamente el cristianismo (cf. 2 Clem. 20.4). Estas palabras son más comunes en los Apologistas. En Justino, *Diálogo* 110.2, la θεοσέβεια viene por medio de la predicación apostólica. En Atenágoras, *Súplica* 37.1, los cristianos son los verdaderos temerosos de Dios. Diogneto describe con gran encanto la θεοσέβεια de los cristianos. Orígenes, *Contra Celso* 3.59 y 81, trata de destacar la singularidad de la θεοσέβεια de Jesús. Sin embargo, en este caso el uso del término general «religión» tiende a ceder el punto desde el inicio. El restringido uso judío y del NT para referirse al verdadero culto en contraste con la idolatría queda entonces amenazado por la invasión de un uso antropocéntrico más general, que es intrínsecamente ajeno a la revelación bíblica.
[G. Bertram, III, 123-128]

θεραπεύω [curar, servir], θεραπεία [curación], θηράπων [siervo]

θεραπεύω.

- Esta palabra, en griego secular, significa a. «servir, atender», «ser servicial», y b. «atender a los enfermos», «tratar», «curar» (también en sentido figurado).
- Los mismos sentidos se pueden hallar en el judaísmo (cf. «servir» en Est. 1:1b y «curar» en Si. 18:19). Filón se refiere a la curación tanto del cuerpo como del alma.
- En vista de los milagros de Jesús, se podría esperar que hubiera muchos paralelos entre los rabinos de su tiempo; pero en realidad tenemos apenas algunos casos aislados.
- a. En el NT θεραπεύω nunca significa «servir» en sentido secular, y sólo una vez, en Hechos 17:25, denota el culto. Aquí el punto de Pablo es que el verdadero Dios no tiene una morada cultural y no necesita un ministerio cultural, de modo que el θεραπεύειν que es adecuado para los ídolos resulta inapropiado para él.
- b. Un uso mucho más común es para «curación», no simplemente en el sentido de tratamiento médico, sino en el sentido de la verdadera curación que trae el Mesías. Jesús tiene poder para curar a los enfermos (Lc. 7:21ss). Esta actividad forma parte de su ministerio, tanto como la predicación (Mr. 4:23). Ninguna enfermedad se le puede oponer. Él cura a muchos (Mr. 3:10) o a todos (Mt. 12:15), ya sea que estén enfermos, lisiados, ciegos, impedidos, o sordos o mudos, y cuando sea que surja la necesidad, aun cuando suceda en sábado (Mt. 12:10, etc.). El expulsar demonios es una forma de curar. Esto se realiza mediante la palabra en lo que a veces resulta una violenta lucha (cf. Lc. 4:40-41; Mr. 3:10-11).

La palabra también cura afecciones o defectos, aunque con frecuencia Jesús toca a los enfermos (Mr. 1:41), los toma de la mano (1:31), les impone las manos (5:23), o realiza actos como los de los médicos (7:33; cf. Stg. 5:14). Los enfermos pueden simplemente tocarlo a él o tocar sus vestidos (Mr. 3:10; 5:28; cf. la sombra de Pedro en Hch. 5:15 y las prendas de Pablo en Hch. 19:12). La curación es total por cuanto Jesús, al iniciar la era de la salvación, quita las enfermedades del pueblo (Mt. 8:17; cf. Is. 53:4). Los procesos mismos pueden tener paralelos en los registros griegos y judíos, pero el punto importante es la demostración de que con Jesús el reino de Dios ya ha irrumpido en nuestro mundo sufriente. El verdadero milagro, entonces, no es la transgresión de la ley natural, sino la victoria en el conflicto por el dominio del mundo. Como continuación de esta victoria, Jesús manda a sus discípulos curar a los enfermos. El mandato en sí, recibido en la fe, les otorga el poder (Mt. 10:1, etc.). El Señor resucitado repite el encargo, y en nombre de Jesús los apóstoles curan a los enfermos y a los poseídos por demonios (Hch. 5:16; cf. Pedro en Hch. 3:1ss; Felipe en Hch. 8:7; Pablo en Hch. 28:8-9). Sin embargo, la curación puede ser obstaculizada por una actitud falsa: el escepticismo en Nazaret (Lc. 4:23; Mr. 6:5), y la fe débil de los discípulos en el caso del muchacho epiléptico (Mt. 17:14ss).

- c. La herida grave que se le inflige a la bestia es curada, según Apocalipsis 13:3, 12. No se puede determinar con certeza el acontecimiento al que esto se refiere.

θεραπεία. Esta palabra significa a. «servidumbre» (de una casa), y b. «curación». Para a., cf. Mateo 24:45; y para b., Lucas 9:11 (médico) y Apocalipsis 22:2 (escatológico). La LXX usa este término para «culto divino» (p. ej. Jl. 1:14), pero el NT nunca usa este sentido.

θεράπων. Común en la LXX, esta palabra se usa en el NT solamente para Moisés en Hebreos 3:5. El punto es que Moisés es un siervo, en contraste con Jesús que es el Hijo (cf. Gá. 4:1ss).

[H. W. Beyer, III, 128-132]

θερίζω [cosechar, segar], θερισμός [cosecha]

θερίζω. a. Literalmente «cosechar», b. en sentido figurado «recoger una cosecha» (cf. una acción moral y sus consecuencias, ya sean éticas o escatológicas, en la LXX y Filón). El NT usa la palabra literalmente en Mateo 6:26, y figuradamente en Santiago 5:4 (con énfasis escatológico). Lo cosechado corresponde necesariamente a lo sembrado (Gá. 6:7ss). Esto provee un motivo para la conducta correcta. También los resultados de la misión son una cosecha que se basa en lo que se ha sembrado (Jn. 4:36ss). Pero aquí uno puede tener el gozo de cosechar lo que otros han sembrado. El fundamento material es también una cosecha relacionada con la semilla espiritual que se siembra (1 Co. 9:11).

θερισμός. La LXX usa esta palabra para «cosecha» de manera literal en Génesis 8:22, y figuradamente para el juicio universal (la separación del pueblo electo y las naciones) en Joel 4:1ss. Un sentido ético se puede hallar en la apocalíptica (escatológico) y en Filón (psicológico). El sentido literal figura en el NT en Juan 4:35, el figurado (la decisión escatológica de Dios) en Mateo 13:30; Marcos 4:29; Apocalipsis 14:15. La hora de esta decisión es inminente (Mt. 9:37-38) y el criterio es ético (Mt. 13:41ss). Va implícita tanto una promesa como una amenaza (Mt. 3:12; 13:30), ya que la decisión entraña una separación en consecuencia con la acción presente.

[F. Hauck, III, 132-133]

θεωρέω → δράω

θηρίον [animal salvaje, bestia]

Diminutivo de θήρ, θηρίον significa «animal salvaje», lo cual a veces incluye a las aves y los insectos, y posteriormente significa cualquier animal. La LXX usa el término sólo para animales terrestres, generalmente salvajes, y si Tito 1:12 añade κακός, no se necesita adición alguna para transmitir el sentido de una bestia salvaje. También se da el sentido figurado (los seres humanos como bestias). Con Jesús en el desierto hay animales salvajes (así como ángeles) en Marcos 1:12. Aquí el sentido es literal; no hay necesi-

dad de pensar en Génesis 2 ni en un conflicto mitológico. El θηρίον de Apocalipsis 13:2 vincula el Apocalipsis con Daniel 7. Puesto que existe un paralelismo anitético entre Dios y el dragón, Cristo y la bestia, y los siete espíritus y la segunda bestia (Ap. 13:11ss), la primera bestia es el anticristo. Esta bestia herida contrasta con el Cordero inmolado (5:6). La bestia, que está herida pero no muerta, obliga mediante la violencia a que se la adore, persigue a los creyentes, y deshonra a Dios al servir como representante del dragón; el Cordero, en cambio, se entrega a sí mismo a una muerte autosacrificial de servicio, recibe honra y poder, y da gloria al Padre. La segunda bestia es el falso profeta de los últimos tiempos, que actúa como un verdadero profeta pero cuya profecía es una tentación diabólica a adorar a la primera bestia (13:11ss). En otros puntos de la imaginaria del Apocalipsis, las potestades demoníacas son comúnmente retratadas como bestias: las langostas de 9:1ss, los caballos de 9:16ss, y las ranas de 16:13-14. Se podría ver allí una distinción respecto a ζῶον, que incluye a los seres humanos. En una creación caída las bestias parecen significar la perversión de nuestro llamado como quienes hemos sido hechos a imagen de Dios. Pueden entonces simbolizar el elemento demoníaco, que corrompe lo que es verdaderamente humano para hacerlo subhumano.

[W. Foerster, III, 133-135]

θησαυρός [tesoro, cofre de tesoro], θησαυρίζω [atesorar, amontonar]

θησαυρός, a. «Lo que está depositado», «almacenamiento», «tesoro». b. «Lugar de almacenamiento», «bodega», «cámara o cofre del tesoro» (p. ej. la tesorería del templo). La LXX tiene tanto a. (Jos. 6:19, etc.; tb. figuradamente en Is. 33:6) como b. (Am. 8:5; figuradamente en Jer. 51:16, etc.). En el judaísmo las buenas obras son un tesoro que se acumula ante Dios; el interés se puede pagar ahora, pero el capital se guarda para el juicio. La eternidad es también una casa del tesoro a donde van los justos (cf. Lc. 23:46; Ap. 6:9). El NT tiene a. «tesoro» en sentido literal en Mateo 13:44, con sentido figurado en Mateo 12:35 (el tesoro del corazón), Mateo 6:19ss (tesoros celestiales en contraste con los terrenales, pero con una nueva urgencia y sin idea de mérito), Colosenses 2:3 (los tesoros de la verdadera sabiduría y conocimiento que están ocultos en Cristo), y 2 Corintios 4:7 (el tesoro de la nueva vida en Cristo, que por ahora tenemos sólo en vasos de barro). El NT tiene también el sentido b. («cofre de un tesoro») en Mateo 2:11; 13:52. En el sentido a., θησαυρός es importante en el gnosticismo para el tesoro de la luz y Cristo como tesoro y como perla. Es posible que la terminología gnóstica haya influido sobre Colosenses 2:3, pero cf. Isaías 45:3.

θησαυρίζω. «Guardar», «atesorar», «acumular», especialmente valores. En la LXX ver 2 Reyes 20:17, y figuradamente Amós 3:10. Cristo prohíbe amontonar bienes terrenales, por ser una acción materialista y egoísta (Lc. 12:21). Se los puede perder si no se renuncia a ellos, ya que no ofrecen seguridad alguna (Mt. 6:19ss). Las acciones de amor equivalen a acumular un tesoro en el cielo (Mt. 6:20). Pablo usa la palabra literalmente para el apartar las ofrendas semanales en 1 Corintios 16:2 (cf. 2 Co. 12:14), pero en Romanos 2:5 el uso es figurado para referirse a cómo los impenitentes van acumulando para sí ira (cf. 2 P. 3:7, donde Dios guarda el mundo presente para el juicio).

[F. Hauck, III, 136-138]

θλίβω [apretar, afligir], θλίψις [aprieto, aflicción]

A. θλίβω, θλίψις en el griego secular.

1. θλίβω significa literalmente «apretar», «estrujar», «rodear», luego «ser estrecho». θλίψις significa «presión» en sentido físico, p. ej. cuando un médico aprieta el pulso.
2. En sentido figurado, θλίβω significa «afligir», «acosar», con los matices a. «desconcertar», b. «oprimir» o «vejar». Filosóficamente este grupo se usa para las aflicciones de la vida.

B. θλίβω, θλίψις en la LXX.

1. El uso figurado, que es teológicamente significativo, es común en la LXX para diversos términos hebreos que significan a. «angustiar», b. «tratar con hostilidad», c. «afligir», d. «oprimir», y e. «acosar», «ser hostil con», e incluso «destruir», o en el caso del sustantivo, a. «dificultad», b. «angustia», c. «opresión», «tribulación», etc. 2. Se tienen en la mira tanto las aflicciones internas como las externas; las primeras abarcan tanto la angustia como la ansiedad, las últimas las aflicciones de esclavos o forasteros, la opresión por los enemigos, y dificultades tales como la enfermedad, el errar por el desierto y el naufragio. 3. Se puede estar pensando en el temor interior o la angustia (cf. Gn. 42:21). 4. Los términos adquieren significación teológica porque por lo general la referencia es a la angustia de Israel (o de los justos), p. ej. en Egipto (Ex. 4:31), o el exilio (Dt. 4:29). A menudo esa angustia se ve como una visitación divina sobre el pueblo, de modo que nos enteramos acerca de un día de aflicción presente o futuro (Is. 37:3; Hab. 3:16). 5. Pero los justos también sufren diversas aflicciones (enemigos, enfermedades, etc.) de las cuales Dios los libra (cf. Sal. 9:9; 32:7, etc.). En el judaísmo tardío se dice que las aflicciones producen arrepentimiento, incrementan el mérito, o logran la expiación para uno mismo o para otros.

C. θλίβω, θλίψις en el NT.

I. La naturaleza de la tribulación.

1. Los términos son comunes en el NT (especialmente en Pablo), y en su mayor parte son figurativos. Tanto los creyentes como los apóstoles sufren aflicción. Es algo de hecho (Hch. 11:19, etc.) pero también inevitable (Jn. 16:33). Israel es un tipo de esto. Pablo como apóstol sufre particular aflicción (cf. 1 Ts. 3:3-4; Hch. 20:23; 2 Co. 1:4-5; Col. 1:24).
2. Estos padecimientos son los propios padecimientos de Cristo, los cuales, al no haberse agotado todavía (Col. 1:24), continúan en el apóstol. El apóstol experimenta la propia pasión de Cristo al ser entregado a la muerte por la iglesia (2 Co. 4:10-11). Al proclamar la palabra, se hace ejemplo de ella. Los mártires de Apocalipsis 7:14 dan un testimonio similar de los propios sufrimientos de Cristo. Los sufrimientos de la iglesia son los de Cristo en forma representativa. Cristo sufre en su pueblo sobre la base de su propio sufrimiento.
3. El sufrimiento cristiano es, entonces, inseparable de la vida cristiana; es el propio sufrimiento de Cristo, y es escatológico en vista de su acontecer en el eón al que Cristo ha puesto fin (cf. 1 Co. 7:26ss; Mt. 24:4ss, 9ss, 15ss; Ap. 1:9, donde las aflicciones presentes se ponen bajo la luz de la gran tribulación del fin de los tiempos). También el judaísmo tenía la expectativa de la tribulación escatológica, pero los rasgos nuevos en el NT son (a) que esta tribulación final ya ha comenzado, (b) que la propia pasión del Mesías le da inicio, y (c) que es padecida por su pueblo disperso.
4. Existe también una aflicción asociada con el juicio final, cuando los impíos y aquellos que afligen a la iglesia quedarán bajo la ira de Dios (Ro. 2:9; 2 Ts. 1:6). La iglesia anticipa este juicio al asociarse con Cristo en su sufrimiento vicario de juicio divino. En este sentido la aflicción cristiana es para la fe una verdadera demostración del justo juicio de Dios (2 Ts. 1:5).

II. La experiencia de la tribulación.

1. Las aflicciones cristianas son de distintas clases (cf. los sinónimos en Ro. 2:9, 1 Ts. 3:7; Jn. 16:21; Mr. 4:17). Las referencias específicas son a la persecución en 1 Tesalonicenses 1:6, al encarcelamiento en Hechos 20:23, al escarnio en Hebreos 10:33, a la pobreza en 2 Corintios 5:13, y tal vez a la enfermedad en Apocalipsis 2:22 (cf. tb. las listas en Ap. 8:35 y 2 Co. 11:23ss). También encontramos la angustia interior y la pena (Fil. 1:17) o la ansiedad y el temor (2 Co. 7:5).
2. El poder común de la aflicción es el de la muerte que actúa en ella (2 Co. 1:8-9; 4:10-11; 11:23). El sufrimiento de Cristo en sus miembros es una experiencia de los efectos de la muerte que él ha derrotado (cf. Fil. 3:10). La aflicción deja su marca externa sobre nuestra vida presente con su contingencia y corruptibilidad (2 Co. 4:16). Es así como nos pone a prueba a ver si vamos a defender el

evangelio a riesgo de nuestra vida, si vamos a ver la vida en términos de sus propias posibilidades o de aquellas que quedan abiertas por la promesa divina (cf. 2 Co. 1:8-9). La fe acepta el juicio divino en la aflicción y ofrece la vida de nuevo a Dios. Conduce entonces a soportar con paciencia (2 Ts. 1:4), postura que en esperanza se centra en lo que no se ve, dando así consuelo (2 Co. 1:5-6) y la seguridad de que la gloria venidera supera con mucho los sufrimientos actuales (2 Co. 4:17-18). Tenemos, entonces, un círculo virtuoso gracias al cual la promesa da esperanza, la esperanza acepta el sufrimiento, el sufrimiento alimenta la paciencia, y la paciencia aumenta la esperanza, dando así plenitud al gozo de la promesa del Espíritu.

3. Con esta aceptación de la aflicción, los cristianos edifican la comunidad. En ella la palabra se convierte en una promesa pertinente de consuelo para los demás (2 Co. 1:4ss). En el sufrimiento de su pueblo, Cristo mismo edifica la iglesia, mostrando así que en realidad él ha quebrantado ya el poder de la aflicción.

[H. Schlier, III, 139-148]

θνήσκω, θνητός → θάνατος

θρηνώ [llorar, lamentar], **θρήνος** [duelo, lamentación]

A partir de Homero *θρήνος* es un término técnico para «duelo» y puede incluso significar «lamento» o «endecha». El verbo, en cambio, no se restringe al lamento por los muertos.

A. *θρήνος* en la cultura grecorromana.

1. En Grecia la lamentación es parte esencial del funeral, durante la exhibición del cadáver y la inhumación propiamente dicha. La endecha sirve de homenaje al difunto. Las mujeres desempeñan un papel prominente, pero también los varones cantan lamentos. Con frecuencia se recurre a profesionales. Solón trató de restringir los excesos ligados con el consiguiente crecimiento de una industria funeraria, p. ej. al legislar que las plañideras debían ser parientes del difunto.
2. Las influencias del Cercano Oriente redujeron la eficacia de las reformas de Solón. Estas influencias se pueden ver en el uso de la lamentación para llorar la muerte del dios de la secta en las religiones místicas.
3. Los romanos siguen a los griegos en el canto de endechas por parte de mujeres cercanamente emparentadas, durante la exhibición del cadáver y el entierro.

B. *θρήνος* en la cultura del Cercano Oriente. Las costumbres del Cercano Oriente dan cabida a una lamentación más violenta. También aquí las mujeres desempeñan una parte más importante que los hombres.

7. *El AT.* La LXX usa normalmente *θρήνος* para la lamentación y no para las expresiones más espontáneas de duelo. El duelo tiene lugar en la casa y luego durante el entierro. Los primeros por quienes se hace duelo son los parientes, si bien puede haber luto nacional por personajes sobresalientes (cf. Gn. 50:3, 10). Se encuentran plañideras profesionales, y la endecha formal reemplaza a la lamentación original que era menos formal (cf. Gn. 23:2). Poetas inspirados como David (2 S. 1:17ss) y Jeremías (Jer. 9:9) ocupan el puesto de los trenodistas pagados de Grecia. Una vez más son prominentes las mujeres (Jer. 9:10; Ez. 32:16), especialmente las vírgenes (Jl. 1:8; Jer. 9:20). En el AT no figura ninguna lamentación cúllica. En lugar del duelo por un dios muerto, el propio Dios viviente, por medio de sus profetas, pide que se hagan lamentaciones a causa del juicio sobre su pueblo o de la destrucción de otros pueblos. Es así como *θρήνος* se convierte en una palabra profética importante, ya sea que se refiera al *θρήνος* del profeta, de los afectados, o de los espectadores (cf. Is. 14:4). El círculo se amplía cuando los juicios divinos se hacen universales. *θρήνος* puede cubrir el país entero (Am. 5:16), especialmente los lugares altos (Jer. 7:29, etc.). En cuanto a ejemplos de *θρηνοί* hebreos véanse las Lamentaciones; 2 Samuel 1:19ss; Amós 5:1ss; Isaías 14:4ss.

2. *El judaísmo.* En el judaísmo postbíblico las costumbres del duelo quedan fijadas y codificadas. La lamentación tiene lugar en la casa y durante la inhumación. Se tocan flautas, pero su uso queda restringido (p. ej. no en la casa ni en la procesión ni en ciertos días). Las endechas son cantadas por mujeres, quienes también baten palmas. Las mujeres de la familia juegan un papel modesto, pero los varones hacen elogios del muerto, golpeándose el pecho y la cabeza y zapateando. Oradores pagados pronuncian discursos fúnebres cerca de la tumba. Josefo, en *Antigüedades* 7.42, se refiere a las inscripciones funerarias (ἐπιτάφιοι θρήνοι).

C. *θρηνέω y θρήνος en el NT.* El sustantivo aparece sólo en Mateo 2:18 (incierto) y el verbo sólo en Mateo 11:17 (Lc. 7:32); Lucas 23:27; Juan 16:20. Excepto en Juan, la referencia es estrictamente al luto pero no a la lamentación formal.

1. El uso de *θρηνέω* atestigua las costumbres judías en tiempos de Jesús (cf. las mujeres que, camino al Gólgota, lloran, se golpean el pecho y se lamentan).
2. Una continuación interna de la tendencia del AT se puede ver en Mateo 2:17-18 (cita de Jer. 31:15). Aquí el cumplimiento del NT corresponde a la profecía del AT en la medida en que Dios realiza una liberación milagrosa en medio de la destrucción completa. El *θρήνος* de la madre de Israel (Raquel) es asumido por las madres de Belén, pero sobre uno y otro resuena la voz del *ἔλεος* de Dios, de modo que con la preservación proleptica del Salvador Jesús, la voz de lamento se convierte en voz de regocijo. Las mujeres de Israel se lamentan de modo parecido cuando Jesús se encamina hacia la cruz en una procesión funeraria (cf. la unción). Pero Jesús lo prohíbe, ya que él mismo va camino a la vida y Jerusalén a su destrucción, de modo que es por sí mismas y por sus hijos por quienes deberían llorar las mujeres. Tenemos así aquí otro caso de la insinuación profética del *θρήνος*. En Juan 16:20 hay una referencia, claro está, a la lamentación de los discípulos ante la muerte de Jesús, pero ahora el término tiene una referencia más amplia a la lamentación de su pueblo durante todo el periodo de aflicción previo a su parusía (cf. v. 21). Al mismo tiempo, así como el luto de Israel es convertido en gozo por la primera venida de Cristo, así la lamentación de la iglesia se convertirá en gozo por su segunda venida. Su pueblo ha pasado por la noche de dolor y de muerte hacia el día de gozo y de vida. En Mateo 11:17 (Lc. 7:32) el lamentarse, como el tocar flautas, es un intento de decirle a Dios lo que él debería decir por medio de sus mensajeros. Los jefes del pueblo, como los niños, quieren darle órdenes a Dios (cf. Acab en 1 R. 22:8ss). No están dispuestos a aceptar la singularidad divina de los mensajeros, y al hacerlo así evaden la exigencia de Dios (cf. Mr. 3:22, 29-30). Los actos de Dios van acompañados del *θρήνος* humano, pero en el NT esto se centra en Jesús mismo, el mensajero de la alegría. Hay *θρήνος* a su nacimiento y a su muerte, y durante su tiempo de tribulación junto con él su iglesia también conoce el *θρήνος*. Pero, por ser él el mensajero de la alegría, no hemos de esperar el *θρήνος* por él personalmente, y el *θρήνος* de la iglesia militante será por fin la *χαρά* de la iglesia triunfante.

[G. Stählin, III, 148-155]

→ κλαίω, κλαυθμός, κόπτω, κοπετός, λυπέω, λύπη, πενθέω, τένθος

θρησκεία [religión], θρήσκος [religioso], ἑθελοθρησκεία
[religión hecha al gusto personal]

1. Este grupo, raro en la LXX y en el NT, es común en griego.
2. La etimología es disputada; antes se sugería la derivación de Tracia o de *θρέμω* («temblar»), en tanto que los estudiosos modernos favorecen un vínculo con *θεραπ-* («servir»).
3. También se puede señalar la distinción de significado. El sentido positivo es «celo religioso» (por el cual eran notables las mujeres de Tracia), «culto a Dios», «religión» (cf. Josefo, *Antigüedades* 1.13.1). Parece ser esto lo que se quiere decir en Hechos 26:5 y Santiago 1:26-27.

4. Pero hay también un sentido negativo, a saber «exceso religioso», «culto incorrecto»; este es el punto en Colosenses 2:18, con su ataque contra el culto a los ángeles.
5. El sentido negativo no es intrínsecamente necesario, pero es añadido por el genitivo. Por sí misma, θρησκεία es una palabra incolora bastante parecida a religiosidad. Tiene que ver principalmente con los aspectos externos del culto, y los convierte en cuestión de gusto o de elección personal. Los sinónimos como θεραπεία, ἐπιμέλεια y λειτουργία son igualmente raros en el NT. Esto indica que las expresiones que denotan una actitud religiosa para con Dios encuentran poca cabida en el cristianismo del NT, porque aquí la actitud de uno para con Dios es su respuesta a la exigencia de Dios, y a diferencia de religiosidad la Biblia habla de la fe como la obediencia de la persona entera a Dios (cf. la frase λειτουργία τῆς πίστεως en Fil. 2:17).
6. La palabra ἐθειλοθρησκεία en Colosenses 2:23 parece haber sido acuñada por el propio autor para denotar, no una piedad afectada, sino una piedad que no corresponde a su verdadera realidad, o sea a Cristo, sino que es configurada por uno mismo.

[K. L. Schmidt, III, 155-159]

θριαμβεύω [llevar en procesión triunfal]

La palabra θριαμβεύω, que es la base de «triumfo», significa a. «triumfar sobre» y b. «llevar en procesión triunfal». En el NT figura en el sentido b. el camino de Cristo hacia la cruz es, paradójicamente, la marcha triunfal de Dios en la cual exhibe a las potestades (Col. 2:15). También los cristianos son llevados en desfile triunfal (2 Co. 2:15), pero para ellos, como siervos de Cristo, esto significa gracia y ministerio.

[G. Dellling, III, 159-160]

θρόνος [trono]

A. El trono fuera del NT.

1. *Uso del término.* Esta palabra, relacionada con silla y escabel, denota un taburete alto con respaldo, brazos y escabel para los pies. Es un asiento para ancianos, maestros, etc., y posteriormente se reserva para reyes y dioses. En plural (cf. Col. 1:16) puede denotar un poder regio o divino. La LXX, que lo usa para traducir el hebreo כִּסֵּא, suele añadir genitivos, p. ej. trono de gloria (1 S. 2:8), del reino, e. d. real (1 R. 9:5), de maldad (Sal. 94:20); cf. trono de gloria en Mateo 19:28, y de gracia en Hebreos 4:16.
2. *El trono en el mundo griego.* El trono real llega a Grecia procedente del Cercano Oriente. El trono divino es prerrogativa de Zeus, si bien a veces hay un doble trono para Zeus y Hera. También figuran tronos en el culto a los muertos. No hay un equivalente de un verdadero trono divino en el AT, aunque cf. el cielo como trono de Dios. Nunca se habla del arca como el trono vacío de Dios.
3. *El trono en el AT.* El trono es la sede del rey (Gn. 41:40), de la reina madre (1 R. 2:19) y del gobernador (Neh. 3:7). El primogénito del faraón comparte el trono (Éx. 11:5), y Salomón se sienta en el trono de David (1 R. 1:13). El trono es entonces símbolo de gobierno. El trono de David ha de durar para siempre (2 S. 7:12ss). Es el trono del Mesías en Isaías 9:6. Puesto que la realeza de David implica la de Dios, el trono es el del reino de Yavé (1 Cr. 28:5) o de Yavé mismo (1 Cr. 29:23). Entonces las referencias al trono de Dios (cf. Is. 6:5; Ez. 1:26) o al trono de Dios en el cielo (Is. 66:1) se proponen expresar la majestad del Soberano divino. Esta majestad se manifiesta en la tierra; la edad venidera de la salvación es el trono del Señor en Jeremías 3:17 (cf. el vínculo con el nombre y con la alianza en 14:21). La majestad y la presencia también confluyen en las palabras de Jeremías 17:12-13. El poder del trono de Dios se extiende sobre los gentiles (Sal. 47:8). Es eterno (Sal. 93:2; Lm. 5:19). Lleva consigo la administración de la justicia (Sal. 9:4, 7). En la escena del juicio en Daniel 7:9ss se describen tronos. El trono del Anciano de Días es de llamas de fuego, y miríadas de ángeles lo rodean.

4. *El trono en el judaísmo helenístico.* En Sabiduría 18:15, del trono de Dios desciende la palabra para juzgar a Egipto. La sabiduría misma es la ocupante del trono en Sabiduría 9:4. Los mártires están cerca del trono en 4 Macabeos 17:18. Josefo menciona el trono en *Antigüedades* 3.137, pero él y Filón eluden la idea del trono de Dios por considerarla demasiado antropomórfica.
 5. *El trono en el judaísmo palestinese.* Los rabinos muestran gran interés en el trono. Es una obra precósmica. Los muertos justos están bajo él, y quienes están más cerca son los mártires. De los ángeles, los ángeles del trono son los que están más cerca. Los tronos de Daniel son para los grandes hombres de Israel. El Hijo del Hombre está sentado en el trono del juicio en Enoc Etiope 45:3, etc.
- B. El trono en el NT.** El NT se refiere al trono de Dios de manera libre pero no especulativa, y asocia con él al trono de Cristo.
1. *El cielo como trono de Dios.* Sobre la base de Isaías 66:1ss, Jesús llama al cielo trono de Dios (Mt. 5:34). Jurar por él es jurar por Dios. Esteban cita el mismo versículo para mostrar que Dios no puede ser encerrado en un templo humano (Hch. 7:49).
 2. *El trono de David.* El trono de David es el trono del Mesías Rey en Lucas 1:32. Hebreos 1:8 refiere las palabras de Salmo 45:6 a Cristo como Hijo eterno. La monarquía davidica alcanza su verdadera realización con la soberana majestad del Mesías.
 3. *El trono de gloria.* Esta expresión figura con frecuencia en los dichos sinópticos con referencia al gobierno futuro del Mesías sobre Israel, en el cual participan los discípulos (Mt. 19:28). Este gobierno se extiende a los gentiles (Mt. 25:31-32), si bien los demás no tienen ahora parte en él. En el Apocalipsis también hay tronos al inicio del reino milenarío (20:4), pero al final sólo está el gran trono blanco del juicio universal y el que está sentado sobre él (20:11).
 4. *El trono de gracia.* Ahora que Jesús, nuestro gran Sumo Sacerdote, está sentado a la diestra de Dios, el trono puede ser llamado trono de gracia, porque la soberanía de Dios se manifiesta en la misericordia y no en la condenación (Heb. 4:14ss).
 5. *El trono de Dios y del Cordero.* En la visión de Apocalipsis 4 el trono, aunque no se describe, ocupa un puesto central. La adoración se tributa a aquel que está sentado en él (4:8ss). El Cristo exaltado comparte el trono (cf. 5:13; 6:16). Es el Cordero quien apacienta a la muchedumbre ante el trono (7:15ss). El río de 22:1 sale del trono de Dios y del Cordero. El trono de Dios y del Cordero está en la ciudad (22:3). Ya en 3:21 Jesús comparte este trono con su Padre y promete que los que vencen participarán de ese trono. Los ancianos tienen sus propios tronos en 4:4, pero no son autónomos, porque adoran al que está sentado en el trono. En cambio, el propio trono de Dios es en sí mismo, al final, el trono del Cordero. Este doble trono representa el mismo dominio eterno.
 6. *El trono de Satanás y de la bestia.* Existe una contraparte impía al trono de Dios y del Cordero. El trono de Satanás en Apocalipsis 2:13 puede contener una alusión al culto de Esculapio en Pérgamo, o más estrictamente al altar de Zeus en la fortaleza de esa ciudad. El dragón le da un trono a la bestia en 13:2, y un ángel derrama una copa sobre el trono de la bestia en 16:10. Esto ocasiona la oscuridad para su reino; el trono y el dominio están relacionados.
 7. *Los tronos como una clase de ángeles.* Colosenses 1:16 menciona «tronos» entre las potestades supra-terrenales (cf. Enoc Eslavo 20:1). La referencia parece ser a la clase más alta de potestades angélicas.
[O. Schmitz, III, 160-167]

θυμός [pasión, ira], ἐπιθυμία [deseo], ἐπιθυμέω [desear],
ἐπιθυμητής [el que desea], ἐνθυμέομαι [considerar], ἐνθύμησις
[pensamiento oculto]

θυμός (→ ὄργη). θύω denota un movimiento impetuoso (del aire, el agua, la tierra o criaturas vivientes). A partir del significado «hervir» viene «humear» y luego «sacrificar». θυμός significa lo que es movido o se mueve, e. d. la fuerza vital, y puede entonces denotar cosas tan variadas como deseo, impulso, espíritu, cólera, sensibilidad, disposición y pensamiento. En el NT θυμός aparece cinco veces en Pablo, una vez en Hebreos, dos veces en Lucas y diez en el Apocalipsis (cinco con τοῦ θεοῦ). El significado es siempre «ira», humana en Pablo, Hebreos y Lucas, pero no en Romanos 2:8, y divina en el Apocalipsis, excepto en 12:12 (la ira del dragón). Los símbolos son el vino y el cáliz (del AT), así como las copas (cf. Ap. 14:10, 19; 15:7). En Apocalipsis 14:8; 18:3 Babilonia ha arrastrado a las naciones a la impiedad, de modo que han caído en el pecado y han quedado bajo la ira de Dios (cf. Jer. 25:15ss). θυμός es lo mismo que ira, y en Apocalipsis 16:19; 19:15 figura la expresión el θυμός de la ira (ὄργη).

ἐπιθυμία, ἐπιθυμέω (→ ἡδονή).

1. Este grupo denota deseo, especialmente de alimento o de actividad sexual. Este deseo es primero moralmente neutro, pero la filosofía, al elevarse por encima del mundo sensorial, lo considera reprehensible, y en el estoicismo la ἐπιθυμία es una de las cuatro pasiones principales. Epicuro distingue entre deseos naturales e ilícitos, subdividiendo los primeros en los que son puramente naturales y los que son necesarios para la felicidad.
 2. El AT condena la mala voluntad así como el acto malo, p. ej. el codiciar. Se exige la autodisciplina sexual (cf. 2 S. 11:2). En el judaísmo son importantes el ayuno, la regulación de las carnes y la observancia estricta del sábado. El deseo se considera a veces como el principal pecado, ya que la ἐπιθυμία está en conflicto con la devoción suprema a Dios.
 3. El estoicismo y el judaísmo se combinan en los helenistas. La LXX usa ἐπιθυμία para el bajo deseo p. ej. en Números 11:4 (aunque ἐπιθυμῶν puede denotar un empeño piadoso en Is. 58:2). Filón nos llama a luchar con la ἐπιθυμία. 4 Macabeos exige el imperio de la razón sobre el impulso y enumera la ἐπιθυμία (que brota de la sensualidad) como uno de los impulsos principales junto con ἡδονή, φόβος y λύπη.
 4. Los equivalentes rabínicos apuntan prácticamente a lo mismo, p. ej. en expresiones como «hacer su propio deseo».
- B. El uso en el NT.** Este grupo es más común en las epístolas que en los Evangelios. Puede denotar el hambre (Lc. 15:16), el anhelo (Lc. 22:15), o un deseo por los misterios divinos (Mt. 13:17) o por cualquier cosa buena (Fil. 1:23; 1 Ti. 3:1). Pero por lo general denota el deseo maligno, según lo indica el complemento (una mujer en Mt. 5:28, otras cosas en Mr. 4:19), la orientación (cf. Gá. 5:17), el instrumento (el corazón en Ro. 1:24, el corazón en Ro. 6:12, la carne en Ef. 2:3, los ojos en 1 Jn. 2:16), o el modo (carnales en 1 P. 2:11, mundanos en Tit. 2:12, inmundos en 2 P. 2:10, etc.). En Romanos 7:7 se encuentra un modelo judío para el uso que hace Pablo de este término respecto al décimo mandamiento. Por eso no es menester postular una influencia estoica, excepto tal vez en 1 Tesalonicenses 4:5. En cualquier caso, lo malo en la ἐπιθυμία no es la irracionalidad sino la desobediencia. El deseo es una manifestación del pecado. Bajo la prohibición de la ley, pone de manifiesto nuestra carnalidad, nuestra apostasía respecto a Dios, y nuestra sujeción a la ira (Gá. 5:16, Ro. 1:18ss). En Santiago, es la raíz de los pecados individuales (1:14-15), mientras que en Juan brota del mundo, constituye su naturaleza, y perece con él (1 Jn. 2:15ss). Los enunciados del NT acerca de la ἐπιθυμία forman parte del mensaje de arrepentimiento y negación de sí. ἐπιθυμία es el impulso, la lujuria, o la ansiosa búsqueda del propio interés. Nos muestra lo que verdaderamente somos. Incluso después de recibir el Espíritu sigue siendo un peligro.

ἐπιθυμητής. En el NT el único caso es 1 Corintios 10:6 (alusión a Nm. 10:34).

ἐπιθυμέομαι. De ἔνθυμος, que significa «valiente, animoso», esta palabra tiene muchos sentidos, de los cuales en el NT sólo figuran «sopesar», «considerar» (Mt. 1:20; 9:4).

ἐπιθυμοίς. Esta palabra poco común se usa en Mateo 9:4; 12:25; Hebreos 4:12 para los pensamientos ocultos del corazón que sólo Dios puede discernir. ἔννοια es paralelo en Hebreos 4:12 y τέχνη en Hechos 17:29. Tal vez se esté dando a entender lo que es insensato o malvado.

[F. Büchsel, III, 167-172]

θύρα [puerta]

A. El uso literal y el figurado.

1. Estrictamente, θύρα se usa en el NT para «puerta», especialmente en una casa, ya sea la puerta que da hacia afuera o una puerta que conduce a un aposento (cf. Mr. 1:33; 2:2; Lc. 11:7; Hch. 5:19; Jn. 18:16; Mt. 6:6). También puede denotar el «portón» o portal del templo (Hch. 3:2; 21:30), y un tercer uso es para la «entrada» a un sepulcro (Mt. 27:60; Mr. 15:46).
2. Figuradamente, estar «a la puerta» es estar muy cerca (Mr. 13:29, etc.). «Abrir una puerta» es una metáfora común para representar una oportunidad. Dios abre una puerta al otorgar la ocasión para la obra misionera (Col. 4:3), o la posibilidad de la fe (Hch. 14:27); los creyentes le abren la puerta a Cristo en el arrepentimiento (Ap. 3:20). En cambio, «cerrar la puerta» representa la pérdida irrevocable de una oportunidad (Ap. 3:7; Mt. 25:10) y comporta por tanto una implicación de juicio. El hecho de que Cristo tenga poder para abrir y cerrar (Ap. 3:7) muestra que en su mano está tanto la gracia como el juicio.

B. Los milagros de puertas en el NT.

1. Tres veces en los Hechos (5:19; 12:6ss; 16:26-27) se da la liberación mediante la apertura milagrosa de puertas. El tema de la puerta que se abre sola es común en el AT y fuera de él, pero sólo hay una conexión limitada con el liberar de una prisión. Los detalles en Hechos, los antiguos paralelos y las semejanzas internas sugieren a algunos estudiosos que Lucas está estilizando los relatos, pero no se puede establecer ninguna influencia específica. La lección de las narraciones es que ninguna cadena ni prisión puede impedir el avance del evangelio, ya que el brazo de Dios es lo suficientemente fuerte como para romper todo cerrojo y quitar todo obstáculo.
2. En Juan 20:19, 26 el Señor resucitado pasa dos veces a través de puertas cerradas. Su corporeidad transfigurada ya no está sujeta a las limitaciones terrenales.

C. La puerta celestial. La idea de un firmamento sólido conlleva el concepto de una o varias puertas en el cielo. Si bien en el AT hay solamente dos referencias (Gn. 28:17; Sal. 78:23), la noción es común en los escritos clásicos, el misticismo, el gnosticismo y el judaísmo tardío. La única referencia expresa en el NT se encuentra en Apocalipsis 4:1, pero la misma figura se halla tras los versículos que hablan acerca del cielo que se cierra (Lc. 4:25) o que se abre ya sea (1) en la autorrevelación de Dios (Mr. 1:10; Jn. 1:51; Hch. 10:11; Ap. 19:11) o (2) en la manifestación a los santos de los misterios del eón venidero, cuando tienen acceso en visión (Hch. 7:55ss) o en el Espíritu (Ap. 4:1ss) al palacio celestial de Dios.

D. El uso escatológico de la imagen de la puerta. Escatológicamente, la puerta abierta o cerrada denota el otorgamiento o negación de una participación en la salvación. En este caso, la puerta no es la puerta del cielo. La entrada en el reino, ya sea que se mencione una puerta (Mt. 25:10) o no, implica habitualmente el ingreso en la sala festiva para el banquete escatológico (Mt. 7:7-8; 22:12; 25:10, 21ss; Lc. 13:24-25; 14:23). En contexto, la puerta abierta de Apocalipsis 3:8 también significa el acceso a la gloria escatológica más que el éxito misionero. La imagen de Apocalipsis 3:20 tiene también una fuerza escatológica; el Salvador que retorna (cf. Lc. 12:37) busca entrada como huésped para disfrutar de compartir la mesa en la gran cena festiva.

E. «Yo soy la puerta» (Jn. 10:7, 9). El contexto parece obligarnos a tomar este predicado de primera persona muy diferentemente en el v. 7 (la puerta hacia las ovejas) y en el v. 9 (la puerta para las ovejas). Pero eso no es muy probable, y lo mejor es que interpretemos el ambiguo v. 7 según el v. 9. El origen de la metáfora ha sido punto de muchos debates. Algunos estudiosos ven una lectura equivocada de la expresión aramea «pastor de las ovejas» como «puerta de las ovejas». Otros rastrean la influencia del gnosticismo precristiano. Pero los modelos del AT para la imagen del pastor, para entrar y salir, y para los predicados referentes a puertas (especialmente en el contexto de Sal. 118:19ss) constituyen una base más obvia. En analogía con «yo soy el camino» en 14:6, «yo soy la puerta» desarrolla las ideas de 10:1-2. La lección del v. 9 es que Cristo es el único que media la pertenencia como miembro en la comunidad mesiánica y la recepción de sus bendiciones de salvación y vida eterna. La lección del v. 7 es que él es el único mediador del auténtico oficio pastoral.

[J. Jeremias, III, 173-180]

→ κλείς, πύλη

θυρόεός → ὄπλον, πανοπλία

θύω [sacrificar], θυσία [sacrificio], θυσιαστήριον [altar]

A. Datos lingüísticos.

1. θύω. a. El sentido básico es «sacrificar», al principio solamente ofrendas quemadas, luego todo tipo de ofrendas. La LXX lo usa para sacrificios ofrecidos tanto a Dios (Gn. 31:54) como a dioses extraños (Éx. 34:15); el NT sólo para sacrificios paganos (Hch. 14:13; 1 Co. 10:20). b. En conexión con las ofrendas quemadas, la palabra significa también «inmolar», luego «matar, degollar» (cf. en el NT Lc. 15:23; Hch. 10:13). Se usa para el acto de matar el cordero pascual en Marcos 14:12 (cf. 1 Co. 6:7: Cristo, nuestro cordero pascual, ha sido inmolido). c. Un tercer sentido es entonces sencillamente «asesinar».
2. θυσία. a. El «acto de sacrificio». b. «Sacrificio» (a) literalmente, tanto pagano como veterotestamentario (cf. en el NT Lc. 2:24; 1 Co. 10:18), y (b) figuradamente para la muerte de Cristo como ofrenda a Dios (Ef. 5:2), y la vida cristiana como una ofrenda del yo (Ro. 12:1), ya sea en donativos (Fil. 4:18), en alabanza (Heb. 13:15-16), o en compartir y hacer bien (Heb. 13:16).
3. θυσιαστήριον como el altar de Dios. a. Literalmente para los altares en el templo (Lv. 4:7 y en el NT Mt. 5:23-24; Lc. 11:5-6; 1 Co. 9:13; Heb. 7:13; Ap. 11:1), para otros altares cúltricos (Gn. 22:9-10; Stg. 2:21), y para el altar del cielo (Ap. 6:9, etc.); b. figuradamente, pero sin una referencia muy específica, Hebreos 13:10.

B. El concepto de sacrificio en el NT.

1. *Las presuposiciones del AT.* La raíz del concepto veterotestamentario de sacrificio ha de hallarse en la realidad del orden de la alianza. Dios, en su autorrevelación histórica, quiere tener trato personal con su pueblo por medio del sacrificio. Ya sea que el sacrificio sea un don a Dios, un medio de expiación, o una expresión de comunión, va orientado hacia la presencia de Dios en gracia y en juicio. Los profetas lo cuestionan (Am. 5:21ss; Is. 1:10ss) y los Salmos lo rechazan (40:6ss; 50:8ss) sólo cuando el mérito humano reemplaza al encuentro personal. Si se considera que la alabanza, la obediencia, la fidelidad y el amor son verdaderos sacrificios (Sal. 40:6ss; 50:14, etc.), estas cosas no invalidan los sacrificios del culto, que también pueden ser sacrificios de rectitud (Sal. 51:19).
2. *La evidencia del NT.* En los Evangelios Jesús no pronuncia juicio sobre el sistema cultural. En Mateo 5:23-24; 23:18ss acepta el altar y los sacrificios como factores dados. El clamor por misericordia y no sacrificio no hace sino seguir la línea profética (Mt. 9:13; cf. Os. 6:6). Si el templo y el culto son secundarios y llegarán a su fin (Mt. 12:6; 26:61; Jn. 2:19), es porque Jesús mismo establecerá una nueva alianza que no encuentra cabida para ofrendas cúltricas. Pablo está consciente de que la meta de las comidas sacrificiales es la comunión con la deidad (1 Co. 9:13; 10:18ss), pero en 1 Corintios 10:11ss no da insinuación alguna de que la eucaristía, en la cual tenemos comunión con el cuerpo y la sangre

de Cristo, sea para él una comida sacrificial. En consonancia con su teología de la historia y su esquema del antiguo orden y el nuevo, compara a Cristo, como cordero pascual de la nueva comunidad, con el cordero pascual de Israel (1 Co. 5:7). La muerte expiatoria de Cristo es el antitipo de la muerte del cordero. Tanto en su naturaleza como en su efecto, esta muerte es agradable a Dios. La figura del sacrificio, tan familiar para Pablo, le ayuda a comprenderlo como el acontecimiento básico de la salvación. La misma figura le ayuda a comprender la vida cristiana. Como creyentes nosotros hemos de ofrecer acción de gracias, u ofrecernos nosotros mismos como λογική λατρεία (Ro. 12:1). Todo lo que hacemos en la fe, p. ej. el ministerio (Fil. 2:17b) o el dar ayuda material (Fil. 4:18), se convierte en θυσία y λειτουργία. I Pedro apunta a lo mismo cuando llama a los cristianos un sacerdocio real (2:5) cuyas ofrendas son sacrificios espirituales cuando ofrecen de nuevo sus vidas a Dios (cf. 1:15). Hebreos usa los conceptos cúltricos del AT cuando llama a Cristo el Sumo Sacerdote que hace expiación por su libre ofrenda de sí. Con todos los paralelos, sin embargo, la epístola ve una distinción cualitativa en la medida en que el Hijo impecable y eterno, por su entrega personal efectuada de una vez por todas, realiza la purificación interior y la redención eterna que logran el propósito original del sacrificio del AT, a saber, la comunión personal con Dios. Por esta razón, el único autosacrificio de Cristo suprime el ritual del AT y a la vez lo trasciende. Si el autor usa el ritual como medio para describir la obra de Cristo, también encuentra que en la nueva alianza las ofrendas literales del ritual quedan reemplazadas por la obediencia de Cristo (10:5ss; cf. Sal. 40) y el ministerio cristiano de alabanza y de servicio mutuo (13:15-16; cf. Sal. 50). En otras palabras, la entrega total de sí, primero la de Cristo, y luego, sobre esa base, la de su pueblo, es el verdadero significado del sacrificio.

3. *El trasfondo histórico: el judaísmo tardío y el helenismo.*

- a. El judaísmo tardío es estricto en observar las leyes del sacrificio, pero expresa crítica a la vez que elogio. Los sacrificios son buenos porque implican obediencia a los mandatos de Dios. Sin embargo, hacer el bien es también obediencia, y de hecho puede ser considerado como sacrificio (cf. tb. el temor de Dios y el sufrimiento por su causa). Así el sacrificio cultural pierde su lugar especial y se abre el camino para que el judaísmo siga adelante, incólume, sin él. Si el culto sólo está segundo después de la ley como una de las cosas sobre las que se sostiene el mundo, la piedad sinagoga (e. d. el arrepentimiento, el espíritu quebrantado, el estudio de la ley, la benevolencia y la oración) es también sacrificio y, aun cuando cesen los sacrificios, el sacrificio de acción de gracias no cesará por toda la eternidad.
- b. El helenismo hereda del mundo clásico no la visión antigua del sacrificio ni su espiritualización, sino la crítica filosófica dirigida a él. Si sólo los buenos son dignos de sacrificar, y si una vida piadosa es más agradable que una gran ofrenda, no hay noción de que la conducta correcta tenga relación alguna con el sacrificio literal. Para algunos, la verdadera adoración toma lugar en la esfera del νοῦς. Para otros, la oración mística reemplaza a las ofrendas. El judaísmo helenístico adopta un concepto figurado, considerando la obediencia moral como mejor que la observancia cúltrica, en una posible fusión de influencias filosóficas y proféticas. Filón alegoriza la ley del sacrificio, y al hacerlo la espiritualiza en líneas místicas. Si es necesaria una correcta actitud del alma, el verdadero punto es que la forma externa apunta más allá de sí.

4. *El concepto del NT y la iglesia antigua.* En los primeros escritos postneotestamentarios el sacrificio es una imagen plástica para la entrega de sí a Dios. La Epístola de Bernabé encuentra en la muerte de Cristo la contraparte de los sacrificios del AT, mientras que el Martirio de Policarpo considera el martirio como un sacrificio; en el Pastor de Hermas el ayuno, la benevolencia y la oración son sacrificios. Justino, con su visión tipológica del culto del AT y del NT, llama θυσία a las especies sacramentales (*Diálogo* 41), aunque para él sólo las oraciones tienen el carácter de verdaderos sacrificios (117). En Atenágoras, *Súplica* 13, la alabanza de la creación es el sacrificio supremo. Didajé 14.2 alude a Mateo 5:23-24 y Malaquías 1:11 en conexión con la eucaristía, pero sólo con Ireneo surge un enfoque sobre el sacrificio eucarístico.

[J. Behm, III, 180-190]

I, ι (iota)

Ἰακώβ [Jacob]

1. En el NT la fórmula «Abraham, Isaac y Jacob» denota la relación especial con Dios de la cual se precia Israel. Dios hizo su alianza con estos tres patriarcas, y la expresión simboliza al Israel verdadero y fiel. Los fariseos la aplican a sí mismos como quienes han aceptado la voluntad de Dios y están por lo tanto seguros del reino. Quienes tienen por padres a los patriarcas son hijos del reino; por eso se ofenden con el dicho de Jesús en Mateo 8:11-12 según el cual habrá extranjeros que se sienten con Abraham, Isaac y Jacob en el reino, mientras que los hijos son expulsados. El judaísmo posterior encuentra en la fórmula una garantía de la relación de Dios con el pueblo de la alianza que está incluido en los patriarcas. Esta línea de pensamiento se halla detrás de Marcos 12:26 y sus paralelos: si Dios es todavía el Dios de los patriarcas, entonces ellos deben haber sido resucitados a la vida, y nosotros seremos resucitados con ellos. En Hechos 3:13, puesto que es el Dios de los patriarcas el que resucitó a Jesús, Israel niega a su propio Dios al rechazar a Jesús. La inclusión de los tres nombres tiene un propósito restrictivo, porque sólo los descendientes de Jacob –y no todos los descendientes de Abraham– constituyen el pueblo de la alianza (cf. Hch. 7:2ss; Heb. 11:9).
2. Pablo encuentra en el evangelio un abandono de la restricción, ya que todos los que creen son verdaderos hijos de Abraham y herederos de la promesa. Si Jacob representa a Israel como nación en Romanos 11:26, también ilustra el hecho de que la gracia es por elección y no por derecho de nacimiento (Ro. 9:13).
3. El uso de «casa de Jacob» para Israel (Lc. 1:33; Hch. 7:46) es nuevamente restrictivo.
4. 1 Clemente 31.4-5 permanece dentro de este círculo, viendo en Jacob el epítome del Israel nacional al cual pertenece Jesús por la carne y como Sumo Sacerdote.

[H. Odeberg, III, 191-192]

Ἰάννης [Janes], Ἰαμβρῆς [Jambres]

1. Estos dos nombres están corrompidos incluso en los textos rabínicos, donde figuran como los magos principales de Egipto que tratan de competir con Moisés y Aarón (Éx. 7:11ss). Se dice que continuaron con su oposición en el Mar Rojo y en el desierto, donde instigaron al culto al becerro de oro y posteriormente trabajaron junto con Balaam.
2. En 2 Timoteo 3:8 se los menciona sólo de modo general como oponentes de Moisés que tipifican a los oponentes del evangelio.
3. Trazas de una obra que narra su historia se encuentran en Orígenes y en el *Decreto* de Gelasio.

[H. Odeberg, III, 192-193]

ἰάομαι [curar], ἰάσις [curación], ἰάμα [curación], ἰατρός [médico]

A. Enfermedad y curación fuera de la Biblia.

1. *Puntos de vista primitivos.* En tiempos antiguos la única afección física que se puede comprender es una herida en la batalla. Las enfermedades que no se comprenden se consideran entonces como ataques por parte de potestades extrañas que pueden ser vencidas mediante la magia o los sacrificios. Pero también se descubren los poderes curativos de plantas y animales, que desempeñan un papel en el tratamiento.
2. *La racionalización del arte de curar en la medicina antigua.* Los egipcios estuvieron entre los primeros en desarrollar la medicina, usando una extraña mezcla de investigación y teoría (2600-1600 a. C.). Abrían úlceras, encajaban huesos, cosían heridas, empastaban dientes y usaban medicamentos, pero también hallaban un puesto para la magia. Los griegos colocaron el arte de curar en una base más empírica (a partir del s. VI a. C.). Los médicos constituían un gremio vinculado por el juramento hipocrático, y eran formados en escuelas. En Roma surgieron especialistas en los ojos, los dientes, los oídos y los males de las mujeres, y muchos médicos se hicieron ricos.
3. *Milagros de curación, dioses de curación y dioses salvadores en el helenismo.* La religión y la superstición se fundieron con la medicina. Con frecuencia la enfermedad era considerada un castigo, y encontramos dioses de curación, especialmente Apolo y Esculapio. Supuestamente el dormir en el templo tenía valor sanador en santuarios tales como Epidauro, que eran muy concurridos. Es debatible si se realizaban cirugías durante el sueño, pero no había división alguna entre sacerdote y médico excepto en asuntos de detalle, p. ej. en cuanto a la naturaleza y el tratamiento de la epilepsia. Se reportan curaciones milagrosas, como las de ciegos y lisiados por Vespasiano y Adriano. Los dioses son sanadores y salvadores, tanto en sentido interior como en sentido cósmico. Así, a Esculapio se le considera el fundador de la medicina, y a Eros como patrón de la gimnasia y la agricultura así como de la medicina. Los dioses median la presencia sanadora de Zeus, cuya meta es la felicidad humana en un sentido predominantemente natural.
4. *El uso literal y figurado de las palabras.* a. El sentido literal es el más frecuente, pero b. los griegos extienden los términos a otros campos en el sentido general de «restaurar», p. ej. quitando defectos intelectuales, o vengando agravios, o corrigiendo males. En estas líneas, Epicteto considera la escuela filosófica como ἰατρείον.

B. Enfermedad y curación en el AT y en el judaísmo.

1. *La evaluación religiosa de la enfermedad.* En Israel hay algunos males, como la enfermedad mental, la lepra y la enfermedad mortal, que son asociadas con demonios; pero también encontramos los inicios de la higiene, y se desarrolla la convicción de que Dios envía la enfermedad o la impide. Por eso puede ser un signo de la ira divina (Is. 38), pero esto plantea problemas para los justos (p. ej. Job) cuando no hay una causa obvia. Cuando la hay, el arrepentimiento es un camino hacia la curación (2 S. 12:15ss). El judaísmo trata de vincular males específicos a pecados específicos, pero reconoce que la enfermedad también puede ser un castigo de amor o un medio para aliviar penas eternas.
2. *La magia y la medicina: Dios el médico (literalmente).* La fe en Dios desacredita a la magia; pero hay resabios que continúan (cf. los conjuros en el judaísmo). Las influencias egipcias y griegas (Gn. 50:2) producen una medicina más empírica (cf. Is. 3:7; Jer. 8:22; reglas higiénicas en Si. 19:2-3, etc.). La anatomía y la cirugía inspiran respeto. Pero Dios es el verdadero Médico. El sacerdote está a cargo de la salud (Lv. 13:49ss). Si a los médicos se los alaba como obra de Dios (Si. 38), la oración desempeña un papel importante (38:13-14); cf. la censura a Asa por recurrir a los médicos en vez de a Dios (2 Cr. 16:12). Filón no es menos ambivalente, y reconoce a los buenos médicos pero apunta hacia Dios como el verdadero Sanador. En el judaísmo posterior las advertencias contra los médicos corren parejas con la capacitación de muchos rabinos como médicos y el uso de médicos en el templo. La oración es el medio principal de curación, como en muchos salmos con su secuencia de queja,

petición, y acción de gracias (Sal. 6; 16:10; 38; 107:17ss). Si los términos pueden ser a veces figurados, el sentido literal es original. La relación entre oración y curación milagrosa es fluida (cf. Naamán en 2 R. 5 y la resurrección del muerto en 2 R. 4).

3. *La curación en sentido figurado.* Dios sana retirando el juicio, el cual puede tomar la forma de enfermedad o de otras calamidades. Así la curación tiene un sentido más amplio, especialmente en Jeremías (3:22, etc.). El arrepentimiento y la remisión de pecados son prerrequisitos, de modo que la curación y el perdón van muy de cerca. ἰάσθαι denota el volverse de Dios en su gracia, teniendo en el trasfondo el vendar una herida. Así, la restauración de la comunión es el elemento crucial de donde brota la restauración física o mental. El profeta está ungido por Dios para vendar a los de corazón quebrantado (Is. 61:1) anunciando buenas noticias. El Siervo del Señor padece sufrimientos vicarios para hacer expiación, de modo que se llega a la conclusión paradójica de que «por su llaga fuimos curados». Filón favorece el uso figurado, pero más para la curación interior que para el perdón, aunque esta curación proviene de Dios, del λόγος, o de la divina εὐνοια.

C. Enfermedad y curación en el NT.

1. *La enfermedad y el arte de curar a la luz del NT.* A veces el NT relaciona la enfermedad con los demonios (cf. la posesión y Mt. 12:22ss), pero también la ve como un juicio (Ap. 6:8), aunque no en términos de un dogma rígido de retribución (cf. Mr. 2:5; Jn. 9:3-4; 11:4). Pablo, entonces, puede clasificarla junto con todos los demás sufrimientos (Ro. 8:28) incluso bajo la carga de lo que quizás era un mal físico que Dios no quitaba (2 Co. 12:17ss). En el NT se ve que la enfermedad contradice el plan de Dios para la creación, de modo que a pesar de Marcos 5:26 no es posible oponerse a ningún esfuerzo por librarnos de ella (cf. Lc. 10:34; Col. 4:14; 1 Ti. 5:23).
2. *Jesús el médico. El uso de los términos en los Evangelios.* Jesús causó una gran impresión como Sanador. Todos los Evangelios, especialmente Lucas, usan ἰάσθαι para su obra. ἰατρος es literal en Lucas 13:32, y figurado sólo al citarlo. Jesús se llama a sí mismo «médico» más de una vez (cf. el dicho parabólico en Mr. 2:17 y el dicho proverbial en Lc. 4:23).
3. *Los milagros de curación de Jesús a la luz de la historia de la religión.* Los relatos de curaciones similares a las de Jesús plantean muchas preguntas.
 - a. La tradición. Muchos relatos de curación provienen de excavaciones en Epidauro. Algunas de las curaciones son grotescas, pero otras parecen ser auténticas. Los relatos de curaciones en el judaísmo contienen adherencias legendarias, pero con frecuencia los elementos esenciales bien pueden ser históricos. Cuando están presentes dos o más recensiones, estas confirman la tenacidad de la tradición popular. No existe ningún testimonio original de los milagros de Jesús, ni se puede rastrear una tradición no quebrantada (a pesar de Papías), de modo que en algunos casos bien se puede haber dado una expansión (cf. Mr. 5:21ss; Lc. 7:11ss; Jn. 11:1ss). Sin embargo, difícilmente puede haber habido cambios sustanciales después del siglo I. La tradición tomó su forma básica antes que la consignación escrita (cf. 1 Co. 15:6) y se autentica a sí misma por su vividez y simplicidad (en comparación con los relatos apócrifos). La comunidad surgió bajo el impacto de actos poderosos que difícilmente podrían ser reemplazados y que los cristianos mismos no mostraban deseo alguno de imaginarse (cf. el hecho de que al Bautista no se le acreditan milagros, y el relato tan objetivo de lo que le ocurrió a Pablo en Hch. 14:20 y lo que dijo en Hch. 20:10). Algunos rasgos comunes de los relatos de milagros son (1) el fracaso de la destreza médica, (2) un encuentro, y (3) la prontitud y seguridad del milagro. Las motivaciones para narrar los relatos varían, p. ej. en Epidauro para infundir confianza, entre los rabinos para mostrar el poder de la observancia de la ley, y en los Evangelios para conducir a la fe en Cristo.
 - b. La naturaleza de los milagros. En Epidauro y en el judaísmo se relatan milagros que involucran a la naturaleza. En los Evangelios se dan unos cuantos, pero son más comunes las curaciones. Los males que se curan incluyen más que desórdenes nerviosos, y también hay exorcismos. Los relatos se narran no desde el punto de vista de los pacientes ni de sacerdotes interesados en sí mismos, sino desde

el punto de vista de la misericordia de Jesús, de modo que la fuerza central es el amor, no el egoísmo. No hay curaciones de animales, ni pagos, ni castigos, ni elementos burlescos. Jesús no está dispuesto a usar los milagros para causar sensación, y la única exigencia que pone es el discipulado, de modo que se pueda gozar de una bendición espiritual así como de curación física.

- c. Las curaciones. El modo de curar en los Evangelios es sencillo y no implica ninguna terapia empírica. Debe haber habido alguna razón especial para el uso de saliva en Marcos 7:33; 8:23; Juan 9:6. No encontramos el sueño sanador, y la imposición de manos sustituye a otros contactos más burdos. Algunas curaciones se hacen a distancia. La curación suele ser de palabra, no en el sentido de magia, sino por la palabra de mando de Jesús en respuesta a los ruegos de ayuda y en virtud del poder recibido en la oración (Mr. 9:29; cf. los rabinos). La fe es condición previa y consecuencia. Jesús mismo tiene fe, la exige a aquellos a quienes cura, y promete poder a los discípulos sólo en la medida en que tengan fe. Sin embargo, la fe que se exige no es una creencia en la credibilidad de los milagros sino la fe en Jesús mismo. Implica una relación de confianza, una convicción del poder de Dios, y el consiguiente compromiso de obediencia. Esta fe, que queda bien ilustrada en Mateo 8:5ss (el centurión), recibe no simplemente la curación física sino la salud plena de la salvación (Mr. 5:34; Lc. 7:50).
- d. Valoración teológica: la singularidad de las curaciones de Jesús. Los milagros de curación están bien atestiguados a partir de diversas fuentes, y las «leyes» naturales son relativas, de modo que no se puede de manera racionalista descartar las curaciones realizadas por Jesús. También se debe tomar en cuenta el impacto de la personalidad de Jesús y de sus poderes especiales. Ya que estos se ponen al servicio de la propia obra de Dios en la historia, no debemos medirlos con criterios ordinarios. En comparación con otras curaciones, las de Jesús son singulares en razón de su propio amor santo y misericordioso, que es a la vez supremamente intenso y supremamente comprensivo, y que abarca tanto el ser exterior como el interior. Jesús no interrumpe la conexión entre el mal y el pecado, pero no considera la enfermedad como una retribución ni cree que el quedar libres de la enfermedad sea una meta primordial. Su interés principal es liberar del pecado, y si bien puede usar la curación como un primer paso en esta dirección, también puede otorgar primero el perdón (Mt. 9:2) o incluso dar perdón cuando no hay necesidad de curación (Lc. 7:47ss). También a veces las curaciones pueden estar al servicio de un punto pastoral, p. ej. cuando se realizan en el contexto de una disputa (el sábado en Mt. 12:9ss, el derecho de perdonar en Mt. 9:1ss). Los milagros no son espectáculos, pero son señales (Jn. 2:11, 23; 4:48, etc.). Son demostraciones sencillas pero poderosas de que la edad prometida de cumplimiento ha llegado ya (cf. Mt. 11:5 e Is. 35:5-6). A partir de ellos el Bautista debe percibir que el reinado de Dios está presente (Mt. 12:28). El no lograr ver esto es una cerrazón culpable (Lc. 12:54ss). Los milagros son victorias prolepticas: una preguastación y una garantía de la victoria final. Jesús invade con poder el reino de Satanás (Lc. 10:18). Nada lo puede resistir, porque aun cuando es condenado a muerte, es por medio de esa muerte que viene el reino. El contexto mesiánico y escatológico les da a las curaciones de Jesús una singularidad en la historia religiosa que es la singularidad de toda su persona y su misión.
4. *La curación en la edad apostólica.* Si Jesús les da a sus discípulos poder de curar (Mr. 3:14-15), no se trata de unas dotes para uso egoísta sino de un equipamiento para un testimonio eficaz, de acción así como de palabra. El poder puede llegar a un límite (Mr. 9:18), no ha de usarse para obtener ganancia (Mt. 10:8), y puede ser ejercido aun fuera del círculo apostólico cuando se invoca el nombre de Jesús (Mr. 9:38ss). Con su fe escatológica en Jesús, los primeros testigos entablan la lucha contra el sufrimiento corporal (Hch. 3:1ss etc.). Si figuran rasgos primitivos, especialmente por parte de quienes son curados, los actos de poder, como las curaciones de Jesús en la predicación misionera (Hch. 2:22), despiertan la fe (Hch. 2:43, etc.) e impulsan el progreso de la predicación (Ro. 15:18-19, etc.). El don de curación es una operación en nombre del Señor exaltado (Hch. 3:16), o una operación del Señor mismo por medio del Espíritu (Hch. 9:34). Es un carisma especial, dado particularmente a ciertos testigos comisionados, pero no confiere ningún derecho ni una exención mágica de enfermedades graves o persistentes (cf. Fil. 2:26; 2 Ti. 4:20). La curación puede ser un don, pero sigue siendo un tema en la intercesión piadosa (2 Co. 12:8; Stg. 5:13ss). El uso figurado de este grupo figura en el NT sólo

en citas del AT (excepto en Heb. 12:13). Así, la advertencia de Hechos 28:27 cita Isaías 6:10, y 1 Pedro 2:24 cita Isaías 53:5. En ambos casos la referencia es a la restauración por medio del perdón y los beneficios salvíficos resultantes. En Hebreos 12:13 el uso es ético. En una exhortación a la conducta cristiana, esto se compara con la construcción de sendas derechas para que lo que está lisiado se cure.

D. El Evangelio del sanador y la curación en la iglesia antigua. El vigor misionero del cristianismo debe muchísimo al poder con que trae liberación de la esclavitud bajo los demonios y bajo el destino, para pasar a ese amor desapegado con que los creyentes asumen la causa de los enfermos y necesitados. Con énfasis en la liberación del pecado, el uso figurado (en parte bajo influencia del AT) vuelve a adquirir mayor prominencia, como cuando a Jesús se lo llama ἰατρός (cf. la semejanza fonética entre Jesús e ἰάομαι) y se transfieren a él los temas helenísticos. El uso literal de este grupo es poco común. Aparece en citas del AT en 1 Clemente y Bernabé, y el uso figurado es especialmente común en Hermas (p. ej. *Visiones* 1.1.9; *Mandatos* 4.1.11; *Semejanzas* 5.7.3) con una insinuación de infusión de gracia así como de remisión de los pecados.

[A. Oepke, III, 194-215]

→ δύναμις, θεραπεία, σωτήρ, ὑγίης

ἰδιώτης [lego, extraño]

A. ἰδιώτης fuera del NT.

1. En el uso griego encontramos los siguientes sentidos: a. «individuo privado» a diferencia de una persona pública; b. «lego» a diferencia del experto; y c. «extraño, persona de fuera» a diferencia de un miembro. El término toma su sentido distintivo de su respectivo contexto.
2. Los rabinos toman ἰδιώτης como préstamo en los tres sentidos: a. «persona privada» en comparación con el rey; b. «lego» en contraste con el experto; y c. «ser humano» a diferencia de Dios.

B. ἰδιώτης en el NT.

1. En Hechos 4:13 la palabra tiene el sentido general de «inculto», y en 2 Corintios 11:6 el sentido similar de «no diestro» (en la elocuencia) (cf. Justino, *Apología* 1.39.3; 60.11).
2. En 1 Corintios 14:16 el contexto sugiere una persona que no tiene el don y por lo tanto no es edificada. En 1 Corintios 14:23-24, sin embargo, la combinación con ἄπιστος muestra que la referencia es a uno que no es miembro y que asiste a las reuniones de la iglesia. En ambos casos, entonces, se tiene en la mira a los no creyentes, e. d. a los de afuera que no tienen el don de lenguas ni la fe, y a quienes el ejercicio de ese don no va a ayudar.

[H. Schlier, III, 215-217]

Ἰεζάβελ [Jezabel]

A Jezabel rara vez se la menciona en el judaísmo tardío, y por lo general sólo en la repetición de los relatos del AT en 1 y 2 Reyes. Obviamente Apocalipsis 2:20 usa el nombre de manera simbólica, posiblemente para referirse a un movimiento o a una profetisa pagana, pero más probablemente para una mujer líder en la comunidad cristiana, e. d. una profetisa libertina.

[H. Odeberg, III, 217-218]

ἱερατεία, ἱερατεῖα, ἱεράτευμα → ἱερός

Ἰερεμίας [Jeremías]

A. El profeta Jeremías en el judaísmo tardío. Las fuentes de la tradición acerca de Jeremías son 2 Crónicas 35:25; 36:12, 21-22; Esdras 1:1; Daniel 9:2; Sirácida 49:6-7; 2 Macabeos; también Filón y Josefo, un fragmento transmitido en Eusebio, *Preparación para el Evangelio* 9.39, y diversos apócrifi-

fos. La mayor parte de la tradición se relaciona con el personaje histórico, añadiendo a los escasos datos de la Escritura leyendas acerca de su nacimiento, su ocultamiento del arca, y su martirio mediante lapidación.

B. El profeta Jeremías en el NT.

1. Las únicas referencias expresas en el NT se hallan en Mateo 2:17; 6:14; 27:9, aunque hay probables alusiones en Mateo 23:37 y Hebreos 11:37. 2. Un dicho de Jeremías se cita expresamente en Mateo 2:17 (Jer. 31:15). 3. El recuerdo de Jeremías 32:9 puede explicar la atribución de Zacarías 11:13 a Jeremías en Mateo 27:9. 4. Mateo 16:14 dice que algunas personas consideraban a Jesús como una reaparición del profeta Jeremías. Esto es sorprendente por cuanto no existe registro alguno de una expectación escatológica referente a Jeremías. Posiblemente Jeremías surja como un nombre representativo (cf. Mr. 8:28; Lc. 9:19) a causa de la posición canónica del Libro de Jeremías a la cabeza de los profetas posteriores.

[J. Jeremias, III, 218-221]

ἱερός [sagrado, santo], τὸ ἱερόν [el templo], ἱεροσύνη [sacerdocio],
 ἱερατεύω [desempeñar el oficio sacerdotal], ἱεράτευμα [sacerdocio real],
 ἱερατεία (-ία), [oficio sacerdotal], ἱεουργέω [oficiar el servicio sagrado],
 ἱερόθυτος [sacrificado a la deidad], ἱεροπρεπής [santo],
 ἱεροσυλέω [profanar templos], ἱεροσυλος [profanador de templos],
 ἱερεὺς [sacerdote], ἀρχιερεὺς [sumo sacerdote]

ἱερός.

A. **Etimología.** Se han hecho diversas sugerencias, pero no hay ninguna certeza excepto que la palabra es prehelénica.

B. ἱερός en el uso griego común.

1. *Sinónimos y antónimos.* No existe una distinción fija respecto a términos tales como θεῖος, ἅγιος, ὅσιος, etc. Por una parte denota el poder de la esfera divina, por otra la santidad de lo que pertenece a la deidad, ya sea por naturaleza, por ley primigenia o por costumbre. Es el término sacro o cúltil más común en el mundo griego.

2. *Los principales grupos de uso.*

a. En relación con cosas denota (1) lo que pertenece a la esfera divina (2) según esto es experimentado en la forma de consagración, p. ej. (3) países y ciudades bajo protección divina, pero (4) especialmente objetos culturales como templos, fiestas, etc., aunque también (5) cualquier cosa dedicada religiosamente a la deidad.

b. Las personas son ἱεροί (1) cuando, como los héroes o los reyes, se hallan bajo la protección divina, o (2) son sacrosantos como el emperador, o (3) son iniciados en los misterios (cf. tb. los poetas, los filósofos, y los sacerdotes).

C. **ἱερός en la LXX.** Percibiendo el sentido pagano del término, la LXX prefiere usar ἅγιος para traducir שָׁבֵי, y sólo rara vez tiene ἱερός, p. ej. las trompetas sagradas en Josué 6:8 y los vasos en Daniel 1:2.

D. ἱερός en el resto del judaísmo helenístico.

1. Josefo siente la distintividad de ἅγιος pero aún así hace uso generoso de ἱερός en el sentido literario general.
2. También Filón usa ἱερός frecuentemente, p. ej. para la sagrada Escritura o para un santo mandamiento, pero con un significado moral más fuerte que en el uso griego ordinario.
3. En Josefo, Filón y los Deuterocanónicos la palabra describe (1) la Escritura y la ley, (2) las cosas santas pertenecientes al tabernáculo y al templo, y (3) los días santos, especialmente el sábado.
4. También encontramos ciertas conexiones especulativas, como con (1) la naturaleza y el cosmos (Filón), (2) el λόγος y el νοῦς (Filón), (3) lo místico en sentido amplio, especialmente en relación con los números y los significados alegóricos (Filón), y (4) personas tales como sacerdotes, ángeles y ocasionalmente personas virtuosas (Josefo y 4 Macabeos).

E. ἱερός en el NT. El uso infrecuente en el NT muestra que el cristianismo comparte la postura de la LXX de rehuir este término sacro del paganismo. La única concesión es la descripción de la Escritura del AT como ἱερά en 2 Timoteo 3:15, y cf. el uso de τὰ ἱερά en 1 Corintios 9:13.

F. ἱερός en la iglesia antigua. En los Padres apostólicos y los Apologistas, ἱερός figura para designar la Escritura en 1 Clemente, para el uso correcto del dinero en Hermas, *Senekianus* 1.10, y una vez para Dios en 1 Clemente 33.4. Clemente de Alejandría usa el término sólo rara vez (para Moisés en *Stromateis* 1.12.4), pero Orígenes lo usa con frecuencia, p. ej. para el incienso, la resurrección, y especialmente los ángeles, los profetas, los apóstoles y los amigos dedicados al estudio sagrado.

τὸ ἱερόν.

A. τὸ ἱερόν y τὰ ἱερά como términos cultícos generales. a. Un primer uso es para «sacrificios», especialmente los holocaustos y los banquetes y costumbres sacrificiales. b. También se pueden denotar los objetos y acciones cultícas en general. c. Un uso más global es para lo cultíco en cuanto a tal (cf. 1 Co. 9:13: «el ministerio del templo»).

B. El uso de τὸ ἱερόν para el templo.

1. *El uso griego general.* Si bien ναός es normalmente el santuario interior, y τέμενος los contornos, τὸ ἱερόν se puede usar de manera más abarcante para cualquiera de esas dos secciones, o para cualquier terreno consagrado o lugar de sacrificio, incluyendo los santuarios paganos, el templo de Jerusalén, e incluso las sinagogas.
2. *El templo de Jerusalén en el judaísmo.*
 - a. La LXX y los Deuterocanónicos. (1) Si bien el sacerdote es ὁ ἱερεύς, la LXX evita τὸ ἱερόν para el templo, y prefiere οἶκος o ναός. (2) En los Deuterocanónicos, sin embargo, con frecuencia encontramos τὸ ἱερόν o τὸ ἱερόν τοῦ θεοῦ (o τοῦ κυρίου) para el templo.
 - b. Josefo y Filón. (1) En general Josefo ofrece una descripción completa del templo de Herodes (*La guerra de los judíos* 5.184ss). (2) Por lo que respecta al uso, tanto Josefo como Filón usan τὸ ἱερόν para el tabernáculo, el templo de Salomón y los santuarios paganos. En Josefo ἱερόν puede denotar el atrio completo o la colina del templo, mientras que ναός se usa para el templo propiamente dicho, como sucede con τὸ ἅγιον y τὰ ἅγια, que ponen un énfasis especial en la santidad del lugar (cf. el uso alegórico de Filón), con una distinción entre τὰ ἅγια y τὰ ἅγια τῶν ἁγίων (el santo de los santos).
3. *El uso de τὸ ἱερόν para el templo en el NT.*
 - a. El uso general. Mientras que la LXX evita τὰ ἅγια para el templo del AT, el NT no encuentra razón para no usar el término ahora que la era del templo del AT ha pasado. Se puede usar οἶκος, como en Mateo 12:4 (τοῦ θεοῦ) y Juan 2:16 (τοῦ πατρὸς μου), y ναός también se halla en sentido general (cf. Mt. 27:5; Jn. 2:19), pero τὸ ἱερόν es el término común tanto para los contornos como para el santuario interior.

- b. τὸ ἱερόν como término general. Con una referencia general, τὸ ἱερόν aparece en pasajes tales como Mateo 12:6; Hechos 24:6; 1 Corintios 9:13; Lucas 22:53; Marcos 13:3.
- c. Como la colina del templo. τὸ ἱερόν designa la colina del templo o el atrio más exterior en versículos como Mateo 21:14; 21:12 y paralelos (la purificación del templo).
- d. τὸ πτερυγίον τοῦ ἱεροῦ. La referencia exacta en Mateo 4:5; Lucas 4:9 es incierta. Schlatter sugiere un balcón que se proyecta elevado, y Dalman la esquina sudeste que sobresale hacia el valle del Cedrón.
- e. Enseñar en el ἱερόν. Cuando leemos que Jesús o los apóstoles enseñan en el templo (p. ej. Mr. 14:49; Jn. 7:14; Hch. 5:20; cf. Lc. 2:46), el sitio puede ser la casa de instrucción o un salón con pilares en el atrio exterior.
- f. La Puerta Hermosa. El sitio de la curación en Hechos 3:2ss es el portón corintio de bronce en la entrada del lado este hacia el Atrio de las Mujeres (Josefo, *La guerra de los judíos* 2.411).
- g. τὸ ἱερόν como el Atrio de las Mujeres. Es aquí donde Ana ora en Lucas 2:37. Jesús observa aquí a la viuda en Marcos 12:41ss, enseña aquí en Juan 8:20, y probablemente tiene aquí el encuentro de Juan 8:2ss. Es aquí donde las madres traen sus ofrendas de purificación (Lc. 2:24).
- h. Como el Atrio Interior. Esta es la referencia en Lucas 18:11; Lucas 24:53; Marcos 11:11; Juan 7:37-38; Hechos 21:26.
- i. Como el templo propiamente dicho. Aquí sólo puede entrar el sacerdote. Hay cortinas que cubren las entradas hacia el santuario y el santo de los santos (cf. Mt. 27:51).

C. Impulsos hacia la espiritualización del templo en el mundo griego.

1. *La ilustración.* La ilustración jónica protesta contra la antropomorfización homérica de los dioses, habla de un solo Dios, y muestra cierta comprensión de la oración interior. La crítica del culto se desarrolla con Zenón. Séneca encuentra que el culto es saludable para el pueblo pero lo reinterpreta para los sabios.
2. *La espiritualización del concepto de templo.* Séneca sugiere que el mundo o el alma es el verdadero templo de Dios. El desprecio dualista por el cuerpo no permite que el cuerpo sea llamado templo de Dios. Posteriormente la imagen del templo se usa para la inhabitación del espíritu o del poder mágico.

D. El recorrido desde la profecía del AT hasta la apocalíptica judía y el judaísmo helenístico.

1. *El templo en la profecía del AT.* Profetas como Amós e Isaías no forman parte de una tradición cultica, pero, si bien critican los actos culturales cuando hay injusticia o falta de amor (Am. 5:21ss; Miq. 6:6ss; Is. 1:10ss), no están en contra del culto en cuanto a tal. Aun cuando el templo no pueda abarcar la majestad de Dios (Is. 66:1ss), aún así las naciones vendrán a Sión (Is:60:1ss). Temas similares se dan en los Proverbios (p. ej. 15:8; 21:27) y en los Salmos (cf. 50:8ss; 51:16ss), pero sin un rechazo del culto como tal. El templo será destruido (Miq. 3:12) pero también será reconstruido (Ez. 40ss; cf. Hag. 2:9 e Is. 2:1-4). El tamaño reducido del nuevo templo, la ausencia del arca, y la profanación por Antíoco Epífanes influyen sobre la apocalíptica posterior del templo.
2. *El templo en la apocalíptica.*
 - a. Dichos anteriores al 70 d. C. Se espera que en el período mesiánico habrá un templo más glorioso, aunque no es claro si es el Mesías quien lo construye.
 - b. El nuevo templo. Hay una leyenda según la cual el santuario es enterrado y escondido antes de la restauración. Con la liberación de Israel vendrá una Jerusalén más grande, con un nuevo templo como santuario de las naciones.

- c. El templo celestial. También hay referencias a una ciudad y un templo celestiales como modelo de la ciudad y templo terrenales y como morada de los bienaventurados.
- d. La catástrofe del 70 d. C. La destrucción de la ciudad y del templo en el 70 d. C. intensifica las expectativas mencionadas. Se encuentra especial consuelo en la idea de una Jerusalén celestial (que, según 4 Esdras, aparecerá al final).
- e. La espiritualización y crítica del sacrificio. Para algunos rabinos, las acciones de amor y la observancia de los mandamientos son los verdaderos sacrificios, y hallamos incluso la opinión de que en el mundo venidero no habrá sacrificios.

3. *El templo en Josefo y Filón.*

- a. Josefo. Josefo valora muchísimo el templo y el culto. Dios envía al templo una porción de su Espíritu, aunque sin una verdadera ubicación. Para Josefo, sin embargo, la virtud es el más digno servicio a Dios, y el cosmos es la casa eterna de Dios que sobrevive aun cuando el templo perece.
- b. Filón. Filón ataca una religiosidad pervertida que deja de lado la purificación interior. Es pecado hacerle a Dios una casa de madera o de piedra; el cosmos es el verdadero ἱερόν de Dios, así como la λογική ψυχή, el νοῦς, y el λογισμός de los sabios. El λόγος reina como verdadero sacerdote del alma. Pero Filón puede encontrar un puesto para el culto del templo, tanto en la alegorización como en el sentido de que ofrece un horizonte para el impulso válido de traer ofrendas de gratitud y de buscar la expiación.

E. *La actitud de Jesús y del cristianismo primitivo respecto al templo.*

1. *El énfasis del testimonio de Jesús y la actitud cristiana primitiva en los Evangelios.* Los dichos registrados en los Evangelios reflejan el conflicto de la iglesia así como la propia postura de Jesús, pero lo que dice Jesús influye sin duda sobre las decisiones de la iglesia.

- a. La doble actitud de Jesús. Jesús afirma el culto del templo como algo establecido por Dios, pero aún así reclama superioridad sobre el templo. Ora en el templo y enseña en él como centro público del judaísmo (cf. Mr. 14:49; Jn. 7:14, etc.). También efectúa allí curaciones (Jn. 5:14; Mt. 21:14). Allí lo alaban los labios de los niños (Mt. 21:15).
- b. El templo como lugar de la presencia divina. Al hacer del templo el lugar de la manifestación de sí, Jesús cumple y trasciende la historia divina anterior. El tabernáculo y el templo son la casa de Dios (Mt. 12:4) y casa de oración (Mr. 11:17). Jurar por el templo es jurar por el Dios que habita en él (Mt. 23:21). Como lugar de la presencia de Dios, el templo santifica todo lo que está dentro de él (Mt. 23:16-17). Hay que pagar el impuesto del templo (Mt. 17:24ss).
- c. La purificación del templo. Se trata de una purificación del culto, no de una interrupción de él. La santidad se extiende al recinto completo del templo. La protesta expresa la convicción profética de que el templo no es un lugar para conseguir ganancias, de que debe ser un lugar de oración para todas las naciones, y de que la oración tiene precedencia sobre el sacrificio. La acción puede tener también un aspecto mesiánico, pero difícilmente puede ser política.
- d. El dicho referente a la destrucción y reconstrucción del templo. Este dicho, que es manipulado en el juicio de Jesús, parece haber ido dirigido al hecho de que el nuevo culto, asociado con la persona de Jesús, va a reemplazar al antiguo. El culto será perfeccionado en la era mesiánica de la salvación. Juan 2:18ss también relaciona el dicho con el cuerpo de Jesús (cf. Jn. 1:14b). Como lo pone Mateo 12:6, allí está presente uno que es más grande que el templo. El pleno peso de esta verdad se manifiesta después del 70 d. C.
- e. La profecía de su destrucción. El apocalipsis sinóptico contiene una predicción de la caída del templo en un juicio que también es un signo de la parusía. Mientras los discípulos admiran el templo,

Jesús predice dolorosamente su devastación. A la abominación de Daniel 12:11 se le da una referencia más amplia: los ejércitos gentiles en Lucas 21:20, y el anticristo en 2 Tesalonicenses 2:3-4.

- f. Dichos de estratos posteriores de la tradición. Los relatos de la infancia ofrecen profecías por parte de devotos del templo para quienes es importante que la nueva revelación se dé en el lugar antiguo. Jesús, siendo niño, muestra reverencia por el templo, especialmente como lugar de enseñanza. En el relato de la pasión, el hecho de que se rasgue la cortina del templo muestra que la muerte de Cristo da libre acceso a Dios (Mr. 15:38).

2. *La actitud de otros escritos del NT hacia el templo como τὸ ἱερόν.*

- a. Hechos. En los Hechos, los discípulos oran en el templo (2:46) y Pablo tiene allí una visión (22:17) y lleva allí la ofrenda de purificación (21:26). Sin embargo, Esteban alega que el Altísimo no habita en casas (cf. Is. 66:1-2) e insiste en que el templo es solamente temporal.
- b. Otras referencias del NT. En otras referencias del NT se usa *ναός* o *τὰ ἄγια* en lugar de *τὸ ἱερόν*. El punto central es que términos tales como templo, pueblo y sacerdocio se aplican ahora a la comunidad universal de Cristo. En 1 Pedro 2:4ss, la imagen del templo se combina con la de Cristo como piedra viva. La comunidad misma es el templo en 1 Corintios 3:9; 2 Corintios 6:16-17; Efesios 2:19ss. En 1 Timoteo 3:15, sin embargo, el *οἶκος θεοῦ* es la familia de Dios (cf. 1 P. 4:17; Heb. 3:6; 10:21).
- c. Las imágenes del Apocalipsis. El Apocalipsis desarrolla la nueva imaginería. Los vencedores serán columnas en el templo de Dios. La nueva Jerusalén desciende como ciudad universal, y el templo es la presencia eterna de Dios sobre el trono (7:15; 11:19; 14:15; 15:5-6; 16:1, 17). En la consumación ya no habrá más templo (21:22).

ἱερωσύνη.

1. Este término, más abstracto que el posterior *ἱερατεία*, significa «sacerdocio», «oficio sacerdotal», «dignidad sacerdotal» o (menos frecuentemente) «ministerio sacerdotal». Figura sólo una vez en el canon (1 Cr. 29:22) para referirse al oficio sacerdotal, pero es común en los Deuterocanónicos, Josefo y Filón para el sacerdocio o el oficio o dignidad (y ocasionalmente la actividad) sacerdotal.
2. Los únicos casos en el NT están en Hebreos 7:11-12, 24. Este pasaje contrapone el sacerdocio levítico, que no puede traer perfección, con el sacerdocio de Cristo según el orden de Melquisedec. En los Padres encontramos el término para el sacerdocio levítico (1 Clem. 43.2), el sacerdocio pagano (Atenágoras, *Súplica* 28.3), el sacerdocio de Cristo (Orígenes, *Comentario sobre Juan* 1.28), y el ministerio cristiano (Juan Crisóstomo).

ἱερατεύω.

1. Esta palabra significa «desempeñar el oficio sacerdotal» y figura en la koiné, la LXX, los Deuterocanónicos y Josefo, pero no en Filón.
2. En el NT lo hallamos sólo en Lucas 1:8 (Zacarías). 1 Clemente lo usa para el ministerio levítico (43.4), y Justino para el de los sacerdotes paganos (Éx. 19:6; cf. 23:22).

ἱεράτευμα. Esta palabra parece figurar solamente en la LXX y los escritos que dependen de ella. Se acuña en la exposición de la revelación del Sinaí (Éx. 19:6; cf. 23:22).

1. El término hebreo subyacente significa «reino de sacerdotes» e implica que todos los miembros del pueblo tienen una función sacerdotal (cf. Nm. 11:29; Is. 61:6).
2. La LXX traduce con mucha libertad y destaca más fuertemente el aspecto sacerdotal.

3. 2 Macabeos 2:17 alude a Éxodo 19:6 con su referencia a la dignidad divinamente conferida de Israel, que es tanto regia como sacerdotal. Pero aquí y en Filón es incierto el significado exacto, ya que estrictamente βασιλειον significa «residencia real».
4. En 1 Pedro 2:5, 9 la salvación y la dignidad son transferidas a la comunidad, que, basada en Cristo como piedra viva, es construida para formar un templo espiritual para un ministerio sacerdotal consagrado. La comunidad es un sacerdocio porque ofrece sacrificios espirituales. Como sociedad sacerdotal está inmediata a Dios, pero no hay una casta sacerdotal, porque el pueblo entero es una comunidad sacerdotal. Es real por cuanto pertenece al Rey, le sirve, y comparte su gloria en un ministerio de testimonio (v. 9).

ιερατεία (ια).

1. Derivada de ιερατεῖω, esta palabra puede denotar la actividad sacerdotal, pero más comúnmente se relaciona con el oficio, o con el sacerdocio en general (cf. Éx. 40:15; Jos. 18:7).
2. En Lucas 1:9 se refiere al ministerio en el templo (quemar incienso), pero en Hebreos 7:5 denota el oficio sacerdotal recibido por los descendientes de Levi.

ιερουργέω.

1. Este término significa «realizar el ministerio sagrado o sacrificial». En Josefo y Filón siempre significa «ofrecer sacrificio», y con frecuencia carece de complemento. (ιεουργία significa «sacrificio», y ιεουργημα el «acto de sacrificio».)
2. En Romanos 15:16 Pablo dice que su servicio del evangelio es un ministerio cultural. Como ministro de Cristo que es, presenta a los gentiles como ofrenda agradable. Resguarda la metáfora contra el malentendido cúllico al mostrar que el verdadero sacrificio, santificado por el Espíritu, es la ofrenda de la vida en la obediencia.

ιέρωτος.

1. Esta palabra significa «consagrado o sacrificado a la deidad»; el uso es principalmente cultural.
2. En 1 Corintios 10:28 la referencia es a la carne cultural que ha sido ofrecida en un sacrificio pagano. Para Pablo es εἰδωλόθυτον (alimento sacrificado a los ídolos; cf. 8:1).

ιεροπρεπής.

1. Aquí la idea es «lo que corresponde al ιερόν», ya sea como templo, ministerio del templo, acción sagrada o deidad. El término puede referirse a cualquier cosa religiosa o cultural, pero también puede tener una referencia moral, y en Filón puede tomar el sentido más general de «solemne», aunque para él el sentido habitual es lo que es consonante con Dios. Otros posibles significados son «digno de respeto» y «costoso».
2. Tito 2:3 exhorta a las mujeres mayores de la iglesia a ser ιεροπρεπείς en su conducta. Con trasfondo cultural, el punto es que, puesto que pertenecen a Dios por la fe en Jesucristo, deben vivir y actuar en consecuencia, e. d. con la reverencia correspondiente.

ιεροσυλέω.

1. La referencia de este término es al saqueo de templos, que a ojos de griegos y romanos es un delito gravísimo, comparable a la traición y el asesinato, y que acarrea castigos drásticos. En el AT, Deuteronomio 7:25-26 prohíbe a la gente tomar cosa alguna de los santuarios paganos. Josefo reinterpreta esto como una expresión de la tolerancia de la ley del AT por otras religiones. Los rabinos consideran el saqueo de templos con más suavidad que, p. ej. el asesinato, e imponen penas menos

severas. Algunos rabinos permiten que se tome posesión de los ídolos si han sido desacralizados por los mismos gentiles, y si se puede dar un uso positivo al oro, ropas y utensilios asociados con ellos.

2. Literalmente el término significa «cometer saqueo de templos», pero también puede usarse menos estrictamente, p. ej. para el quitarles a los judíos el oro del templo.
3. En Romanos 2:22 Pablo acusa a los judíos de despreciar a los ídolos y a la vez despojar sus templos. El uso del verbo en una especie de lista muestra que se tiene en mente un sentido literal. Lo que está en juego probablemente no sea tanto el saqueo real de templos paganos, sino el sacar ganancia a partir de ofrendas votivas. En vista de la antítesis (el aborrecer a los ídolos), no es muy convincente la sugerencia de que lo único a lo que se refiere Pablo es el robarle al templo de Jerusalén al no pagar el impuesto del templo.

ιερόσυλος.

1. Literalmente se refiere a la toma de los utensilios de oro del templo por parte de Lisímaco, o al robo de libros y fondos sagrados a los judíos conforme a un edicto de Augusto. El sustantivo puede usarse también para el sacrilegio en general, y para la categoría de castigo (ὡς ιεροσύλος) aplicable a delitos similares. En la comedia se convierte en un término de insulto bastante común («bribón»).
2. En el alboroto de Éfeso, el secretario de la ciudad defiende a los apóstoles con el argumento de que no se trata de ofensores contra la religión; no han cometido ningún sacrilegio (Hch. 19:37).

ιερεΐς.

A. El sacerdote en el mundo griego.

1. *Los datos de la historia religiosa.*
 - a. Ιερεΐς figura en Homero con un sentido muy parecido a μάντις; tanto el sacerdote como el vidente tienen poderes que habitan dentro de ellos y que los facultan para mediar el trato con los dioses.
 - b. Pero también encontramos la idea de que toda la gente puede orar y sacrificar.
 - c. Sin embargo, los santuarios requieren de sacerdotes oficiales que estén al servicio de las deidades locales.
 - d. Hay entonces una vocación sacerdotal y, si bien no hay una casta definida, algunas funciones sacerdotales son hereditarias.
2. *Las reflexiones filosóficas sobre el sacerdocio en el estoicismo.*
 - a. Para Zenón el sacerdote debe tener un conocimiento y piedad correlativos que lo pongan en contacto con el poder que está en acción en todas las cosas.
 - b. Sólo el sabio está verdaderamente equipado para lo que es y debe ser el sacerdote.
 - c. Epicteto puede entonces usar la figura del sacerdote para referirse al ministerio filosófico.
3. *La forma particular de esa reflexión en el judaísmo helenístico (Filón).*
 - a. En Filón el sacerdote simboliza el λόγος o razón. En el templo del alma, el verdadero hombre reina como sacerdote (cf. la expresión ὁ ιερεΐς λόγος).
 - b. El oficio sacerdotal es supremo para Filón. El estar físicamente libre de defecto denota la pureza espiritual. El sacerdote evita enmarañarse con lo sensual y mira exclusivamente a Dios. Todos los sabios justos son sacerdotes.
 - c. El pueblo judío tiene rango sacerdotal por medio de la ley, que es una escuela preparatoria para el sacerdocio, si bien el verdadero sacerdote es sólo el sabio, no el judío.

B. El sacerdote en la historia de Israel.

1. *Desde el período temprano hasta la reforma de Josías.* La función sacerdotal original es el transmitir oráculos (Éx. 17:9; 33:7ss, etc.); cf. la derivación de ܢܒܝܢ del árabe *kahin* («vidente»). El cabeza de familia puede ofrecer sacrificios. Moisés y Aarón son levitas, ligados a un clan sacerdotal que tiene condición de huésped en el organismo nacional. Al principio el culto está descentralizado, ya que los levitas actúan como sacerdotes de casas junto con sus funciones en Silo (dar oráculos, ofrecer sacri-

ficios, y oficiar ante el arca). Se establece un culto completo con los templos oficiales bajo el control real, y en ellos el sacrificio llega a ser más importante que el dar oráculos o el instruir en la ley.

2. *De Josías a Esdras.* Josías pone en vigor la centralización, y se suprime la idolatría en los santuarios locales. Esta reforma promueve el sacerdocio único del santuario único, el de los descendientes de Sadoc, y los demás levitas realizan sólo deberes de menor monta en el templo. A pesar de la crítica profética, que enfatiza las exigencias más profundas de Dios, el sacrificio tiende a eclipsar la instrucción. El período exílico es de codificación; el sacerdocio brota con un dominio exclusivo del culto. Después del exilio, Esdras reconstruye la comunidad sobre esta base. El sacerdocio se convierte en un orden cerrado en sí mismo, pero también se necesita de los escribas para la exposición de la ley. Si los sacerdotes, como órganos del ministerio del templo, se convierten en una casta influyente, los escribas alcanzan una creciente autoridad por ser quienes declaran la ley y dirigen la instrucción religiosa, enseñando inclusive a los sacerdotes, que son ministros solamente culturales y con frecuencia tienen baja reputación.

3. *Sacerdotes y levitas en tiempos de Jesús.*

- a. Una brecha social separa a los sacerdotes ordinarios de los sacerdotes superiores. El sacerdocio, que se remonta a Aarón, es hereditario. Se divide en 24 clases o turnos, cada uno de los cuales sirve durante una semana y a su vez está subdividido en cuatro a nueve casas. Los sacerdotes, que sólo están de servicio dos semanas al año y durante las fiestas, se dedican a vocaciones seculares.
- b. Los levitas, cuyo papel también es hereditario, están a cargo de deberes más humildes en el templo y en la música, pero no tienen acceso al altar ni al santuario. J. Jeremías estima que los sacerdotes y levitas, con sus familias, constituyen alrededor del 10% del pueblo.

4. *Los sacerdotes después de la destrucción del templo.* Después de la destrucción del templo los sacerdotes pueden leer la Escritura, impartir bendiciones y recibir primicias; pero los escribas se convierten en el verdadero centro de la comunidad, ya que la ley y su estudio constituyen un sustituto del templo y sus sacrificios (a pesar de la esperanza de la restauración del templo y el sacerdocio).

C. El uso de λεπεύς en los escritos judíos y cristianos.

1. Ante la ausencia de otra palabra, λεπεύς se usa libremente en la LXX para designar al sacerdote y al sumo sacerdote. 2. λεπεύς se usa también para sacerdotes paganos, pero frecuentemente con una modificación, p. ej. τῶν εἰδώλων. 3. Josefo suele distinguir a los sacerdotes ordinarios de los sumos sacerdotes.

- D. *λεπεύς en el NT.* En tanto son diferentes de los sacerdotes principales y del sumo sacerdote, los sacerdotes desempeñan apenas un papel menor en el NT. Jesús, si bien no es hostil al ministerio sacerdotal, no se llama a sí mismo sacerdote, ni a sus discípulos tampoco; y muestra más bien un espíritu profético.

1. Jesús acepta el papel del sacerdote cuando les dice a los leprosos que acaban de ser limpiados que comparezcan ante el sacerdote (Mt. 8:4, etc.) y presenten la ofrenda prescrita.
2. En Mateo 12:4ss defiende su acción de curar en sábado sobre el doble fundamento de que en una emergencia David quebrantó la ley sacerdotal y que los sacerdotes mismos rompen el sábado. La propia Escritura justifica estas transgresiones, y ahora está presente algo que es más grande que el templo o que el sacerdocio.
3. En Lucas 1:5 un sacerdote recibe una nueva revelación, y en Hechos 6:7 muchos sacerdotes se hacen creyentes, pero el sacerdote y el levita quedan mal parados en Lucas 10:31-32.
4. En Apocalipsis 1:6; 5:10; 20:6; 22:5 (sobre la base de Éx. 19:6) todos los cristianos son sacerdotes por cuanto son redimidos por Cristo, y en cuanto a tales tienen parte en el dominio real de Cristo. La iglesia es la nueva comunidad que consta en su totalidad de sacerdotes de Dios y de Cristo.

ἀρχιερεύς.

A. Observaciones lingüísticas.

1. Esta palabra se da solamente a partir del siglo III a. C., y parece haber sido adoptada por el judaísmo entre el 150 y el 50 a. C. Son comunes los derivados tales como ἀρχιερεῖα (suma sacerdotisa);
2. Equivalentes en el AT se pueden hallar en Levítico 21:10; 2 R. 25:18; Levítico 4:5; 3. ἀρχιερεύς es raro en la LXX. Figura sólo cinco veces (p. ej. Lv. 4:3); en otros lugares el sumo sacerdote es ὁ ἱερεύς μέγας o simplemente ὁ ἱερεύς.
4. Sin embargo, ἀρχιερεύς es más común en los Deuterocanónicos (41 veces).

B. El ἀρχιερεύς en el mundo griego y helenístico.

1. *En Egipto y Tiro y en la discusión teórica.* El término aparece por primera vez en Herodoto para referirse al sacerdote principal en Egipto, cuyo rango es inmediatamente inferior al del rey. También para Tiro está documentado un sacerdote principal. El estado ideal de Platón incluye un sumo sacerdote anual a la cabeza de los sacerdotes que offician para ese año.
2. *Bajo los Seléucidas y los Ptolomeos.* Bajo los Seléucidas el término se usa para sumos sacerdotes designados por el rey en las satrapías, así como para sacerdotes principales de santuarios locales. Los Ptolomeos también nombran sumos sacerdotes, y los sumos sacerdotes están entre las diversas clases de sacerdotes en Egipto.
3. *Después de Augusto.* a. El título se aplica a los sacerdotes principales provinciales del culto imperial. b. También hay un sacerdote principal en Egipto a quien parecen estar sujetos los cultos griegos y egipcios. c. Los templos provinciales (p. ej. en Pérgamo, Esmirna, etc.) se hallan bajo sumos sacerdotes. d. Los sacerdotes hereditarios de sociedades artísticas y otras son ἀρχιερείς. e. También lo son muchos sacerdotes principales de dioses y santuarios locales específicos.
4. *Como «pontifex maximus».* El término también se aplica (sin μέγιστος) al emperador mismo. César ostenta el título, y con Augusto se vuelve parte del estilo imperial.

C. El sumo sacerdote y los sacerdotes principales en el judaísmo y el NT.*1. Historia del sumo sacerdocio.*

- a. Desde el exilio hasta los Asmoneos. Después del exilio, el sumo sacerdote, que reclamaba descender de Aarón por la línea de Sadoc, se halla a la par del gobernador. El linaje de Sadoc es roto por Antíoco. Onías III se va a Egipto, y del 160 al 153 a. C. Jerusalén se queda sin sumo sacerdote.
- b. De los Asmoneos al tiempo de Jesús y los apóstoles. Jonatán, un sacerdote ordinario, asume el sumo sacerdocio en 153 a. C., y posteriormente los Asmoneos asumen también el título real. Bajo Herodes y los romanos se dan nombramientos y deposiciones arbitrarias, y surgen familias influyentes (p. ej. la de Anás), aunque los legalistas siguen difundiendo la legitimidad de la línea de Sadoc. La manipulación política, la simonía y el creciente poder de los fariseos debilitan el papel de los sumos sacerdotes, pero ellos siguen siendo los supremos representantes religiosos de Israel.
2. *La dignidad, derechos y tareas del sumo sacerdote.*
 - a. *Dignidad.* Con la caída de la monarquía, el sumo sacerdote no sólo es el plenipotenciario de Dios sino también el principal representante del pueblo. Tiene un carácter indeleble de santidad transmitido por su investidura.
 - b. *Derechos.* Entre los derechos está un escaño en el Sanedrín y prerrogativas referentes al sacrificio.
 - c. *Tareas.* Los deberes son primordialmente cultuales, y culminan con el singular privilegio de ingresar una vez al año al santo de los santos para ofrecer sacrificio el Día de la Expiación. El sumo sacerdote officia durante la semana anterior a ese día, y debe proteger cuidadosamente su pureza ritual. Las regulaciones rituales (p. ej. evitar contacto con un cadáver) son especialmente estrictas en

su caso. La sucesión se resguarda mediante reglas muy estrictas referentes a su novia (edad, virginidad, legitimidad, etc.).

3. El ἀρχιερεὺς (singular) en el NT.

- a. El sumo sacerdote que con más frecuencia se menciona en el NT es Caifás, yerno de Anás, que era sumo sacerdote en el año memorable de la muerte de Cristo (Jn. 11:49-50).
- b. Anás, que para entonces ya había sido reemplazado, seguía siendo influyente; cinco de sus hijos y su nieto, así como su yerno, ocuparon el cargo. Las referencias de Juan 18:15, 19ss (y cf. Lc. 3:2; Hch. 4:6; Jn. 18:13) pueden ser a él.
- c. Ananías es sumo sacerdote en Hechos 23:2; 24:1.
- d. El ἀρχιερεὺς preside al Sanedrín (Mt. 26:57; Mr. 14:53; Lc. 22:54).

4. Los ἀρχιερεῖς (plural) como sacerdotes principales.

- a. La significación de los oficios sacerdotales superiores. Los sacerdotes principales parecen haber sido un colegio sacerdotal que controlaba el templo y su tesoro, y que tenía escaños en el Sanedrín. Este colegio incluía al rector del templo, los jefes de los turnos semanales y diarios, los prefectos del templo, y los tesoreros del templo.
- b. Los ἀρχιερεῖς en el NT. En el NT (y en Josefo) hay más referencias a los sacerdotes principales que a los sumos sacerdotes. Con frecuencia se los menciona solos (Mt. 26:3-4, etc.); aquí la referencia probable es a los que ocupan el cargo o al Sanedrín entero. También se los menciona junto con uno o más grupos diferentes en el Sanedrín (Mt. 27:1-2, etc.). Sacerdotes principales y escribas es un término general para referirse a las autoridades religiosas (Mt. 2:4), y cf. sacerdotes principales y ancianos (Mt. 21:23, etc.), o gobernantes (Lc. 23:13; 24:20), o los más influyentes de los judíos (Hch. 25:2). γένος ἀρχιερατικόν en Hechos 4:6 (cf. Josefo, *Antigüedades* 15.40) denota la calidad de miembro en la aristocracia sacerdotal que ocupa los puestos superiores. Esceva de Éfeso (Hch. 19:14) es un sacerdote principal en la diáspora. Las referencias comunes a los sacerdotes principales en el NT muestran que la oposición contra Jesús proviene de las autoridades religiosas en general y no de individuos específicos. Los representantes religiosos oficiales del pueblo presentan resistencia al ministerio de Jesús.

D. Especulación referente al sumo sacerdote en Filón.

1. El concepto de mediador.

- a. En Filón el sumo sacerdote representa al pueblo, y se identifica con él en la expiación. Pero también se halla en una relación especial con Dios, y su papel es por lo tanto de mediador.
- b. Sin embargo, para Filón el λόγος es central en la mediación. Así Moisés, el λόγος principal, se halla detrás de Aarón. La especulación sobre el λόγος por sí sola posibilita la exaltación del ἀρχιερεὺς cuando este ingresa al santo de los santos (cf. Lv. 16:17).

2. El concepto de impecabilidad.

- a. Filón va más allá de Levítico 16:6 al postular la impecabilidad del sumo sacerdote como mediador, cuyos errores recaen sobre el pueblo y son fácilmente convertidos en buenos. b. Aquí ejerce su influencia el ideal estoico del sabio. c. La doctrina del λόγος domina la formulación de esta impecabilidad absoluta. d. También está en acción el concepto fluido del hombre de Dios, expresión que se puede usar para el sacerdote o el profeta, así como para Moisés, el λόγος, o el hombre arquetípico.
3. *La especulación cósmica.* El λόγος es sumo sacerdote en el templo del cosmos, que es el mundo exaltado de Dios. Reflejando al cosmos, el sumo sacerdote, al servicio del Padre, introduce el cosmos entero a su servicio. Cuando ora por el cosmos en su acción mediadora, el cosmos ingresa con él en el santuario. El sumo sacerdote debe configurar su vida en consecuencia.

E. El sumo sacerdote en Hebreos.

1. Elementos básicos del esquema.

- a. El modo de considerar al sumo sacerdote en Hebreos se basa sobre el fuerte impacto causado por la vida y muerte de Cristo.
- b. Queda iluminado por ciertos textos del AT como Salmo 110:4, el relato de Melquisedec en Génesis 14, y pasajes de la alianza como Jeremías 31:31ss. El uso que se hace de Melquisedec es tipológico, y en él el punto central es el de la superioridad respecto al sacerdocio levítico. Los pasajes proféticos dan dinamismo a la imagen cultural con su énfasis en el cumplimiento de la voluntad de Dios, la comunión con Dios y el perdón.
- c. El sumo sacerdocio de Cristo es un camino que también nosotros hemos de recorrer. Pasa a través de la muerte sacrificial para llegar al trono. Abarca tanto la acción salvífica como la intercesión continua. El ministerio en la tierra es calificado con un «de una vez por todas» (cf. Ro. 6:10); el ministerio actual se realiza en el cielo (8:4).
- d. El Hijo da cumplimiento al culto pero también lo trasciende. Él es en persona la completa automanifestación de Dios; la verdad de la filiación domina sobre la del sumo sacerdocio. Esto entraña un predicado de eternidad que le da al sumo sacerdocio su impronta y su fuerza. La categoría profética de la promesa inviolable de la alianza subraya el carácter eterno de esta revelación nueva y final.
- e. El énfasis en la imagen cultural no sólo les impedirá a los lectores coquetear con el antiguo culto, sino que también hace justicia al hecho de que la antigua teocracia está construida sobre el sacerdocio levítico representado personalmente por el sumo sacerdote.

2. El sumo sacerdote levítico.

- a. Las dimensiones y tareas más profundas y eternamente significativas del ministerio sacerdotal. El sacerdote es llamado por Dios, representa al pueblo, está en solidaridad con ellos, es también un pecador, y tiene como tarea principal el ofrecimiento de sacrificios en expiación (Heb. 2:17; 5:1s; 9:7).
- b. El oficio del sumo sacerdote del AT halla su límite en el pecado. El sacerdote del AT tiene que hacer ofrendas por sus propios pecados (7:27), su mediación no abarca los pecados hechos con voluntad (5:2), y la culpa continua va creando una constante necesidad de nuevas ofrendas, de modo que en realidad el culto es un recordatorio del pecado (10:3).
- c. Este fracaso tiene su raíz en la naturaleza terrenal del culto. El sacerdote es mortal, el sacrificio debe repetirse, la purificación es externa, y el santuario forma parte de la creación corruptible. La cortina del templo expresa la naturaleza indirecta y provisional de la relación con Dios (9:9).

3. Cristo como sumo sacerdote exaltado.

- a. Solidaridad con la humanidad. La síntesis de Hijo y sumo sacerdote entraña primeramente la humildad del Jesús histórico en solidaridad compasiva con aquellos a quienes ha venido a auxiliar (4:15). En este sentido él corresponde al sumo sacerdote terrenal, pero con la salvedad de que es sin pecado (4:15; 7:26).
- b. El sumo sacerdocio eterno surge por el testimonio de la filiación. Jesús cumple los requisitos para ser sumo sacerdote al mostrar que es el Hijo, en obediencia leal por medio del sufrimiento (3:2; 5:7-8). Su llamamiento e institución se basan en la declaración de filiación (Sal. 2:7) que él acredita por su perfección (7:28).
- c. El sumo sacerdote sin pecado. En tanto sumo sacerdote, Jesús es sin defecto como el sumo sacerdote del AT (7:27); pero al ser además sin pecado no necesita hacer ofrenda en beneficio propio (7:27-28), habiendo demostrado su impecabilidad en una obediencia que le da el derecho de representar y salvar a aquellos con quienes es solidario (2:17).

- d. El contraste con la ofrenda carnal. El sacrificio de este sumo sacerdote es una suprema y personal ofrenda de sí, en la cual el sacerdote es también víctima (7:27). La ofrenda de sangre es también una ofrenda de vida que es hecha definitiva por el Espíritu eterno (9:14). Esta ofrenda vicaria es de una vez para siempre (7:27; 9:24ss), en el doble sentido de ser históricamente única y eternamente definitiva.
- e. Cristo, sumo sacerdote, abre el acceso al trono, a la presencia plena de Dios. Este sumo sacerdote entra en el cielo, así como el sumo sacerdote terrenal entra en el santo de los santos. Así hace que el lugar de la presencia de Dios sea accesible a la esperanza (4:14ss; 6:17ss). Cristo sacerdote está también sentado en el trono como rey. Es sacerdote de manera eterna y omnipotente (7:16, 24-25). Ningún cambio, ningún azar, ni siquiera la muerte, puede interrumpir su obra.
4. *Deducciones radicales de la interpretación cristológica del culto.* Se da un rompimiento radical con el antiguo orden. La primera ofrenda cesa con la validez eterna del sumo sacerdote que da el cumplimiento (10:9). Dios anula el mandamiento anterior (7:18) y sustituye la alianza antigua (8:13).
5. *La eficacia salvífica y las implicaciones prácticas de la verdad proclamada.*
- a. El beneficio salvífico es la redención total (cf. 9:12, 15; 10:18). Esto abarca no sólo el perdón sino también la purificación de la conciencia y la santificación para Dios.
 - b. Esta salvación es una posesión (4:4), un acceso (12:22) y una realidad confesada (3:1) que la comunidad puede disfrutar con libertad (4:16; 10:19, 22).
 - c. Las únicas ofrendas que hay que hacer ahora son las de la acción de gracias y la comunión amorosa (13:15ss). No debemos ni continuar ni reemplazar el antiguo sistema cultural, ya que Cristo le ha dado su cumplimiento definitivo, y él es el único que permanece.
- F. ἀρχιερεύς y ἱερεύς en la iglesia antigua.
1. *Cristo como sumo sacerdote o sacerdote.* Ignacio, I Clemente, Justino, Clemente de Alejandría y Orígenes reflejan todos el lenguaje y pensamiento de Hebreos.
 2. *El sacerdocio general de la comunidad.* Ireneo, Tertuliano y Orígenes de refieren, en diferentes líneas, al sacerdocio general, y Justino puede incluso usar el término «sumo-sacerdotal» para referirse a la iglesia (*Diálogo* 116.3).
 3. *Los clérigos como sacerdotes.* Didajé 13.3 llama a los profetas «uestros sumos sacerdotes»; I Clemente usa los órdenes del AT como modelo para la iglesia (40-41). Tertuliano llama al obispo sacerdote principal, y Eusebio, en *Historia eclesiástica* 10.4.2, tiene un pasaje en el cual al clero se le habla como a ἱερείς.

[G. Schrenk, III, 221-283]

ἱερόθυτος, ἱεροπρεπής, ἱεροσυλέω, ἱερόσυλος, ἱεροουργέω → ἱερός; Ἱερουσαλήμ, Ἱεροσόλυμι → Σιών; ἱερωσύνη → ἱερός.

Ἰησοῦς = [Jesús]

1. Ἰησοῦς es la forma griega del Josué del AT (nombre del hijo de Nun en Éxodo, etc., del sumo sacerdote en Hageo y Zacarías, de dos hombres en 1 S. 6:14 y 2 R. 23:8, y de un levita en 2 Cr. 31:15).
2. Ἰησοῦς es nombre común hasta principios del siglo II d. C. El NT usa Ἰησοῦς para Josué en Hechos 7:45; Hebreos 4:8, y cf. Ἰησοῦς en Lucas 3:29, Ἰησοῦς Βαραββᾶς en Mateo 27:16, Βαριησοῦς en Hechos 13:6, y Ἰησοῦς en Colosenses 4:11. Después del siglo II Ἰησοῦς desaparece como nombre propio, probablemente porque se lo empezó a evitar conscientemente.
3. El nombre Ἰησοῦς expresa la humanidad de Cristo. Se le conoce con este nombre, y así se le habla a él y se habla de él. Para distinguirlo de otros que lo llevan, encontramos adiciones como «de

Nazaret de Galilea» (Mt. 21:11) o «hijo de David» (Mr. 10:47-48, cf. tb. Mr. 1:24; Mt. 27:37; Jn. 18:5, etc.). La comunidad cristiana confiesa a este Ἰησοῦς como príncipe de la vida (Hch. 3:15), como el Cristo de Dios, como Señor y Salvador, y como Hijo de Dios. Pero no hace separación alguna entre Ἰησοῦς y ὁ κύριος; Ἰησοῦς mismo es aquel a quien Dios ha hecho Señor y Juez (cf. Fil. 2:7; Gá. 3:1; Hch. 17:31). En los Evangelios Sinópticos y en los Hechos se usa comúnmente la forma simple Ἰησοῦς, aunque también encontramos ὁ κύριος (p. ej. en Lucas) y ciertas expresiones fijas como Ἰησοῦς Χριστός y ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστός. Sin embargo, en el resto del NT es poco común la forma simple Ἰησοῦς. Pablo la usa sobre todo cuando está pensando en la vida y la muerte de Cristo, como en 1 Tesalonicenses 4:14; 2 Corintios 4:11ss; Filipenses 2:10. También en Hebreos y el Apocalipsis el uso de Ἰησοῦς indica que la historia de Jesús constituye la base de la fe (p. ej. Heb. 2:9; 6:20; 10:19; Ap. 1:9; 14:12; 20:4; 22:16).

- Mateo y Lucas aseguran que el nombre no es accidental; se le pone porque Jesús ha de salvar a su pueblo de sus pecados (Mt. 1:21). El nombre completo en hebreo es un nombre-frase: «Yavé salva». Algunos Padres relacionan Ἰησοῦς con el griego ἰάσμαι, y una teoría moderna es que Jesús es una forma masculina de Ἰασώ, la diosa de la salvación; pero Eusebio reconoce la base hebrea, y el uso de Ἰησοῦς antecede a los contactos cristianos con el mundo helenístico.
- El nombre Jesús es importante desde el punto de vista de la historicidad de Cristo. Quienes niegan esto tienen que mostrar que existe un mito judío de un Dios que muere y resucita, que los relatos del Evangelio no son inteligibles históricamente, que Jesús es el nombre de un personaje mitológico, y que existe un culto precristiano de Jesús (posiblemente relacionado con Josué hijo de Nun, aunque los argumentos en este sentido son puramente especulativos, como lo son las sugerencias de que había una secta de Jesé, o que los terapeutas adoraban a un dios cúltilo llamado Jesús). Por lo que respecta a Josué, para el judaísmo tardío el período del éxodo es una experiencia eje; pero la entrada a la tierra bajo Josué es secundaria al otorgamiento de la ley, y en ningún lugar es Josué un prototipo del Mesías. Además, en el NT la ley sólo tiene una significación interina entre Abraham y Cristo, y si se menciona a Josué es solamente en relación con acontecimientos históricos (Heb. 11:30-31; Hch. 7:45) o para mostrar que el éxodo no trajo el cumplimiento (Heb. 3:7ss). Si fueran precristianos, el Salmo Naaseno y los papiros mágicos podrían apuntar hacia un culto de Jesús; pero estos textos son posteriores y simplemente dan testimonio del impacto del Jesús histórico. El simple uso del nombre de Jesús en los Evangelios y en los Hechos da un testimonio convincente (y totalmente sin intención) de la historicidad de Jesús.

[W. Foerster, III, 284-293]

→ ὄνομα

ἰκανός [suficiente], ἰκανότης [capacidad, suficiencia], ἰκανόω
[ser suficiente, ser apto]

ἰκανός tiene el sentido básico de «suficiente», «bastante», «suficientemente grande». En el NT figura para un grupo grande, para un período largo de tiempo, o para una cualidad (cf. Mr. 10:46; Lc. 8:27; Mt. 3:11). Aparece principalmente en Lucas y Hechos.

- Entre los versículos en que ἰκανός tiene significación teológica está Mateo 3:11. El hecho de que el Bautista no sea «digno» de llevarle las sandalias al Mesías denota su condición de siervo. Puede dar el bautismo de arrepentimiento, pero el Cristo venidero es el Señor absoluto ante quien nadie puede pretender nada, y en quien Dios va a actuar más allá de toda medida humana. El centurión de Mateo 8:8; Lucas 7:6 hace una confesión similar de la majestad de Jesús cuando reconoce su propia indignidad. En 1 Corintios 15:9 Pablo está reconociendo su falta de calificaciones para el oficio apostólico (cf. 2 Co. 2:16). Pero la admisión de la insuficiencia personal va de la mano con el reconocimiento de Dios como la fuente de toda suficiencia (2 Co. 3:5-6; cf. 1 Co. 7:25; 2 Co. 4:1; Gá. 2:7; 1 Co. 15:10; Col. 1:12).

2. En el relato lucano de la pasión, cuando los discípulos sacan dos espadas, Jesús dice: *ικανόν* ἔστιν (Lc. 22:35ss). El significado es discutido. Una sugerencia es que las dos espadas son todo lo que se necesita. Pero muchos exégetas ven una censura implícita, ya sea de la falta general de entendimiento por parte de los discípulos, o de este malentendido específico, o de su insensata confianza en las armas. En este caso el dicho pone fin a la discusión: «Ya basta.» Otra posibilidad es que Jesús esté señalando irónicamente la insuficiencia de esas armas. Una última interpretación es que Jesús está tratando de desalentar a los discípulos de su confianza en las armas temporales, aunque reconoce el amor y la lealtad que los hace sacar las espadas. Él tiene que ir a la cruz solo, pero el *ικανός* εἶπεν apunta a su continua comunión con sus seguidores. Bonifacio VIII usa este pasaje de manera alegórica (*Unam sanctam*, 1302) para probar que tanto el poder temporal como el espiritual (las dos espadas) se hallan bajo control papal.

[K. H. Rengstorf, III, 293-296]

ἰκετηρία [súplica]

Derivada de *ἰκετήρ*, «el que pide protección», *ἰκετηρία* denota la petición de protección; después, más generalmente, «súplica urgente». En Hebreos 5:7 (con «oraciones») tiene obviamente el sentido más general en lo que probablemente sea una frase convencional.

[F. Büchsel, III, 296-297]

ἰλαρός [alegre], ἰλαρότης [alegría]

1. Con el sentido de «contento» o «alegre», *ἰλαρός* se puede usar con referencia a la luz del día, las canciones, mensajes, y especialmente personas. Un sentido posterior es «benévolo».
2. El uso común en la LXX es para el «rostro alegre» o «favor» de un gobernante. «Alegría» es el significado común en Filón, ya sea en relación con fiestas, con los sabios o con el rostro.
3. En 2 Corintios 9:7 (en una alusión no estricta a Pr. 22:9) Pablo se refiere a la alegría de la generosidad. El sentido se aproxima a liberalidad (cf. Ro. 12:8). Esta alegría contrasta con la murmuración y contienda de Filipenses 2:14. La recepción del don de Dios provee la motivación (cf. 1 P. 4:9-10).
4. Entre los Padres apostólicos sólo Hermas usa *ἰλαρός* y *ἰλαρότης*. La naturaleza y el rostro humano son alegres, la generosidad es un servicio alegre, y los mandamientos son alegres, mientras que *ἰλαρότης* se contrapone a *λύπη* en *Mandatos* 10.3.

[R. Bultmann, III, 297-299]

ἰλεως [misericordioso], ἰλάσκομαι [expiar], ἰλασμός [expiación], ἰλαστήριον [propiciatorio]

ἰλεως. Atributo de personas, *ἰλεως* significa «feliz», «amistoso», «misericordioso». Se usa especialmente con referencia a gobernantes y deidades. En la LXX es un predicado solamente de Dios, p. ej. en frases como «perdonar», «tener compasión». Los únicos casos del NT se hallan en Hebreos 8:12 (cita de Jer. 31:34) y la exclamación negativa de Mateo 16:22.

[F. Büchsel, III, 300-301]

ἰλάσκομαι, *ἰλασμός*.

A. Expiación y formas de expiación en el AT.

1. פָּדָה en la LXX. La mayoría de las veces (83 veces de un total de 100) la LXX pone *ἐξιλάσκομαι* para traducir el hebreo פָּדָה . Otros términos (p. ej. *ἀγιάζω*) se usan a modo de variación o a causa de algún contenido especial.

2. *Significado de la raíz* כָּפַר. La etimología de כָּפַר es oscura. Génesis 32:21 favorece el sentido básico «cubrir», aunque también son posibles «lavar» y «propiciar».
3. כָּפַר y rescate. En Éxodo 21:30 hay referencias a la expiación no cultural en virtud de la cual se puede compensar una lesión y la parte lesionada se puede reconciliar (cf. Nm. 35:31; Sal. 49:8; Éx. 30:12). Se percibe con razón una relación entre esto y כָּפַר.
4. *El כָּפַר no cultural.*
 - a. En su uso general כָּפַר significa expiación mediante el reemplazo de vida humana o animal (Dt. 32:43; Éx. 32:30), o el alejar una amenaza de destrucción mediante dones (Pr. 16:14) o, ante Dios, por la propia acción de Dios (Jer. 18:23; Sal. 78:38).
 - b. En uno o dos pasajes la palabra figura junto con el sacrificio. Así Dios queda complacido en Génesis 8:20ss, y abandona su ira en 2 Samuel 24:25, pero no puede haber expiación mediante sacrificio para los graves pecados de los hijos de Eli en 1 Samuel 3:14.
5. *El uso cultural.*
 - a. En relación con la expiación sustitutoria o el rescate podemos remitirnos de nuevo a Éxodo 30:15-16, así como a Números 35:33-34; 35:11ss.
 - b. Sin embargo, en la mayoría de los casos este uso se da en relación con las ofrendas prescritas por la ley y junto con términos tales como «liberar del pecado», «purgar» y «santificar». Si bien la expiación va claramente ligada con la sangre, el uso es flexible. Entre las ofrendas leemos en 2 Reyes 12:16 acerca de ofrendas por la culpa, que aquí parecen ser pagos expiatorios (cf. 1 S. 6:3ss). A estas se añaden las ofrendas especiales de Levítico 5, en virtud de las cuales los que son culpables de ciertos delitos deben confesar su culpa y traer un sacrificio específico para que el sacerdote pueda hacer expiación por ellos. Esta expiación es efectuada por sangre, sobre la base de Levítico 17:11: «Porque la vida de la carne está en la sangre, y yo os la he dado para hacer expiación sobre el altar por vuestras almas; pues la expiación de la vida, con la sangre se hace».
 - c. En la ofrenda por el pecado en Levítico 4, la manipulación de la sangre y el quemar la grasa constituyen el climax, teniendo como meta el perdón. Lo mismo vale en las ofrendas por la transgresión y la culpa en Levítico 7 y Levítico 5 (y cf. la consagración sacerdotal en Éx. 29 y Lv. 8; también Lv. 9; Nm. 8:5ss; Lv. 12; 15:2ss; Lv. 14). Tanto el concepto de purificación como el de consagración se pueden ver en el rito del Día de la Expiación. Si esto incluye los holocaustos, la sangre de la ofrenda por el pecado se halla en el centro de la expiación cuando el sacerdote ofrenda por sí mismo, por el pueblo y por el santuario. El rito de Ezequiel 43:18ss se basa en el de la ley pero con la distinción de que aquí la expiación es la meta de todas las acciones culturales (43:13ss). La fuerza del concepto de expiación se puede ver por el hecho de que en Números 28-29 la ofrenda por el pecado acompaña ahora a todas las demás ofrendas. Se debe observar que la expiación y el perdón son solamente por las transgresiones no deliberadas (Lv. 4:2; Nm. 15:30). Obviamente esto abarca más que las ofensas culturales, pero no incluye ninguna que se haya cometido deliberadamente y con mala intención. La purificación va de la mano con la expiación.
6. *Conclusión.* En el pueblo de Dios nada se debe dejar sin ser expiado. Dios mismo ha provisto los medios de expiación. La expiación restaura la relación quebrantada con Dios, excepto allí donde los pecadores se separan ellos mismos de la comunidad por una transgresión deliberada. Todo lo que es afectado por el pecado o la impureza necesita expiación, porque no puede permanecer ante el Dios santo y la amenaza de su juicio. La expiación se hace de modo supremo por la sangre de las ofrendas. Dios ha establecido que esto debe ser así, y la sangre es apropiada en vista de la vida que contiene. Si no se hace expiación, queda amenazada la vida; y si se hace, se preserva la vida. Puesto que la vida es así salvada por la vida, la idea de vicariedad está innegablemente presente en algún sentido.

[H. Herrmann, III, 301-310]

B. ἱλασμός y καθαρμός en el mundo griego. καθαρμός es la purificación de defectos culturales o morales; ἱλασμός es la propiciación de deidades, demonios o difuntos. Si bien esas dos cosas no son iguales, sí constituyen dos aspectos del mismo proceso. La primera es más importante, puesto que la purificación es esencial para tener una relación correcta con la deidad. Los καθαρμοί pueden tomar la forma de lavamientos o fricciones, pero también incluyen sacrificios (animales o humanos) en los cuales las manchas son transferidas a la víctima y así se quitan. Los ἱλασμοί incluyen actos cultícos tales como oraciones, sacrificios, purificaciones, danzas y juegos. Todos estos se repiten anualmente, y abarcan las ofensas tanto rituales como morales. Purifican y a la vez expían, y si bien en su origen tienen la finalidad de aplacar a los dioses (cuya cólera es a veces caprichosa), en la filosofía el énfasis se pone en la conducta moral y la benevolencia esencial de la deidad, de modo que los καθαρμοί y los ἱλασμοί pierden su significado o sufren una reinterpretación psicológica.

C. Las ideas de expiación en el judaísmo.

1. El concepto de pecado es apremiante en la teología rabínica. El pecado es el principal obstáculo para una relación correcta con Dios, y su eliminación o expiación es por lo tanto esencial. Esto se logra mediante el culto y la piedad personal. El Día de la Expiación, los sacrificios y los objetos culturales tienen todos una significación expiatoria. También la tienen la penitencia, el sufrimiento, las obras de amor, el estudio de la ley, el ayuno, el martirio y la muerte. El sufrimiento de los justos puede expiar los pecados del pueblo o evitarles a otros el sufrimiento.
2. Los judíos de la dispersión mantienen esencialmente los mismos puntos de vista que los judíos palestinos. Pagan el impuesto del templo y muestran interés por sus ritos. También ven el valor expiatorio de la penitencia, y Filón habla del sufrimiento vicario.

D. ἱλάσκομαι.

1. De la misma raíz que ἵλωος vienen los verbos ἵλημι, «ser propicio», y ἱλάσκομαι (o ἐξιλάσκομαι), «hacer propicio, propiciar». En este último caso los humanos son el sujeto, y las deidades o los difuntos son el complemento (excepto cuando el sentido es «sobornar»). El aoristo pasivo tiene el significado «ser hecho propicio», e. d. «mostrar misericordia». Pero en la oración ἱλάσθητι, la deidad es activa: «Sé propicio.»
2. En la LXX ἱλάσκομαι es poco común; tiene el sentido de «ser misericordioso» o «ser o hacerse propicio» (cf. Éx. 32:14; Lm. 3:42; 2 R. 5:18). ἐξιλάσκομαι, sin embargo, es común para los actos sacerdotales para purgar o expiar el pecado (ἵλαζε). Puede tener tanto el sentido personal «hacer propicio» como el sentido cultíco «purgar (la mancha del pecado o de la culpa)».
3. Filón usa poco estos dos términos. Para él ἱλάσκομαι suele significar «aplar» (con personas como sujeto y Dios o personas como complemento) o «expiar» (por acciones culturales o morales). Filón, si bien afirma que las buenas obras expían el pecado, percibe (sobre una base cultual) que es Dios quien actúa en nosotros para efectuar la verdadera pureza; así le da a la expiación una dimensión personal.
4. En el NT ἱλάσκομαι figura sólo en Lucas 18:13; Hebreos 2:17; ἐξιλάσκομαι no aparece en absoluto. En Lucas 18:13 ἱλάσθητι es un clamor a Dios pidiendo misericordia. En Hebreos 2:17 la tarea de Jesús como Sumo Sacerdote es expiar los pecados ante Dios. La idea no es aplacar a Dios ni vencer los pecados éticamente.
5. Lo interesante en la construcción y significado de ἱλάσκομαι y ἐξιλάσκομαι es la adición al sentido «propiciar» (con acusativo de la persona propiciada) del sentido «purgar» (con acusativo de la persona u objeto purgado) y «expiar» (con acusativo de la culpa expiada o con περί, ἀπό, etc.). Este fue un desarrollo natural, puesto que lo que propicia a Dios también purga del pecado y expía su culpa. Sin embargo, no es menos impresionante el hecho de que unas palabras que originalmente denotan nuestra acción humana en relación con Dios se usen ahora, más bien, para la acción divina de Dios en relación con nosotros y en favor nuestro.

E. ἱλασμός. Esta es la acción de propiciación y expiación. En la LXX, que también tiene ἐξἱλασμός, denota la expiación cúlrica y el perdón divino. Filón también la usa para purgar del pecado. Los únicos casos en el NT se hallan en 1 Juan 2:2; 4:10. Aquí se trata de la propia acción bondadosa de Dios, y por eso denota la remoción de la culpa (cf. la confesión del pecado en 1:8, 10, y παραλήτης en 2:1). El resultado en nosotros es la seguridad en el juicio (4:17) y la victoria sobre el sentido de pecado. Al demostrar amor, el ἱλασμός genera amor (4:7, 11, 20-21). Puesto que Jesús ha venido para la eliminación (ἱλασμός) del pecado, los regenerados no pueden pecar. Cuando lo hacen, se ponen en contra de la verdad, y tienen que regresar a Jesús como ἱλασμός. Este ἱλασμός no está específicamente conectado con la muerte de Cristo sino con su misión total (cf. 1:7; 3:16; 5:6). El ἱλασμός es necesario en vista del juicio que se acerca. No es simplemente una doctrina sino una realidad por la cual vivimos.

[F. Büchsel, III, 310-318]

ἱλαστήριον.

1. ἱλαστήριον en la LXX.

- El AT se refiere a un רָצוֹן de oro encima del arca (Éx. 25:17ss). Los querubines están colocados a sus extremos, con los rostros mirando hacia él (v. 20). Es allí donde Dios se encuentra con Moisés (v. 22; cf. Nm. 7:89; Lv. 16:2). El sumo sacerdote quema el incienso sobre él el Día de la Expiación (Lv. 19:13), y luego rocia sangre sobre él y frente a él.
- El רָצוֹן no es una simple tapa, ni forma parte del arca (cf. Éx. 26:34; 30:6). En Éxodo 25:17 la LXX lo llama primeramente ἱλαστήριον ἐπίθεμα («pieza manual expiatoria»), luego ἱλαστήριον («lugar de expiación»), y una vez ἐξἱλασμός (1 Cr. 28:11). El término hebreo probablemente se deriva de la palabra «cubrir», no «expiar»; pero 1 Crónicas 28:11 favorece la equiparación con ἱλαστήριον, y la tradición exegética la apoya.

[J. Herrmann, III, 318-319]

- tó ἱλαστήριον es un sustantivo neutro procedente del adjetivo ἱλαστηριός. Podría ser un masculino acusativo en Romanos 3:25, pero no hay otros casos de esto.
- El sustantivo neutro es común en la LXX como traducción de רָצוֹן (Éx. 25:16ss; 31:7; Lv. 16:2ss; Nm. 7:89). El sentido es el de un agente más que de un lugar de expiación: «aquello que hace expiación». El altar de los holocaustos es τό ἱλαστήριον en Ezequiel 43:14 (probablemente a causa de la sangre rociada). Sin embargo, técnicamente el término denota el רָצוֹן , aunque fuera de la LXX y obras relacionadas el sentido es el más general de «oblación».

4. Romanos 3:25.

- No es completamente seguro si en Romanos 3:25 Pablo tiene en mente el רָצוֹן , pero sin duda quiere decir «aquello que expia el pecado» y que así revela la justicia de Dios y trae la redención. Dios mismo es el sujeto de la acción, de modo que el punto es la expiación divina y no la propiciación humana. «Por fe» se debe tomar con ἱλαστήριον. El objeto de la fe es Jesús crucificado y resucitado, quien es por lo tanto nuestro ἱλαστήριον cuando creemos en él, y el tema del mensaje de reconciliación (cf. el «puso», que parece referirse a la predicación apostólica más que a la selección divina). «En su sangre» se relaciona claramente con ἱλαστήριον más que con la fe. Es por ser quien murió por los creyentes que Jesús es el ἱλαστήριον de ellos. La revelación de la justicia divina en Jesús como ἱλαστήριον está conectada con el pasar por alto los antiguos pecados, en lo cual el רָצוֹן desempeña un papel importante. El punto, entonces, parece ser que Jesús es un רָצוֹן superior que actúa por medio de la fe, no la observancia externa; que es rociado con la propia sangre de Jesús, no la de animales; y que está expuesto a la vista, no oculto en el santo de los santos. De este modo Pablo personaliza y espiritualiza el concepto del רָצוֹן , como lo hace en otros lugares con el servicio cultural o con la circuncisión (Ro. 12:1; Col. 2:11). Si él tiene en mente el רָצוֹן propiamente dicho, lo reorienta hacia Jesús como aquel en quien se ha realizado la expiación verdadera y completa.

- b. El ἰλαστήριον no hace propicio a Dios, ya que la gracia de Dios es su presuposición. Aquellos que están bajo la ira de Dios están también bajo su paciencia (Ro. 2:4). Esto lo revela el ἰλαστήριον. Pero esta revelación sólo viene con la acción vicaria de Dios. Lo que se revela no es simplemente la paciencia sino la santidad de Dios que castiga el pecado (v. 26) pero que al hacerlo así separa el pecado del pecador y así trae al pecador a la fe y el arrepentimiento. Para lograr esto se requiere a uno que nos revele a Dios y que al mismo tiempo nos represente a nosotros ante Dios soportando de manera vicaria el juicio divino y llevándonos así al juicio propio de la fe. Sin esta obra vicaria la revelación no podría traer verdadera redención. Es en la unidad de la revelación divina y la representación humana que Jesús es por la fe una expiación en su sangre, y con eso trae la redención.
5. Hebreos 9:5 simplemente sigue el uso de la LXX cuando habla del ἰλαστήριον en relación con el arca. [F. Büchsel, III, 319-323]

ἵνα [para que]

Aunque la significación de finalidad no es siempre demasiado estricta (cf. los escritos juaninos), el NT no sigue a la koiné al darle a esta palabra un significado consecutivo o causal. Las cláusulas con ἵνα son comunes en el NT principalmente a causa de su comprensión teleológica del modo en que Dios trata con nosotros y de nuestro destino humano.

A. Las cláusulas finales teológicas.

1. En el judaísmo.

- a. La LXX usa ἵνα para denotar el sentido de la acción de Dios (p. ej. al no abandonar a Israel o al defender a los que sufren), a saber, manifestar su propia naturaleza, su poder y su gloria. La literatura sapiencial ve la obra intencionada de Dios en toda la realidad y los acontecimientos (cf. Si. 39). Las cláusulas finales son importantes en Sirácida 44ss. Si la acción histórica de Dios está al servicio de diferentes fines, la meta final sigue siendo que se le reconozca y se le glorifique.
- b. La apocalíptica ensancha y profundiza este punto de vista. Lo interpreta todo (p. ej. la ley) de manera teleológica. Muchas cosas acontecen para cumplir lo que está predicho. Hay individuos que son enviados para realizar labores específicas. Las naciones tienen sus propios destinos, especialmente Israel, cuyo castigo presente es un medio para un fin ulterior. Los verdaderos siervos de Dios reconocen el rumbo teleológico de Dios (cf. José, y la pregunta de Mardoqueo a Ester en Est. 4:14). La meta última es escatológica; todas las metas históricas apuntan hacia la consumación divina, cuando la rectitud y majestad de Dios se van a manifestar de manera victoriosa y la meta de la creación va a quedar lograda en el mundo futuro y en los justos que lo hereden. La teleología, por supuesto, plantea agudamente la cuestión de la teodicea. Usa solución es que sólo una minoría alcanzará la meta, y el resto de la humanidad y las demás criaturas perecerán. Sin embargo, el judaísmo en general prefiere contraponer los propósitos de Dios para los gentiles y para Israel argumentando que los gentiles han sido dejados por ahora a su propio arbitrio con miras a una posterior disciplina, mientras que Israel es disciplinado ahora con miras al futuro perdón.
- c. La teología rabinica acepta el principio teleológico de que todo lo que Dios hace es para bien. A partir del 70 d. C. esto se convierte en un «sin embargo» desafiante, aunque fácilmente se puede convertir en un lema ligero. También figura la frase «para que se cumpliera». Como en todo el pensamiento teleológico, a veces se encuentran razones fantasiosas para las acciones de Dios.

2. En el NT.

- a. El acontecimiento de Cristo da nueva vida y significado a la antigua teleología. Jesús mismo habla de su oficio singular en función de un encargo (Mt. 5:17ss; Jn. 3:17, etc.). Las obras de poder están al servicio de su revelación (Mr. 2:10, etc.). Es así como producen una crisis de decisión. Van a conducir ya sea a la fe o al endurecimiento (cf. Lc. 2:34). Las cláusulas con ἵνα son finales aun cuando la referencia es a un endurecimiento (Mr. 4:11-12). Jesús ha venido al mundo para juicio (Jn. 9:39). En

un modo supremo, la cruz misma tiene significación teleológica hasta llegar al hecho mismo de que tiene que cumplirse lo que dijeron los profetas (Mt. 26:56).

- b. La primera predicación cristiana toma prestada la fórmula de José y enaltece la acción de Dios que, para cumplir su plan, domina y transforma el sentido de la cruz (Hch. 2:36, etc.). Pablo expresa esto en forma de paradoja: Jesús se ha hecho pobre para que por su pobreza nosotros nos hiciéramos ricos (2 Co. 8:9; cf. 5:21; Gá. 3:13-14, etc.). En las líneas de la teología del martirio, Jesús no muere simplemente para ser exaltado sino para salvar. La cruz se ve entonces a la luz del *téλος*, y el concepto de *téλος* permea en su totalidad la comprensión cristiana de Dios, del mundo y de la historia. La creación, el llamado de Abraham, la ley y la historia de Israel van avanzando todos hacia Cristo, el único en quien son hechos perfectos los antiguos testigos y mártires (Heb. 11:40). La cruz, sin embargo, no descarta una consumación futura. Como los mártires, los cristianos pasan por el sufrimiento actual con miras a una futura gloria (Ro. 8:17; 1 P. 1:6-7). Dios recorre el sendero del conflicto con su pueblo, logrando que todo resulte para bien de aquellos que lo aman (Ro. 8:28; cf. Flm. 15). Incluso el endurecimiento de Israel es el medio para un fin último de gracia y de gloria: «para que ellos también alcancen misericordia» (Ro. 11:31); «para tener misericordia de todos» (v. 32).
- c. El fin de todos los caminos de Dios es la justificación por la fe, la salvación, la autorrevelación de Dios, pero sobre todo la divina glorificación en la victoria, no de la ira, sino de la gracia, cuando todas las cosas queden sujetas a Dios (1 Co. 15:28) y su creación alcance su destino original (Ro. 11:36). Esto se puede afirmar con confianza porque ya en la cruz de Cristo Dios ha llevado la historia a su meta pasando a través del conflicto, destruyendo la autoglorificación humana y estableciendo así la gloria divina en el *solí Deo gloria* de la nueva creación.

B. Las cláusulas finales éticas.

1. En el judaísmo.

- a. En las cláusulas finales éticas (cf. Éx. 20:12 y especialmente Proverbios) se enuncian los resultados buenos o malos de la conducta. Sin embargo, en última instancia, la meta de toda acción correcta es procurar hacer la voluntad de Dios (cf. Pr. 3:21-22). Con esto concuerda la forma básica de las bendiciones. La acción de Dios tiene como meta la acción humana específica.
- b. La apocalíptica hace de estos conceptos teológicos la base de la ética. Hemos sido hechos para un propósito divino. Para mostrar esto, Dios nos ha dado la ley. Interviene para conducirnos a la justicia. Se nos muestra la razón final o la meta para los actos, y no sólo sus consecuencias inmediatas. Esto se destaca claramente en las oraciones que concluyen con cláusulas de finalidad.
- c. La teología rabínica acepta el mismo principio, pero con una tendencia a formalizarlo y trivializarlo. El resultado puede ser un moralismo utilitario aun cuando se perciba el cumplimiento de la voluntad de Dios como meta de la creación.

2. En el NT.

- a. Con frecuencia Jesús usa imperativos con cláusulas finales. Estas cláusulas dirigen nuestra voluntad y nuestras acciones hacia la meta escatológica de la salvación, a la cual nuestra vida actual debe estar orientada, mediante la preparación, el conflicto y el sacrificio (Mt. 19:12, 23ss). La meta suprema de la conducta es la entrada en el reino (Lc. 16:9), o el perdón (Mr. 11:25), o la glorificación de Dios (Mt. 5:16).
- b. La acción divina provee el impulso para toda acción humana. La creación es un llamamiento divino y la obra histórica de Dios es una palabra de convocatoria. Así los enunciados acerca de la acción de Dios conducen a cláusulas finales referentes a las tareas y posibilidades humanas. La predestinación (Ro. 8:29; 9:11-12) apunta hacia nuestra meta final, no en sentido fatalista, sino en orientación a nuestra voluntad humana. Dios quiere esta voluntad, y la dirige hacia su meta al liberarla y gobernarla. Esto lo hace en el acontecimiento de Cristo como su suprema palabra y obra (cf. Ef. 2:8-9). Los indicativos de este acontecimiento conducen hacia los imperativos (cf. 1 Co. 5:7; 2 Co. 5:15, etc.; Ro.

8:3-4). Un εἰς οἷνα de finalidad destaca la fuerza de la cruz para la vida cristiana (cf. Ro. 7:4; Gá. 2:19). Eso se aplica especialmente al apostolado (2 Co. 4:10).

- c. En Pablo las cláusulas finales también se refieren a las metas divinas para nosotros (1 Co. 9:22ss; 9:12ss). Puesto que estas metas exigen el supremo sacrificio de sí, queda excluido el utilitarismo. No hemos de buscar simplemente la salvación personal. En una jerarquía de metas, la glorificación de Dios es de nuevo lo supremo (2 Co. 4:15, etc.). Esto va más allá de nuestra propia capacidad; por eso la ética del NT es una ética de oración. Las exhortaciones se convierten en bendiciones y en peticiones que son introducidas por ἵνα (cf. Jesús en Lc. 22:32; 21:36, y Pablo en Col. 4:3-4; 1:9ss). No es simplemente un recurso estilístico que las epístolas de Pablo comiencen con peticiones y acciones de gracias y concluyan con bendiciones, ya que el apóstol tiene más confianza en Dios que en la buena voluntad humana o en el poder del hombre. El que Dios sea glorificado es nuevamente la meta final de nuestro camino, así como del de Dios (cf. Fil. 1:9ss; 2 Ts. 1:11-12; 2 Co. 1:8ss; Ef. 1:17ss).
[E. Stauffer, III, 323-333]

→ εἰς, διὰ

Τορδαίης → ποταμός

ἴος [veneno, herrumbre], κατιόμαι [herrumbrarse]

De las dos palabras ἴος, la primera (que significa «flecha») no figura en el NT, mientras que la segunda (que significa «veneno» o «herrumbre») la encontramos en Romanos 3:13; Santiago 3:8; 5:3.

1. ἴος como «veneno». En el AT el veneno de las serpientes es una metáfora para las palabras maliciosas de los enemigos (cf. Sal. 140:3). También el mal es comparado con la hiel de los áspides (Job 20:12ss). El vino, aunque agradable al paladar, tiene el aguijón de una vibora. En el NT Pablo usa la misma comparación para describir el pecado: nuestra lengua es engañosa, nuestros labios tienen veneno de serpientes, y nuestra boca está llena de maledicencia y amargura. El pecado produce enemistad y convierte las palabras en armas traicioneras que causan destrucción. Debido al poder de la palabra, los pecados de la lengua son particularmente siniestros. Con ello concuerda Santiago cuando llama a la lengua un mal incansable lleno de veneno mortal (3:8). La lengua no simplemente trae el mal, sino que ella misma es el mal. La muerte acecha en sus palabras violentas y engañosas. Cf. tb. Hermas, *Semejanzas* 9.26.7; Ignacio, *Tratados* 6.2.
2. ἴος como «herrumbre». En Santiago 5:3 ἴος como herrumbre ofrece una advertencia contra la acumulación de riqueza mundana. La herrumbre no sólo la corromperá, sino que servirá de testimonio contra sus dueños y devorará su carne como fuego. El punto no es simplemente que la herrumbre prueba la transitoriedad de las riquezas, sino que acusa a los ricos por dejar podrirse las cosas en vez de dárselas a los pobres. Como en Ezequiel 24:3ss, la herrumbre es una acusación, aunque también puede estar presente una advertencia contra la confianza en cosas transitorias (cf. Mt. 6:19-20). En el mismo versículo figura el verbo κατιόμαι para «herrumbrar».

[O. Michel, III, 334-336]

Τουδαία, Τουδαίος, Ιουδαί(ω), Τουδαϊσμός → Ἰσραήλ

ἵππος [caballo]

1. *El caballo en Palestina, el AT y el judaísmo.* Ya muy tempranamente el caballo es de importancia militar en Egipto, y de allí (o de Asia Menor) llega a Palestina. Salomón recibe caballos como regalo (1 R. 10:5) y también los compra a Egipto (10:29). Los caballos y los carros constituyen la base de los ejércitos de Israel, Siria, Asiria y Persia. A los caballos se los elogia por su velocidad y su fuerza (cf. Job 39:19ss). El poder de Dios se describe en función de jinetes y carros (2 R. 2:11; 6:17). Pero el caballo denota también el poder extranjero en el que no hay que confiar (Sal. 76:6; Os. 1:7). Simboliza la con-

fianza en la carne (Is. 30:16). Por eso el rey de paz elige un burro, no un caballo (Zac. 9:9). El caballo desempeña un papel especial en las visiones. Joel describe las langostas como carros y caballos (2:4-5). Zacarías ve caballos de diversos colores (1:8ss). 2 Macabeos 3:25ss habla de un caballo y un jinete vengadores, mientras que en 10:29ss leemos acerca de jinetes que protegen al ejército de Judas.

2. El caballo en el NT.

- a. Jesús entra en Jerusalén montado en un burro, no en el bélico caballo (Mr. 11:1ss). La fe discierne aquí la venida del rey de paz mesiánico en cumplimiento de la Escritura, y la manifestación del secreto mesiánico (cf. Mt. 21:5; Jn. 12:15).
- b. Santiago 3:2-3 compara el dominio cristiano del cuerpo con el manejo de un caballo.
- c. El Apocalipsis sigue a la literatura apocalíptica en el uso de la imaginaria relacionada con caballos. Los cuatro caballos de 6:1ss representan la conquista, la contienda civil, la penuria y la peste. Las langostas demoníacas del cap. 9 son comparadas con caballos con cabeza como de león y con facultad de matar tanto con la cabeza como con la cola. En 14:20, la terrible naturaleza del juicio se muestra con el hecho de que la sangre llega hasta las riendas de los caballos. Sin embargo, al final el Mesías y su huete aparecerán en los caballos blancos de la victoria (19:11ss), aunque sólo el Mesías «juzga y hace la guerra» (v. 11); esto lo hace con la espada de su boca (v. 15).

[O. Michel, III, 336-339]

ἶρις [arco iris]

A. Fuera del NT.

1. ἶρις es la palabra habitual para «arco iris», aunque también puede significar «halo», «iris» del ojo o «juego de colores». La diosa Iris personifica el arco, en reflejo de los conceptos y experiencias religiosas que se asocian con él.
2. En el AT el arco iris es signo y testimonio de la alianza de Génesis 9:9ss. El término hebreo también puede denotar el arco del cazador o del guerrero; entonces la idea subyacente podría ser que el arco de Dios ha sido colocado en las nubes. Pero en Ezequiel 1:28 el arco demuestra la gracia y la gloria de Dios, y en Sirácida 43:11 da testimonio, junto con toda la creación, del poder del Creador. La LXX siempre usa τόξον, no ἶρις.
3. Los rabinos advierten contra el mirar al arco iris, tanto por temor de quedar cegados por la gloria divina, como también por el peligro de profanar el nombre divino. Expresan la opinión de que el arco iris aparece sólo cuando no hay justos sobre la tierra; la existencia de los justos garantiza la preservación del mundo, y por lo tanto hace innecesario el arco iris.

B. El NT.

1. A diferencia de la LXX, el NT, como Josefo y Filón, usa ἶρις para el arco iris, a fin de dejar claro el significado para los lectores de habla griega.
2. La palabra figura en Apocalipsis 4:3 y 10:1. En 4:3 un halo de esmeralda rodea el trono divino. En 10:1 la nube y el sol muestran que el emblema del ángel con el librito profético es un arco iris. En ambos casos probablemente hay una alusión a la señal de la alianza de Génesis 9. Incluso cuando Dios juzga, el arco iris es un indicio que nos asegura su voluntad buena y generosa. Si en 4:1ss Dios es el Dios santo y trascendente (cf. v. 6), el iris alrededor del trono da testimonio de que es también el Dios cercano y amoroso cuyo libro del destino es abierto por el Cordero inmolado (cap. 5) y cuyos juicios aún permanecen bajo el signo del arco iris (10:1ss). A la señal de la alianza de Génesis 9 se le da así una referencia y un cumplimiento cristológicos. La salvación de Dios que se hace presente, y que precede a todas las obras humanas, forma la base de la legítima seguridad en el juicio.

[K. H. Rengstorf, III, 339-342]

Ἰσαάκ → Ἰακώβ; ἰσάγγελος → ἄγγελος

ἴσος [igual], ἰσότης [igualdad], ἰσότημος [de igual valor]

A. ἰσότης como cualidad.

1. La igualdad cuantitativa.

a. La igualdad denotada por ἴσος es principalmente de tamaño o de número, o de valor o fuerza en sentido cuantitativo (a diferencia de ὅμοιος, que sugiere cualidad). Puede entonces usarse para la igualdad de sumas, extensiones de espacio o de tiempo, porciones, piezas o una voz igual (cf. Éx. 30:34; Ez. 40:5ss).

b. En Apocalipsis 21:16 las tres dimensiones iguales de la ciudad celestial, especialmente como tres veces doce mil, denotan perfección. Si bien en la antigüedad se dan cubos (cf. la torre cúbica de Marduk en Babilonia, y la forma cúbica del santo de los santos en el templo), la idea es probablemente que la nueva Jerusalén llena el cielo y la tierra.

c. En Lucas 6:34 es clara la idea básica pero no el sentido preciso, ya que τὰ ἴσα podría ser (1) el capital sin los intereses, (2) el total correspondiente de capital más interés, (3) un servicio similar, o (4) el interés equivalente al capital original. En cualquier caso, se muestra que el dar con el fin de obtener es incompatible con un amor desprendido. El calcular la correspondencia exacta (ya sea en pago o en venganza) es ajeno a la verdadera actitud cristiana (cf. 1 Co. 13:5).

2. La igualdad de contenido o de significado. Así como ἴσος puede denotar la igualdad exacta en matemáticas, también se puede usar para la concordancia precisa de contenido, p. ej. en un duplicado o transcripción. Así, el contenido de los testimonios en Marcos 14:56 no es coherente en los detalles, como lo exige la ley.

3. La igualdad humana: los griegos. El concepto de igualdad humana es importante para los griegos, especialmente como base necesaria de la ley. Sólo los que son legalmente iguales pueden entablar relaciones legales. Aunque sean diferentes en naturaleza, podrán gozar de los mismos derechos. Esta igualdad refleja o es parte de la igualdad que, para Platón, es la dinámica esencial del cosmos y la base del orden. La igualdad es un principio fundamental de la democracia (junto con la libertad), no como igualdad esencial, sino como igualdad de posición y de derechos (cf. 2 Mac. 9:15). También subyace a la sociedad personal de los amigos, en quienes se logra una verdadera fusión de espíritus. La igualdad legal exige también la justicia, e. d. la administración de la ley sin favorecimiento de personas. En este punto hay una aproximación a δίκαιο. Por último, ἰσότης es importante en los contratos en el sentido de que los signatarios aceptan por igual los derechos y obligaciones contraídos.

4. La igualdad humana: los cristianos. En contraposición con la igualdad legal se halla la igualdad cristiana que se basa en la gracia y el amor. Se trata de una igualdad de posesiones espirituales (Hch. 11:17) y de salvación eterna (Mt. 20:12) que Dios ha establecido sin consideración al origen, la historia previa (Hch. 11:17), los logros o el mérito (Mt. 20:12), y que exige igualdad en la relación. Pablo recurre a apelar al sentido griego de igualdad cuando promueve la colecta para Jerusalén (2 Co. 8:13-14). No se trata de un simple ruego para dar con la esperanza de recuperar, sino de una aplicación de la regla de oro de Lucas 6:31. El ἴνα del v. 14 enuncia el objetivo divino en vez de la motivación humana. ἰσότης como principio de asistencia mutua está al servicio de la meta divina de ἰσότης. Dios mismo establece esta igualdad otorgando el mismo don a los gentiles que a los judíos, e. d. el Espíritu Santo (Hch. 11:17). 2 Pedro 1:1 usa las palabras que denotan el mismo rango y condición en la vida cívica (ἰσότημος e ἰσότημια) para describir la igual fe por la cual somos igualmente justos en el reino de Dios. Jesús, en la parábola de los obreros (Mt. 20:12), destaca la naturaleza escatológica de esta igualdad. No hay aquí un principio legal que involucre la igualdad de derechos o de logros, sino un acto de rectitud divina contra el cual protesta el sentido de justicia humana (vv. 11-12). La igual recompensa es la igual felicidad, como la que encontramos que se espera en muchas afirmaciones y relatos de los rabinos. Esta igualdad no excluye actuales diferencias en cuanto a fe (Ro. 12:3), receptividad (Mr.

4:24), y carismas (1 Co. 12). El NT presupone diferencias en el reino de Dios (Mt. 5:19; 10:41-42, etc.). Pero permanece la igualdad de vida eterna y de salvación.

5. *La igualdad por naturaleza y la igualdad con Dios fuera del NT.* Si bien ἴσος se refiere primeramente a la igualdad cuantitativa, pronto adquiere un aspecto cualitativo. Se puede usar entonces para igualdad de carácter; o, en el estoicismo, respecto a acciones buenas y malas; o, en la LXX, respecto a nuestra igualdad humana en el nacimiento y en la muerte (Sab. 7:3). La igualdad humana contrasta con la igualdad de Dios, que es solamente con respecto a sí mismo (Is. 44:7, etc.). La imagen divina no implica igualdad por naturaleza. En el judaísmo Dios va a establecer por fin una semejanza más plena (cf. 1 Jn. 3:2), pero el buscar la igualdad con Dios (Gn. 3:5; Is. 14:14) es un pecado fundamental. Por eso la Biblia evita ciertas expresiones comunes entre los griegos, como «igual a Dios» (ἰσόθεος).

6. *La igualdad de Jesús con Dios en el NT.*

a. En Juan 5:18 se acusa a Jesús de hacerse igual a Dios. Si bien él no asegura eso de manera expresa (cf. v. 19), sí enfatiza la identidad de las obras. En Juan 1:1; 10:30 se enuncia claramente la unidad del Padre y el Hijo, incluso a la par de la sujeción del Hijo al Padre; de ahí la acusación en 10:33 de que «tú, siendo hombre, te haces Dios». En este contexto, el ἴσος de 5:18 tiene una nueva hondura y plenitud, porque, con su elemento inherente de exactitud y su dimensión añadida de cualidad, denota una igualdad esencial que el término posterior ὁμοούσιος se propuso afirmar y defender.

b. Este es también el significado de ἴσα en el difícil versículo de Filipenses 2:6. Los problemas del versículo son si el ser igual a Dios es una realidad o una posibilidad, y si la acción es la del Cristo pre-existente o la del histórico. La primera respuesta es que la igualdad con Dios es una posesión, y no se puede perder ni renunciar a ella; es el inicio del camino de Cristo (v. 6) y será también el final (vv. 9ss). Pero Cristo cesa temporalmente de hacer uso de ella, tomando forma de siervo, ejerciendo su señorío en esta extraña forma de humillación, y llegando así a su reconocimiento público. Como él no se preocupa de sí mismo (que es el punto de la exhortación), la naturaleza divina que se demuestra en su humildad queda confirmada en su gloria. La acción, entonces, es la del Cristo eterno, y el vaciamiento no implica pérdida alguna de su esencial igualdad con Dios.

B. *ἰσότης como equidad.* Puesto que ἰσότης se aproxima a δικαιοσύνη («justicia»), el grupo asume el sentido de equidad o justicia. El juez justo es ἴσος (imparcial), pero la persona justa también es ἴσος (honrada). Colosenses 4:1 refleja este uso cuando manda a los amos tratar a sus esclavos tanto con justicia como con equidad (τὸ δίκαιον καὶ τὴν ἰσότητα τοῖς δούλοις παρέχεσθε). El Amo de ellos que está en el cielo, y que es incondicionalmente justo y equitativo, es a quien ellos deben dar cuentas (aunque Clemente de Alejandría [en *Stromateis* 3.6.1; 6.47.4] tiene en mente la gracia de Dios en vez de su ἰσότης judicial cuando usa el término con referencia a Dios).

[G. Stählin, III, 343-355]

→ δίκαιος, εἰ → ζ, ὅμοιος

Ἰσραήλ [Israel], Ἰσραελίτης [israelita], Ἰουδαῖος [judío],
 Ἰουδαία [Judea], Ἰουδαϊκός [judío], ἰουδαῖζω [vivir como judío],
 Ἰουδαϊσμός [judaísmo], Ἑβραῖος [hebreo], Ἑβραϊκός [hebreo],
 Ἑβραϊς [(idioma) hebreo], Ἑβραῖσι [en hebreo]

A. *Israel, Judá y los hebreos en el AT.*

1. *Israel y Judá.* Israel es el nombre de la liga tribal sagrada de Josué 24. Denota la totalidad de los elegidos de Dios y abarca sus creencias centrales. Con la monarquía sigue cubriendo a la entidad entera bajo Saúl, pero bajo David llega a denotar a las tribus del norte por contraposición a Judá. David y Salomón mantienen unida la liga a pesar de las tensiones, pero con Roboam Israel se aparta, y quedan los dos reinos de Israel y Judá. Judá es simplemente un nombre político para la tribu y luego para el reino del sur, y no tiene ninguna significación religiosa. Con el colapso del reino del norte,

Israel llega a ser nuevamente el nombre para el pueblo entero en sentido espiritual (como lo había sido para los profetas; cf. Is. 8:14), y este llega a ser el uso normativo. Desde luego, en la práctica Judá es ahora Israel, pero el concepto de un Israel más grande que abarque todas las tribus no se pierde jamás. Josías intenta una verdadera restauración del reino davidico completo, y la reconstitución de las doce tribus llega a ser una forma de expectativa escatológica.

2. *Los hebreos.* El nombre «hebreos» parece ser al principio un término legal más que étnico (conectado tal vez con *Habiru*) (cf. Éx. 21:2ss; Jer. 34:8ss; 1 S. 14:21). Pero el término se convierte luego en uno más general, que es usado por los extranjeros para denotar a Israel (a menudo de manera crítica; cf. Gn. 39:14, etc.), o por los israelitas para distinguirse a sí mismos de los extranjeros (Gn. 40:15; Éx. 1:19, etc.). Tiene entonces un sentido casi nacional en, p. ej., Génesis 14:13 y Jonás 1:9.

[G. von Rad, III, 356-359]

B. Ἰσραήλ, Ἰουδαίος, Ἑβραῖος en la literatura judía después del AT.

1. Ἰσραήλ/Ἰουδαίος.

- a. La base. En los tiempos postexílicos se ponen en uso dos términos para referirse al pueblo: el término religioso «Israel/israelita» y el término político «judío». Ambos denotan al pueblo en términos de su confesión religiosa así como de su unidad nacional. Israel es la comunidad de aquellos que adoran al verdadero Dios y que han sido elegidos por él para ese propósito. Todo judío se halla en relación con Dios, y los de fuera pueden ingresar en esta relación sólo si se hacen miembros de este pueblo. De las dos designaciones, «Israel» es preferida por el pueblo y enfatiza el aspecto religioso, mientras que «judío» es el uso no israelita (adoptado libremente por los judíos de la dispersión) y comporta a veces (aunque no frecuentemente) un matiz despectivo.

- b. El uso del judaísmo palestinese. (i) En 1 Macabeos, «Israel» es el término propio del autor; pero se usa Ἰουδαῖοι (a) cuando los que hablan no son judíos; (b) en las cartas diplomáticas, tratados, etc.; (c) por los judíos mismos en las comunicaciones diplomáticas; y (d) también por los judíos en comunicaciones internas oficiales (cf. 1 Mac. 13:42; tb. las monedas asoneas). (ii) Obras religiosas como el Sirácida o Judit usan naturalmente «Israel» con su orientación religiosa. Lo mismo se aplica a las obras rabínicas. (iii) Cuando los rabinos usan Ἰουδαίος, es principalmente en labios de no judíos, o adoptando el uso de los no judíos o de los judíos de la dispersión. Lo inusual del término se puede ver en el intento de hacer un juego con la palabra «monoteísta» al describir a Mardoqueo como judío en Ester 2:5.

- c. El uso del judaísmo helenístico. (i) En 2 Macabeos, «Israel» figura sólo cinco veces y siempre en contextos fuertemente religiosos, p. ej. 1:25-26. / Ἰουδαίος se usa libremente, inclusive en la autodesignación. También encontramos Ἰουδαϊσμός para designar la religión judía (cf. 8:1). 3 Macabeos sigue un patrón parecido (cf. «Israel» en 2:6, etc.; Ἰουδαίος en otros lugares). (ii) El testimonio de las inscripciones apunta a lo mismo. Incluso los judíos se llaman a sí mismos Ἰουδαῖοι. Cf. también los documentos arameos de los colonos de la Elefantina. (iii) En este contexto también se puede citar 4 Macabeos, aunque aquí los contenidos religiosos dan mayor cabida para «Israel».

2. Ἑβραῖος.

- a. Como término para el idioma y la escritura. (i) Ἑβραῖος es menos común que Ἰσραήλ y que Ἰουδαίος, y en los rabinos denota el idioma (en tanto diferente del arameo o del griego) y la escritura (en tanto diferente de la escritura asiria o de la griega). Sólo rara vez se ponen el hebreo y el arameo en una misma categoría. (ii) Los Deuterocanónicos y los pseudoepígrafos también usan el término para el hebreo; pero ocasionalmente, y más comúnmente en Josefo y el NT, va incluido el arameo. Josefo extiende también el término para abarcar monedas, medidas, los nombres de los meses y diversas características nacionales.

- b. Como nombre arcaico y expresión elevada para el pueblo de Israel. (i) El AT usa esta palabra para el período más antiguo, y esto conduce a que se use en referencias al pasado más remoto o en obras que cultivan un estilo arcaico. (ii) Como término arcaico, Ἑβραῖος; adquiere dignidad y llega a usarse

así como término elevado o elegante que evitará los matices negativos de Ἰουδαῖος, p. ej. en los relatos de martirios en 4 Macabeos (5:2, 4 etc.) o en Judit. (iii) Posiblemente este sea el punto en algunas inscripciones, aunque, en vista del uso aceptado de Ἰουδαῖος, aquí la referencia bien podría ser a características nacionales, principalmente al aferrarse al uso del arameo.

[K. G. Kuhn, III, 359-369]

C. Ἰουδαῖος, Ἰσραήλ y Ἑβραῖος en la literatura griega helenística.

1. Ἰουδαῖος.

- a. En los escritores paganos. (i) Los escritos griegos postclásicos contienen muchas referencias, y en su mayor parte tienen Ἰουδαῖος para referirse al pueblo (menos comúnmente Ἑβραῖοι). Los historiadores toman nota del pueblo y muestran interés por su historia y su política (p. ej. Hecateo de Abdera, o Agatárquides). (ii) El término Ἰουδαῖος tiene también una connotación religiosa decisiva, p. ej. en Megástenes, Plutarco, etc. Plutarco describe los ritos y festividades de los judíos. (iii) Un punto significativo es que Ἰουδαῖος puede denotar la adhesión religiosa sin que importe la nacionalidad (cf. Plutarco).
- b. Entre los judíos y escritores judíos. (i) Los judíos de la dispersión adoptan la costumbre gentil y pronto llegan a llamarse a sí mismos Ἰουδαῖοι. (ii) Filón sigue este uso, con énfasis en la unidad religiosa así como en la nacional (aunque no llega tan lejos como para hablar de judíos que no pertenecen a la nación). (iii) Josefo rara vez usa Ἰουδαῖοι para el Israel antiguo, pero en cambio usa solamente esa palabra cuando llega al período postexílico y contemporáneo. Entreteje los aspectos nacional y religioso y a veces puede llamar a los prosélitos Ἰουδαῖοι.

2. Ἰσραήλ.

- a. En los escritores paganos. Puesto que «Israel» es un término específicamente judío, no es de extrañar que los escritores paganos nunca lo usen ni para el Israel antiguo ni para el presente. Figura en los papiros solamente cuando hay una influencia judía o cristiana directa.
- b. En Filón y Josefo. (i) Filón. Con referencia al período antiguo, Filón sigue al AT al usar «Israel», frecuentemente en citas. (ii) Josefo. También Josefo usa «Israel» solamente con referencia al pasado. A diferencia de Filón, quien le da al término una significación figurativa, Josefo parece no adjuntar a él ningún significado religioso particular. Prefiere Ἰσραήλιται para el pueblo entero, y muestra familiaridad con el uso palestinese de este término para referirse a la gente corriente a diferencia de los sacerdotes y levitas.

3. Ἑβραῖος.

- a. En los escritores paganos. (i) Rara en la literatura griega, esta palabra tiene habitualmente un sentido nacional, geográfico o lingüístico. (ii) A veces se la selecciona como un término más antiguo. (iii) En un caso es bien claro que denota el idioma. (iv) Para Pausanias, el término significa «habitante de Palestina».
- b. Entre los judíos: Filón y Josefo. (i) Filón. Filón usa la palabra para designar a los judíos de tiempos antiguos, y también para aquello que, aunque judío, no es común a todos los judíos, p. ej. el idioma. (ii) Josefo. Tenemos aquí un uso similar para el antiguo Israel y para cosas tales como el idioma, la escritura, las monedas, etc., que son peculiares de los judíos como nación. (iii) En inscripciones, el término designa a los judíos palestineses de habla aramea.

D. Ἰουδαῖος, Ἰσραήλ y Ἑβραῖος en el NT.

1. Ἰουδαῖος, Ἰουδαία, Ἰουδαῖκος, Ἰουδαῖζω, Ἰουδαῖσμός.

- a. Ἰουδαῖος en los autores de los Sinópticos. Ἰουδαῖος es poco común en estos autores. Figura para designar al pueblo sólo en plural, y sólo en labios de extranjeros (cf. Mt. 2:2). Tiene un sentido nacional y geográfico, pero especialmente religioso. En el relato de la pasión, como en el de los Magos, a Jesús se lo llama «rey de los judíos», pero es obvio que Pilato no toma en serio el lado religioso, y la crucifixión es un claro golpe contra toda pretensión política (cf. Mt. 27:11, 29, 37). En contraste, los jefes del pueblo se burlan de Jesús como el «rey de Israel» (Mt. 27:42). En Mateo 28:15 no hay artículo, y

la referencia es a los judíos que rehúsan confiar en Jesús. En Marcos 7:3 la nota explicativa es para los no judíos, y la palabra tiene connotación religiosa. En Lucas 7:3 y 23:51 el autor bien puede estar adoptando su propio uso. El uso sinóptico corresponde al de 1 Macabeos: Τουδαῖοι se usa para el pueblo, ya sea por parte de no judíos, o por judíos en su trato con ellos, mientras que Τορπηλ es el término judío propio.

- b. Juan. (i) Entre los muchos usos en Juan, observamos primero una semejanza con el de los Sinópticos en el relato de la pasión (18:33, 39; 19:3), donde «rey de los judíos» figura en labios no judíos (cf. tb. 18:35). También es una mujer samaritana la que habla en 4:5, y en 4:22 se hace distinción respecto a los samaritanos. (ii) Juan usa también Τουδαῖος para los habitantes de Palestina, especialmente en explicaciones de las costumbres o circunstancias judías. El propósito es, obviamente, aclararles las cosas a los extranjeros (cf. 2:6, 13; 5:1; 7:2). En esos contextos el uso es objetivo y no enfático. Lo mismo se aplica a 1:19; 3:1, etc. Algunos de estos judíos bien pueden ser creyentes en Jesús (8:31; 11:45; 12:11). Este uso corresponde al de Josefo, y no tiene porqué implicar una distancia del autor en cuanto a tiempo o nacionalidad. (iii) En algunos pasajes, los judíos en Juan son los opositores de Jesús, aunque la oposición brota del contexto y no está implícita en el término. Así, ciertos judíos critican a Jesús como tal porque él parece rechazar el templo en 2:18ss, o se llama a sí mismo el pan de vida en 6:41ss, o reclama la unidad con el Padre en 10:31 (cf. tb. 5:16ss; 8:48; 13:33). Algunos «judíos» asumen una actitud ambigua por temor a los «judíos» (7:13; 9:22). El punto en todo esto no es que los judíos en su totalidad rechacen a Jesús, ni que un grupo específico de zelotes lo haga así, sino que la oposición surge por razones de la religión judía (cf. 9:29). Se insinúa entonces un abismo entre la comprensión cristiana del AT y la comprensión judía que se le opone. Para Juan los judíos con frecuencia son aquellos que adoptan esa comprensión judía en rechazo de Jesús. Al mismo tiempo, la base nacional se mantiene. No todos los judíos rechazan a Jesús, y los que lo hacen son primeramente judíos por nacionalidad, y sólo entonces son judíos en oposición a Jesús.
- c. Hechos. El uso en los Hechos es parecido al de Juan. Difere, sin embargo, por cuanto ahora se incluyen los judíos de la dispersión (pero no los prosélitos, excepto tal vez en 2:5). Τουδαῖος es el término normal en boca de no judíos (18:14; 22:30) o de judíos en su trato con ellos (21:39; 23:20; 24:5). A veces hay una connotación religiosa (cf. 10:22 y tal vez 16:20). No hay ninguna insinuación desfavorable en pasajes como 13:6; 18:4; 19:10, 17. En 10:28, el compromiso con la ley caracteriza a los judíos. Esto puede generar un uso (como en Juan) para designar a los que se oponen a Cristo y a su comunidad (cf. 16:3; 9:23; 12:11; 13:50; 17:5, 13). Sin embargo, este aspecto no va indisolublemente ligado al término, ya que hay judíos que sí creen (14:2) y estos judíos están en malos términos con los Τουδαῖοι que son opositores.
- d. Pablo. Pablo usa más comúnmente Τουδαῖος, en singular, y con frecuencia sin artículo. Esto sugiere que tiene en mente el tipo religioso. Incluso en 1 Tesalonicenses 2:14, que se refiere a los judíos palestinos, los que están en la mira son aquellos que rechazan tanto a Cristo como a los profetas. Pero el tipo incluye al verdadero judío, que guarda la ley, a diferencia del judío meramente exterior (cf. Ro. 2:17ss). La devoción a la ley es lo que caracteriza al judío (cf. 1 Co. 9:20). Así, el judío de Gálatas 2:13 es el adherente de la ley. Esto contrasta con el «judío de nacimiento» del v. 15. El judío tiene la ley, y eso es lo que lo diferencia de los helenos y los gentiles (Ro. 3:1-2; 9:4-5). Por la voluntad de Dios el judío tiene una ventaja inherente, y el evangelio se le predica primero al judío. Pero puesto que el judío no guarda la ley (Ro. 2:17ss), y Dios es también el Dios de los gentiles y bendecirá a todos los pueblos en Abraham (Gá. 3:8), la distinción radical de judío y heleno no se aplica ya a los que son justificados por la fe en Cristo (Gá. 3:28; Col. 3:11; Ro. 9:24), si bien se mantienen las distinciones históricas (1 Co. 7:17ss).
- e. El Apocalipsis. En los dos casos en Apocalipsis (2:9; 3:9), de los que son judíos sólo por pretensión y por nombre se dice que son la sinagoga de Satanás. Están en contraste implícito con los judíos verdaderos que están comprometidos con Dios y con su voluntad (cf. Ro. 2:18ss). Sin embargo, de ahí no se desprende necesariamente que estos últimos sean cristianos.

- f. **Ἰουδαία, Ἰουδαϊκός.** Ἰουδαία es el nombre del país y es principalmente adjetivo (Mr. 1:5). Más estrechamente denota a Judea (cf. Mt. 3:5; 19:1), pero también se puede usar para Palestina entera (cf. Ro. 15:31; 2 Co. 1:16). Es un término geográfico y no tiene significación teológica. Ἰουδαϊκός, que figura solamente en Tito 1:14, tiene el sentido de «relacionado con», pero el punto no es que los μίθῃσιν sean judíos por naturaleza, sino que circulan entre los judíos.
- g. **ἰουδαΐζειν, Ἰουδαϊσμός.** Fuera del NT ἰουδαΐζειν significa ya sea la conversión al judaísmo o la adopción parcial de las costumbres judías. En el único pasaje del NT en Gálatas 2:14, la palabra tiene ese segundo sentido. Ἰουδαϊσμός figura sólo en Gálatas 1:14. En 2 Macabeos significa judaicidad, ya sea en sentido objetivo o subjetivo. El sentido es subjetivo en Gálatas 1:14: Pablo sobrepasa a sus contemporáneos en la judaicidad de su vida y pensamiento.
2. **Ἰσραήλ, Ἰσραηλίτης.**
- a. El patriarca Ἰσραήλ. Si bien en el NT no hay referencia directa al patriarca Ἰσραήλ, hay alusiones posibles en Filipenses 3:5 y Romanos 9:6, aunque probablemente allí se hace referencia al pueblo (como también en Mt. 10:6; Lc. 2:32; Heb. 11:22; Ap. 7:4, etc.).
- b. El pueblo de Dios.
- (i) En Mateo y Lucas Ἰσραήλ es la palabra habitual para el pueblo de Dios en labios judíos. En Mateo 2:20 figura en sentido general para el país, y en Lucas 1:80; Mateo 10:23 se refiere al pueblo en un sentido puramente objetivo. Sin embargo, generalmente tiene connotación religiosa: Ἰσραήλ es en sentido especial el pueblo de Dios. Así, Dios es el Dios de Ἰσραήλ en Mateo 15:31, y Jesús es el verdadero rey de Ἰσραήλ (aunque se burlen de él por serlo) en Mateo 27:42 (cf. Lc. 2:25; 24:21). A causa de su condición como pueblo de Dios, Jesús espera hallar fe en Ἰσραήλ (Mt. 8:10). Es enviado a las ovejas perdidas de Ἰσραήλ (Mt. 10:6). Dios tiene especial cuidado por Ἰσραήλ (Lc. 1:16). Lo lleva a una decisión por medio de Cristo (Lc. 2:34). Los discípulos juzgarán a sus doce tribus (Mt. 19:28). En todo momento se tiene en mente al pueblo histórico.
- (ii) Juan. Los términos Ἰσραήλ e Ἰσραηλίτης son poco comunes en Juan. En los cuatro casos del primero, siempre denota a Israel cómo el pueblo de Dios (p. ej. 1:31, 49; 12:13). Nicodemo, como maestro de Israel, debería comprender la acción de Dios (3:10). El único uso de Ἰσραηλίτης (para Natanael) muestra que uno puede ser miembro del pueblo de Dios sin ser un verdadero Ἰσραηλίτης (1:47; cf. Ro. 2:28-29; 9:6). Sin embargo, el término no llega a extenderse del pueblo histórico a todos los creyentes.
- (iii) En los Hechos, Ἰσραήλ aparece principalmente en la primera parte, y Ἰουδαίος en la segunda. El uso es neutral en Hechos 5:21, aunque con la insinuación (como en 2:22; 3:12; 5:35; 13:16) de que aquellos que se encuentran cara a cara con el evangelio enfrentan una decisión especial referente a Israel como pueblo de Dios. Es por ser este pueblo que Israel es llamado a ver lo que Dios ha hecho en 2:36; 4:10; 13:24. En 4:27 y 5:21 se puede hallar un contraste entre el Israel no creyente y la iglesia, pero es a Israel a quien Cristo le va a restaurar el reino (1:6; cf. 28:20), y esto implica una extensión del término para abarcar al nuevo pueblo de Dios. Sin embargo, hay una identidad entre el pueblo antiguo y el nuevo (cf. 13:23, donde el Israel de la promesa y el Israel del cumplimiento son el mismo).
- (iv) Pablo usa principalmente Ἰσραήλ de modo específico para el pueblo de Dios, especialmente en Romanos 9-11. Dios no ha desechado a su pueblo, porque Pablo es un Ἰσραηλίτης (11:1). Inclusive el Israel carnal goza de la bendición de la ley, etc. (9:4). Al buscar la rectitud por medio de la ley (9:31-32), está actualmente en desobediencia (10:21) y sujeto a un endurecimiento parcial (11:25). Pero en cumplimiento de la promesa, todo Israel será salvo (11:26), porque es algo más que la totalidad de sus miembros. Se puede ver un uso similar en Efesios 2:12. En ninguno de esos casos el término abarca a la comunidad cristiana. Sin embargo, hay movimientos en esta dirección en Romanos 9:6 y 11:17ss, y parece estar implícito, aunque no específicamente enunciado, en el

Τσαρήλ κατὰ σάρκα de 1 Corintios 10:18, y también en el Τσαρήλ τοῦ θεοῦ de Galatas 6:16, que comprende a todos los que siguen la regla de Pablo, ya sean circuncisos o incircuncisos.

3. Ἑβραῖος, Ἑβραϊκός, Ἑβραῖς, Ἑβραῖστί.

a. Las formas derivadas. (i) Ἑβραϊκός. Este término figura en el NT solamente en algunas versiones de Lucas 23:38. En otros lugares normalmente denota el idioma. (ii) Ἑβραῖς. En Hechos 21:40; 22:2 vemos que Pablo le habló al gentío en arameo. El breve esbozo de su educación en el cap. 22 explica su conocimiento tanto del hebreo como del arameo. También oye la voz del cielo en hebreo o en arameo (26:14), probablemente por ser esta su lengua materna, a menos que haya una alusión al hebreo como idioma del cielo. (iii) Ἑβραῖστί figura sólo en Juan y en el Apocalipsis. Se usa ya sea cuando una expresión griega se debe poner en el idioma original, o cuando por alguna razón se desea dar un nombre original. En contraposición con ἐρμηνεύειν, que implica aclaración (cf. Jn. 1:38; 4:25), Ἑβραῖστί tiene el propósito de dar mayor precisión histórica (cf. Jn. 19:13, 17, 20; 20:16). En el Apocalipsis, que usa el hebreo en contraste con el arameo de Juan, la idea en 9:11; 16:16 puede ser incrementar el elemento de misterio y rareza. La alternativa es que el término hebreo pueda ser ya un término familiar.

b. Ἑβραῖος. (i) En Hechos 6:1 uno de los dos grupos es llamado Ἑβραῖοι. Parece poco probable que, en contraposición con los helenistas, estos fueran simplemente hablantes de arameo. Es más probable que fueran nativos de Judea, ya bien conocidos unos de otros, mientras que los helenistas venían del extranjero, y por eso se los descuidó simplemente porque no eran bien conocidos, y no por mala voluntad. Por supuesto, también puede haber habido problemas lingüísticos. (ii) En Filipenses 3:5 Pablo tiene en mente su linaje cuando se llama a sí mismo hebreo hijo de hebreos. No es un prosélito, ni está helenizado; es de la tribu de Benjamín y tiene por lengua materna el arameo. (iii) Ἑβραῖος tiene el mismo sentido, y no es simplemente una variación estilística, en 2 Corintios 11:22. Como sus oponentes, Pablo es de ascendencia palestínense, miembro pleno del pueblo de Dios, heredero de la promesa, y siervo de Cristo. (iv) El título de la carta a los Hebreos apunta a lo mismo. Los destinatarios no son simplemente hablantes del arameo sino judíos palestínenses, aun cuando probablemente en ese momento estén viviendo en Italia (13:24).

[W. Gutbrod, III, 369-391]

ἱστορέω [investigar, visitar], (ἱστορία [información, visita])

1. ἱστορέω parece derivarse de ἵστωρ, «el que sabe y hace valer ese conocimiento». El verbo significa entonces «investigar», «atestigar». En la tragedia y la filosofía el sentido es habitualmente «indagación». ἱστορία llega a significar «información» basada en la investigación. Desde tiempos de Aristóteles, y probablemente de Heródoto, significa entonces «historia».
2. En Grecia, al principio las sagas poéticas cumplen la función de la historia. El conflicto contra Persia inspira a Heródoto a escribir verdadera historia. Tanto él como Tucídides procuran destacar la grandeza de lo que han experimentado. Habiendo sondeado las profundidades de la vida, ya no se contentan con presentar el pasado heroico de manera poética. La verdad es interesante en cuanto a tal, y ellos se dan a la tarea de investigar la verdad en toda la vida, tanto pasada como presente. No pueden ver el presente como poesía, sino sólo según va sucediendo, aunque inevitablemente se infiltra un elemento artístico. En la obra de Tucídides los griegos alcanzan la historia científica. Debido a su interés primordial en la naturaleza se quedan sin entrar en las diferencias humanas, y también carecen de una crítica metódica de las fuentes con la cual puedan corregir las imágenes legendarias transmitidas desde el pasado. Pero apuntan en la dirección correcta.
3. a. La primera predicación cristiana es proclamación de Jesús como el Señor resucitado que está sentado a la derecha de Dios, cuya nueva venida se espera, y cuyas palabras y acciones históricas se recuerdan. Aun en lo referente al elemento histórico se trata de testimonio en servicio de Dios y de la verdad. La exactitud de la información histórica es importante (1 Co. 15:3ss). Se dan indicaciones de tiempo rela-

tivamente precisas (1 Co. 11:23). Puesto que los creyentes no pueden verificar ellos mismos los acontecimientos, el testimonio debe ser acreditado y creíble. Sin embargo, los Evangelios muestran poca influencia de la historia griega. Constan de dichos y narraciones al estilo rabínico. Orales al principio, son coleccionados y consignados como relato de la actividad terrenal del Mesías que está ahora exaltado. En su origen y en su punto de vista son totalmente diferentes de la biografía griega.

- b. Sólo en Lucas encontramos algún contacto con los escritos históricos griegos. Su prólogo, los discursos en los Hechos, y los relatos de los viajes de Pablo dan evidencia de cultura literaria en el sentido helenístico. Lo que ofrece Lucas es auténtica historia dentro de los límites de su material y de su propósito. En el evangelio no puede escribir una biografía, y obviamente la historia de Jesús y de los apóstoles difiere de la de una nación. Por ello se contenta con hacer encajar a Jesús en la historia mundial (3:1-2), con investigar la tradición muy minuciosamente, y con escribir en mejor griego, usando a veces los términos técnicos de la investigación y la composición histórica (λόγος, πρᾶγμα, etc.).
- c. Como se ha observado, Pablo se interesa por la exactitud histórica (1 Co. 11:2, 23, etc.), y su objetivo es presentarles a las iglesias a Cristo crucificado (Gá. 3:1). Sin embargo, usa ἱστοπέω en Gálatas 1:18 —el único caso en el NT— simplemente en el sentido popular de «visitar con el fin de averiguar». No tiene nada en común con los historiadores griegos. Tampoco lo tiene Juan, aunque este tiene un gran don de presentar personajes (Marta, Tomás, etc.), destacando el drama del conflicto, describiendo el estado de ánimo de las muchedumbres (7:11, etc.), y esbozando situaciones (13:30, etc.).

[F. Büchsel, III, 391-396]

**ἰσχύω [ser fuerte, capaz], ἰσχυρός [fuerte, poderoso],
ἰσχύς [fuerza, capacidad], κατισχύω [ser fuerte, superior]**

1. El grupo ἰσχυ- tiene el sentido de «aptitud», «capacidad», «poder» o «fuerza». Se traslapa con el grupo δυνα-, pero implica un mayor énfasis en el poder. Así ἰσχύω es «ser fuerte, vigoroso, capaz», κατισχύω «ser fuerte», «ser superior», «fortalecer», ἰσχυρός «fuerte, poderoso», e ἰσχύς «fuerza», «capacidad». ἰσχύς es común en el griego más antiguo y es gastado en la LXX, pero va desapareciendo en el helenismo y difícilmente figura en absoluto en los papiros o en las inscripciones.
2. El NT sigue la pauta común. a. ἰσχύω significa «ser capaz» y figura con frecuencia en Lucas pero también en Mateo, el Apocalipsis y Hebreos. En Mateo 5:13 describe la sal que ha perdido su sabor; no sirve para nada. En Hechos 19:20 la palabra de Dios prevalece poderosamente. En Gálatas 5:6 la circuncisión y la incircuncisión no tienen poder alguno en relación con la justicia esperada, sino sólo la fe que actúa por medio del amor. Santiago 5:16 nos recuerda el poder de la oración ferviente en tiempos de dificultad. En Filipenses 4:14 Pablo señala hacia la fuente de toda fuerza para la vida cristiana; él tiene en Cristo un poder que le hace posibles todas las cosas.
- b. κατισχύω figura en Lucas 23:23 en el sentido de «ser fuerte», «prevalecer», y en Lucas 2:36 en el sentido de «ser fuerte», e. d. ser capaz de sobrevivir los desastres descritos y por ello ser capaz de mantenerse en pie ante el Hijo del Hombre. En Mateo 16:18 el significado es «superar, vencer»; el reino de la muerte no puede prevalecer sobre la iglesia o la comunidad de aquel que es más fuerte.
- c. ἰσχυρός se usa de manera absoluta en el NT tanto para personas como para cosas (Lc. 15:14; 1 Co. 4:10; 10:22; 2 Co. 10:10; Heb. 5:7; 11:34; Ap. 18:2, 21). En 1 Corintios 1:25 vemos que la debilidad de Dios es «más fuerte» que los hombres. La ética y la religión humanas no tienen poder alguno en relación con la salvación. La aparente debilidad e insensatez de la cruz son más poderosas que la sabiduría y la fuerza humanas. Hebreos 6:18 se refiere a la fuerza del consuelo o estímulo que se fundamenta en el acto salvífico de Cristo como nuestro precursor y sumo sacerdote. En 1 Juan 2:14 los hombres jóvenes son fuertes a causa de la palabra de Dios que mora en ellos. Dios mismo es un Juez poderoso en Apocalipsis 18:8; juzga fuertemente a Babilonia (v. 10). En Apocalipsis 5:2; 10:1; 18:21 leemos respecto a un ángel fuerte.

- d. ἰσχύς se refiere a la capacidad humana en Marcos 12:30; debemos concentrarla toda en Dios. La fuerza del Señor es la base de la fuerza cristiana en Efesios 6:10. Según 2 Tesalonicenses 1:9, el juicio ha de ejecutarse en la gloria del poder de Dios. Dios tiene poder para hacer lo que nosotros no podemos hacer (Lc. 12:4-5). Pero este poder se despliega también en favor del ministerio cristiano (1 P. 4:11). Se atribuye a Dios y a su Cristo en las doxologías de Apocalipsis 5:12 y 7:12.
3. a. En Mateo 9:12 Jesús usa ἰσχύς para describir su obra salvífica. Ha venido a curar a los enfermos. Los ἰσχύοντες, e. d. los fuertes o sanos, que no perciben su propia necesidad, no pueden entender para nada a Jesús ni su misión.
- b. En Mateo 3:11 y paralelos el Bautista habla de uno más fuerte que viene después de él. Él por su parte sólo puede dar el bautismo en agua para arrepentimiento, con miras al reino, pero ese otro más fuerte va a bautizar con el Espíritu y con fuego. Jesús se llama a sí mismo el más fuerte en Lucas 11:20ss. Aquí el contexto es el debate acerca de los exorcismos de Jesús. Sus opositores los atribuyen a Beelzebú, pero Jesús replica comparándolos con el despojo de un hombre fuerte (Satanás) por parte de uno más fuerte. Satanás tiene cierto dominio, pero la historia de Jesús es la historia de un ataque exitoso contra ese dominio y su derrocamiento. Tras este enunciado se hallan pasajes como Isaías 49:25 (la liberación de los que son prisioneros de los fuertes) e Isaías 53:12 (el siervo sufriendo que reparte el botín con los fuertes). Pasajes semejantes se puede hallar en los escritos pseudoepigrafcos y rabínicos, y en el NT (cf. Lc. 4:6; 13:16). El punto en común es que Satanás nos esclaviza en el pecado, la enfermedad, la posesión demoníaca y la muerte, pero Cristo considera como su misión quebrantar ese dominio, vencer a Satanás y traernos la liberación. El fuerte poder de Jesús desplegado en esta misión liberadora es el del reino de Dios. Jesús demuestra su poder, no sólo en su muerte y resurrección, sino ya en su vida, en su triunfo sobre la tentación, en sus curaciones y exorcismos, en su resuscitación de muertos. Pero Isaías 53:12 mantiene el vínculo con su muerte vicaria (cf. tb. la metáfora del rescate). Con Isaías 53:12 y Mateo 20:28, Lucas 11:22 forma un nexo que abarca la vida, muerte y resurrección de Cristo como el acto decisivo de la liberación humana.
- c. En Efesios 1:18-19 –pasaje que amontona palabras de poder– la fe de la comunidad se hace remontar hasta la fuerza poderosa de Dios. Para fórmulas similares cf. Isaías 40:26; 44:12, y en la LXX Deuteronomio 9:26; 26:8. El uso de dos o tres términos para el poder divino es un uso común e intencional cuyo propósito es destacar su grandeza. En Efesios 1:19 va precedido del triple enunciado: «las riquezas de la gloria de su herencia».

[W. Grundmann, III, 397-402]

→ δύναμις

ἵχνος [huella]

1. ἵχνος puede denotar ya sea una huella individual o una pista de huellas. Se usa en sentido figurado para la huella: que queda por la vida o la conducta, y que otros pueden notar y seguir. En 2 Corintios 12:18 Pablo y Tito han seguido la línea de una conducta responsable en su administración de la colecta. En Romanos 4:12 la fe de Abraham ha dejado su huella, por la cual los creyentes circuncisos pueden conformar su conducta, y la fe también puede quedar accesible a los incircuncisos. Aquí «rasgos» es una posible traducción, pero podría sugerir la imitación de aspectos especiales de la vida de Abraham, mientras que el verdadero punto es que toda la fe es un seguir los pasos de Abraham.
2. En 1 Pedro 2:21 es más apropiado el sentido implícito de «ejemplo». Pero también aquí la idea es más la de un rastro que seguir que la de actos que imitar. El ὑπέρ de la pasión de Cristo («por vosotros») lo saca del ámbito de la repetición. Los creyentes sufren como discípulos de aquel que ha recorrido el sendero del sufrimiento, en comunión con él, siguiendo el mismo rumbo, pero no en una imitación detallada. Pero, ¿cácase el sufrimiento agota el significado del seguimiento en este sentido? La situación inmediata, al ser de sufrimiento, podría parecer indicar eso (cf. tb. 1 P. 4:1; Mt. 20:20ss).

Pero los discípulos también reciben el encargo y la autoridad de Cristo (Mt. 10:1ss), y Pablo habla de ser glorificados con él (Ro. 8:17; cf. tb. Jn. 13:15; 15:12; Stg. 5:10-11).

3. El NT nunca sugiere que la vida cristiana haya de ser una imitación exacta de la de Cristo. Puede haber ecos de esto, p. ej. en las curaciones, o en la muerte de Esteban (Hch. 7:58ss). Nuevamente, Pablo suele poner como ejemplo a Jesús (Fil. 2:5ss; Ro. 15:1ss; Col. 1:24; Gá. 6:17). Pero la meta es siempre el discipulado, no la imitación. Los Hechos apócrifos difícilmente van más allá de esto. La iglesia antigua, sin embargo, tiende a moverse hacia la imitación, especialmente cuando encuentra en el martirio el verdadero discipulado (cf. Ignacio, *Efesios* 12.2; Mart. Pol. 22.1).
4. ἵχνος también puede significar «planta» o «pie» (cf. en la LXX Dt. 11:24; 28:35; Jos. 1:3; 2 S. 14:25; 2 R. 19:24; Dn. 10:10). En Ezequiel 43:7 se hace referencia al pie de Dios. En las religiones paganas encontramos ofrendas votivas con huellas talladas; estas conmemoran las visitas o curaciones de peregrinos, o bien dan testimonio de visitas de los dioses. Sin embargo, como es obvio, esas prácticas son ajenas al NT, y tampoco encontramos allí la idea de huellas que permanecen (cf. Pablo en Ro. 11:33 sobre la base de Sal. 77:16ss y Job 11:7 LXX: «¿Puedes encontrar el rastro del Señor?»).
[A. Stumpf, III, 402-406]

→ ἀνεξιχνίαστος

Ἰωνᾶς [Jonás]

A. Jonás, padre de los apóstoles Pedro y Andrés. En Mateo 16:17 a Simón Pedro se le llama Βαριθαῦν, mientras que en Juan 1:42; 21:15ss el nombre de su padre es Ἰωάννης. Ἰωνᾶ figura en la LXX (2 R. 25:23) como variante de Ἰωάν(ν)ης. En otros contextos no hay ejemplos del siglo I de uso de Ἰωνᾶ. Por eso probablemente sea una forma abreviada de Ἰωάννης, a menos que Juan esté usando aquí como sustituto la forma más común. No se sabe nada más del padre de Simón Pedro.

B. El profeta Jonás.

1. *Cómo se veía a Jonás en el judaísmo tardío.* En el judaísmo tardío Jonás fue sumamente enaltecido. Supuestamente era el hijo de la viuda de Sarepta, huyó en interés de Israel, y ofreció su vida por su pueblo.
2. *El profeta Jonás en el NT.* La permanencia en el gran pez (Mt. 12:40) y la predicación en Nínive (Mt. 12:41; Lc. 11:32) son mencionadas en el NT. Hay también ecos de este relato cuando Jesús calma la tempestad (Mr. 4:35ss). El arrepentimiento de Nínive es presentado como una advertencia presente de que aquí hay uno más grande que Jonás. El doble contraste entre gentiles y judíos y Jonás y Jesús da contenido a la amenaza. Es punto de mucho debate lo que se quiere decir con la señal de Jonás. Algunos han tratado de encontrar una referencia original a Juan el Bautista, pero esto es dudoso desde el punto de vista lingüístico. El contexto de Lucas 11:29ss ha sugerido que la predicación misma podría ser la señal, pero sería inusitado el que la predicación humana sea una señal divina. Por eso parece que la señal es la liberación después de tres días y noches (Mt. 12:40) que acredita a Jonás como predicador del mismo modo que la resurrección va a acreditar a Jesús (Lc. 11:30). Podría estar incluido el concepto de la época de que Jonás se había ofrecido a sí mismo. Jesús puede dar válidamente esta señal enigmática porque no queda abstraída de su persona y no suaviza la ofensa ni la consiguiente llamada a una decisión.

[J. Jeremias, III, 406-410]

Κ, κ (kappa)

καθαίρω [bajar, destruir], καθάρισις [arrasamiento, destrucción]

καθαίρω. Este verbo tiene los siguientes cuatro sentidos principales: a. «bajar», b. «derribar», c. «destruir» y d. «destronar». La LXX lo usa en todos estos sentidos para diversos equivalentes hebreos, p. ej. bajar el mar de bronce, derribar casas, etc., destruir ciudades, y destronar gobernantes. En el NT hallamos a. para bajar de la cruz en Marcos 15:36 (mientras se está vivo) y Marcos 15:46; Lucas 23:53; Hechos 13:29 (al que ya está muerto). La consideración por la Pascua no permitía que se dejara en la cruz a Jesús ni a los ladrones. El sentido b. figura en Lucas 12:18: en su locura, el hacendado rico derriba los graneros que tiene para construir otros más grandes. Para el sentido c. nos tornamos a Hechos 13:19 (cf. Dt. 7:1), cuando Dios le otorga a Israel la tierra destruyendo a siete naciones. La palabra también tiene este sentido figuradamente en 2 Corintios 10:4. Lucas 1:52 tiene el sentido d.: Dios destrona a los poderosos que no realizan su voluntad; aquí el contexto es escatológico. En Hechos 19:27 el verbo tiene el mismo sentido en relación con algo diferente. Los plateros efesios argumentan que Artemisa puede quedar privada de su majestad por causa del ministerio de Pablo.

καθάρισις. Este sustantivo tiene los mismos sentidos que el verbo. En 2 Corintios 10:4 la predicación de Pablo va a conducir a la destrucción de los baluartes del razonamiento humano (cf. Pr. 21:22). En 2 Corintios 10:8 y 13:10 καθάρισις es lo contrario de οἰκοδομή (edificación). Una vez Pablo derribó, pero ahora su encargo consiste no en destruir sino en edificar (cf. Jer. 1:10; 24:6).

[C. Schneider, III, 411-413]

καθαρός [limpio, puro], καθαρίζω [limpiar, purificar],
καθαίρω [limpiar], καθαρότης [pureza], ἀκάθαρτος [impuro],
ἀκαθαρσία [impureza], καθαρισμός [limpieza, purificación],
ἐκκαθαίρω [limpiar], περικάθαρμα [desperdicio, basura]

καθαρός, καθαρίζω, καθαίρω, καθαρότης.

A. El uso. Este grupo denota la limpieza o pureza física, religiosa y moral, en sentidos tales como limpio, libre de mancha o de vergüenza, y libre de adulteración. En la LXX se usa principalmente para קָדוֹשׁ y טָהוֹרָה con las connotaciones habituales de limpio, libre o inocente (cf. Ez. 36:25; Sal. 51:10; Éx. 25:11, etc.).

B. Lo puro y lo impuro fuera del NT: Parte I.

1. *En la religión primitiva.* Las ideas de poder predominan en el pensamiento primitivo referente a la limpieza. Después de entrar en contacto con el poder, p. ej. en el nacimiento, la relación sexual y la muerte, es necesaria la purificación para hacerlo a uno apto para la vida corriente. Pero dado que el poder numinoso puede ser una deidad así como un demonio, también se necesita la purificación

cuando uno trata con ese poder. La pureza y la impureza son consideradas de manera cuasi-física, pero la asociación de pureza y santidad ofrece un punto de partida para la espiritualización moral.

2. *En la religión griega.* En su etapa primitiva la religión griega sigue la pauta acostumbrada. Sin embargo, en la etapa histórica se considera a los dioses como fuerzas amistosas, si bien hay que acercárseles con pureza cultural. Entonces se elaboran reglas para alejar lo demoníaco y para proteger la naturaleza santa de los dioses. Estas reglas son principalmente culturales, pero en la religión personal, y especialmente en la filosofía, tiene lugar una sublimación que también afecta la esfera cultural. En la aproximación a la deidad se exige una pureza moral así como una pureza ritual.
3. *En la religión del AT.* El AT refleja el mismo desarrollo general. La impureza, que puede ser contraída en el contacto con el nacimiento o con la muerte (Lv. 12; Nm. 19:11), es una fuerza contaminante activa. También lo es cualquier cosa relacionada con un culto extranjero. Los animales que previamente habían sido consagrados a los dioses quedan descalificados (cf. Lv. 11). Por supuesto que también la higiene desempeña una función (Lv. 11:29-30). Sin embargo, también se pone énfasis en la santidad de Dios, de modo que el concepto de pureza se desarrolla con especial fuerza. Las purificaciones mediante el lavamiento, el sacrificio o la transferencia restauran la pureza perdida y abren el acceso a Dios. Como la santidad de Dios tiene contenido moral, la pureza ritual simboliza la pureza moral. Los profetas enfatizan este aspecto incluso al punto de castigar las concepciones puramente rituales, aunque sin rechazarlas totalmente. Algunos grupos en el judaísmo tardío tienden al extremo opuesto, pero el judaísmo helenístico (cf. Filón) espiritualiza fuertemente el antiguo concepto cultural. Se mantienen en alto las reglas culturales de purificación, pero su significado es principalmente simbólico; lo que Dios exige es la pureza moral.

[F. Hauck, III, 413-417]

C. Lo puro y lo impuro fuera del NT: Parte II: El judaísmo.

1. *La impureza cultural.*

- a. Para el judaísmo, la impureza está adherida a la persona o cosa impura y se puede transferir a otras personas o cosas. Se distingue entre el origen y lo que queda infectado, y hay cuatro grados de impureza, cuya intensidad se debilita en cada etapa de transmisión.
 - b. La transmisión se da por el tacto, el cargar, el apretar, la entrada (p. ej. de un leproso) o el lugar (p. ej. estar en la misma casa que un cadáver).
 - c. De los diferentes grados de impureza resultan diversos grados de exclusión. Cierta presentación distingue diez grados, y divide el país mismo en diez áreas de santidad, p. ej. las ciudades, la colina del templo, los atrios interiores, etc.
 - d. Por lo que respecta a los vasos y utensilios, el grado de contaminación depende no sólo del tipo de infección sino también de la manufactura y el material. El uso al que se dedique el material (p. ej. el cuero) puede determinar también su contaminación.
 - e. Las sectas más estrictas consideran a otros grupos como deficientes desde el punto de vista de su visión de la pureza. Entre estos grupos se incluye a los judíos corrientes y a los semijudíos, así como los samaritanos y los gentiles. Los gentiles quedan excluidos del templo, y los judíos estrictos deben evitar el contacto con templos o vasos paganos, y purificar lo que les compran a los gentiles.
 - f. Por extraño que parezca, se piensa que las Escrituras canónicas también contaminan las manos. La explicación original de este dato asombroso es probablemente que están dedicadas a la deidad y por lo tanto son tabú. Pero una explicación posterior es que habían sido declaradas impuras para fines de distinción.
2. *La purificación cultural.* La restauración de la pureza se da principalmente por medio del agua (lavamiento, aspersión o baño), aunque también se puede requerir una ofrenda por el pecado.

También los vasos se purifican con agua (remojando o escaldando); a veces puede ser necesario destruirlos. El acto más común de purificación es lavarse las manos (p. ej. para la acción de gracias o en los momentos de oración). También se exige la pureza para el estudio de la ley, pero las reglas varían. La oración se debe interrumpir si durante ella ocurre la contaminación.

3. *La actitud de los rabinos respecto a la ley.* La teología rabínica reconoce que las reglas de pureza son importantes solamente porque es el Rey de todos los reyes quien las establece. En muchos puntos hay también disposición a suavizarlas. La impureza levítica no debe detener la lectura de la ley, puesto que la ley misma tiene fuerza purificadora. Pero las leyes de pureza también se pueden aplicar con una rigidez legalista.
4. *La pureza interna.* El énfasis en la pureza ritual va acompañado en el judaísmo rabínico por una exigencia fuerte y coherente de pureza moral. El alma la hemos recibido de Dios pura, y debemos mantenerla así. La exigencia de pureza interior abarca la totalidad de la vida, desde cosas como el habla, por una parte, hasta la administración de la justicia, por la otra. Debemos resguardar nuestra boca de todo pecado, y santificarnos de todo pecado y culpa; entonces Dios nos da la promesa de su presencia permanente.

[R. Meyer, III, 418-423]

D. Lo puro y lo impuro en el NT.

1. *La limpieza física.* Este sentido está presente en pasajes que siguen el punto de vista tradicional de que lo que está físicamente limpio es apto para el uso cultural (Heb. 10:22) o ritual (Mt. 23:26) o respetuoso (Mt. 27:59). Lo que más se acerca al judaísmo son las afirmaciones acerca de la nueva Jerusalén en el Apocalipsis (21:18, 21; cf. 15:6; 19:8, 14). Lo que es limpio es apto para la comunión con Dios; lo profano es dejado fuera (cf. 21:27).
2. *La pureza cultural y la purificación.* El término tiene esta referencia cuando se usa para la purificación ritual de vasos o utensilios (Mt. 23:25), la limpieza de leprosos (Mt. 8:2-3), o la sangre como medio de purificación (Heb. 9:22). Pero Pablo afirma la pureza básica de todas las cosas creadas (Ro. 14:14, 20). Pedro aprende la misma lección en la visión de Hechos 10 (cf. v. 15 y 11:9). Sin embargo, si los animales son puros, los gentiles no están excluidos del evangelio por una impureza cultural. La purificación que cuenta es la limpieza del corazón por la fe (Hch. 15:9). Aquí es el propio Jesús quien indica el camino con su enseñanza de que la verdadera contaminación es interior (con lo cual declara puros todos los alimentos, como comenta Marcos; cf. Mr. 7:14ss). Tito 1:15 avanza el principio de que es la persona quien hace puras o impuras las cosas: para los puros todo es puro; para los no creyentes nada es puro. Según 1 Timoteo 4:5 la acción de gracias por las comidas santifica todos los alimentos, de modo que podemos disfrutar de ellos sin escrúpulo. En el NT, pues, se desvanece la idea de una impureza material o meramente cultural; el concepto de pureza moral y espiritual la trasciende y la reemplaza.
3. *La pureza moral.* Jesús nos muestra que una pureza cultural que tiene que ver sólo con cosas externas es insuficiente (Mt. 23:25-26; Lc. 11:41). La pureza que se le exige a la comunidad neotestamentaria es moral y personal. Consiste en una dedicación a Dios, que renueva el ser interior. La pureza del corazón —que está muy por encima de la pureza de las manos— es lo que cuenta ante Dios. Pero la pureza se convierte en tema primario sólo en escritos tales como las Pastorales, Hebreos, Juan, Santiago y 1 Pedro. Santiago 1:27 asegura que la religión pura consiste en el amor práctico, mientras que Santiago 4:8 exige una purificación del corazón así como una limpieza de las manos (cf. Is. 1:16-17). 1 Pedro 1:22 exhorta a una purificación del alma en la obediencia de la fe y en un amor sincero. Efesios 5:26 usa el simbolismo del bautismo para describir la purificación moral realizada por Cristo y que determina la conducta futura. La muerte de Cristo es sobre todo el sacrificio que expía el pecado y crea una nueva pureza de vida. Por esta muerte somos un pueblo suyo, celoso por las buenas acciones (Tit. 2:14). Recibimos un corazón puro y una buena conciencia, y esto redundando en el amor (1 Ti. 1:5). La carta a los Hebreos contrapone a la antigua pureza ritual la superior pureza

moral del nuevo orden (9:13). Todavía se necesita purificación (cf. 9:22), pero esto sólo lo puede lograr la sangre de Cristo que purifica del pecado (1:3) y que libera de los impulsos pecaminosos (9:14). Es por la muerte de Cristo, entonces, que tenemos acceso a la santidad y podemos vivir en la presencia de Dios. La pureza también es un tema importante en Juan. Los discípulos quedan limpios gracias a su asociación con Jesús (Jn. 15:3). Esta purificación se da por la palabra (cf. 17:14ss). En Juan 13 el lavamiento de los pies sirve como símbolo, que apunta hacia el bautismo (Jn. 13:10), y a la vez ofrece un ejemplo al denotar el servicio amoroso de Cristo en el perdón cotidiano. 1 Juan atribuye el poder de esta continua purificación a la sangre de Jesús (1:7). Es en virtud de esta purificación que los creyentes pueden alcanzar la pureza (3:3, 6). El Apocalipsis insiste en la pureza ritual de la nueva Jerusalén, pero obviamente sólo como símbolo de su perfecta santidad interna.

ἀκάθαρτος, ἀκαθαρσία. Estos dos términos se usan para la impureza física, cultural y moral, que están íntimamente entrelazadas. En la LXX el uso es principalmente cultural. La impureza se pega como una infección y hace que la persona o cosa sea inútil para el culto. Los objetos, los animales, los lugares, los utensilios y las personas pueden ser impuros, p. ej. por contacto, por procesos sexuales o por idolatría. Los sacerdotes deciden lo que es impuro y efectúan los ritos de purificación (cf. especialmente Lv. 7, 11, 13ss; Nm. 9, 19). El judaísmo helenístico profundiza el concepto en líneas morales. En el NT, 1. el sentido de impureza cultural se puede ver en Mateo 23:27; Hechos 10:14, 28; Gálatas 2:11-12, y cf. el término «espíritu inmundo». Pero el NT también usa este término 2. para referirse a la alienación de los gentiles con respecto a Dios, la cual se manifiesta como licenciosidad (cf. Ro. 1:24ss; 1 Ts. 4:7; Ef. 4:19; 2 Co. 6:17). La ἀκαθαρσία es una obra de la carne, e. d. de la persona no regenerada que está sujeta a los deseos naturales (Gá. 5:19). La santificación cristiana, sin embargo, abarca a los hijos de los cristianos, de modo que ellos ya no son impuros (1 Co. 7:14).

καθαρισμός. Este término significa «limpieza física», luego «limpieza ritual». En la LXX se usa para la purificación ritual (cf. Lv. 15:13; Éx. 29:36; 30:10). El sentido de purificación cultural se puede hallar en el NT en Marcos 1:44; Lucas 2:22; Juan 2:6, pero aquí el término denota también la purificación del pecado, en el bautismo (Jn. 3:25; Ef. 5:26; 2 P. 1:9), por medio de la muerte de Cristo (Heb. 1:3; cf. 1 Jn. 1:7ss). Para este mismo concepto Pablo usa ἁγιασμός en 1 Corintios 1:30; 1 Tesalonicenses 4:7; Romanos 6:19; este término es más dinámico.

ἐκαθαίρω. «Limpiar», «purgar», «separar». Pablo usa esta palabra en 1 Corintios 5:7 para la acción de eliminar la levadura, e. d. quitar todas las abominaciones, y en 2 Timoteo 2:21 para dejar de lado lo vergonzoso.

περικαθήματα. Esta forma más intensiva de καθαίρω es común en el griego secular para a. la ofrenda expiatoria, b. los indignos y marginados, y c. lo que se descarta después de la purificación. Todos esos sentidos son adecuados en la descripción que Pablo hace de sí mismo como ἀκαθαρσία τοῦ κόσμου en 1 Corintios 4:13.

[F. Hauck, III, 423-431]

καθεύω [dormir]

A. Uso general.

1. Respecto a los seres humanos.

- El sentido primario es «dormir». El sueño es altamente estimado en la antigüedad, pero el activismo de los griegos y romanos encuentra de mal gusto el dormir demasiado; las horas de la madrugada hasta la salida del sol son el período principal de producción intelectual (lucubraciones). El sueño tranquilo en tiempos de peligro (cf. Sócrates) es señal de grandeza.
- El sueño también es considerado como una incursión de lo suprasensual, de modo que la antigüedad pone mucha atención a los sueños. Se hacen intentos por interpretarlos científicamente; en su mayoría tienen que ver con cosas materiales como la prosperidad o la pobreza, la salud o la enfermedad, etc. Al acto de dormir en un templo se le asocia cierta significación religiosa.

- c. Figuradamente el sueño tiene una referencia negativa, p. ej. falta de concentración o una vida inactiva o vegetativa.
- d. Puesto que el dormir abarca la ambivalencia de la vida y la muerte del hombre, se plantea la pregunta de si la vida misma no será un estar dormidos, y su actividad un simple sueño. Pero también se equipara el dormir con la muerte, de donde se infiere la inmortalidad.

2. *Respecto a los dioses y héroes.*

- a. Homero encuentra natural que los dioses deban dormir el sueño seguro de los héroes, pero la filosofía considera sin sentido esa idea, ya sea con referencia a personificaciones de la naturaleza o a Dios en sentido supremo.
- b. La idea de dioses que duermen persiste en la religión menos intelectualizada y está íntimamente ligada al problema de la muerte (cf. a Atis, sin vida pero incorruptible; el Endimión que duerme con sus ojos abiertos; y el culto cretense a Zeus que muere y renace).

B. El sueño en el AT y en el judaísmo.

1. *Respecto a los seres humanos.*

- a. También el AT valora altamente el sueño. Nos refresca (Jer. 31:26), y Dios lo protege (Éx. 22:25-26). Incluso en el sueño los justos pueden meditar sobre la ley (Sal. 1:2), y su sueño es dulce (Pr. 3:24), ya que Dios no duerme (Sal. 121:3), y por eso están a buen seguro (Sal. 3:5). En efecto, Dios les da el sueño a sus amados (Sal. 127:2). Por otra parte, el dormir demasiado es una indolencia culpable (Pr. 10:5), se condenan los lechos lujosos de los ricos (Am. 6:4), y los siervos diligentes no duermen.

- b. Las visiones procedentes de Dios vienen durante el sueño (Gn. 15:2; 1 S. 3:1ss). Estas pueden asumir la forma de sueños que necesitan interpretación; cf. la escala de Jacob (Gn. 28:10ss), los sueños de José (Gn. 37:5, 9) y sus interpretaciones (Gn. 40:5ss; 41:1ss), así como los sueños de Zacarías y de Daniel. Los sueños proféticos denotan el favor divino, pero los sueños también pueden engañar (Nm. 12:6-7; 1 S. 28:6; Jl. 2:28). En el juicio divino el sueño puede ser también estupefacción (Is. 51:20).

- c. El AT no usa *καθεύδειν* para designar la pereza, pero sí usa el término de manera neutral para referirse a la muerte (cf. Dn. 12:2).

- 2. *Respecto a los ídolos que duermen y Dios que no duerme.* Elías reta a los sacerdotes de Baal: tal vez el dios de ellos está dormido y hay que despertarlo (1 R. 18:27). En cambio, el Dios de Israel «no se adormece ni duerme» (Sal. 121:4). Sólo es mitológico el modo de expresión, pero no el concepto, p. ej. en Salmos 44:23; 78:65.

C. El NT.

1. *El sentido literal.*

- a. El NT acepta el sueño como un hecho natural (Mt. 13:25; Hch. 20:9), pero muestra más interés en la actividad que en el sueño (cf. Lc. 6:12; 1 Ts. 2:9). En Getsemani los discípulos no deberían dormir sino velar (Mt. 26:40ss). Sin embargo, Jesús duerme apaciblemente durante la tempestad (Mr. 4:38), confiando implícitamente en el cuidado del Padre, y por ello seguro en su comunión con Dios (cf. la poca fe de los discípulos).
- b. Dios da dirección en el sueño, p. ej. a José (Mt. 1:20), a los Magos (Mt. 2:12), a la esposa de Pilato (Mt. 27:19) y a Pablo (Hch. 16:9). Sin embargo, en el NT los sueños son sólo algo marginal, y puede haber sueños que son moralmente peligrosos (Jud. 8).

2. *El sentido metafórico.*

- a. El término figura para designar la muerte en 1 Tesalonicenses 5:10. En Mateo 9:24 está en juego una auténtica resurrección de muertos. No se enseña que la muerte sea en realidad solamente un sueño.

b. Se da un uso especializado en 1 Tesalonicenses 5:6, donde el sueño es el opuesto de la concentración y la energía de la fe en una situación escatológica. En Mateo 25:5 duermen tanto las vírgenes prudentes como las insensatas, pero las primeras están preparadas en el momento decisivo.

D. La iglesia antigua. *καθεύδω* no figura en los escritos inmediatamente postneotestamentarios. Leyendas como la de los siete durmientes, que toman prestados conceptos de mitos antiguos y del judaísmo, no surgen antes del siglo V.

[A. Oepke, III, 431-437]

→ ύπνος, ἐγείρω

καθήκω [ser conveniente], (τὸ καθήκον [lo correcto o apropiado])

1. *El uso popular.* a. «Bajar o llegar», b. «ser adecuado, conveniente, apropiado».
2. *El uso filosófico.* Del uso popular, τὸ καθήκον pasa al vocabulario filosófico en el sentido de «lo que es conveniente o exigido», p. ej. por la naturaleza, por la costumbre o por la piedad.
3. *La LXX.* La LXX usa el término en todos sus matices de sentido: cf. Génesis 19:31 («conforme a la costumbre»), Éxodo 5:13 («tarea de cada día»), Levítico 5:10 («conforme al rito»), y cf. Sirácida 10:23; 2 Macabeos 6:4; 3 Macabeos 4:16.
4. *El NT.* El único caso (plural) en el NT es el negativo en Romanos 1:28, donde Pablo tiene en mente lo que resulta ofensivo incluso para el juicio humano natural. La decisión en contra de Dios conduce a una completa pérdida de la sensibilidad moral, el desate de los vicios contra natura, y de ahí el tipo de conducta que incluso los paganos sensatos consideran impropia.

[H. Schlier, III, 437-440]

**κάθημαι [estar sentado], καθίζω [sentarse, sentar, poner],
καθέζομαι [estar sentado, sentarse]**

1. *El sentido neutral.* El estar sentado es por lo general en un taburete (2 R. 4:10) o diván (Gn. 48:2; Ez. 23:41), o, al aire libre, sobre una piedra (Éx. 17:2), preferiblemente bajo un árbol (Jue. 4:5), o en la cima de una colina (2 R. 1:9) o al borde de un pozo (Éx. 2:15). Jesús se sienta a la orilla del lago (Mt. 13:1) o en montes (Mt. 5:1). Pedro se sienta en el patio (Mt. 26:58; cf. Est. 5:13). Extrañamente, los soldados se sientan al pie de la cruz (Mt. 27:36). En el AT el sentarse es común para las comidas (Gn. 27:19; Ez. 44:3), pero en el NT la costumbre es inclinarse (Mt. 9:10; Jn. 13:23, etc.).
2. *El sentarse como señal de distinción.*
 - a. *Los dioses.* La arqueología retrata a los dioses sentados mientras los humanos están de pie para orar. Así, se considera que el arca es el trono de Dios (1 S. 4:4; 2 S. 6:2, etc.). En Isaías 19:1 Dios está sentado sobre una nube, o cabalga sobre ella. Para Jesús el trono expresa la dignidad divina (Mt. 5:34-35). El Apocalipsis describe a Dios sobre el trono (4:2ss; 5:1ss, etc.; cf. Is. 6), pero también el anticristo puede estar sentado en un trono (2 Ts. 2:4).
 - b. *Los gobernantes.* En la antigüedad los gobernantes suelen ser personajes similares a los dioses, y por eso el trono es también prerrogativa suya (Éx. 11:5; 1 R. 1:17ss, etc.). También la reina y los favoritos reales se sientan en tronos. Los gobernantes pueden incluso sentarse en presencia de Dios (Sal. 110:1). La ornamentación de los tronos simboliza el poder real (1 R. 10:18ss). En el NT el rey mesiánico está entronizado al lado de Dios, y concede un asiento junto a sí a los creyentes que vencen (Ap. 3:21). En este sentido son influyentes los textos de Salmo 110:1 y Daniel 7:13 (cf. Mt. 26:64; Mr. 14:62; Col. 3:1; Heb. 1:3; 8:1; 12:2).

- c. Los jueces. Así como los dioses egipcios se sientan para juzgar, así los jueces humanos se sientan en señal de su dignidad (cf. Mt. 27:19; Hch. 25:6; 12:21; 23:3). El Juez divino está sentado en el juicio final (Mt. 19:28; 25:31).
- d. Los maestros. Como muchos maestros de la antigüedad, Jesús se sienta para enseñar (Mt. 5:1; 13:1-2, etc.), siguiendo así la costumbre rabínica (Mr. 2:6; Mt. 23:2; Lc. 5:17).
- e. Las asambleas. A las asambleas antiguas se las describe sentadas, p. ej. el senado, el Sanedrín, los sínodos cristianos. Apocalipsis 20:4 se refiere a un senado celestial (cf. 4:4), aunque allí el cuadro se convierte en una escena de adoración.
- f. En cuanto a la precedencia en el sentarse → δεξιός.

3. El sentarse como actitud psicológica.

- a. Como gesto de pena. En el AT el sentarse es un signo de luto. Al denotar el abandono patético, es la posición en la cual uno se lamenta de sí mismo o de otros (Job 2:8ss). Estar sentado en la oscuridad es un término técnico para indicar el luto (Is. 9:1; Lc. 1:79). También se sientan los mendigos (2 R. 7:3; Mt. 20:30, etc.). Las mujeres que lloran por Jesús están sentadas (Mt. 27:61) (cf. las que lloran por Adonis en Ez. 8:14). También los penitentes se sientan para expresar pena (Jon. 3:6; Lc. 10:13).
- b. Por razones prácticas. Algunas personas se sientan por razones prácticas, p. ej. los que escuchan a un maestro (Mr. 3:32), los recolectores de impuestos (Mt. 9:9), los pescadores (Mt. 13:48), los cambistas de monedas (Jn. 2:14) y los niños en ciertos juegos (Mt. 11:16; Lc. 7:32).
- 4. *El sentarse en el culto divino.* En los templos antiguos lo acostumbrado era estar de pie, pero se hizo necesario que la gente se sentara debido a lo extensos que eran los oficios místéricos. En la sinagoga tanto Jesús (Lc. 4:20) como Pablo (Hch. 13:14) se sientan, y el sentarse es general en la iglesia (Hch. 2:2; 20:9; 1 Co. 14:30; Stg. 2:3, y tal vez Ap. 4:4).
- 5. *Sentidos figurados.* El verbo también puede significar a. «quedarse» (Mt. 26:36), b. «habitar» (Gn. 23:10; Lc. 21:35), c. «montar, viajar» (Mr. 11:2, 7; Jn. 12:14-15; Hch. 8:28), d. «instalar» (1 Co. 6:4; Ef. 1:20), e. «sentarse para considerar» (Lc. 14:28, 31) y f. «posarse» (las lenguas como de fuego en Pentecostés, Hch. 2:3).

[C. Schneider, III, 440-444]

κάθισμαι [llevar, constituir, hacer], ἀκαταστασία [desorden],
ἀκατάστατος [inestable]

κάθισμαι. A partir del sentido básico «colocar» se desarrollan los siguientes significados importantes.

1. «Conducir», «llevar» (Hch. 17:15).
2. «Constituir en el cargo», «instalar», a. con acusativo (Heb. 5:1), b. con acusativo y ἐνί y genitivo (Mt. 25:21), dativo (Mt. 24:27), o acusativo (Sal. 8:6), c. con doble acusativo (Heb. 7:28), d. con infinitivo de finalidad, también en genitivo o con εἰς (Mt. 24:45; Heb. 8:3).
3. «Hacer a alguien algo» (doble acusativo). Teológicamente importante a este respecto es Romanos 5:19. Se plantea la pregunta de hasta qué punto el que nos volvamos justos por la obediencia de uno solo es una realidad, y hasta qué punto es una sentencia judicial. El elemento forense está presente en el contexto (cf. v. 18) y la naturaleza dominante de la creación es lo que cuenta para Dios más que la naturaleza del individuo (vv. 13ss). Sin embargo, la sentencia de Dios decide tanto el destino como la cualidad, de modo que si bien en Adán todos fueron hechos pecadores, en Cristo todos en potencia, y los creyentes de hecho, son hechos justos, y serán hallados tales en el juicio. Declarados justos,

lo serán también de hecho (Ro. 8:3-4), aunque el énfasis se ponga en la sentencia judicial. La teoría de que Pablo ha conectado los sentidos 1. y 2. en un acertijo escatológico es demasiado artificial.

4. En Santiago 3:6 «la lengua es fuego»; aquí la palabra expresa el aspecto de afirmación mejor que un simple ἔστιν. De modo parecido, en Santiago 4:4 el amigo del mundo demuestra ser enemigo de Dios.

ἀκαταστασία. Esta palabra significa «desorden» a. como «turbulencia política», b. como «inestabilidad personal». El sentido a. figura en Lucas 21:9, el sentido b. en 2 Corintios 6:5. También encontramos en el NT un sentido adicional c. «perturbación» en la comunidad a causa de disputas (Stg. 3:16) o de la exageración carismática (1 Co. 14:33).

ἀκατάστατος. El significado de esta palabra es «inestable, inquieto», ya sea a. como «expuesto a la inquietud», o b. como «inestable». En el NT sólo hallamos b.: la persona «inestable» no puede orar con eficacia según Santiago 1:8, y en Santiago 3:8 la lengua es un mal «incontrolable».

[A. Oepke, III, 444-446]

Καίιν → "Αβελ

καινός [nuevo (en naturaleza)], καινότης [novedad], ἀνακαινίζω
[renovar, restaurar], ἀνακαινίω [hacer nuevo], ἀνακαινίσις
[renovación], ἐγκαίνιζω [renovar]

καινός.

- Datos lingüísticos.** A diferencia de νέος, «nuevo en el tiempo», καινός significa «nuevo en naturaleza» (con la implicación de «mejor»). Ambas palabras sugieren «poco familiar», «inesperado», «maravilloso», y la distinción se va borrando con el tiempo. El NT tiene καινός para «no usado aún» en Mateo 9:17, «insólito» en Hechos 17:21, y «nuevo en su clase» en Mateo 13:52; Efesios 2:15; 2 Juan 5; Hebreos 8:13 (aunque en 2 Co. 5:17; Heb. 8:13, etc. también está presente un aspecto de tiempo).
- Datos teológicos.** καινός denota lo nuevo y maravilloso que es introducido por la edad de la salvación. Es por ello un término teológico clave en la promesa escatológica: los nuevos cielos y tierra en Apocalipsis 21:1; 2 Pedro 3:13, la nueva Jerusalén en Apocalipsis 3:12; 21:2, el vino nuevo en Marcos 14:25, el nombre nuevo en Apocalipsis 2:17; 3:12, el cántico nuevo en Apocalipsis 5:9, la nueva creación en Apocalipsis 21:5. Esta nueva creación, que es la meta de la esperanza, halla su expresión ya en la vida cristiana (2 Co. 5:17). Con Cristo ha venido el nuevo eón. En él judíos y gentiles son un solo hombre nuevo (Ef. 2:15). Los creyentes han de vestirse de la nueva naturaleza que se les da (Ef. 4:24). La voluntad salvífica de Dios se desarrolla en la prometida nueva alianza que Jesús ha establecido ahora (Lc. 22:20; 1 Co. 11:25; Heb. 8:8ss; 9:15). Se trata de una alianza mejor (Heb. 7:22), infalible (8:7), perdurable (13:20), fundada en promesas más nobles (8:6). El hecho de que lo viejo y lo nuevo no puedan mezclarse (Mr. 2:21-22) destaca el elemento de distintividad. El nuevo mandamiento del amor tiene su base en el propio amor de Cristo (Jn. 13:34); es nuevo sin ser novedoso (1 Jn. 2:7-8). Los escritos inmediatamente posteriores al NT retienen el sentido cualitativo de καινός pero con una tendencia legalista, especialmente en la idea del cristianismo como la nueva ley (cf. Bern. 2:6; Justino, *Diálogo* 11.4; 12.3).

καινότης. «Novedad», con una insinuación secundaria de lo inusitado. En el NT sólo Pablo usa este término. En conformidad con los sentidos neotestamentarios de καινός, nosotros hemos de andar en «novedad» de vida y servir en la «novedad» del Espíritu (Ro. 6:4; 7:6). La nueva creación por el Espíritu libera de la esclavitud bajo el pecado y la ley, y da una nueva cualidad a la vida y al servicio.

ἀνακαινίζω (→ ἀνακαινίω, ἀνανεώω). El significado de esta palabra es «renovar», «restaurar». En el NT aparece en Hebreos 6:4, donde se hace la advertencia de que los que cometen apostasia no pueden ser

restaurados otra vez al arrepentimiento, e. d. ser traídos de nuevo a la conversión (μετάνοιαν). En los escritos cristianos primitivos el término es común en conexión con el nuevo nacimiento y el bautismo (Bern. 6.11; Hermas, *Semejanzas* 8.6.3, etc.).

ἀνακαινίζω (→ ἀνακαινίζω, ἀναμεύω). Esta palabra significa «hacer nuevo». La usa Pablo en 2 Corintios 4:16, no para un proceso de cambio moral, sino para la diaria renovación y fortalecimiento por el Espíritu, que lo levanta a él por sobre las presiones externas. Sin embargo, la renovación moral es el punto en Colosenses 3:10, ya que con el don de la vida nueva en Cristo hay una continua renovación conforme al modelo de la imagen divina.

ἀνακαινώσις. Esta palabra, que significa «renovación», se usa en Romanos 12:2 para la renovación de la mente y de la voluntad por la que todos debemos pasar, mediante la acción del Espíritu (Ro. 8:9ss), si queremos mostrar que pertenecemos al nuevo eón. En Tito 3:5 la referencia es a la renovación primera y singular, la creación de una vida que antes no estaba allí, que es obra del Espíritu Santo asociada con el bautismo.

ἐγκαίνιζω. Esta palabra, poco común fuera de la Biblia griega, significa también «hacer nuevo, renovar». En Hebreos 10:19-20 figura en relación con el nuevo camino de entrada al santuario: Jesús ha abierto o dedicado este camino, recorriéndolo él mismo por primera vez. En el otro caso en Hebreos 9:18, con referencia a la alianza, la idea es la de poner en vigencia o consagrar. Como ordenanza en la historia de salvación, la antigua alianza, como la nueva, es puesta en vigencia mediante la muerte (Éx. 24:6ss).

[J. Behm, III, 447-454]

καιρός [momento decisivo], ἄκαιρος [inoportuno], ἀκαιρέω [no tener tiempo], εὐκαιρος [oportuno], εὐκαιρία [momento adecuado, oportuno], πρόσκαιρος [temporal, transitorio]

καιρός.

A. El uso no bíblico. En su sentido básico καιρός parece referirse a un punto decisivo en cuanto a lugar, situación, o tiempo.

1. El sentido espacial es poco frecuente.
2. La idea de una situación decisiva se desarrolla después de Hesíodo con muchos matices, p. ej. peligro, efecto, favor, oportunidad, ventaja, éxito o meta.
3. a. El término tiene entonces el sentido de un «momento decisivo», nuevamente con implicaciones positivas, neutras o negativas, aunque la positiva de la fortuna es la más común. En este sentido la fortuna no es el destino, sino la oportunidad que hay que aprovechar con osadía. Surge entonces una conexión con la ética, p. ej. en el estoicismo, que enfatiza la responsabilidad de satisfacer las exigencias del καιρός. También se encuentra un culto al dios Καιρός; este dios es descrito con un rizo de cabello en la frente, de modo que incluso en lo religioso se insinúa un llamado a la acción. b. Pero καιρός puede también convertirse en un término más débil para indicar el tiempo, (i) como un breve lapso de tiempo, y (ii) como una extensión de tiempo.

B. El uso en la LXX.

1. Usado principalmente como equivalente del hebreo מִן הַיּוֹם וְעַד הַיּוֹם (también del arameo מִן הַיּוֹם וְעַד הַיּוֹם) significa primeramente «punto decisivo en el tiempo», pero con más énfasis en la designación divina que en la exigencia ética. La referencia, entonces, es al tiempo de Dios (cf. Job 39:18; Nm. 23:23; Ec. 3:11; Dn. 2:21). Dios da el tiempo final de felicidad, fija el tiempo de la muerte (Ec. 7:17), y hace lle-

gar el tiempo final o el tiempo del juicio (Lm. 1:21). El Eclesiastés discierne la mano de Dios en los καιροί por los cuales pasa el autor (3:10ss). Un uso más secular se da en 1 Crónicas 12:23, etc. («situación crítica») y Sirácida 4:20 («momento adecuado») (cf. Hag. 1:2).

2. Es más común un sentido puramente temporal, p. ej. punto del tiempo en Génesis 17:21, 23 etc., o extensión de tiempo (cf. Ez. 12:27, etc.). Es así como hallamos un uso para los festivales, o para tiempos biológicos o meteorológicos regulares. También se pueden indicar etapas de la vida. En general, sin embargo, este uso más común es de menos interés teológico.

C. καιρός en el NT.

1. a. El uso espacial no figura en el NT, y el uso situacional solamente en Hebreos 11:15 («oportunidad»), pero el sentido temporal de «momento decisivo» es común, a menudo con énfasis en el hecho de que es establecido por Dios. Jerusalén no reconoce el καιρός singular en que Jesús viene a salvarla (Lc. 19:44). Las masas no logran ver el carácter decisivo del καιρός que está presente en Jesús (Lc. 12:56). La presencia de este καιρός es la forma en que Dios da cumplimiento a la profecía del AT (Mr. 1:15). A la seriedad de la decisión se le da así una nueva intensidad. La simultaneidad del cumplimiento final y presente plantea una exigencia y confiere una capacidad para el reconocimiento y el resultado en el amor (Ro. 13:11; Gá. 6:10; Ef. 5:16; Col. 4:5). La propia vida de Jesús se halla bajo el reclamo del καιρός. Él discierne el momento y decide en consecuencia (Jn. 7:6, 8). Este καιρός no es simplemente una oportunidad favorable. Jesús lo espera de parte del Padre y así goza de una verdadera certidumbre. Especialmente su final se halla bajo el καιρός. Él mismo dice cuándo ha llegado (Mt. 26:18), pero sólo cuando ve y capta y aceptó el καιρός que es dado por Dios. Es entonces el «tiempo apropiado» (Ro. 5:6).
 - b. A veces el énfasis se puede poner en el contenido, de modo que el elemento de decisión humana es más débil, pero el de la designación divina no es menos claro. Es así como Dios fija el tiempo para la manifestación del Logos (Tit. 1:3), para la demostración del amor divino en Jesús (1 Ti. 2:6), para la epifanía de Cristo (1 Ti. 6:15) y para la cosecha de su pueblo (Gá. 6:9). Entre otros καιροί de este tipo, e. d. puntos específicos en el desarrollo del plan de Dios, se hallan el inicio del poder mesiánico sobre los demonios (Mt. 8:29), del juicio inminente (1 P. 4:17), de la remoción del poder del κατέχων (2 Ts. 2:6) y del juicio final (1 Co. 4:5; Ap. 11:18). Los cristianos no pueden calcular los tiempos (Mr. 13:33; Hch. 1:7); Dios tiene un dominio soberano sobre ellos. καιρός puede convertirse en término técnico para el juicio final (cf. Lc. 21:8; 1 P. 5:6; Ap. 1:3). Pero también puede denotar puntos específicos en la vida del creyente (cf. 2 Ti. 4:6; Lc. 1:20).
2. a. Entre muchos casos del uso para «breve lapso de tiempo», cf. Lucas 21:36; Efesios 6:18; Romanos 9:9; Mateo 24:45; Marcos 12:2; Mateo 13:30; Gálatas 4:10 (con diversas referencias).
 - b. Para una «extensión de tiempo» (otra vez con diversas referencias), cf. 1 Tesalonicenses 2:17; 1 Corintios 7:5; Lucas 8:13; Hebreos 11:11; Hechos 17:26; Romanos 3:26; 2 Corintios 8:14; a veces para una indicación general de tiempo, p. ej. Mateo 11:25; Hechos 12:1; 7:20; 1 Timoteo 4:1.

ἄκαιρος, ἀκαιρέω, εὐκαιρος, εὐκαιρία. ἄκαιρος tiene los sentidos a. «excesivo», b. «no bienvenido», y c. «inoportuno». ἀκαιρέω puede significar «no tener tiempo». En la LXX encontramos ἄκαιρος solamente en el Sirácida para «inoportuno». En cambio, εὐκαιρος y εὐκαιρία denotan lo que es «propicio», el tiempo «favorable» o «adecuado» (cf. Sal. 104:27). En 2 Timoteo 4:2 el punto de εὐκαιρῶς ἀκαιρῶς es «ya sea que resulte conveniente o no». En Hebreos 4:16 εὐκαιρος denota el «tiempo designado por Dios»; la compasión de nuestro Sumo Sacerdote asegura que este será también el tiempo adecuado para nosotros. εὐκαιρία figura en Mateo 26:16. Judas tiene que buscar una «oportunidad favorable» para entregar a Jesús (cf. Lc. 22:6). ἀκαιρέω figura sólo en Filipenses 4:10: «no tener oportunidad».

πρόσκαιρος. Esta palabra tardía significa «condicionado temporalmente», «limitado temporalmente», «inusitado», «transitorio» (también en sentido cualitativo). En la LXX denota «temporal» a diferencia de «eterno», e. d. lo que pertenece a este mundo (sólo 4 Mac. 15). En Mateo 13:21 la referencia es sencilla-

mente al tiempo («por un tiempo»), pero Hebreos 11:25 contiene un juicio moral: los placeres pecaminosos son pasajeros. En 2 Corintios 4:18 encontramos el contraste entre lo temporal, que es también transitorio, y lo eterno, que es definitivo.

[G. Delling, III, 455-464]

καίω [encender, arder]

καίω es teológicamente significativo en Lucas 24:32 y 1 Corintios 13:3. 1. En Lucas 24:32 la idea del corazón que arde por dentro parece basarse en el uso del AT (Sal. 39:3), aunque hay también paralelos griegos y latinos. 2. En 1 Corintios 13:3 se han ofrecido diversas interpretaciones para lo de entregar el propio cuerpo para ser quemado. a. El martirio. Pablo habría estado familiarizado con la idea del martirio por el fuego (cf. Dn. 3:23ss; las referencias rabínicas; 2 Mac. 7:3ss; 4 Macabeos; Heb. 11:34). Ese tipo de martirio implica heroísmo, pero Pablo lo mira con reserva si está orientado hacia el yo, ya que abre la puerta al orgullo, ofrece un fundamento para que uno se sienta justificado por sí mismo, y puede incluso eclipsar la cruz de Cristo. Ciertamente Pablo no está contraponiendo aquí el amor a la fe. b. La autoincineración. La autoinmolación por el fuego es exaltada a veces en la antigüedad como acto supremo de sacrificio o de libertad (cf. el estoicismo, y también la autoincineración de las viudas en la India). Si es esto lo que Pablo tiene en mente, tiene al respecto las mismas objeciones que contra el caso a. c. El marcar a los esclavos. Según este punto de vista, la idea de Pablo es la de entregarse uno mismo a la esclavitud en favor de otros. Esta es una interpretación con pocas probabilidades, porque la mayoría de los esclavos no eran marcados (por lo general sólo los fugitivos y los criminales), y en todo caso este proceder involucraría cierta medida de amor autosacrificial. Lo mejor, entonces, es que sigamos a., o b., o ambas.

[K. L. Schmidt, III, 464-467]

κακολογέω [insultar, maldecir]

Esta palabra poco frecuente significa «insultar», «calumniar», «maldecir». La versión negativa del quinto mandamiento en Marcos 7:10; Mateo 15:4 se basa en Éxodo 21:16 LXX. Jesús le da a ese mandamiento una profundidad adicional al aplicarlo a la retención de lo que se le debe a los padres a causa de un pretexto religioso vacío (Mr. 7:11-12). En Marcos 9:39 probablemente tenemos un tipo de dicho popular que contiene un humor sutil. En Hechos 19:9 los oponentes de Pablo ridiculizan su mensaje (no lo maldecen).

[C. Schneider, III, 468]

κακοπάθεια, -θέω → πάσχω

κακός [malo], ἄκακος [honrado], κακία [maldad, dificultad],
κακόω [dañar], κακοῦργος [malhechor], κακοήθεια [malicia],
κακοποιέω [hacer mal], κακοποιός [malhechor], ἐγκάκew
[tratar mal], ἀνεξίκακος [paciente]

κακός. Esta palabra, que expresa una carencia, tiene los significados a. «inútil», «incapaz», b. «moralmente malvado», «malo», c. «débil» y d. «ruinoso». La presencia de lo que es κακός plantea la difícil cuestión del origen y propósito del mal en relación con Dios y con el destino humano y cósmico, e. d. la cuestión de la teodicea.

A. κακός en el mundo griego. En el mundo griego se desarrollan dos formas de ver el mal: primero, que procede de la deidad por necesidad divina, y segundo, que es parcialmente causada por nosotros. Estos puntos de vista se traslapan en la tragedia en los temas de la culpa y el destino. La filosofía sugiere que la ignofancia es la razón del mal, pero también está presente el dualismo, p. ej. en el pensamiento de que el bien implica necesariamente el mal, o en la teoría de que las almas han sido precipitadas a este estado terrenal como castigo y tienen que ir elevándose para salir de él hacia el mundo supraterrrenal del bien. Sócrates y Platón desarrollan el concepto de que nosotros hacemos

el mal involuntariamente por ignorancia, pero Platón encuentra también una dimensión emocional e incluso cósmica del mal en la forma de una necesidad dialéctica conectada con la materia que la deidad usó para formar el mundo (el dualismo cosmológico de espíritu y materia). Aristóteles se mantiene más de cerca con la idea de que la ignorancia, culpable en sí, es la causa del mal moral. También el estoicismo rechaza la idea de la necesidad metafísica, intentando colocar el mal dentro de su sistema monístico al relativizarlo como contraparte del bien, atribuyéndolo a una falsa visión del mundo, o argumentando que la perfección del todo excluye la del individuo. No puede esquivar un dualismo psicológico (cf. Epicteto).

- B. κακός en el helenismo.** Para Filón el mal es una posibilidad desde el nacimiento. Incluso si elegimos el bien, siempre estamos en conflicto con él en esta vida. Es una realidad vinculada a la tierra. Sin embargo, tiene una dimensión religiosa como pecado, y es vencido por la unión con Dios. Plutarco ofrece una visión más metafísica, atribuyendo el mal a una alma cósmica mala. Los escritos herméticos plantean un contraste absoluto basado en tener o no tener el νοῦς. Plotino encuentra el principio del mal en la materia, que está en el punto más distante respecto al Uno. El alma, aunque hundida en la materia, sigue siendo divina y tiene un impulso que tiende hacia una unión con la deidad, que es alcanzada en el éxtasis y en la muerte. El mal es una realidad, pero lo es como ausencia de un verdadero ser.
- C. En el principio maligno en el parsismo.** En el zoroastrianismo encontramos dos voluntades (o deidades) antitéticas en vez de dos principios opuestos. Los espíritus de falsedad y de verdad luchan por dominarnos. En esta vida vamos elaborando la elección que hacemos entre ellos dos en la existencia pretemporal. Todo el mal viene del espíritu maligno, que tiene la ayuda de los demonios. Un juicio final separará lo bueno de lo malo, y en un último conflicto el mal y los malvados serán destruidos y se establecerá la perfección.
- D. κακός en el AT (LXX).** En el AT las cuestiones referentes a κακός brotan principalmente en conexión con conceptos tales como ἁμαρτία y ἀδικία. κακός corresponde a la raíz hebrea כָּ, aunque se usa también para otros términos; destaca de modo impresionante el juicio moral del judaísmo sobre la maldad. Hay 371 casos.
1. τὸ κακόν como *el mal*. En los libros históricos la LXX usa este término para «desastre». Están aquí presentes dos ideas. Primero, el mal en este sentido es un castigo por el pecado, especialmente por la idolatría y la apostasía (cf. Dt. 21:17-18; Jer. 6:19). Segundo, Dios salva del mal en este sentido (Jer. 26:13) cuando su pueblo se arrepiente. Los males tienen, entonces, una dimensión política o nacional. Proviene de Dios, el Señor de la historia, como castigo por una conducta que se aparta de él. Pero las intenciones finales de Dios son buenas, porque incluso en la medida en que los males son la respuesta de su rectitud a la culpa humana, son también expresiones de su búsqueda misericordiosa por cuanto por medio de ellos él vuelve a llamar a su pueblo a la verdadera fe, la obediencia y la adoración. Esta idea está bajo la afirmación de Job en 2:10. Le da al concepto de Dios un carácter solemne y misterioso, pero comporta la seguridad de que en sus profundidades el ser de Dios es paz y amor.
2. τὸ κακόν como *concepto ético*. τὸ κακόν es también un concepto ético (cf. Miq. 2:1; Sal. 28:3). El mal en este sentido tiene su sede en el corazón humano (Jer. 7:24). A este respecto el término es importante en los Proverbios (95 veces). A menudo el traductor lo pone en lugar de diferentes originales hebreos (cf. Pr. 1:18; 2:16; 3:31). El punto que se comunica es que podemos elegir el bien con la ayuda de la sabiduría. Si lo hacemos, también encontraremos el bien. En cambio, si deliberadamente escogemos el mal, por ignorancia o por impiedad, se seguirán resultados malos (cf. 4:27; 13:10; 25:19). Con frecuencia el término se usa de manera muy general, p. ej. para la contienda en hebreo, y en muchos casos es introducido por el traductor (cf. 19:6, 27; 21:16, etc.). Si bien en sí mismo no toma una postura, este término expresa el juicio moral de la época.

- E. κακός en el NT. El término κακός no es significativo en el NT, ya que la obra salvífica de Dios en Cristo le quita al problema de la teodicea su punto principal, y κακός como concepto moral es mucho menos importante que ἁμαρτία y πονηρός.
1. Jesús considera el corazón como sede del mal (Mt. 7:21), aunque detrás de él está el πονηρός. Dios mismo está separado de todo lo malo (Stg. 1:13). La lengua (Stg. 3:8) y el amor al dinero se hallan en su raíz (1 Ti. 6:10).
 2. El NT usa τὰ κακά para la ruina temporal o eterna que podría sobrevenirnos. Lázaro tiene τὰ κακά ahora; el rico lo tendrá después (Lc. 16:25). El señorío de Dios decide las cuestiones de la perdición y la salvación, pero la decisión divina no se desarrolla plenamente en esta vida. El punto de la parábola no es uno de desquite mecánico (lo malo por lo bueno y lo bueno por lo malo) sino de respuesta al llamado divino a la confianza y a la obediencia, donde lo que está en juego es el destino eterno y no sólo el temporal.
 3. En Romanos 13:3-4 Pablo reconoce que hay mal en el mundo, y destaca que Dios ha encomendado al estado la tarea de refrenarlo.
 4. En Romanos 7:19, 21 Pablo encara con realismo el hecho de que, si bien Dios quiere de nosotros el bien, por nuestra parte no podemos hacerlo. Así quedamos bajo el juicio de 2:9. Aquí el mal es más que moral; implica el no reconocer a Dios y el autoafirmarse ante él, e. d. la impiedad. En este sentido surge una ambivalencia, porque interiormente consentimos con el bien —somos criaturas de Dios y no podemos negar nuestro origen— pero no podemos traducir nuestras buenas intenciones en acciones, y así caemos presa del pecado y de la muerte. La liberación viene sólo cuando estamos unidos por la fe a Cristo, quien ha cargado con nuestra culpa.
 5. Cuando nos unimos a Cristo de ese modo, la anterior imposibilidad se convierte en una posibilidad que hemos de aprovechar (Col. 3:5). La nueva realidad de la vida en Cristo significa que podemos ser ingenuos en cuanto a lo malo (Ro. 16:19). En el amor podemos ahora superar el mal con el bien (Ro. 12:21), porque el amor ni piensa el mal (1 Co. 13:5) ni lo hace (Ro. 13:10). Si el mal es una fuerza que perturba la comunión fraterna, el amor que se deriva de Cristo vuelve a hacer posible la verdadera comunión.

ἄκακος. Esta palabra, opuesto de κακός, significa «honrado», «inocente». Filón lo usa para los niños recién nacidos. Job es honrado, según 2:3 (cf. 8:20). El sentido de inocente lleva al de «ingenuo» (cf. Jer. 11:19). Este es el punto en Romanos 16:18: los que causan divisiones engañan a los de «mente sencilla». Sin embargo, en Hebreos 7:26 el significado es «honrado». Religiosamente nuestro Sumo Sacerdote es santo, culturalmente sin defecto, y moralmente inocente. Esos últimos atributos denotan su majestad.

κακία. Esta palabra expresa la cualidad de κακός; es el resultado de κακόν o el principio del mal, principalmente εἰ: el campo ético, aunque puede también denotar la incompetencia o, en sentido religioso, la culpa. Las κακίαι desempeñan una parte importante en la ética de Filón. Siendo una posibilidad de la vida humana, no pueden mantenerse frente a Dios. En la LXX κακία puede ser una falta individual (1 R. 2:44). Toda κακία es κακία ante Dios (Jer. 1:16). Pero κακία puede también ser un sinónimo de τὸ κακόν en el sentido de infortunio o desastre (1 S. 20:7).

En el NT κακία significa «dificultad» en este sentido en Mateo 6:34. Todo trabajo que atiende a las necesidades naturales impone una carga, aunque esta no debería oprimir a aquellos que conocen a Dios como Padre amoroso. En otros lugares el uso es ético. La palabra denota un pecado específico en Hechos 8:22 (el pecado de Simón Mago), pero Pablo lo usa más en general para el mal que es: castigo del pecado y que perturba la comunión fraterna (Ro. 1:28-29; Tit. 3:3). Los cristianos pueden despojarse de este mal (1 P. 2:1; cf. Stg. 1:21; Éf. 4:31). Pero la nueva libertad no debe convertirse en pretexto para el libertinaje (1 P. 2:16). Debemos ser niños en cuanto a la κακία (1 Co. 14:20). En su línea principal, el NT considera la κακία como una fuerza que destruye la comunión.

κακόω. El significado de este verbo es «dañar», «maltratar», «lesionar». El NT lo usa para la opresión de Israel en Egipto (Hch. 7:6, 19), para la persecución de la iglesia (Hch. 12:1; 14:2), y para los males de los que Dios protege a Pablo (Hch. 18:10). Cuando hay celo por lo bueno, no se puede infligir verdadero daño (1 P. 3:13).

κακοῦργος (→ ληστής). El κακοῦργος es «uno que hace mal», «malhechor», «villano». El NT usa la palabra para los dos ladrones crucificados con Jesús (Lc. 23:32-33, 39). En 2 Timoteo 2:9 el apóstol encuentra una semejanza entre él mismo y su amo cuando habla de estar entre cadenas como un κακοῦργος.

κακοθήεια. Esta palabra, que se halla en Ester 8:12-13 y significa «maldad», es parte de la serie en Romanos 1:29, donde su posición muestra que significa «maldad deliberada» o «malicia».

κακοποιέω, κακοποιός. El verbo significa «hacer mal», y el sustantivo «el que hace mal». Se hallan casos en la LXX en Génesis 31:7; Proverbios 6:18; Jeremías 4:22. En el NT los dos términos figuran especialmente en 1 Pedro (2:12; 3:17; 4:15). Los creyentes serán considerados como malhechores (2:12). Deben respetar a los gobernantes, cuyo oficio es castigar a los malhechores (2:14). Si ellos mismos sufren, no debe ser por hacer el mal (3:17). El sufrir como cristiano y no como malhechor será para la gloria de Dios (4:15-16). 3 Juan 11 hace una distinción básica. Cuando vemos a Dios, surge en nosotros el poder para las buenas acciones y para el amor y la misericordia. Cuando se hace el mal, no se ve a Dios. Vemos a Dios, por supuesto, cuando vemos a Cristo (cf. Jn. 14:9).

ἐγκατέω. Esta palabra tiene dos sentidos, «actuar o tratar mal» y «cesar (indebidamente)». En Lucas 18:1, inmediatamente después del discurso apocalíptico del cap. 17, el punto es evidentemente que, con miras al final, los discípulos no deben desmayar en la oración. El significado es el mismo en 2 Corintios 4:1: Pablo no dejará que las dificultades lo hagan fallar o desfallecer. En virtud del propósito eterno de Dios, en Efesios 3:13 Pablo les pide a sus lectores que no se desanimen por las presiones de la situación presente, las cuales en realidad son su gloria. De modo semejante, en 2 Tesalonicenses 3:13; Gálatas 6:9 se exhorta a no desfallecer en hacer el bien, con la promesa de una cosecha final de vida eterna (Gá. 6:8).

ἀνεξίκακος. Esta palabra, que significa «paciente, longánime», figura en el NT sólo en 2 Timoteo 2:24, que afirma que el siervo del Señor no debe ser contencioso sino amable, apto para enseñar, y «paciente» incluso con los opositores.

[W. Grundmann, III, 469-487]

→ ἀγαθός, ἀμαρτάνω, ποιηρός

καλέω [llamar], κλήσις [llamado, vocación], κλητός [llamado (adj.)], ἀντικαλέω [invitar a su vez], ἐγκαλέω [acusar], ἔγκλημα [acusación], εἰσκαλέω [invitar], μετακαλέω [traer], προκαλέω [pronocar], συνκαλέω [convocar], ἐπικαλέω [invocar, apelar], προσκαλέω [invitar, convocar], ἐκκλησία [asamblea, iglesia]

καλέω.

1. Datos. καλέω, que significa «llamar», aparece con frecuencia en todo el NT, especialmente en Lucas y Hechos, menos frecuentemente en Marcos y Juan. Se puede traducir siempre por «llamar», pero con frecuencia tiene el matiz especial del llamamiento o vocación divina.
- a. En voz activa, con acusativo y vocativo, lo hallamos en Lucas 6:46: «¿Por qué me llamáis 'Señor, Señor'?» Con acusativo de complemento y acusativo predicativo significa «nombrar, poner nombre», p. ej. en Mateo 10:25; Lucas 1:59; Mateo 1:21, 23; Lucas 1:13. También figura en voz pasiva en este sentido, en diversas construcciones (cf. Mt. 2:23; Mr. 11:17; Lc. 1:32; Jn. 1:42; Hch. 1:12, etc.).

- b. Otro uso bastante común es para «llamar-a», «invitar», p. ej. en Mateo 20:8; 22:4; Marcos 3:31; Lucas 7:39; Juan 2:2; Hechos 4:18 y 24:2 (en sentido legal); 1 Corintios 10:27.
- c. Con frecuencia es Dios o Cristo quien llama. Dios llama a su Hijo (Mt. 2:15). Jesús llama a sus discípulos (Mt. 4:21). Llama a los pecadores al arrepentimiento (Mt. 9:13). Dios nos llama hacia sí mismo o a la salvación (Ro. 8:30). Ha llamado al linaje de Abraham (Ro. 9:7). Ha llamado tanto a judíos como a gentiles (Ro. 9:24). Ha llamado a los cristianos a la comunión con su Hijo (1 Co. 1:9). Nos ha llamado a la paz (1 Co. 7:15), en gracia (Gá. 1:6), a la libertad (Gá. 5:13), a su reino y su gloria (1 Ts. 2:12), en santidad (1 Ts. 4:7; cf. 2:13-14), a la vida eterna (1 Ti. 6:12), a la luz (1 P. 2:9), pero al mismo tiempo al sufrimiento (1 P. 2:20-21). Cristo mismo es llamado (Heb. 5:4). Cuando Abraham es llamado (11:8) es un tipo de los cristianos, quienes pueden ser descritos sencillamente como «los llamados» (9:15), y que en cuanto a tales están invitados al banquete de bodas del Cordero (Ap. 19:9). Si en los Evangelios es Jesús quien hace el llamado, lo hace en cumplimiento de una función divina, y la respuesta apropiada es la fe, que conlleva no sólo el discipulado sino también las bendiciones de la salvación. Tras este término, pues, se halla la obra completa de Dios, por medio de Cristo, en juicio y en gracia. Esta obra tiene lugar directamente con el propio llamamiento de Jesús o en el ministerio del evangelio (cf. 2 Ts. 2:14). En este uso del término hay entonces un elemento técnico, aun cuando no esté explícito.

2. Paralelos.

- a. Para «nombrar» hallamos paralelos en Génesis 17:19; 1 Samuel 1:20, etc. Los nombres son importantes en el mundo del AT. Ser llamado como algo equivale a ser eso (cf. el paralelismo en Lc. 1:32).
- b. El uso de la palabra para «invitar» es común desde Homero y figura en los papiros y en la LXX.
- c. También hallamos paralelos para la idea de que Dios nos llama con miras a nuestra obediencia (cf. además de paralelos más generales Pr. 1:24; Filón, *De las leyes especiales* 4.187; 1 Clem. 32.4, etc.; Hermas, *Semejanzas* 9.14.5; *Mandatos* 4.3.4).

3. Origen.

- a. El origen principal del uso del NT ha de buscarse en la LXX. La fuente más rica se encuentra en Isaías 40ss (cf. 41:9; 42:6; 46:11; 48:12; 51:2; cf. tb. el poner nombre en 43:1; 45:3).
- b. El término hebreo es habitualmente נָקַח. La fuerza objetiva de καλέω puede verse también a partir de su uso para palabras que significan «tomar» y «ser».
- c. La idea de invitación o convocatoria a la salvación es común en los escritos rabínicos. Una palabra ordinaria adquiere así una significación especial mediante el hecho a. de que Dios es el sujeto, y b. de que la meta es la salvación.

κλήσις.

1. *Datos.* En Romanos 11:29 la κλήσις de Dios es su llamado o llamamiento. En 1 Corintios 1:26 los corintios deben fijarse en su llamamiento; Dios «escogió» a los necios y débiles, etc. (v. 27). En 1 Corintios 7:20 deben permanecer en el estado en que fueron llamados. No se trata de su «vocación» secular, ya que fueron llamados en el Señor y su κλήσις es con Dios (vv. 22ss). En Efesios 1:18 la esperanza del propio llamado es la esperanza a la que uno es llamado (cf. 4:4). Efesios 4:1 habla de una vida digna de la vocación, Filipenses 3:14 de un premio del llamado, 2 Tesalonicenses 2:11 de ser dignos del llamado de Dios, 2 Timoteo 1:9 de un llamado santo, Hebreos 3:1 de un llamado celestial, y 2 Pedro 1:10 de la confirmación del propio llamado y elección. En todos estos pasajes hay un matiz técnico, de modo que «llamamiento, vocación» suele ser una mejor traducción que «llamado», aunque esto último es siempre posible. El elemento de la gracia en el llamamiento se destaca especialmente bien en 2 Timoteo 1:9.

2. *Paralelos.*

- a. Hay unos cuantos casos de κλήσις para «poner nombre» o «nombre».
- b. La invitación es más común (cf. Jt. 12:10; 3 Mac. 5:14; Jer. 31:6 LXX).
- c. El sentido religioso de «llamamiento» se da en Epicteto, *Disertaciones* 1.29.49 (la imposición de una tarea difícil); Bernabé 16.9 (el llamamiento de la promesa); Hermas, *Mandatos* 4.3.6 (llamamiento grande y augusto, e. d. el bautismo). [En un uso secular distintivo hallamos κλήσις o καλέσεις para las clases romanas.]
3. *Origen.* Puesto que κλήσις como sustantivo verbal es equivalente a καλεῖν, el origen de su uso en el NT es el mismo. Su ausencia de la LXX puede ser accidental, o puede deberse a la influencia del hebreo, que tiene menos sustantivos verbales que verbos.

κλητός.

1. *Datos.*

- a. Este adjetivo verbal figura diez u once veces en el NT. A veces es un verbo y a veces un sustantivo referente a los cristianos. Ejemplos de esto son Romanos 1:1, 6-7; 8:28; 1 Corintios 1:1, 2, 24; Judas 1; Apocalipsis 17:14; Mateo 22:14, y algunas versiones de Mateo 20:16.
- b. En Romanos 1:1, κλήσις ἀπόστολος podría sugerir un llamado al cargo, pero para Pablo el llamamiento como cristiano y como apóstol son lo mismo.
- c. Mateo 22:14, a diferencia de otros pasajes del NT, parece distinguir entre los llamados (κλητοί) y los elegidos (ἐκλεκτοί) (cf. Ap. 17:14). Para captar el punto necesitamos realmente conocer el original arameo. El dicho puede también ser dialéctico; su finalidad es quizás mostrar que el llamado no se puede dar por sentado, de modo que no hay verdadera distinción entre llamar y elegir. Se pueden hallar paradojas semejantes en la actitud de Jesús respecto a la oración, y su descripción de los oponentes en Mateo 8:12 como hijos del reino.
2. *Paralelos.* Si bien la palabra se remonta a Homero, los paralelos son pocos. a. La LXX lo usa para «nombrado» en Éxodo 12:16. b. Homero lo usa para «invitado», «bienvenido», en *Odisea* 17.286. c. «Llamado por Dios» figura solamente en el ámbito cristiano, p. ej. 1 Clemente.
3. *Origen.* El origen es similar al de κλήσις. Probablemente Éxodo 12:16 se halle detrás de la combinación de κλητός y ἄγιος. No hay evidencia de que κλητός sea un término cultural en la religión pagana.

ἀντι-, ἐγκαλέω, ἔγκλημα, εἰς-, μετα-, προ-, συγκαλέω. Estos compuestos no tienen significación teológica en el NT. ἐγκαλέω figura en sentido legal («acusar») en los Hechos, como también el sustantivo ἔγκλημα. μετα- para «mandar a traer» figura sólo en los Hechos, συν- para «convocar» en Marcos 15:16; Lucas 15, 6, 9, εἰς- para «invitar» en Hechos 10:23, αντι- para «invitar a su vez» en Lucas 14:12, y προ- («provocar») en Gálatas 5:26.

ἐπικαλέω.

1. *Datos.*

- a. Un primer significado es «nombrar, poner nombre» (cf. Mt. 10:25 [activa]; Lc. 22:3; Hch. 1:23, etc.; Heb. 11:16; Stg. 2:7 [pasiva]).
- b. El uso en voz media para «apelar a alguien» es un uso legal común (cf. la apelación de Pablo a César en Hch. 25:11-12). Menos técnicamente, cf. la apelación a Dios en 2 Corintios 1:23. Con frecuencia hay una apelación a Dios en la oración (cf. Hch. 2:21; 7:59; 9:21; 22:16; Ro. 10:12; 2 Ti. 2:22: invocar a Dios).

2. *Paralelos.* Hay muchos paralelos griegos para el sentido a. «nombrar» y también para b. «apelar», ya sea en la literatura, los papiros o Josefo. El invocar a Dios se encuentra en la LXX, pero también en los autores clásicos y en los papiros.
3. *Origen.*
 - a. Si bien el uso del NT refleja el uso general, la influencia de la LXX es fuerte. Así, en Hechos 15:17 el que los gentiles se llamen con el nombre de Dios implica que le pertenecen porque él se les ha revelado (cf. Stg. 2:7).
 - b. La influencia de la LXX también es fuerte en la idea de invocar a Dios en la oración (cf. Sal. 50:15; 53:4; 86:5; 89:26; 91:15, etc.).
 - c. El uso en la LXX y el NT sugiere que invocar el nombre del Señor es casi un término técnico (cf. Gn. 13:4; 21:33; Sal. 79:6, etc.).
 - d. A menudo la LXX traduce el original hebreo con κράζειν, tal vez a causa de cierta semejanza fonética. Con base en el uso absoluto se puede ver que tenemos un término técnico en los equivalentes hebreos así como griegos.
 - e. En el NT «invocar el nombre del Señor» (en la oración) puede referirse a Dios Padre (Hch. 2:21) pero también a Dios Hijo (Hch. 7:59; Ro. 10:12ss; 2 Ti. 2:22). Los que «invocan el nombre de nuestro Señor Jesucristo» (1 Co. 1:2) son cristianos. El dirigir la oración a Jesús es un distintivo de la fe en él como el Mesías.

προσκαλέω.

1. *Datos.* En el NT sólo figura la voz media, y el término rara vez tiene significación teológica; se usa simplemente cuando una persona llaman a otro, o a otros, hacia sí (cf. Mr. 15:44; Lc. 7:18; 15:26; Hch. 5:40; 6:2; 13:7, etc.; Stg. 5:14). Quien llama es Dios en Hechos 2:39, el Espíritu Santo en Hechos 13:2, y Jesús en Mateo 10:1; Marcos 3:13, etc.
2. *Paralelos.* Los escritos griegos muestran que se prefiere la voz media, y puede ser un término legal para «citar a juicio» (cf. algunos de los casos en Hch.).
3. *Origen.* La influencia de la LXX es clara en Hechos 2:39 (Jl. 2:32) y 16:10. En Mateo y Marcos el estilo sugiere que cuando Jesús llama hacia sí está cumpliendo el llamamiento divino como el Cristo (cf. la introducción más o menos fija a los relatos).

ἐκκλησία.

- A. **Introducción.** Los diccionarios generales definen ἐκκλησία como 1. «asamblea» y 2. «iglesia». Los léxicos del NT distinguen entonces entre iglesia como a. el cuerpo entero, y b. la congregación local o iglesia que se reúne en una casa. El énfasis difiere según la denominación, aunque a veces se percibe la unidad básica. Puesto que el NT usa un único término, las traducciones deben tratar de hacer lo mismo; pero esto plantea la pregunta de si «iglesia» o «congregación» es siempre adecuado, especialmente en vista del uso del AT para Israel y los conceptos hebreo y arameo subyacentes. También hay que preguntar por qué la comunidad del NT evita un término cultural para designarse a sí misma y selecciona uno más secular. «Asamblea», entonces, es quizás el mejor término específico, particularmente porque tiene tanto un sentido concreto como uno abstracto, e. d. para el hecho de reunir así como para la asamblea.
- B. **El NT.** Una pregunta importante es por qué ἐκκλησία no figura en libros tales como Marcos, Lucas, Juan, y 1 y 2 Pedro. (Su ausencia en Judas es menos significativa, como también en 2 Timoteo y Tito en vista de 1 Timoteo, y en 1 y 2 Juan en vista de 3 Juan.)

1. *Los Hechos*. Los primeros pasajes en los Hechos (2:47; 5:11; 7:38; 8:1, 3; 9:31) son importantes en vista del uso no sólo para la iglesia de Jerusalén (8:1) sino para la iglesia en toda Judea y también para el Israel del AT (7:38). Predomina el singular, pero posteriormente encontramos también el plural (posiblemente 9:31, probablemente 15:41, ciertamente 16:5). Un dicho fecundo es 20:28: «la ἐκκλησία del Señor que él compró con su propia sangre». En todos estos versículos la iglesia local es llamada ἐκκλησία sin cuestión de precedencia ni de énfasis local. El singular y el plural son intercambiables. Dos o más iglesias no hacen la iglesia, ni hay muchas iglesias, sino una sola iglesia en muchos lugares, ya sea judía, gentil o mixta. El único término descriptivo que se añade es τοῦ θεοῦ (o κυρίου), lo cual la distingue claramente de la sociedad secular (que se denota en 2:47 con λαός). En tres casos se da un uso puramente secular (19:32, 39, 40), que muestra que lo que importa no es el hecho como tal de reunirse sino quién reúne y porqué. En el caso de la iglesia, es Dios (o el Señor) quien reúne a su pueblo, de modo que la iglesia es la ἐκκλησία de Dios que consta de todos aquellos que pertenecen a él (cf. ὅλη en 5:11; 15:22). Aplicado a los creyentes el término es esencialmente cualitativo: la asamblea de aquellos a quienes Dios mismo congrega.
2. *Las epístolas paulinas, I*. El uso en Pablo es similar; cf. el uso libre del singular y el plural (Ro. 16:23; 16:4, 16; Gá. 1:13, 22), el uso de ὅλη (Ro. 16:23), y las referencias a un lugar (Ro. 16:1) o zona (1 Co. 16:19). La omisión ocasional del artículo muestra que ἐκκλησία es casi un nombre propio (cf. 1 Co. 14:19; 2 Co. 8:23). Incluso una pequeña iglesia en una casa se puede llamar ἐκκλησία (Ro. 16:5). Cada iglesia local representa a la iglesia entera (2 Co. 1:1, «la iglesia que está en Corinto»), de modo que lo que es aplicable en ella (1 Co. 6:4; 11:18; 14:34) será aplicable en todas partes. Para Pablo, también, τοῦ θεοῦ es la definición principal, ya sea en singular (1 Co. 1:2) o en plural (1:16). (Esto muestra que él no hace diferencia entre iglesia e iglesias, como se hace a veces.) Puesto que Dios actúa en Cristo, también puede figurar ἐν Χριστῷ (Gá. 1:22) o τοῦ Χριστοῦ (Ro. 16:16); «cristianas» es una traducción demasiado incolora para esto. También hallamos «iglesias de los santos» en 1 Corintios 14:33, lo cual resulta natural en vista de la equiparación de la ἐκκλησία con los «santificados» en Cristo Jesús en 1:2. Materialmente, Pablo comparte su concepción de la iglesia con los primeros discípulos. La iglesia es todavía la ἐκκλησία τοῦ θεοῦ como en el AT, pero con la novedad de que Dios ha cumplido la alianza en Cristo, y de que Cristo se ha manifestado a sí mismo a los discípulos y los ha comisionado para que congreguen un pueblo en su nombre. La iglesia queda constituida y autorizada por las apariciones del Señor resucitado, no por las experiencias carismáticas que también son disfrutadas por los discípulos y por Pablo. Pablo reconoce así los privilegios de la primera comunidad y sus dirigentes, como se puede ver en el hecho de que organiza la colecta para Jerusalén (que no es simplemente una cuestión de benevolencia o de estrategia) y su descripción de Santiago, etc. como «columnas» en Gálatas 2:9 (aun si hay aquí cierta ironía en vista de la falibilidad humana de ellos y del deseo equivocado de algunos de exaltar demasiado a las personas con autoridad). Pablo no tiene deseo alguno de imponer una nueva visión de la iglesia, sino más bien de proteger la visión original contra las innovaciones incipientes. Para él la iglesia se mantiene o cae con su único fundamento en Cristo, su reconocimiento de él sólo como Señor, y el rechazo del excesivo énfasis en personas o en lugares. No se da ninguna descripción de la iglesia, pero Pablo llega a la médula del asunto con su comprensión de ella (de manera paralela a la de los Hechos) como una asamblea que es la asamblea de Dios en Cristo.
3. *Las epístolas paulinas, II: Colosenses y Efesios*. En estas epístolas se despliega una doctrina más específica de la iglesia. Es el cuerpo de Cristo, con Cristo mismo como cabeza (Col. 1:18, 24; Ef. 1:22; 5:23). Existe una relación de coordinación y subordinación entre ella y Cristo (Ef. 5:24-25, 29). La iglesia ha de ser santa y sin mancha (5:27). Por medio de ella se da a conocer la sabiduría de Dios (3:10). Aquí las afirmaciones humanas giran en torno a un misterio divino (3:4-5). Todo lo concerniente a Cristo y a la iglesia es acción de Dios. El misterio de la unión entre Cristo y la iglesia constituye un modelo para la unión entre esposo y esposa, aun cuando a la vez es ilustrado por esa otra unión (5:25ss). Las imágenes se toman del mundo de la época: el Redentor vence a las potestades hostiles en su ascenso celestial (Ef. 4:8ss), derriba el muro de división (2:14ss), crea el hombre nuevo (2:15), ama y cuida a la iglesia como esposa suya (5:22ss), y la edifica como su cuerpo (2:19ss). Pero si bien

estas ideas están relacionadas con el mundo de la especulación gnóstica, y difícilmente se las puede derivar de pasajes como Romanos 12:4ss o fundirlas en un cuadro coherente, su peso es práctico más que teórico o esotérico. Porque a. expresan la relación estricta entre Cristo y la iglesia, y están así al servicio de una eclesiología cristológica, y b. protegen una cristología exaltada en la difícil situación ocasionada por las falsas enseñanzas y las tensiones entre los cristianos judíos y gentiles. Estas inquietudes son totalmente paulinas incluso si hay que usar un nuevo conjunto de conceptos para contrarrestar la devaluación judía de la iglesia que se centra en lugares o personas, y la exageración gnóstica que postula un matrimonio entre Cristo y la sabiduría en vez de entre Cristo y su pueblo. En efecto, inclusive las ideas de estas cartas están presentes materialmente, aunque no formalmente, en epístolas como Romanos y 1 y 2 Corintios, donde la iglesia es el cuerpo en sus interrelaciones (1 Co. 12) y la meta de Pablo es presentarla como una esposa pura a su esposo (2 Co. 11:2). El lenguaje podrá ser gnóstico, pero el punto es mostrar que la iglesia no es simplemente una sociedad humana sino que se define en función de Cristo. La eclesiología es cristología, y viceversa. Quedan así trascendidas todas las distinciones humanas (Col. 3:11; cf. Gá. 3:28). Sin embargo, esto no es un misticismo cristiano, ya que la iglesia puede ser el cuerpo de Cristo sólo obedeciendo al llamado de Dios en Cristo, y el Dios que llama en Cristo es el Dios de la antigua alianza que ha establecido ahora la nueva, de modo que la asamblea del NT es la asamblea del AT llevada a su cumplimiento. Si a esta comunidad se le atribuye santidad, no es como cualidad sino en virtud de la obra justificante y santificante de Dios en Cristo, sobre la base de la cual la palabra de la promesa que se dirige a Israel es ahora la palabra de la promesa cumplida que se dirige a los cristianos.

4. *El resto del NT.* Los otros pasajes del NT añaden poco a lo que se ha dicho. El Apocalipsis usa el plural 13 veces, y también habla de la iglesia de Éfeso, de Esmirna, etc. 3 Juan usa el término dos veces con el artículo y una vez sin él. Santiago 5:4 menciona a los ancianos de la iglesia, refiriéndose probablemente a la comunidad entera. Hebreos 2:12 cita Salmo 22:22, y Hebreos 12:23 se refiere a la asamblea de los primogénitos, probablemente no en sentido técnico sino sencillamente en el de una asamblea festiva en el cielo (cf. v. 22).

C. **El mundo griego.** El mundo griego usa ἐκκλησία para una asamblea popular (cf. Hch. 19:32, 39-40). El AT y el NT le dan su sentido específico añadiendo τοῦ θεοῦ οὐ ἐν Χριστῷ. ¿Escogieron esta palabra porque tenía un sentido cultural? Denota la asamblea de ἐκκληται, en las ciudades griegas, pero no hay evidencia segura de su uso para una sociedad cultural. La ἐκκλησία secular ofrece un paralelo formal, y puede tener un matiz religioso, como en el ofrecimiento de oraciones; pero el uso del NT se deriva del de la LXX. Esto explica porqué en latín se adopta *ecclesia* en vez de traducir con términos como *curia*, *civitas Dei* o *convocatio*. El término ἐκκλησία tiene una historia sagrada en los escritos sagrados. Destaca la distintividad del cristianismo en contraposición con las sociedades cúlitas, para las cuales existen términos especiales como θιασος. Los judíos helenísticos son probablemente los primeros en aplicar el término a la iglesia, prefiriéndolo a συναγωγή porque este último estaba adquiriendo un sentido más restringido, y quizás porque hay cierta semejanza fonética entre ἐκκλησία y el hebreo 'הקָה.

D. **Expresiones paralelas.** Con frecuencia podrá no estar presente el término ἐκκλησία, pero el asunto mismo es presentado bajo términos diferentes. 1 Pedro, especialmente, ofrece expresiones tales como «casa espiritual» (2:5), «linaje escogido», etc. (2:9) y «pueblo de Dios» (2:10). Gálatas 6:16 habla del «Israel de Dios», Gálatas 3:29 de la «descendencia de Abraham», y Santiago 1:1 y 1 Pedro 1:1 de las «doce tribus» o los «exiliados» de la dispersión. Términos menos íntimamente ligados son los santos, los hermanos, los discípulos, etc. En Santiago 2:2 la iglesia también se puede llamar a sí misma συναγωγή, que se deriva también del AT. Surge la pregunta de cuál término habrían podido usar los cristianos de lengua aramea, y antes de eso el propio Jesús.

E. Mateo 16:18 y 18:17.

1. *El problema.* Existen varias dificultades referentes a estos dos pasajes: su coordinación con otros pasajes que emplean ἐκκλησία, su autenticidad, sus equivalentes semíticos y su correcta exposición. La complejidad surge porque las respuestas a esas preguntas influyen unas sobre las otras.
2. *La relación de los dos pasajes.* Un problema específico es que 16:18 parece referirse a la iglesia entera y 18:17 a la iglesia local, para la cual habríamos podido esperar συναγωγή. ¿Será ἑκκλ. el término subyacente en ambos casos?
3. *La crítica textual y literaria.* Ninguno de los dos versículos ofrece verdaderos problemas textuales. La crítica literaria señala que no existen paralelos a 16:18 en Marcos ni en Lucas, pero no puede ofrecer argumentos sólidos en favor de la teoría de la interpolación (y en todo caso, incluso una interpolación podría basarse en una auténtica tradición).
4. *La crítica material.* Mateo 16:17ss tiene un sabor semítico, pero las dos cuestiones de Jesús y la iglesia y el puesto de Pedro entrañan problemas estadísticos, escatológicos, históricos y psicológicos. a. El problema estadístico es la ausencia de ἐκκλησία en otros lugares de los Evangelios, pero como en 1 Pedro, este hecho no es decisivo en vista del paralelo «rebaño» en Mateo 26:31 y Juan 10:16, la reunión de los Doce como el núcleo del verdadero pueblo de Dios, y la descripción que Jesús hace de sí mismo como el Hijo del Hombre, e. d. el representante del pueblo de los santos (Dn. 7). Más aún, la mesianidad de Jesús y su institución de la alianza (la Cena del Señor) muestran que a él se lo debe considerar el fundador de lo que posteriormente se llama con la mayor frecuencia la ἐκκλησία. b. El problema escatológico es si el fundar una ἐκκλησία encaja dentro de la predicación del reino. Si bien obviamente la ἐκκλησία no es la βασιλεία, ella misma es claramente una entidad escatológica, y se considera a sí misma como tal. c. El argumento histórico es que Pedro no ocupa el cargo que se le da en 16:18 (cf. 1 Co. 3:11; 10:4). Por otro lado, desempeña un papel que es difícil de explicar sobre bases puramente históricas o psicológicas, y aun cuando se le puede desafiar, como en Gálatas 2 o Juan 20:2ss, es difícil ver cómo el pasaje de 16:18 pudo haber surgido y se pudo haber establecido si no era auténtico. d. La objeción psicológica es que Pedro no demuestra ser una piedra. Pero este es sólo un aspecto especial del milagro de la gracia que se ve en la elección de Israel, o, de hecho, de la iglesia misma.
5. *Los equivalentes en hebreo y en arameo.* Una cuestión separada es si el original hebreo de ἐκκλησία es ἑκκλ. o el correspondiente préstamo arameo, que en todo caso es poco frecuente. Jesús y los discípulos deben haber sabido hebreo, pero los rabinos no necesariamente usan ἑκκλ. para la congregación judía, ya sea nacional o local, y el término arameo normal (ܩܪܝܝܬܐ) sugiere un grupo específico que podría ser considerado como una secta. Tal vez el punto es que Jesús habría podido usar este término, pero con la clara implicación de que este grupo separado representa al verdadero Israel como el pueblo de Dios. Si es así, en 18:17 la referencia original bien podría ser a la comunidad del AT, pero con razón la iglesia lo aplica después a sí misma con la traducción ἐκκλησία.

F. El AT y el judaísmo.

1. *El judaísmo griego.* a. La LXX usa ἐκκλησία unas 100 veces, mayormente para ἑκκλ. El término ἐκκλησία tiene el sentido básico de «asamblea» (cf. Dt. 9:10; 1 R. 8:65); sólo adquiere un sentido teológico con la adición κυρίου (cf. Dt. 23:2ss, etc.), o una expresión como «de Israel» (1 R. 8:14) o «de los santos» (Sal. 89:5, etc.). El uso de συναγωγή es similar. También este se utiliza con frecuencia para ἑκκλ., y tiene tanto un sentido general («asamblea») como uno técnico («congregación de Israel»). b. En Filón y Josefo la posición es en general la misma, pero hay más referencia a asambleas nacionales, y el sentido técnico es también más pronunciado.
2. *El texto hebreo.* Si bien ἐκκλησία se usa casi siempre para ἑκκλ., ἑκκλ. se traduce por ἐκκλησία solamente en algunos libros (p. ej. Deuteronomio, Josué, Jueces, Samuel, Reyes, Crónicas, Esdras, Nehemías, los Salmos). En otros lugares el equivalente es συναγωγή, u ocasionalmente otros términos como

ὄχλος ο σύστασις συναγωγῆ, a diferencia de ἐκκλησία, se usa también para traducir πῦρ, que es común en Éxodo, Levítico y Números.

G. Etimología. Puesto que el término del NT ἐκκλησία recibe su impronta específica del AT, la historia es más importante que la etimología, especialmente porque ni ἐκκαλεῖν ni ἐκκλητος figuran en el NT, y los dos son también muy poco comunes en la LXX. Los autores del NT tienen pocas probabilidades de haber tenido en mente la idea de los «llamados hacia afuera» cuando hablaban de la ἐκκλησία (aunque cf. Ef. 5:25ss; 1 Ti. 3:15; Heb. 12:23). Si en efecto la iglesia está constituida por aquellos a quienes Dios ha llamado hacia afuera del mundo, esto tiene que ver con consideraciones materiales más que lingüísticas. Lo que sí se quiere decir siempre es la «asamblea (de Dios)». La palabra «iglesia» en sí, sugiere el aspecto universal —y su equivalente en las lenguas germánicas (cf. alemán *Kirche*, inglés *church*) muestra etimológicamente su pertenencia al Señor (gr. κυριακόν)—, pero tiene la desventaja de haber adquirido un matiz jerárquico. La palabra «congregación» afirma el punto de que la pequeña comunidad es ya la iglesia, y enfatiza el aspecto de la reunión conjunta, pero tiene la desventaja de dirigir la atención hacia el grupo individual, a veces en un sentido sectario. «Comunidad eclesial» se podría recomendar como una posible alternativa a esos dos términos.

H. Los Padres apostólicos y el primitivo catolicismo. En la iglesia antigua encontramos señales de un viraje en el uso de los adjetivos y el surgimiento de la especulación. En las primeras obras, ἐκκλησία es común solamente en Hermas, con su visión de la κυρία, la cual es ἀγία y πρεσβυτέρα, la μορφή de un espíritu santo (cf. *Visiones* 1.1ss). 1 Clemente, en tres casos, tiene un uso similar al de 1 Pedro 1:1 y Santiago 1:1. Ignacio emplea en sus epístolas epítetos imponentes, muchos de ellos sumamente extravagantes. En *Efesios* 5.5 Dios, Cristo y la iglesia son presentados a los creyentes como una sola entidad. Cada iglesia tiene un único obispo, y la palabra καθολική aparece en *Esmirniotas* 8.2. En el Martirio de Policarpo la iglesia es santa y católica, y peregrina en diferentes lugares. En la Didajé la iglesia está dispersa, pero va a ser congregada en el reino (9.4). Aquí una frase de difícil interpretación habla del misterio mundano de la iglesia representado por el verdadero profeta (11.11). 2 Clemente enfatiza la dimensión de misterio en 14.1. Con su referencia a la preexistencia de la iglesia, esto se conecta con la especulación acerca del eón de la iglesia y las afirmaciones referentes a la iglesia ideal en contraste con la iglesia empírica (cf. Agustín, y la posterior distinción entre la iglesia invisible y la visible).

I. Conclusión. El desarrollo del «catolicismo» como algo distinto del cristianismo primitivo es claramente evidente en el campo de la iglesia, con el surgimiento de la especulación gnóstica y la influencia del platonismo. El propio NT no establece distinción alguna entre una iglesia triunfante e invisible y una iglesia militante y visible. La iglesia, como congregación individual que representa el todo, es siempre visible, y su rectitud y santidad le son siempre imputadas mediante la fe. Esto lo reconoce Lutero cuando, al traducir las Escrituras, prefiere el término «congregación» a «iglesia». Pero si no se debe enarbolar el ideal en contra de la realidad, tampoco está la iglesia entera en contra de la congregación local. Cada congregación representa a la iglesia entera, la de Corinto no menos que la de Jerusalén. El desarrollo de organizaciones posteriores no altera esta verdad básica. Si hay un elemento de cambio constitucional, p. ej. con el mayor énfasis en los obispos y los diáconos que en los carismáticos, esto no representa en el NT un cambio esencial de un modelo pneumático a uno jurídico. Ese cambio sólo viene más adelante, cuando la elevada especulación acerca de la iglesia atribuye una significación divina a los desarrollos históricos y posibilita así la transición desde el cristianismo primitivo hacia el «catolicismo» primitivo y posterior.

[K. L. Schmidt, III, 487-536]

→ ἀνεγκλητος, παρακαλέω, παράκλητος, συμπαρακαλέω

καλοδιδάσκαλος → διδάσκω

καλός [hermoso, bello, bueno]

A. El significado de καλός. Relacionado con palabras indoeuropeas que significan «poderoso», «excelente», «fuerte», καλός tiene el sentido de a. «sano», «útil», p. ej., metal de ley, lugar apropiado o tiempo propicio, b. «hermoso», «atractivo», «encantador», y c. «bueno». Todos estos sentidos se pueden reunir bajo la idea de «lo que está ordenado o sano», y con este sentido básico καλός es un término clave en el pensamiento griego. El sustantivo τὸ καλόν (τὰ καλά) significa a. «lo bueno», «el bien», «virtud», y b. «lo hermoso», «belleza».

B. καλός καὶ ἀγαθός.

1. Esta combinación figura a partir del siglo V a. C., al principio con un sentido político y social. Los ἀγαθοί son los dignos o notables, y los καλοί καὶ ἀγαθοί son los ciudadanos principales que también muestran alguna superioridad cualitativa relacionada con su carácter y cultura. La expresión se puede usar también para los que no son griegos.

2. Sócrates añade entonces a este término una dimensión espiritual y ética. El καλὸς καγαθός es un ciudadano digno que ha llegado a serlo mediante la instrucción en la virtud. La καλοκαγαθία comienza por dentro y luego se expresa hacia afuera. El secreto es la educación, y la vida ordenada que de ella resulta traerá felicidad.

3. La influencia del pensamiento filosófico en la vida política se puede ver en los oradores, p. ej. Demóstenes, para quien el καλὸς καγαθός es el político ideal que considera solamente el bien público y no sus propios intereses o enemistades.

4. La expresión se convierte después en un estereotipo. Epicteto recalca la relación del deseo de renuncia con la integración de la propia voluntad en la de la deidad. Filón sigue a la filosofía antigua.

C. καλός y τὸ καλόν en el mundo griego y en el helenismo.

1. Platón vincula muy fuertemente lo καλόν a lo ἀγαθόν. Es un aspecto de ello, o su forma. Lo καλόν es la fuerza motriz del empeño por la armonía y la realización. Subyace a la educación como el prototipo de una imagen superior. Detrás de la forma terrenal se halla una idea eterna de lo καλόν. ἔρωσ es la capacidad de percibir lo καλόν. De la visión o conocimiento de lo καλόν mediante el ἔρωσ vienen la virtud y la inmortalidad. Lo καλόν funde la deidad, el cosmos y la humanidad, y en el arte y la virtud aporta a la vida sentido, camaradería y eternidad.

2. Aristóteles divide lo καλόν en lo que es naturalmente hermoso y lo que es moralmente hermoso. Definido por el orden, lo καλόν es lo bueno en sentido absoluto. El estoicismo acepta esta eticización del concepto. El significado principal llega a ser ahora «lo virtuoso», y el concepto es el de una norma.

3. El aspecto religioso vuelve a brotar en el helenismo. Filón, bajo la influencia del AT así como del estoicismo, le da al término un sentido religioso. Lo divino es lo καλόν, y el mundo está unido con ello. Quienes buscan y alcanzan lo καλόν son hijos de Dios.

4. Plotino revive la opinión de Platón. Comienza con la belleza perceptible, pero avanza hacia la idea de lo bello como verdadero ser. La belleza de este mundo revela la gloria y la bondad del mundo espiritual, que es el ámbito propio de la belleza verdadera. El ver esta belleza trascendente trae felicidad. Es la meta de la vida, ya que lo bello es bueno, y viceversa. Lo logramos por medio de la belleza del alma que se alcanza en la purificación y en virtudes tales como la autodisciplina, el valor, la magnanimidad y la sabiduría.

5. En los escritos herméticos lo καλόν pertenece al mundo de Dios. El cosmos ideal es el καλὸς κόσμος. Lo καλόν es aquí algo trascendental como la deidad. El dualismo nos excluye de ello, excepto por el conocimiento de la revelación y la correspondiente piedad.

D. καλός en el AT (LXX) y en el judaísmo.

- Usado en la LXX para πρῶτος, «hermoso» (p. ej. Gn. 12:14), y χρησμός, «útil» (Gn. 2:9) o «moralmente bueno» (Pr. 17:26), καλός desempeña apenas un papel limitado en el AT. El concepto más personal de la δόξα de Dios reemplaza gran parte de lo que los filósofos griegos querían decir con ese concepto, y en una ética determinada por la ley no tiene lugar el ideal de la vida y de la educación que se expresa en el καλός κάγαθός. Allí donde καλός significa lo bueno, denota la conformidad con la voluntad de Dios, y si bien el sentido de una belleza ordenada puede estar presente en el relato de la creación (cf. Gn. 1:4, 10, 12, 18, 21, 25, 31), la dimensión estética está por lo general ausente.
- En el sentido de «moralmente bueno», e. d. conforme con la ley, καλός es un sinónimo de ἀγαθός y figura en Números 24:1; Deuteronomio 6:18; 2 Crónicas 14:1; Isaías 1:17; Miqueas 6:8.
- En el paralelismo, καλός tiene el sentido de «encantador» o «agradable» en Salmo 135:3 (cf. tb. 1 Mac. 4:24).

E. καλός en el NT.

- Los autores de los Sinópticos. En el mensaje del Bautista y en la predicación de Jesús hallamos la metáfora «fruto bueno» (Mt. 3:10; 7:17ss). Lo que hay aquí es un llamado a la μετάνοια con miras a llegar a ser el árbol bueno que produce buen fruto. En las parábolas nos encontramos también con la «buena semilla», e. d. la palabra del reino de Dios (Mt. 13:24, 27, 37-38), y los «peces buenos», e. d. los que mediante la μετάνοια se colocan bajo el señorío de Dios. Aquí καλός va siempre orientado hacia la βασιλεία de Dios.
- Los καλὰ ἔργα a los cuales nos llama Jesús (cf. Mt. 5:16; 25:35ss) son obras de amor y de misericordia tales como las hallamos en el AT (Is. 58:6-7) y en los escritos rabínicos, donde el modelo son las propias obras de amor y misericordia que hace Dios, p. ej. el vestir a Adán y Eva (en Gn. 3:21) o el visitar a Abraham que está enfermo (en Gn. 18:1) o el consolar a Isaac (en Gn. 25:11), o el sepultar a Moisés (en Dt. 34:6). Jesús exige misericordia y no sacrificio (Mt. 9:13), y él mismo demuestra esto al venir a salvar a los pecadores. Pero esas buenas obras están integradas al señorío divino, de modo que incluso una obra como enterrar al propio padre no debe ser un fin en sí misma (Lc. 9:59). Más aún, todas las buenas obras se le hacen ahora al propio Jesús (Mt. 25:40). Así como él es nuestro abogado ante el Padre, es también un abogado ante nosotros en favor de los demás. Se acerca a nosotros en la persona de los necesitados, y procura llevar adelante por medio de nosotros su obra salvífica. La recompensa de esta obra de salvación es que con ella Dios es glorificado (Mt. 5:16). Queda entonces eliminada toda idea de reciprocidad (cf. Lc. 14:12ss). La herencia del reino es la única recompensa, y en este reino no hay escala de pagos. El Buen Samaritano es el modelo de la misericordia querida por Dios, que actúa espontáneamente y no busca recompensa (Lc. 10:30ss). La unción en Marcos 14:3ss es ensalzada como una memorable obra de amor —más importante que la limosna para la cual los discípulos habrían podido usar el dinero (vv. 4-5)—, porque satisface la necesidad del momento y es realizada de manera proleptica en favor de uno a quien le espera la muerte de un criminal, con la consiguiente amenaza de la sepultura de un criminal en la que no hay unción.
- Juan. Un uso significativo en Juan se halla en la descripción de Jesús como el «buen pastor». Esta designación comporta una afirmación singular en oposición a los dioses pastores del helenismo y a los pastores (los jefes) del pueblo. La base de la afirmación es el conocimiento que el pastor tiene de su rebaño, y el hecho de que él da la vida para salvar a su rebaño de los lobos. Al introducir por ese medio a su rebaño en su propia comunión con el Padre, demuestra ser él el verdadero pastor, bueno, competente y digno de elogio. En 10:31-32 Jesús pregunta por cuál de sus buenas obras quiere apedrearlo la gente. Estas obras son buenas porque son las obras de Dios. Como tales, sin embargo, conllevan una pretensión mesiánica que el pueblo no puede o no quiere aceptar.
- Pablo. A veces Pablo utiliza τὸ καλόν en forma absoluta, como sinónimo de τὸ ἀγαθόν. Así, en Romanos 7:18, 21 τὸ καλόν es el bien que queremos hacer y no podemos. En 2 Corintios 13:76, el

hacer τὸ ἀγαθόν es la nueva posibilidad del cristiano. No debemos cansarnos de hacerlo (Gá. 6:9). El término puede denotar también cosas específicas que son buenas o encomiables, p. ej. la continencia sexual (1 Co. 7:1, 8, 26), o el respetar la conciencia de los demás (Ro. 14:21). Como adjetivo caracteriza la ley en Romanos 7:16, pero no se puede usar para la jactancia de los corintios en 1 Corintios 5:6. Pablo exige buenas obras en el sentido de obras de amor y misericordia (cf. Ro. 12:13, 20; 1 Co. 16:11), pero para estas no usa καλὰ ἔργα.

5. *Las Pastorales.* καλός es un término mucho más importante en estas epístolas. Nos encontramos con καλὰ ἔργα en 1 Timoteo 5:10, 25; 6:18; Tito 2:7, 14; 3:8, 14, y con καλὸν ἔργον en 1 Timoteo 3:1. Las buenas obras son la intención de Dios para nosotros (Tit. 3:8). Orar por toda la gente es bueno (1 Ti. 2:3). Debemos pelear la buena milicia (1 Ti. 1:18), y ser buenos soldados (2 Ti. 2:3). El autor ha peleado la buena batalla (2 Ti. 4:7). Al igual que Cristo, nosotros hemos de hacer una buena confesión (1 Ti. 6:12-13). También debemos ser ricos en buenas obras (1 Ti. 6:18). La ley es καλός (1 Ti. 1:8). Los obispos deben ser de buena reputación (3:7), y los diáconos obtendrán un grado honroso mediante el buen servicio (3:13). El buen ministro enseña la buena doctrina (4:6). Por último, todo lo que ha sido creado por Dios es bueno (4:4). En estos pasajes, καλός tiene en su mayor parte el sentido filosófico de «correcto», «ordenado» o «excelente», manifestado en cosas tales como la conducta apropiada, la enseñanza correcta, y una actitud apropiada respecto al mundo. Sin embargo, todo eso va en orientación hacia Cristo y el evangelio. El uso en Santiago, 1 Pedro y Hebreos es semejante (cf. Stg. 2:7; 1 P. 4:10; Heb. 13:8; también Stg. 1:27; 1 P. 4:9; Heb. 13:2-3; 3 Jn. 5).

[W. Grundmann, III, 536-550]

F. καλός en las afirmaciones cristológicas en la iglesia antigua.

1. *La influencia de Isaías 53 sobre la opinión de la iglesia antigua de un Cristo feo.*
- a. Isaías 53 es uno de dos pasajes principales que rigen el concepto primitivo de Cristo. Especialmente significativo (con Is. 52:14) es Isaías 53:2b en la versión de los LXX. Los términos como tales no desempeñan papel alguno en el NT mismo, el cual enfatiza la humildad de Cristo más que ninguna carencia de belleza, y que no tiene en mente la apariencia externa cuando llama a Jesús imagen de Dios (2 Co. 4:4) o Hijo del Hombre (Heb. 2:6-7). 1 Clem. 16 concuerda con el NT al citar Isaías 53 y Salmo 21: el punto que está sobre el tapete es la humildad de Cristo.
- b. Justino muestra una inquietud similar a la de 1 Clemente en su uso de Isaías 53 en *Apología* 50:1ss; *Diálogo* 100.2, etc. El punto en discusión no es la apariencia externa, sino la renuncia a la gloria divina. Sin embargo, esto sí conduce a la deshonra humana, de modo que las potencias celestiales, al momento de la ascensión de Cristo, tienen que preguntar: «¿Quién es el rey de gloria?» (*Diálogo* 36.6). El tema de la falta de reconocimiento halla su base en 1 Corintios 2:8.
- c. La idea de que la humildad de Cristo implica fealdad brota en Hechos de Tomás 45, aunque, nuevamente, lo opuesto es la gloria divina más que la belleza humana. En obras similares esto va ligado a una depreciación dualista de la humanidad, que pasa por alto la doctrina bíblica de la imagen divina.
- d. En su debate contra las tendencias docetistas, la iglesia se ve impulsada a poner más énfasis en la apariencia física de Cristo, y recurre a Isaías 53 en busca de orientación. Es así como muchos cristianos aceptan la opinión de que el Señor, deliberadamente, no aparece con una figura hermosa con el fin de no restar fuerza a su enseñanza. Orígenes, al replicar a las objeciones de Celso a este respecto, descarta la pertinencia de Isaías 53. Entre otros Padres hay titubeo y desacuerdo; el único consenso es que Isaías 53 se refiere a la condición humilde de Cristo, y de forma suprema a su pasión.
2. *El concepto de un Cristo bello en la iglesia antigua.*
- a. Otro pasaje influyente es el Salmo 45. La idea de que la belleza es intrínseca a la deidad predispone a muchos teólogos a reclamar para Cristo una belleza sobresaliente, a pesar de Isaías 53. Esta idea helenística halla ecos en Sabiduría 13:5; Sirácida 39:16, en una obvia alusión al relato de la creación. En la LXX encontramos también pasajes tales como Salmos 49:1; 96:6. Los apologistas cristianos

como Atenágoras se refieren a la belleza de la creación (*Súplica* 10.1, etc.), y 1 Clemente habla de la belleza del lazo del amor divino (49.1). Esta idea de belleza hace impensable un Cristo feo.

- b. Es bajo esta luz que podemos comprender la aplicación mesiánica de Salmo 45:2-3. Los escritores judíos también entienden este pasaje de manera mesiánica. También se hallan tipos de Cristo en la hermosura de Moisés (Éx. 2:2) y la buena presencia de José (Gn. 39:6). El novio del Cantar de los Cantares sirve como tipo mesiánico, y a veces se da una interpretación mesiánica a Isaías 33:17 (donde la LXX usa δόξα).
- c. Las descripciones gnósticas van más allá de la información del AT, con su retrato de la eterna juventud y belleza del Señor exaltado. Aunque se usan términos humanos, estas descripciones carecen de realismo histórico, de modo que el resultado total es docetista.
- d. En el arte de las catacumbas encontramos también un Cristo joven y hermoso, generalmente en conexión con el buen pastor (aunque tal vez sobre la base de Ez. 34:23; Zac. 11:7ss más que Jn. 10:1ss). El pastor divino es una encarnación ideal de la visión cristiana de la salvación, aun cuando en lo formal hayan tenido cierto impacto los modelos religiosos y seculares del mundo de la época. La piedad popular recoge la idea del Cristo bello, no obstante las descripciones aterradoras de la pasión, y le da expresión tanto en el arte como en el canto.

[G. Bertram, III, 550-556]

→ αγαθός, κακός, ποιηρός

καλύπτω [cubrir, esconder], κάλυμμα [cobertura, velo],
 ἀνακαλύπτω [descubrir, levantar el velo], κατακαλύπτω [cubrir,
 velar], ἀποκαλύπτω [descubrir, revelar], ἀποκάλυψις [revelación]

καλύπτω. El significado básico parece ser «enterrar», y esto da «esconder», «cubrir». El uso principal en griego clásico es poético. La palabra es común en la LXX (cf. Éx. 14:28; 27:2). En Éxodo 24:15-16 la nube cubre la tienda, y los sacerdotes se cubren a sí mismos al oficiar. En Salmo 32:5 se da un uso figurativo para el encubrir el pecado. En el NT encontramos el uso literal en Mateo 8:24; Lucas 23:30 (con una insinuación de «enterrar»); Lucas 8:16. Mateo 10:26 tiene el término en sentido figurado: Dios se asegurará de que el mensaje sea declarado a pesar de todos los intentos por suprimirlo. En 2 Corintios 4:3 Pablo enfrenta la acusación de que su mensaje es oscuro; lo acepta en el caso de los no creyentes, cuya mente ha sido cegada por el dios de este mundo. Santiago 5:20 y 1 Pedro 4:8 se basan en Proverbios 10:12 cuando hablan de cubrir el pecado mediante una acción amorosa. El amor asegura el acceso al perdón divino (aunque a veces los rabinos remiten el amor de Pr. 10:12 al amor de Dios por la ley). Una idea paralela tal vez sea que sólo los que perdonan serán perdonados (Mt. 6:15), si los pecados cubiertos son los del que ama.

κάλυμμα.

1. En las obras clásicas tempranas esta palabra también es poética. Un significado es «velo» o «cobertura para la cabeza». El usar un velo va ligado con el pesar, con el alejar el mal, con la fecundidad (en una novia), y con la presencia de lo numinoso (uso de máscaras).
2. En el AT Moisés usa un «velo» sobre su rostro en Éxodo 34:33ss. Los intentos de explicar esto mediante comparaciones (p. ej. en función de una máscara cultica) son especulativos. Es discutible si el velo es para proteger a la gente de la gloria divina o para proteger la gloria divina de ser profanada. Tal vez haya un poco de las dos cosas. La gloria de Dios sólo se puede ver como él mismo lo quiere.
3. En 2 Corintios 3:7ss Pablo usa el relato de Moisés en su comparación de la revelación del AT con el evangelio. κάλυμμα es literal en el v. 13. La aplicación es entonces doble. a. El velo esconde el esplendor que se va desvaneciendo, por glorioso que hubiera sido. Si el esplendor pasajero es tan glorioso,

cuánto más lo será el esplendor duradero del evangelio (cf. vv. 7ss). b. El velo simboliza el velo que actualmente está puesto sobre la mente de los israelitas obstinados cuando leen el antiguo pacto. Lo que ellos deberían ver allí es la gloria de Cristo, y sólo cuando se conviertan al Señor les será quitado el velo por Cristo para que no sólo vean la gloria del Señor sino que ellos mismos sean transformados a semejanza suya. (La experiencia de Moisés en la tienda parece subyacer a la idea de los vv. 16ss; cf. Éx. 34:34-35.)

ἀνακαλύπτω. Esta palabra significa «descubrir», a. con un objeto impersonal (un paquete, un carácter, etc.), y b. con un objeto interno «quitar». El sentido b. figura en 2 Corintios 3:14: el velo permanece «sin quitar» o «sin ser levantado». Por otro lado, el sentido en 2 Corintios 3:18 es a. (un uso figurado del sentido literal): todos nosotros con el rostro «descubierto, sin velo» (en contraste con vv. 13 y 15). Aquí el término expresa la inmediatez de la revelación y de la comunión con Dios en el NT.

κατακαλύπτω.

1. Fuera del NT la palabra significa «velar(se)», «poner(se) velo». En la LXX Moisés esconde el arca detrás de una cortina (Éx. 26:34), los serafines se cubren la cara (Is. 6:2), y, si bien las mujeres habitualmente se cubren con un velo, una mujer embozada al lado del camino es una prostituta (Gn. 38:15).
2. En el NT la palabra figura sólo en 1 Corintios 11:6-7. Aquí Pablo exige que las mujeres usen una cobertura o velo para orar o para profetizar. No hay evidencias que apoyen la idea de que las mujeres griegas estuvieran obligadas a colocarse el velo en público. En tiempos de Tertuliano, las mujeres judías eran notorias en África del Norte porque cuando estaban en la calle usaban velo. La costumbre parece, en realidad, haber sido propia del Cercano Oriente, como en la ley asiria de que las mujeres casadas y viudas debían colocarse el velo en público, y las prostitutas (esclavas) debían andar sin velo. La población natal de Pablo, Tarso, por hallarse en la frontera del Cercano Oriente, es más estricta en este sentido que Grecia o la mayor parte del Asia Menor, pero incluso allí hay muchas excepciones. La práctica que Pablo elogia, entonces, se deriva del Cercano Oriente, y él la restringe al ámbito que se halla bajo la jurisdicción de la iglesia, es decir, el culto.
3. En la era cristiana, la costumbre de las mujeres de llevar velo ha tenido una historia variada. Las catacumbas retratan a mujeres orando que sólo están parcialmente cubiertas con velo, y con frecuencia encontramos que se retrata a María y a otras mujeres santas sin cubrirse la cabeza. Los velos han sido considerados obligatorios para las monjas y a veces para otras mujeres que prestan servicio en la iglesia. Muchas mujeres, especialmente las católicas, también usan alguna cobertura sobre la cabeza para el culto. Pero ni ha habido ni hay una aplicación universal de esta regla.

ἀποκαλύπτω, ἀποκάλυψις. Estos términos plantean problemas especiales, porque es fácil importar ideas dogmáticas hacia los pasajes del NT que habitualmente se traducen por «revelar» y «revelación». Pero uno no se puede refugiar en la exposición puramente filológica usando traducciones tales como «poner de manifiesto» o «develar». Los términos son, hasta cierto punto, ambivalentes, pero tienen una buena medida de unidad interna, y la mejor manera de destacarla es con el término «revelación» como la manifestación de la deidad, con tal que esto se coloque primero sobre una base más amplia.

A. La idea de revelación en la historia religiosa. La moderna investigación religiosa, si bien no descuida los fenómenos, se asoma detrás de ellos en busca de un elemento objetivo. La religión tiene que ver con la manifestación de la deidad. La deidad está escondida; no hay un acceso directo. Pero no se puede tratar con ella si permanece escondida. Es opinión general, entonces, que la deidad se manifiesta a sí misma. La religión busca el método adecuado para lograr esto. Para este fin encontramos el uso de fetiches, sueños, oráculos, astrología, auspicios, etc. Estas cosas, cuando se institucionalizan, pueden ser balanceadas por la palabra de individuos dotados, quienes a veces se convierten en fundadores de religiones, y cuyas enseñanzas asumen una forma más permanente como escritos.

B. La revelación en el mundo griego y en el helenismo.

1. *La religión popular.* Mientras que los romanos enfatizan la regularidad en la revelación, los griegos encuentran la deidad principalmente en lo inusitado. Sin embargo, se pueden usar medios comunes para declarar las fuerzas del destino. Son importantes los sueños y su interpretación, pero sobre todo el oráculo. Los griegos no usan el término ἀποκαλύπτειν para referirse a la revelación divina. Para ellos la deidad es tan evidente y tan escondida como la realidad de la cual es la forma básica; por eso uno puede verla o pasarla por alto. Si sigue siendo parte de la esencia de la deidad el manifestarse a sí misma, no existe una revelación única. Los dioses no dan sino insinuaciones, y son tan volubles como la fortuna, sin tener una norma de voluntad moral inviolable. La religión griega conoce las revelaciones, pero no es una religión de revelación.
2. *La crítica crédula y la incrédula.* La antigüedad puede mostrarse crítica respecto a las revelaciones. No acepta el mito como historia, alegoriza sus rasgos objetables, y cuestiona las señales milagrosas (cf. los epicúreos, y el énfasis de Epicteto en que debemos dejarnos guiar por el deber). Plutarco, al comentar el oráculo, acepta el hecho de que el alma puede ser instrumento de la deidad, pero destaca que es un instrumento imperfecto. La deidad usa a personas inspiradas, pero no entra en ellas corporalmente ni las usa contra su voluntad. Los fenómenos físicos pueden, sin embargo, provocar el don mántico, de modo que si comprendemos el asunto correctamente no hemos de descartar lo oracular como si no mereciera confianza alguna.
3. *El volverse hacia la historia.* Aunque las concepciones mágicas pueden constituir el punto de partida, la idea del «hombre divino» señala un volverse hacia la historia. Ciertos gobernantes, estadistas, poetas, médicos, eruditos y filósofos que son sobresalientes (cf. Empédocles, Pitágoras y Apolonio; también Sócrates, Platón, e incluso Epicuro) causan un impacto tal sobre su propia generación y las sucesivas que se les ve y se les honra como reveladores divinos.
4. *La racionalización de la idea de revelación.* La filosofía griega se inclina hacia las explicaciones causales e immanentes. Podría dar la impresión de que esto deja por fuera la idea de revelación. Pero el significado, abarcado por el pensamiento, se inyecta en la naturaleza. El ser y el pensamiento forman una unidad, ya sea como λόγος, como νοῦς o como idea. El cosmos manifiesta el espíritu pensante, y cuando Poseidonio le da a esto un matiz religioso, el resultado es la idea de revelación natural. Es así como Cicerón infiere a partir de la creación que ella debe tener o un creador o un gobernante. Escondida de los sentidos, la deidad, como el espíritu humano, puede ser captada por el νοῦς, sin necesidad de una revelación especial.
5. *El misticismo y el gnosticismo.* El gnosticismo acepta la condición oculta de la deidad y el hecho de que ocurren revelaciones especiales. Los iniciados, sin embargo, conocen a la deidad, aunque sólo sea paso a paso, de modo que la deidad sólo queda velada por la falta de iniciación, no por esencia. Las raíces del misticismo se hallan en la magia. Se postula un mejoramiento de la vida por la divinización, y esto se alcanza mediante el uso de los métodos o fórmulas correctas. Esto descarta la singularidad histórica en la revelación. A medida que las acciones sacras son espiritualizadas, van dando paso gradualmente a la visión y la contemplación, las cuales pueden ser puramente interiores y cognitivas más que emocionales. Se puede hacer entonces una síntesis con el gnosticismo y la filosofía, como en los escritos herméticos. Estos recogen el conocimiento esotérico confiado a Hermes Trismegisto. Dios ha dado la palabra de revelación que conduce a la regeneración, que ha de recibirse con reverencia y gratitud, que ha de mantenerse en secreto, pero que también impele a dar testimonio. A pesar de los términos, aquí tampoco hay ninguna revelación histórica, sino simplemente la transmisión de un conocimiento del fundamento del mundo —en efecto pero no intrínsecamente escondido— que puede ser tanto impersonal como personal.
6. *Uso de los términos.* Cuando los griegos hablan de algo análogo a la revelación, usan en su mayor parte otras palabras. El corpus hermético usa ἀποκαλύπτειν para la revelación ilegítima de los misterios, la cual es execrable. Jámblico, sin embargo, la usa para una manifestación benéfica. El sustantivo

tiene generalmente sentidos ordinarios tales como descubrirse la cabeza o encontrar una fuente oculta. Sin embargo, es un término técnico en la adivinación, halla un puesto en la astrología y la alquimia, y puede significar culturalmente la revelación de asuntos secretos. El uso teológico ya sea del verbo o del sustantivo es fundamentalmente ajeno a los griegos, y tal vez se derive de la Biblia griega, aunque esto es debatible desde el punto de vista filológico.

C. La revelación en el AT.

1. *El fundamento en la historia religiosa.* También la religión del AT conoce medios de revelación tales como las señales (Gn. 24:12ss), los videntes (1 S. 9:6ss), los sueños (Gn. 28:12ss), los oráculos (1 S. 14:37ss), las directrices sacerdotales (Dt. 17:9, 12), y el éxtasis y la profecía. El ayuno puede servir de preparación (Dn. 9:3).
2. *La revelación del Dios viviente.* El factor nuevo es que el Dios de Israel es el Dios viviente (Jos. 3:10; Is. 37:4; Dt. 5:23) a distinción de los ídolos muertos. Como Dios verdadero, está escondido (Is. 45:15). Se revela según él mismo quiere. De modo que tenemos una auténtica revelación, la cual se va desarrollando en tres direcciones principales.
 - a. Dios se revela a sí mismo como el Señor de la historia. Aquí es básico el éxodo (Éx. 14:18). Por su intermedio Dios separa a Israel para sí (Éx. 19:4ss). Esto no confiere privilegio alguno, puesto que él gobierna a todas naciones (cf. Am. 9:7). Pero es constitutivo de la alianza. Lo que cuenta no es tanto lo que es, como lo que sucede. La historia es obra de Dios (Is. 7:1ss). Los reinos están sujetos a él y a sus designios (Is. 7:18ss). Él se sirve de Asiria y la quebranta; él hace de Ciro un agente de restauración después del exilio (Is. 45:1ss). La revelación, entonces, no es simplemente la impartición de conocimiento, si bien el conocimiento viene por medio de ella. Es la acción de Dios, que quita el ocultamiento esencial y se ofrece él mismo para la comunión sobre una base moral.
 - b. Dios se revela como bondadoso y santo. Es santo en el sentido ético (los Diez Mandamientos). El pueblo suele inclinarse hacia la religión natural o cültica, pero los profetas emiten constantemente un llamado a la obediencia, sin la cual el culto es una abominación (2 S. 12:7ss; 1 R. 17:1; Am. 2:6ss; Os. 6:6; Is. 1:10ss, etc.). En su santidad, Dios se interesa por su gloria (Éx. 20:5). No es regido por una idea abstracta de bondad. Su voluntad es buena, aun cuando esa bondad puede no siempre ser evidente (cf. Sal. 73; Job). Pero Dios es también bondadoso. Muestra misericordia y perdona (Éx. 34:6-7). Su soberanía conduce, por medio del juicio, a la bendición (Is. 40:1ss; 53; 61:1ss). En esto se manifiesta su fuerza todopoderosa como Creador y Señor.
 - c. Dios se revela a sí mismo como Creador y Sustentador del mundo. Él hizo el cielo y la tierra (Is. 37:16). A partir del hecho de que él actúa con poder, se puede ver que el mundo tuvo su origen en su voluntad y en su palabra. Es así como en los relatos de la creación las cosmogonías mitológicas quedan radicalmente purificadas. El mundo existe por la palabra, y por la misma palabra es mantenido y gobernado (cf. Sal. 18:7ss; 19:1ss; 29; 33; 96:10ss; 97:1ss; 104; 148; Is. 40:12ss, etc.; Am. 5:8; Job 38-39). En contraste con la concepción griega, que implica un dominio del mundo por medio del pensamiento, Dios ocupa aquí el lugar central. No somos nosotros quienes delvamos a Dios, sino Dios quien se revela a nosotros.
3. *La delimitación de la revelación.* Mientras que la visión griega se mueve entre la compresión en un misterio y la extensión cosmopolita, en el AT el culto no es una religión misteriosa ni del mundo. Dios es el Dios de su pueblo libremente escogido (Éx. 19:4ss). En cuanto tal él es el Dios del mundo, que se declara también a las otras naciones en sus juicios (Is. 13ss) y bendiciones (Am. 9:7). Él puede llamar a los otros pueblos al arrepentimiento (Jon. 3:4ss), y al conducir a su propio pueblo a la salvación va a compartir con ellos su revelación (Is. 41:1ss; 45:4ss; 49:1ss, etc.). Pero todo esto tiene lugar dentro de la relación de alianza con su pueblo, y como el acto propio de Dios sobre el cual nadie puede reclamar derecho alguno. Puesto que la revelación es el acto propio de Dios, él puede revelarse fuera de Israel, y en Israel se puede hallar revelación falsa así como verdadera (cf. 1 R. 22:19ss). En efecto, debido a la pecaminosidad del pueblo, hay un conflicto con la falsa profecía, la cual parece

tomar forma institucional y ruge a lo largo de los siglos (1 R. 22:5ss; Jer. 2:26; 6:13ss; 18:18ss, etc.). El propio Dios puede incluso servirse de esa profecía en juicio (1 R. 22:19ss). Tan agudo es el problema, que el AT avanza criterios por medio de los cuales distinguir a los profetas verdaderos de los falsos (Dt. 18:21): a. la motivación (cf. Miq. 3:5; Am. 7:14, aunque también 2 R. 4:8ss); b. la recepción, con el poderoso impacto de la recepción de la palabra (en vez de los sueños) como punto decisivo (Jer. 23:28; Éx. 33:11; Am. 3:8; vinculado con las visiones, Is. 6; Am. 7-9; Zac. 1ss); c. el cumplimiento (1 S. 3:19; 1 R. 8:56; Dt. 18:22), aunque la voluntad de Dios no es inalterable, y podrá ajustarse a una situación cambiante (Is. 28:23ss); d. el contenido, que en los verdaderos profetas siempre será fiel antes que complaciente, ya se trate de un mensaje de juicio o de salvación (1 R. 22:5ss; Miq. 3:5; Is. 7:1ss). La verdadera profecía, aunque no es moralista, siempre tendrá una orientación moral (Jer. 23:21-22). No refleja nuestro propio juicio, sino que nos coloca bajo el juicio de Dios y luego conduce, a través del juicio, hacia la gracia. Dios mismo se da a conocer a sus mensajeros, tanto interiormente como históricamente. Con frecuencia tienen incertidumbres interiores (Jer. 20:7ss), pero la revelación les impone una limitación y les confiere la confianza que necesitan.

4. *Revelación y escatología.* La revelación del AT es especialmente distintiva en relación con el futuro. No se refiere a lo que siempre es, sino a lo que ha de ser. El futuro no es la utopía del optimismo natural. El día de Dios es primero un día de oscuridad (Am. 5:18ss) y sólo posteriormente un día de salvación final (Am. 9:11-12; Is. 9:1ss). La apocalíptica se desarrolla con la revelación de la gloria futura (cf. ya Ez. 40ss; Sal. 46-47; 96-99).
5. *El uso ἀποκαλύπτειν* tiene primero el sentido ordinario de «descubrir» (Éx. 20:26, etc.), o el figurado de «iniciar» (1 S. 20:2). Tiene peso teológico sólo cuando el sujeto es Dios (Nm. 22:31; 1 S. 2:27; 2 S. 7:27). Pero no hay un término fijo para revelación, y ἀποκαλύψις no se usa en este sentido. El verbo encuentra un uso importante en Isaías 56:1, donde denota la manifestación escatológica de la liberación divina existente.

D. La actitud del judaísmo ante la revelación.

1. *Puntos generales.* El judaísmo ya no espera revelación directa. El énfasis se pone en la revelación pasada que consta en la ley, los profetas y los escritos. La tradición oral se entiende sólo como exposición. La voluntad de Dios ya se conoce, y hay que cumplirla. En el último tiempo vendrá nueva revelación, pero en parte como nueva exposición. En el judaísmo helenístico los términos ἀποκαλύπτειν y ἀποκαλύψις son poco comunes; Filón no usa ninguno de los dos.
2. *La apocalíptica.* La apocalíptica constituye un sustituto de la revelación (el término viene del último libro del NT). Es distintivamente palestinese, aunque difícil de conectar con ningún grupo específico, y popular también en el judaísmo helenístico. El género es pseudoepigráfico; las revelaciones se derivan supuestamente de grandes personajes del pasado. Se enfatiza la trascendencia divina. El nuevo eón existe ya y, cuando el mal alcance un clímax, irrumpirá con poder. Para los videntes el velo ya ha sido levantado en las visiones, y ellos las imparten para alentar a los siervos de Dios que están en la lucha. La seriedad de los temas, el concepto de la historia universal, y la comprensión dinámica de la revelación hacen de la apocalíptica una fuerza importante.
3. *La revelación natural.* En parte por razones apologéticas y en parte por razones polémicas, el judaísmo helenístico se inclina más al immanentismo. Filón y el libro de la Sabiduría (p. ej. 13:3ss) disciernen a Dios en la belleza y la teleología del mundo, de modo que la idolatría, si bien es inexcusable, es también lastimosa. El problema aquí es que en Filón, como en la filosofía griega, el movimiento va de abajo hacia arriba, de modo que a Filón se le hace difícil esquivar la amenaza del panteísmo. Un desarrollo paralelo es la ecuación de ley revelada con ley natural.

E. La revelación en el NT. El NT hereda y presupone la revelación del AT. Es así como pasa por alto el judaísmo, con la excepción del impacto escatológico de la apocalíptica. La dinámica distintiva de su perspectiva sobre la revelación brota de la relación entre historia y escatología.

1. *La revelación en los autores de los Sinópticos.* El testimonio del Bautista (Mt. 3:2) y el mensaje inicial de Jesús (Mr. 1:15) implican que Dios está por venir y va a manifestar su reino. Debemos prepararnos para este acto divino de revelación. Pero pronto resulta evidente que Jesús mismo es el reino. Este está presente en él como realidad escatológica. Él otorga la revelación (Mt. 11:27), la encarna, y será quien finalmente la manifieste (Mr. 8:38) cuando él mismo se manifieste (Lc. 17:30). Por el Padre, los creyentes pueden verlo a él ya tal como es (Mt. 16:17). El dar a conocer la revelación que está presente en Jesús es en sí mismo un acto de revelación. El conocimiento humano por su propia cuenta resulta aquí un estorbo (Mt. 11:25). Pero incluso para los sencillos, la revelación es equívoca (cf. Mr. 4:11ss). Las parábolas pueden esconder al tiempo que revelan. Si se hace uso de ciertas presuposiciones generales tales como el gobierno de Dios en la naturaleza y un sentido del bien; si se puede resumir la ley (Mr. 12:28ss) y los dichos de sabiduría tienen un lugar (Lc. 14:7s), entonces un fundamento cósmico del ser no desplaza al Dios viviente, ni la moral natural desplaza la voluntad santa de Dios, tal como éstos se pueden conocer en la Escritura. El objetivo de Jesús es el honrar y cumplir la revelación del Dios de la alianza (cf. Mr. 7:8ss; Mt. 5:17). Esta revelación es para toda la gente (Mt. 8:11), pero sólo en el sentido de que Dios se ofrece a sí mismo a todos los pecadores y con miras a su respuesta en una fe y confesión obedientes.
2. *La comprensión de la revelación en la comunidad primitiva.* Aquí encontramos una orientación todavía más fuerte hacia el futuro. El Mesías que ha venido vendrá otra vez. Escondido en el cielo, un día se manifestará (Hch. 3:21). Las palabras y obras terrenales dan cumplimiento a las promesas del AT, pero la meta se alcanzará sólo con esta manifestación gloriosa (10:36ss). El envío del Espíritu es el nexo actual entre el pasado y el futuro. Si bien los helenistas tienen una actitud más libre con respecto al culto (cf. Esteban), no tenemos documentación alguna de un helenismo, sea judío o gentil, que pudiera haber reemplazado la revelación histórica con una tendencia mística al éxtasis, como se halla en el gnosticismo posterior.
3. *La revelación en las epístolas del NT.*
 - a. En las epístolas la revelación es primordialmente la venida histórica de Dios que se cumple en Jesús y que se consumará en el último día. El AT es la letra sagrada de la revelación, que no se llama en sí revelación, sino que se pone al servicio de su cumplimiento en el NT (Ro. 4:23-24). El verdadero punto focal es la escatología, e. d. la manifestación de Cristo (1 Co. 1:7), del juicio de Dios (Ro. 2:5 o su ira (1:18), del anticristo (2 Ts. 2:3), pero también de la justicia de Dios (Ro. 1:16), de sus hijos (Ro. 8:19), de la gloria de éstos (8:18) y de su salvación (1 P. 1:5). El destino de los creyentes por medio de la gracia de Dios es un misterio que se devela por medio de la autorrevelación de Cristo, y que es conocido para los mensajeros de Cristo (Ef. 3:3ss; Ro. 16:25-26; Gá. 1:12, 16). Por soberana decisión divina, la fe se revela como el medio de salvación (Gá. 3:23). La proclamación y la recepción son la revelación así como el mensaje (cf. 1 Ts. 2:13). No podemos enseñar ni aprender lo decisivo; es el Espíritu quien lo revela (1 Co. 2:10-11), no místicamente, sino en orientación hacia el autoofrecimiento histórico de Dios por nosotros en Cristo. Pablo no usa ἀποκαλύπτω para referirse a la vida terrena de Jesús. Ésta tiene el carácter de ocultamiento. Pero la revelación de Dios se da ahora por vía de ese ocultamiento (1 Co. 1:18ss). Aunque sea en ocultamiento, la vida terrena es revelación escatológica. La preexistencia de Cristo, aunque no se enfatiza, hace evidente esto (cf. Fil. 2:6ss; Gá. 4:4; 2 Co. 8:9). Cristo está presente incluso con Israel en el desierto (1 Co. 10:4). Fue su Espíritu el que inspiró a los profetas (1 P. 1:11-12). Toda la historia de la salvación se coloca entonces en la luz matutina de la revelación que alcanzará su clímax con la parusía. Desde luego, también puede haber revelaciones directas (cf. Hch. 16:9-10; 2 Co. 12:1, 7; Gá. 2:2). Pero este uso más general queda integrado al uso más estricto, ya que estas revelaciones especiales de Cristo son para confirmación, dirección o edificación. Deben pasar la prueba del amor cristiano y el servicio.
 - b. En Pablo la cuestión de la revelación natural es difícil. Él afirma claramente que Dios se da a conocer en la creación, que los gentiles conocen a Dios, y que ellos hacen por naturaleza lo que está escrito en la ley (Ro. 1-2; cf. Hch. 14:15ss; 17:22ss). Pero también argumenta que esto los hace inexcusables a causa de su pecado e idolatría (Ro. 1:20, 32; 2:12ss). Esto explica porqué puede decir que

los gentiles no conocen a Dios (Gá. 4:8), que el mundo no conoce a Dios mediante la sabiduría (1 Co. 1:21), y que el conocimiento del decreto de Dios no implica su observancia (Ro. 1:32). Dios se propone claramente que toda la gente lo conozca, pero ellos frustran su propósito mediante su resistencia, y así se hacen culpables de una desobediencia y una ignorancia que son inexcusables. El uso que Pablo hace aquí de esos términos no es sistemático, sino misionero y polémico. Su valoración teológica radica en 1 Corintios 2:14. El pensamiento natural de los pecadores no puede captar las cosas del Espíritu. Sólo cuando pasa bajo el juicio de la cruz logra llegar al verdadero conocimiento. Incluso en Romanos 1 Pablo habla desde dentro del conocimiento de la revelación, y nunca usa estos términos cuando habla acerca de lo que los gentiles conocen o pueden conocer acerca de Dios. La única revelación es la del juicio de Dios y la concomitante justicia de Dios, que significa salvación para los creyentes.

4. La revelación en la literatura juanina.

- a. El evangelio y las epístolas. La teología juanina no usa los términos que nos ocupan, pero es una teología suprema de la revelación. Al reclamar para Cristo el término *λόγος*, vincula la creación entera con la revelación en Cristo, y así hace una afirmación exclusiva para Cristo. Si el Logos es cósmico (Jn. 1:3), es también personal y, en Jesús, es histórico (1:14). Todos los puntos de interés, sean mesiánicos o místicos (la luz, la vida, el gozo, la unión espiritual con Dios) confluyen en el Logos encarnado. Pero esto no es por sincretismo ni por revelación natural, sino gracias a la revelación única, absoluta e histórica. La nota suprema es el amor. La escatología no se excluye, pero la esperanza descansa ahora en la posesión. La historia precristiana de la salvación va ligada al Preexistente (cf. 8:58). La obra terrena de Jesús se ve ante todo desde el ángulo de la manifestación (1:14; 1 Jn. 1:1ss). Al dividir, la realidad de Dios brilla sobre el mundo de pecado y muerte en la persona de Jesús (Jn. 3:14ss). Él, escondido para los no creyentes, es visto por los creyentes en toda su gracia y verdad (1:14).
 - b. El Apocalipsis. Este libro se llama a sí mismo ἀποκάλυψις. Comparte con Juan el uso del término *λόγος*, pero la orientación es ahora hacia el futuro en un desvelamiento del mundo celestial. A pesar de algunas afinidades con la apocalíptica judía, se acerca más a la profecía y tiene más del contenido de la revelación bíblica. Está diseñado para fortalecer a la iglesia en su choque contra la potestad del estado, que se absolutiza a sí misma. Por encima tanto del estado brutal como de la iglesia sufriente se levanta el mundo de la eternidad, que es el mundo de la victoria final y del reino de Dios y de su Cristo.
5. *La limitación y confirmación de la revelación.* Dando cumplimiento a la alianza del AT, el NT reconoce que Israel es el punto focal de la revelación salvífica (cf. Jn. 4:22) aun cuando Dios no se ha quedado sin testimonio suyo en ninguna parte (Hch. 14:16-17). Pero esta revelación va ahora más plenamente dirigida a la humanidad entera (cf. Mr. 13:10; Hch. 1:8, etc.). Al mismo tiempo, el NT se interesa por confirmar la revelación verdadera frente a la falsa. Hay señales que la indican (Mt. 11:5-6; Jn. 5:36; 1 Co. 2:4), pero también existen los milagros demoníacos (Mr. 13:22-23; 2 Ts. 2:9-10). Ni siquiera un ángel puede ser garantía de una revelación auténtica (Gá. 1:8; cf. 2 Co. 11:14). Un mejor criterio de prueba son los frutos (Mt. 7:15ss). El Espíritu Santo ha dado también el carisma del discernimiento (1 Co. 12:10). La confesión de Jesús como Señor es el criterio más claro (1 Co. 12:3). Pero esto debe ir acompañado del amor (13:1ss). El oficio del Espíritu es glorificar a Cristo (Jn. 16:13ss), e. d. al Cristo encarnado (1 Jn. 4:1ss). La revelación debe entonces verificarse mediante el compromiso con Cristo, pero otra vez con el respaldo del amor (1 Jn. 4:8; cf. Jn. 13:35). El amor protege la confesión respecto al formalismo, y la confesión protege al amor respecto al moralismo.
6. *Los términos en el NT.* Para las manifestaciones divinas el NT usa en orden ascendente los grupos γνωρίζειν, δηλοῦν, φανεροῦν y ἀποκαλύπτειν. El primero de estos es el que tiene un uso secular más abundante, mientras que los dos últimos figuran principalmente en un sentido religioso, por lo general en voz pasiva. La distribución de φανεροῦν y ἀποκαλύπτειν varía. El primero figura en los Sinópticos solamente en Marcos 4:22, y no figura en absoluto en Gálatas, Filipenses, 1 y 2 Tesalonicenses, Santiago, ni 2 Pedro. Es común en Juan, 1 Juan, 2 Corintios, Colosenses y las Pastorales. ἀποκαλύπτειν es común en los Sinópticos, la mayor parte de Pablo y 1 Pedro, pero no figura en Juan

(excepto en la cita de 12:38), 1-3 Juan, ni Colosenses. Estos dos términos son menos intelectuales que los primeros dos, pero φανεροῦν es más neutral y ἀποκαλύπτειν es más judío. De modo que φανεροῦν sugiere que lo que se ve es en principio accesible, y ἀποκαλύπτειν que se da un desvelamiento sólo por un acto de la voluntad divina. El último término está más cercano al núcleo del concepto bíblico. El primero se adopta quizás en el encuentro misionero para mostrar que el evangelio satisface todas las inquietudes humanas, pero en esta adopción asume gran parte del sentido del término básico, a saber, que Dios revela lo que de otro modo está escondido, mediante sus propias palabras y acciones históricas que llegan a su clímax en Cristo.

7. *Resumen teológico.* En el NT la revelación denota el desvelamiento de realidades ocultas y la manifestación del Dios trascendente. Es la acción bondadosa de Dios de volverse hacia aquellos que están perdidos en el pecado. Preparada en el AT, se hace actual en la vida, muerte y resurrección de Cristo, y aguarda su consumación en la parusía. Pero entonces es también el mensaje que transmite este contenido, e. d. su transmisión eficaz. De este modo llega a ser revelación también para los individuos, pero sólo porque ya es revelación que pretende ser escuchada y que tiene poder para hacerse oír. En suma, es la acción del Padre que se ofrece a sí mismo en Cristo para que tengamos comunión con él.

F. *Panorama histórico.* Los términos son bastante comunes en la iglesia antigua. En Hermías denotan las experiencias visionarias. Justino los usa principalmente para casos en que se da dirección individual (*Diálogo* 78.2ss). Un uso más central es cuando cita Mateo 11:27, pero su modo de entenderlo es intelectualista (*Apología* 63.3ss). Ignacio se acerca más al punto de vista del NT cuando habla de llegar al conocimiento de la economía divina referente a Cristo (*Efesios* 20.1). Diogneto se acerca todavía más en 8.11. Orígenes incluye en su definición el conocimiento de las cosas futuras. Teólogos como Ireneo disciernen la brecha que recorre toda la creación por medio de la caída, y muestran una aguda conciencia de que sólo la obra salvífica de Dios en Cristo puede trasponer esa brecha y que en efecto la traspone.

[A. Oepke, III, 556-592]

κάμηλος [camello]

Común en todo el Oriente Medio, el camello es usado en el AT por los patriarcas (Gn. 24:10ss) y es favorecido por los beduinos (cf. Jue. 6:5; 7:12).

1. En el NT la palabra figura sólo en los Sinópticos. El Bautista usa una prenda hecha de pelo de camello (Mr. 1:6). Es una vestimenta barata, resistente y distintiva (cf. Mt. 11:8). Las personas de fe podrán ver al profeta detrás de esa áspera figura exterior (cf. Zac. 13:4). Está presente allí un motivo del desierto (cf. el alimento); Dios está hablando de nuevo a su pueblo en el desierto (Os. 2:14-15). Tal vez haya también cierta asimilación a Elías (2 R. 1:8: la vestidura de pelo y el cinturón de cuero).
2. En Mateo 19:24, después de la entrevista con el joven rico, Jesús usa una imagen típica del Cercano Oriente para destacar el hecho de que la entrada al reino normalmente es imposible para los ricos, si bien esto no descarta la acción bondadosa de Dios (Mr. 10:27). Se elige un animal grande y una abertura pequeña para enfatizar la imposibilidad, como en varios paralelos rabínicos (con frecuencia un elefante).
3. La denuncia de los escribas y fariseos contiene una imagen semejante en Mateo 23:24. En su ansioso legalismo están dispuestos a colar de sus bebidas los insectos muertos, pero prácticamente estarán tragando camellos con su descuido de la rectitud y la misericordia y con sus pecados de extorsión y rapacidad (23:23, 25). Han perdido todo sentido de proporción en relación con la ley, y esta pérdida constituye su juicio.

[O. Michel, III, 592-594]

κάμπω [doblar, inclinar]

Esta palabra, usada con γόνυ, significa doblar la rodilla en sumisión y adoración. Va ligada con el reconocimiento universal a Dios en Romanos 14:11 y Filipenses 2:10. En Romanos 11:4 el punto es el no transigir con el culto a Baal. En Efesios 3:14 se denota la actitud de oración. Pablo deriva la fórmula de la LXX (cf. Is. 45:23; 1 Cr. 29:20, etc.). El griego secular usa κάμπειν con γόνυ para doblar las rodillas para sentarse o descansar, pero no como fórmula para referirse a la oración.

[H. Schlier, III, 594-595]

→ γόνυ, προσκυνέω

κανών [regla, norma]**A. κανών fuera del NT.**

1. El sentido subyacente es «caña». En la LXX la palabra no se usa como equivalente para el término hebreo que denota una vara de medir, pero figura solamente en Judit para «pilar de la cama», en Miqueas 7:4 sin un sentido claro, y en 4 Macabeos 7:21. Filón la usa para «estatuto», y Josefo para «modelo», «medida».
2. En el uso secular el sentido básico de «caña» da paso al de «vara recta». a. Literalmente se puede usar para la viga de un tejedor, o para la balanza, o, en la construcción, para una vara de medir. b. En sentido figurado llega a significar entonces «norma» o «ideal». c. En la escultura denota el marco humano perfecto. d. En la música se trata del monocordio dominante. e. En gramática hay un canon de escritores modelo. f. En derecho es el ideal vinculante. g. En filosofía lo usa Epicuro para la base mediante la cual se puede conocer lo que es verdadero o falso, lo que hay que buscar o evitar. Los κανόνες son los criterios de verdad y de valor, o las reglas para el uso correcto del libre albedrío. h. La palabra puede denotar finalmente una «lista» o «tabla», p. ej. una lista matemática o un cronograma histórico.

B. κανών en el NT.

1. Pablo usa κανών, aunque rara vez, como una medida de valoración para uno mismo o para los demás. Así, en Gálatas 6:16 los cristianos tienen solamente un «canon»; ellos ven que todos los conceptos y normas anteriores han sido dejados de lado, y ahora deben vivir conforme a la nueva realidad de la libertad que da Cristo. Esto determinará su propia conducta, y también los capacitará para ver si otros pertenecen de veras al Israel de Dios. La palabra tiene un sentido similar en algunas lecturas de Filipenses 3:16.
2. Más difícil es el triple uso en 2 Corintios 10:13ss. En contraste con las pretensiones de sus oponentes, Pablo plantea aquí un canon para su propio ministerio apostólico. Radica en su obra pionera bajo la dirección de Dios. Probablemente esto no significa que él tenga en mente una línea de medición de Dios o la asignación de una zona geográfica que le dé derechos exclusivos. El punto es más bien que le ha sido concedido por Dios, históricamente, llegar a Corinto, y luego seguir adelante cuando su ministerio tiene éxito. Él no se detendrá allí donde ya se conoce el evangelio; esto implicaría jactarse más allá de los límites en el trabajo de otros (v. 16). La ley de su canon radica en Isaías 52:15b, que él explica en Romanos 15:20-21 en apoyo de su predicación allí donde todavía no se invoca a Cristo.

C. κανών en la Iglesia cristiana.

1. Si en el NT κανών se usa sólo en Gálatas 6:16 para aquello que es normativo para los cristianos, la idea de norma, ya sea para la vida, para la doctrina, para el culto o para las Escrituras aceptadas, adquiere importancia primordial en la iglesia antigua a causa de las constantes disputas. 1 Clemente la usa en un sentido ético en 72; es la medida del servicio asignado en 41.1. El giro «canon de verdad» aparece en Ireneo 1.9.4-5 para la verdad vinculante del evangelio (cf. canon de fe y el canon eclesiástico). El canon es entonces la norma, canonizar es reconocer como tal, y ἐκκλησιαζόμενος es un sinónimo de κανονιζόμενος.

2. Después del siglo cuarto nos encontramos con los siguientes usos. (i) Primero, el canon es la colección de escritos sagrados del AT y el NT. Aquí lo primario es el concepto de norma más que el de modelo o lista. (ii) Los decretos de los concilios de la Iglesia también son cánones. (iii) El derecho canónico es la colección de esos decretos, junto con los decretos papales. (iv) Existe un canon del clero ordenado, así como de los monjes y las monjas, en el sentido de lista. (v) El término se puede usar también para referirse a una regla de vida, y por consiguiente la palabra «canónigos» denota a los clérigos que viven conforme a esa regla, p. ej. en las catedrales o colegios. (vi) La parte central y fija de la misa llega a llamarse el canon. (vii) A partir del año 993 d. C. se dice que los santos son canonizados; es difícil decir cuál de los sentidos es el que predomina en este uso.

[H. W. Beyer, III, 596-602]

κατηλεύω [andar vendiendo, negociar]

1. *El uso griego.* La palabra significa «ponerse a vender al detalle», y comporta un matiz de astucia y avaricia. En filosofía denota la venta de enseñanza a cambio de dinero.
2. *El uso en la LXX y Filón.* El verbo no figura en la LXX, pero en Isaías 1:22 κάπηλος («mercader») tiene el matiz peyorativo habitual. Filón usa κατηλεία («comercio al detalle») para la conducta de los esenios, pero usa otras palabras para el comercio de los falsos profetas.
3. *κατηλεύειν en el NT.* El único caso del NT está en 2 Corintios 2:17, donde Pablo asegura que él no es uno de los que convierten la palabra de Dios en mercancía (cf. Hch. 20:33; 1 Ts. 2:3ss). Lo que tiene en mente es (i) ofrecer la palabra a cambio de dinero (a diferencia de recibir dones de gratitud por ella, 1 Corintios 9:14) y (ii) adulterar la palabra (cf. el paralelo en 2 Co. 4:2). Si bien Pablo acepta la regla puesta por el Señor en Mateo 10:10, él por su parte renuncia a su derecho al sustento, no sea que se le acuse de avaricia y de trato fraudulento. El predicador debe regirse por el compromiso con la palabra, la responsabilidad ante Dios, y la lealtad a Cristo.

[H. Windisch, III, 603-605]

**καρδία [corazón], καρδιογνώστης [conocedor de los corazones],
σκληροκαρδία [dureza de corazón]**

καρδία.

A. לב y לבב en el AT.

1. El significado literal es a. «pecho», y b. «sede de la vitalidad física».
2. En sentido figurado designa a. la valentía (2 Cr. 17:6) en diversas expresiones, b. la sede de las funciones racionales (Dt. 29:3), c. el lugar de decidir y planear (Jer. 23:20), y d. la fuente de la conducta religiosa y ética (1 S. 12:20). (Para detalles, ver el TDNT en inglés, III, 606-607)
3. Otro uso figurado es para el medio del mar.

[F. Baumgärtel, III, 605-607]

B. καρδία entre los griegos.

1. Psicológicamente καρδία denota el órgano central del cuerpo.
2. Figurativamente, éste es a. el lugar de las emociones y b. el lugar del pensamiento.
3. Otro uso figurativo en la naturaleza es como designación de la parte central, p. ej., el corazón de la semilla de una planta o de un árbol. (Para detalles, ver TDNT, III, 608-609).

C. La LXX y el judaísmo helenístico y rabínico.

1. καρδία es el verdadero equivalente para el hebreo לב y לבב , aunque también hallamos διανοία , ψυχή y, más raramente, νοῦς φρένες y στήθος . En la LXX καρδία es el órgano principal de la vida humana, que incluye lo intelectual, lo volitivo y lo religioso.
2. El judaísmo helenístico, p. ej. Filón, puede adoptar el mismo uso, aunque para Filón καρδία es un término inexacto, puesto que un órgano físico no puede ser la sede de una vida superior. En Josefo καρδία es sencillamente el órgano físico, aunque usa figuradamente ἐὶκαρδίως para «con valentía».
3. El judaísmo rabínico sigue al AT en su uso de לב y לבב .

D. καρδία en el NT.

1. La idea de que el corazón es el órgano central y la sede de la vitalidad física figura en el NT solamente en Lucas 21:34 y Santiago 5:5.
2. En el NT se da un rico uso de καρδία para a. la sede de los sentimientos, deseos y pasiones (p. ej. el gozo, la pena, el amor, el deseo y la lujuria; cf. Hch. 2:26; Jn. 16:6; 2 Co. 7:3; Ro. 10:1; 1:24); b. la sede del pensamiento y el entendimiento (cf. Mt. 7:21; Jn. 12:40; Hch. 8:22; Mr. 11:23; Ap. 18:7; Ro. 1:21); c. la sede de la voluntad (p. ej. Hch. 11:23; 2 Co. 9:7; Lucas 21:14); y d. el centro religioso con el cual trata Dios, que es la raíz de la vida religiosa, y que determina la conducta moral (p. ej. Lc. 16:15; Ro. 5:5; 8:27; Ef. 3:17; Heb. 8:10; 2 P. 1:19; como el corazón del pecador, Mr. 7:21; Jn. 12:40; Ef. 4:18; Stg. 1:26; como el corazón del redimido, Mt. 11:29; 1 Ti. 1:5; 1 Ts. 3:13; Col. 3:22; 1 P. 3:15; Stg. 4:8, etc.).
3. El significado de «parte interior de la tierra» figura en Mateo 12:40.

καρδιογνώστης. Este término, que se encuentra por primera vez en el NT, se aplica a Dios como el que conoce el corazón (Hch. 1:24; 15:8). Expresa la idea familiar de que Dios (o Cristo) puede penetrar lo más íntimo del ser, donde se toma la decisión respecto a él (cf. Lc. 16:15; Ro. 8:27; 1 Ts. 2:4; Ap. 2:23; y en el AT, 1 S. 16:7; 1 R. 8:39, etc.).

σκληροκαρδία (→ σκληρός, σκληρότης, σκληρόνω). «Dureza de corazón» es el sentido de esta palabra de la LXX y el NT (acuñada a partir del hebreo $\text{לבב} \text{ה} \text{קשה}$). Se halla en Marcos 10:5 (y par.) y 16:14 (con ἀπιστία; cf. Ro. 2:5), y denota una pertinaz falta de receptividad a la declaración de la voluntad salvífica de Dios.

[J. Behm, III, 608-614]

καρπός [fruto], ἄκαρπος [sin fruto], καρποφορέω [dar fruto]

καρπός. En griego secular hallamos a. el sentido literal «fruto», y b. el sentido general «producto» o «ganancia». El uso de la LXX es semejante; cf. a. en Números 13:27; Deuteronomio 11:17, y b. en Proverbios 12:14; Amós 6:12; Oseas 10:13; Salmo 104:13. En los escritos iraníes el alma se compara con una planta que debe producir fruto. Más tarde el judaísmo suele llamar al resultado de una acción su fruto, y en una imagen financiera esto podría expresar la idea de la retribución (aunque a veces sencillamente como interés, e. d. las consecuencias en esta vida a diferencia del capital que sólo será acreditado en el juicio).

En el NT nos encontramos el sentido literal (a.) en Santiago 5:7, 18; Mateo 21:19; Marcos 4:29; Apocalipsis 22:2; Lucas 1:42 (los hijos). El sentido general (b.) denota primeramente los resultados de las acciones humanas, como en Mateo 3:8 (como prueba de la μετάνοια); Mateo 7:16 (expresión de la naturaleza interior); Mateo 21:48. Aquí los frutos son un criterio decisivo para el juicio. El poder que los produce puede ser el poder del pecado en el caso de los malos frutos (Ro. 6:20-21), o la comunión con Cristo (Jn. 15:2ss) o el Espíritu Santo (Gá. 5:22) en el caso de los buenos frutos (cf. Ro. 6:22). Pero καρπός en este sentido puede ser también el resultado del ministerio (Ro. 1:13; Fil. 1:22). La colecta para

Jerusalén es un fruto en este sentido (Ro. 15:28). El sustento para Pablo traerá frutos para los filipenses (Fil. 4:17). La rectitud es fruto de la disciplina puesta por Dios (Heb. 12:11) o el fruto que da Dios a aquellos que buscan la sabiduría (Stg. 3:18). La muerte de Cristo es la condición previa para una rica cosecha en Juan 12:24.

ἄκαρπος. Esta palabra, que significa «sin fruto» (cf. Jer. 2:6), es siempre figurada en el NT con la excepción de Judas 12. Los cristianos deben traducir su compromiso en rectitud; por eso no deben quedar sin fruto en el juicio (Tit. 3:14; 2 P. 1:8). Las malas obras son sin fruto porque no traen salvación (Ef. 5:11). El νόος queda sin fruto en el hablar en lenguas (1 Co. 14:14), y la palabra misma puede quedar sin fruto cuando cae entre espinos (Mt. 13:22). En Judas 12 los falsos maestros son comparados con árboles sin fruto.

καρποφορέω. Esta palabra, que significa «dar fruto», tiene el sentido literal en la parábola de Marcos 4:26ss, pero en otros lugares el uso es figurado. En Marcos 4:20, los que aceptan la palabra dan fruto. Las obras son el fruto de los justos en Colosenses 1:10 (cf. Ro. 7:4 en contraste con 7:5). La palabra de la verdad evangélica da fruto en los colosenses y en todo el mundo (Col. 1:6).

[F. Hauck, III, 614-616]

καρτερέω [ser fuerte, perseverar], προκαρτερέω [persistir, mantenerse firme], προκαρτερήσις [perseverancia]

καρτερέω. Esta palabra tiene los dos sentidos de a. «ser fuerte» y b. «perseverar con firmeza». En la LXX tiene el significado de «perseverar» en Job 2:9 e Isaías 42:14 (en hebreo «clamar»). También tiene este sentido en 4 Macabeos 9:9, 28; 10:1, etc. en conexión con el mártirio. En 2 Macabeos 7:17 significa «perseverar».

El único caso en el NT se halla en Hebreos 11:27, donde Moisés, después de salir de Egipto, soporta gracias a esa fe que llega hasta aquel que es invisible pero eficaz. Esta fe en el Dios invisible es la presuposición de la fe del NT en el Dios que se ha revelado y se ha dado en Jesucristo.

προκαρτερέω. Esta palabra tiene dos usos: 1. con personas, «estar dedicado a», y 2. con objetos, a. «centrarse en», b. «apegarse a» y c. «estar continuamente en». En la LXX es una forma más fuerte de καρτερέω en Números 13:20. En el NT el sentido 2.c figura en Marcos 3:9 («estar continuamente preparado») y Hechos 2:4, y el sentido 2.a en Romanos 13:6, donde las autoridades se concentran constantemente en la tarea que han recibido de Dios. Un caso del sentido 1. se puede hallar en Hechos 10:7 (el soldado leal; cf. tb. Hch. 8:13, donde Simón Mago se adhiere a Felipe). El sentido 2.b es teológicamente significativo en Hechos 1:14, donde los discípulos se mantienen firmes en la oración. Esta oración persistente precede a la elección de un sustituto para Judas en 1:15ss. Jesús por su parte ora de modo parecido, p. ej. cuando, en su oración que dura toda la noche, presenta a Dios sus decisiones. Dirige a los discípulos a que oren de este modo (Lc. 11:1ss) y a que persistan en la oración (Lc. 18:1ss), no sólo observando horas fijas, sino disfrutando de una continua comunión con Dios en la obediencia y confianza propia de los niños. En Hechos 6:4 los apóstoles aceptan esto como parte de su tarea primordial, y en Hechos 2:42 la comunidad entera se dedica con perseverancia a la enseñanza, la vida en común, la fracción del pan y la oración. Encontramos exhortaciones apostólicas a la persistencia en la oración en Romanos 12:12 y Colosenses 4:2. En προκαρτερέω, pues, hallamos expresado un aspecto importante de la vitalidad y el poder de la iglesia del NT.

προκαρτερήσις. Esta palabra figura sólo en Efesios 6:18. La perseverancia en la oración y en la intercesión forma parte del combate espiritual. La oración, que tiene sus raíces bien plantadas en la vida y el poder de Dios, entreteteje a la iglesia en una sola unidad con un lazo firme. No es sólo una disciplina piadosa, sino un trabajo serio que exige persistencia.

[W. Grundmann, III, 617-620]

καταβαίνω → βαίνω

καταβολή [fundación, inicio]

1. Esta palabra, que significa «colocar abajo», se usa p. ej. para el acto de echar la semilla, el engendrar seres humanos, el sembrar guerra y el establecimiento del gobierno. En el NT la palabra significa la «fundación» del mundo, ya sea para denotar tiempo (Mt. 13:35; Lc. 11:50) o, más frecuentemente, para denotar la eternidad del plan de salvación de Dios (Mt. 25:34; Ap. 13:8). Con πρό se usa para el amor de Dios al Hijo antes del tiempo (Jn. 17:24), la elección del Hijo (1 P. 1:20) y la elección de los creyentes (Ef. 1:4). Este concepto se halla en los rabinos.
2. Un segundo significado en Hebreos 11:1 tiene que ver con la función sexual del varón. El versículo podría referirse a Sara, pero el contexto, especialmente el v. 12, sugiere que el sujeto es Abraham, y que καὶ αὐτὴ Σάρρα se debe a una corrupción del texto.

[F. Hauck, III, 620-621]

καταγγελεύς, καταγγέλλω → ἀγγελία; καταγελάω → γελάω; καταγωνίζομαι → ἀγών

καταδικάζω [condenar], καταδίκη [condenación, condena, castigo]

καταδικάζω.

A. Fuera del NT.

1. En voz activa el verbo significa «condenar», ya sea en absoluto o con persona (en genitivo o acusativo) y complemento (acusativo o dativo), con la causa de la condena puesta en genitivo.
2. En voz pasiva es común καταδικασθεῖς. El significado en pasiva es la condena judicial, el juicio por no presentación, o el perder un caso.
3. En voz media el acusador logra la condena de un oponente, o gana un caso (cf. Sal. 94:21).

B. En el NT. Con la excepción de Mateo 12:7, en el NT el uso es siempre en forma absoluta. En Mateo 12:37 el ἐκ δα la base o prueba. En Lucas 6:37 lo opuesto es ἀπολύειν, «absolver». Santiago 5:6 se queja de los ricos de corazón duro, quienes obtienen la condena de los inocentes abusando de la justicia.

καταδίκη. 1. «Condena, condenación», a. en sentido judicial (al exilio, a la crucifixión, etc.), y b. en sentido moral (Filón, *De las leyes especiales* 3.116).

2. «Castigo», a. financiero, y b. de los muertos, con descripciones fantásticas. El único uso en el NT se halla en Hechos 25:15: Festo le dice a Agripa que los sacerdotes principales y los ancianos de Jerusalén quieren la condena de Pablo.

[G. Schrenk, III, 621-623]

καταδουλόω → δούλος; κατάθεμα, καταθεματίζω → ἀνατίθημι; κατασχύνω → αἰσχύνω; κατακαυχάομαι → καυχάομαι; κατακληρονομέω → κληρονομία; κατάκριμα, κατακρίνω, κατάκρισις → κρίνω; κατακυριεύω → κύριος; καταλαλέω, -λαλία, -λαλος → λαλέω; καταλαμβάνω → λαμβάνω; καταλείπω, κατάλειμμα → λείπω; καταλιθάω → λιθάω; καταλύω, κατάλυμα → λύω; καταμνησθάνω → μνησθάνω; καταμαρτυρέω → μαρτυρέω

καταντάω [llegar a], υπαντάω [venir al encuentro], υπάντησις [llegada al encuentro]

καταντάω. Esta palabra, que significa literalmente «bajar a un encuentro», tiene por lo general el sentido de «lograr una meta» (con εἰς), que puede ser fijada o determinada. En el NT figura sólo en Hechos

y Pablo. En Hechos 26:7 las doce tribus tienen la esperanza de alcanzar la promesa, aunque a pesar de todo su celo no logran el verdadero conocimiento (Ro. 10:2). En Filipenses 3:11 Pablo comparte los sufrimientos de Cristo, y por tanto la semejanza de su muerte, teniendo como meta la resurrección. En Efesios 4:11 la meta de la comunidad es la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios. También aquí es Dios quien ha fijado la meta, y su contenido es la semejanza con Cristo en su unidad. Como en Hechos 26 y Filipenses 3, la meta es escatológica, pero también plantea una tarea para el ministerio de la palabra. Vinculadas con la unidad están la madurez, la totalidad y la perfección. Los individuos tienen parte en esto junto con la comunidad. Un uso levemente diferente se da en 1 Corintios 10:11, donde Pablo dice que el fin del antiguo eón y la alborada del nuevo han llegado a nosotros. Sin embargo, también aquí tenemos la acción de Dios con una implicación teleológica y escatológica. En 1 Corintios 14:36 Pablo les recuerda a los corintios que la palabra de Dios no comenzó con ellos, ni son ellos los únicos a donde ha llegado. Por eso deben poner atención a lo que hacen las otras iglesias, y poner a prueba sus propias prácticas en consecuencia con ello.

ὑπάντα, ὑπάντησις. La idea que se halla tras estas palabras es la de «encuentro». Es así como encontramos «salir al encuentro, salir a recibir» en Mateo 8:34; 25:1; Juan 12:13, y «venir al encuentro» en Mateo 8:28; Marcos 5:2; Lucas 8:27; Juan 4:51, etc. En Lucas 14:31 se tiene en mente un encuentro hostil.

[O. Michel, III, 623-626]

→ ἀπάντησις

κατανύσσω [penetrar, apuñalar], κατάνυξις [espíritu de estupor]

En el NT el sustantivo aparece solamente en Romanos 11:8 (citando Is. 29:10). El endurecimiento de Israel (aparte de los elegidos) es obra de Dios; él les ha dado un espíritu de entorpecimiento o estupor. El verbo relacionado figura en Hechos 2:37 (basado en Sal. 109:16), en el sentido de «traspasados hasta el corazón».

[H. Greeven, III, 626]

καταξίω → ἄξιος; καταπατέω → πατέω

καταπαύω [cesar, descansar], κατάπαυσις [descanso, lugar de descanso]

καταπαύω. Esta palabra significa «hacer cesar», con los matices de a. «poner fin a» (acciones o condiciones), b. «restringir» (personas), también «despachar», «matar», c. «dar descanso» (e. d. hacer cesar el sufrimiento), usualmente con Dios como sujeto en la LXX, y d. «descansar» (cf. Éx. 20:11). En el NT encontramos b. en Hechos 14:18. Hebreos 4 establece una relación entre Josué que lleva al pueblo al descanso (c. en v. 8) y Dios que descansa (d. en v. 4). Se ve entonces que el AT apunta más allá de sí mismo; en un verdadero cumplimiento Dios traerá un descanso que corresponde propiamente a su propio descanso. Quiénes tienen hoy parte en Cristo son llamados a persistir con miras a esta meta final (3:14).

κατάπαυσις. Esta palabra, que significa «cese» (activa) o «descanso» (pasiva), es común en la LXX para referirse al descanso de Dios (Is. 66:1), el descanso del pueblo (1 R. 8:56) o el descanso sabático (Éx. 35:2, etc.). En Hechos 7:49 (basado en Is. 66:1) denota el descanso de Dios, e. d. el lugar donde él establece su presencia. En Hebreos 3-4 (cf. Sal. 95:11), la referencia es al descanso (o lugar de descanso) que Dios le da a su pueblo. Así como la promesa del AT apunta más allá de Moisés hasta llegar a Cristo, así el descanso de Dios en Génesis 2:2 apunta más allá de Josué y David (4:7-8) hacia el descanso final al cual han de llegar los creyentes en Cristo ε' se mantienen firmes en su fe.

[O. Bauernfeind, III, 627-628]

→ ἀναπαύω, ἀνάπαυσις, ἐπαναπαύω

καταπέτασμα [cortina]

A. Fuera del NT.

1. Con el sentido literal de «lo que se extiende hacia abajo», esta palabra parece haber sido usada como término técnico para las cortinas de los templos. Estas cortinas, gruesas y de colores vivos, cubrían las imágenes que se exhibían sólo en las grandes festividades, y con frecuencia tenían un significado simbólico.
2. La LXX usa el término de modo similar para las cortinas en el tabernáculo o en el templo, p. ej. entre el lugar santo y el lugar santísimo (Éx. 26:31ss, etc.), o entre el santuario y el atrio frontal (Éx. 26:37, etc.). La cortina exterior no tiene significado cultural, pero la interior, que tradicionalmente tiene la figura de los dos querubines, es un signo importante de división. Es debatible si había una sola cortina (Josefo) o dos (Talmud).
3. La cortina interior tiene significado cultural, ya que esconde el lugar santísimo, y sólo el sumo sacerdote puede trasponerla en el Día de la Expiación, cuando también ella es rociada con sangre.
4. Las sinagogas probablemente tenían cortinas desde un período antiguo, p. ej. delante del arca de la ley; pero no se suponía que estas fueran copia de las cortinas del templo.

B. En el NT.

1. La cortina del templo que se rasgó al morir Jesús (Mr. 15:38 y par.) es la cortina interior. Se da a entender que Jesús abre el acceso al lugar santísimo.
2. Hebreos 6:19; 9:3; 10:20 interpreta teológicamente la cortina interior. Jesús ha pasado a través de la cortina celestial que es su prototipo. Lo ha hecho como precursor en favor nuestro. La cortina se identifica con su carne, la cual sirve de velo (cf. 2 Co. 5:16) pero que es también el camino hacia el lugar santísimo. Es sobre esta base que la Iglesia Ortodoxa Griega encuentra un lugar para el καταπέτασμα en su liturgia.

[C. Schneider, III, 628-630]

καταπίνω → πίνω; καταπίπτω → πίπτω; κατάρα, καταράομαι → ἀρά; καταργέω → ἀργός; καταρτίζω, κατάρτις, κατάρτισμός → ἄρτιος; κατασκευός → σκήνος; κατασκοπέω, κατάσκοπος → σκοπέω; καταστέλλω, καταστολή → στέλλω

καταστρηνιά [ser llevado por la pasión]

Este compuesto de στρενιά, «arder», «codiciar» (cf. Ap. 18:7, 9), sustantivo στρηνος («arrogancia»; cf. 2 R. 19:28; Ap. 18:3) figura en el NT solamente en 1 Timoteo 5:11, donde la idea es que las viudas más jóvenes pueden ser «llevadas por sus deseos» contra Cristo y que por lo tanto no hay que ponerlas en la lista oficial. El concepto es figurado, como lo vemos a partir del v. 14. No va implícita condena alguna contra el nuevo matrimonio, ni se está elogiando el ascetismo. El punto es sencillamente que puede surgir un conflicto entre el ministerio por Cristo y el deseo de volver a casarse.

[C. Schneider, III, 631]

κατασφραγίζω → σφραγίς; κατατομή → τέμνω

καταφρονέω [despreciar], καταφρονητής [burlón],
περιφρονέω [menospreciar, tomar a la ligera]

καταφρονέω. Con genitivo, doblé genitivo, acusativo o ἐπί, este verbo significa «despreciar», «denigrar», «tratar con desinterés». El NT nos advierte contra el despreciar la bondad de Dios (Ro. 2:4), a la iglesia (1 Co. 11:22), a los pequeños (Mt. 18:10), a los dirigentes jóvenes (1 Ti. 4:12) y a los amos (1 Ti.

6:2). En sentido positivo, Jesús desprecia la ignominia de la cruz (Heb. 12:2). El uso proverbial común subyace a Mateo 6:24. En 2 Pedro 2:10 los adversarios desprecian a los ángeles, o el señorío de Cristo.

καταφρονητής. Hechos 13:41 cita Habacuc 1:5 en una advertencia a los oyentes judíos y prosélitos (v. 26) de que no sean «burlones» cuando oigan el evangelio del perdón por medio de Cristo.

περιφρονέω. Con el sentido original de «considerar», y posteriormente de «dejar de lado, menospreciar», esta palabra figura en el NT sólo en Tito 2:15. Tito no debe dejar que nadie lo menosprecie.

[C. Schneider, III, 631-633]

καταχθόνιος [debajo de la tierra]

καταχθόνιος es común en el griego secular para referirse al mundo inferior. En el NT sólo figura en Filipenses 2:10 en una frase que denota, sin más especificación, la totalidad de los seres (cf. Ap. 5:13). Intentar una clasificación, p. ej. viendo en los καταχθονίαι a los muertos que descansan en la tierra, es pasar por alto la naturaleza poético-litúrgica del pasaje.

[H. Sasse, III, 633-634]

κατείδωλος → εἶδωλον

κατεργάζομαι [vencer, realizar]

κατεργάζομαι significa a. «vencer», luego b. «trabajar en, hacer» (también «preparar, equipar»). Su uso principal en el NT se da en Romanos y 2 Corintios, pero también se encuentra en 1 Corintios, Efesios, Filipenses y 1 Pedro (una vez en cada una de ellas), y dos veces en Santiago. Tiene un mal sentido en Romanos 1:23; 1 Corintios 5:3 (hacer una acción incorrecta) y 2 Corintios 7:10 (causar la muerte); cf. Romanos 7:8 (el pecado produce la codicia). Pero también puede tener un buen sentido, como en Romanos 7:18 (hacer el bien); 5:3 (producir la paciencia); 2 Corintios 7:10 (producir arrepentimiento para salvación), etc. En Efesios 6:13 se puede referir a la preparación para la batalla o a vencer la oposición. En este sentido positivo, el sujeto último de la palabra es Dios o Cristo (cf. Ro. 15:18; 2 Co. 12:12), por cuanto es él quien hace el don de la salvación y nos moldea para la vida nueva y eterna (2 Co. 5:5).

[G. Bertram, III, 634-635]

κατέχω → ἔχω

κατήγορος [acusador], κατήγορ [acusador], κατηγορέω [acusar], κατηγορία [acusación]

κατήγορος, κατήγορ. κατήγορος, que significa «el que habla en contra», «el que acusa», se usa judicialmente en el NT en Hechos 23:30, 35; 26:16, 18; Apocalipsis 12:10, aunque probablemente este debería ser κατήγορ, «acusador», e. d. el diablo. El diablo como κατήγορ figura en Job 1:6ss; Zacarías 3:1ss, y la idea es común en el judaísmo. En el NT, ver Juan 12:31 así como Apocalipsis 12:10. En Romanos 8:33, Pablo se refiere solamente a la acusación.

κατηγορέω. Esto significa «acusar» o, más ampliamente, «delatar», «dar a conocer», «declarar». En el NT tiene principalmente el sentido judicial (Mr. 3:2; 15:3, 4; Lc. 23:10; Jn. 5:45; Hch. 22:30, etc.). La acusación más general es el punto en Romanos 2:15. En el NT no encontramos nunca el significado «declarar».

κατηγορία. Significa «acusación» judicial (también «predicado» en gramática, «categoría» en lógica). En el NT significa «acusación» en Lucas 6:7; Juan 18:29; 1 Timoteo 5:19; Tito 1:6.

[F. Büchsel, III, 636-637]

κατηχέω [instruir]

1. Esta palabra rara y tardía significa «sonar desde arriba» (p. ej. en un discurso desde un estrado), luego a. «relatar algo» y b. «instruir a alguien».
2. En el NT encontramos a. («decir algo», en pasiva «recibir noticias») en Hechos 21:21, 24 con referencia al falso rumor acerca de Pablo. Pablo mismo usa la palabra en el sentido b. Así, en Romanos 2:18 el judío es «instruido» en la ley. En 1 Corintios 14:19 Pablo prefiere decir cinco palabras con el entendimiento con tal de «instruir» a otros. Gálatas 6:6 destaca que los que reciben instrucción deben sustentar a quienes les instruyen. Puede ser que Pablo elija esta palabra poco común (en lugar de διδάσκειν) con el fin de enfatizar la naturaleza distintiva de la instrucción cristiana (cf. nuestro uso actual de «catecismo»). En Hechos, Apolos ha sido «instruido» en el camino del Señor, e. d. en la voluntad de Dios, con sus afirmaciones y sus promesas, según se manifiesta por Jesús y en Jesús (18:25). En Lucas 1:4 son posibles dos ideas: 1. los relatos «reportados» a ti, y 2. las doctrinas en las que tú has sido «instruido». En el contexto parece más probable el sentido 1. Teófilo ha recibido información, y el objetivo del autor es confirmar su veracidad.

[H. W. Beyer, III, 638-640]

κατιόμαι → ἴος; κατοικέω, κατοικίζω, κατοικητήριον, κατοικία → οἶκος; κατισχύω → ἰσχύω;
κατοπτρίζομαι → ἕσπετρον

κάτω [debajo, abajo], κατωτέρω [por debajo], κατώτερος [más bajo, el más bajo]

κάτω, κατωτέρω. Κάτω es un adverbio que denota «debajo», «abajo» (en el NT cf. Mr. 14:66; Hch. 2:19 para «debajo», y Mt. 4:6; Jn. 8:6; Hch. 20:9 para «abajo»). «Debajo» denota la tierra como morada de los pecadores, y «arriba» el cielo como morada del Dios santo (cf. Hch. 2:19; Jn. 8:23). κατωτέρω en Mateo 2:16 significa de dos años o «por debajo», «menos».

κατώτερος. Este comparativo (o superlativo) de κάτω figura en el NT solamente en el tan debatido pasaje de Efesios 4:9. El redentor que ahora ha ascendido, primero descendió a «lo inferior (o lo más bajo)» de la tierra. Esto podría referirse al reino de los muertos (el mundo inferior entendido como lo más bajo), o sencillamente a la tierra misma. La referencia a «sobre todos los cielos» en el v. 10 sugiere que lo que se tiene aquí en mente es «debajo de la tierra», y lo que mejor ofrece una antítesis a la resurrección y ascensión de Cristo es su muerte más que su encarnación. Efesios enfatiza también el significado salvífico de la muerte de Cristo (1:20; 2:16; 5:2). La idea de llevar a los cautivos no es tanto que él libere a los muertos que están en el Hades, cuanto que subyuga a los espíritus que nos mantenían cautivos (1:21; 2:1ss). El descenso y el ascenso hacen posible la impartición de dones (4:7ss) para equipar a los santos para que resistan las falsas enseñanzas (4:14), detrás de las cuales se hallan las fuerzas malignas de 6:12, y para conducir a la comunidad a la plenitud de Cristo (4:13), que por su ascenso y descenso ha recorrido el cosmos entero desde el lugar de los muertos hasta la derecha de Dios.

[F. Büchsel, III, 640-642]

καύμα [calor abrasador], καυματίζω [quemar(se), abrasar(se)]

καύμα. Esta palabra significa «calor abrasador», o en sentido figurado «calor de fiebre» o «fuego de amor». En Apocalipsis 16:9 denota la ira feroz de Dios. En la edad de la salvación los santos son protegidos del calor abrasador (Ap. 7:16).

καυματίζω. Esta palabra significa «abrasar(se), marchitarse» (figuradamente, «padecer de fiebre»). En Apocalipsis 16:8-9 la cólera de Dios quema a los pecadores como fuego o como un calor abrasador.

[J. Schneider, III, 642-643]

καύσις [abrasamiento], καύσων [calor], καυσόομαι [quemarse, consumirse en el fuego], καυστηριάζομαι [cauterizar, marcar a fuego]

καύσις. Esta palabra, que significa «abrasamiento», «acción de consumirse», figura en el NT sólo en Hebreos 6:8. La tierra estéril será entregada por fin al fuego; de un modo similar, los creyentes apóstatas serán víctimas del fuego de la ira divina.

καύσων. Esta palabra podría significar ya sea «calor» o «viento cálido» (LXX). En Mateo 20:12; Lucas 12:55 el sentido es «calor». «Viento cálido» es posible, pero no tan probable, en Santiago 1:11.

καυσόομαι. Con el significado de «sufrir por el calor (o por la fiebre)», esta palabra se usa apocalípticamente en 2 Pedro 3:10, 12 para la disolución de los elementos con fuego en una conflagración final.

καυστηριάζομαι. Este término poco común, que significa «quemar con hierro ardiente», aparece figuradamente en 1 Timoteo 4:2, donde se dice que los falsos maestros tienen la conciencia «cauterizada» o «insensibilizada a fuego». La idea parece ser que son esclavos de fuerzas demoníacas. En la antigüedad se marcaba a fuego a los esclavos fugitivos y a los criminales; también a los prisioneros de guerra, los trabajadores de las minas y municiones, y los reclutas de un ejército. Es esta práctica lo que subyace a la metáfora.

[J. Schneider, III, 643-645]

καυχάομαι [jactarse], καύχημα [jactancia, motivo de orgullo],
καύχησις [jactancia], ἐγκαυχάομαι [jactarse, gloriarse],
κατακαυχάομαι [jactarse contra]

καυχάομαι, καύχημα, καύχησις.

A. El uso griego. El significado de este grupo es «jactarse», «jactancia», generalmente en mal sentido, de modo que en los filósofos y satiristas encontramos advertencias contra ello.

B. El AT, la LXX y el judaísmo.

1. La LXX usa este grupo para diversos términos hebreos relacionados con el gloriarse. Si bien el AT encuentra lugar para un orgullo justificable (Pr. 16:31; 17:6), hay muchos proverbios contra la jactancia (1 R. 20:11; Pr. 25:14). Es la actitud básica de los insensatos y de los impíos (Sal. 52:1; 74:4). Jactarse de la riqueza es confiar en ella (Sal. 49:6). No hay lugar para jactarse delante de Dios (Jue. 7:2). Sin embargo, uno puede gloriarse en el conocimiento de Dios (Jer. 9:23-24). Dios trata con Israel para su propia gloria (Dt. 26:19). Por eso los justos pueden gloriarse de la ayuda de Dios (Sal. 5:11). Jactarse en este sentido equivale a «regocijarse» y tiene significación escatológica, puesto que llegará a hacerse realidad en el tiempo final (Zac. 10:12). Este gloriarse va de la mano con el dejar de fijarse en uno mismo y el confesar a Dios confiadamente.
2. El judaísmo mantiene la misma tensión entre la jactancia falsa y la verdadera, pero con una tendencia a enfatizar la ley como razón para la verdadera jactancia (Si. 39:8).
3. Los rabinos hallan una fuente para jactancia en la ley, o incluso en su cumplimiento, pero enfatizan que la ley no debe observarse por interés propio, advierten contra el orgullo, y encuentran también una ocasión para jactarse en el sufrimiento recto.
4. Para Filón, el gloriarse es incorrecto porque en él no reconocemos a Dios como el Dador de todo bien, sino que nos olvidamos de él y usurpamos su gloria. Los justos, al someterse humildemente a la gracia divina, obtienen una alta posición ante Dios y alcanzan así la verdadera gloria.

C. El NT y el cristianismo antiguo.

1. Pablo.

- a. La actitud cristiana básica. Pablo, quien es el que casi exclusivamente emplea este grupo de palabras en el NT, contrapone a la vanagloria jactanciosa la actitud apropiada de fe que Cristo posibilita y exige. La fe excluye la jactancia (Ro. 3:27); Abraham, el padre de la fe, no tiene nada de que jactarse delante de Dios (4:2). La jactancia válida del judaísmo se ha convertido en una falsa jactancia en la ley (2:17, 23). Nuestro único motivo legítimo de jactancia está en Cristo (5:11), quien ha negado toda la grandeza tanto de judíos como de gentiles (1 Co. 1:18ss). Los creyentes, que se jactan sólo en Cristo (Fil. 3:3), han abandonado toda vana jactancia (3:7ss). Se glorian sólo en la cruz (Gá. 6:14). Sobre esta base, por la gracia de Dios, ellos pueden mantenerse en la presencia de Dios, pero sólo como receptores del don divino (1 Co. 3:21; 4:7). Paradójicamente, pues, los creyentes pueden gloriarse en sus sufrimientos, no porque se trate de logros ascéticos, sino porque en ellos se manifiesta el poder de Dios (2 Co. 11:23ss; 12:9; 4:10-11), de modo que, al regocijarse en ellos, se regocijan también en la esperanza de la gloria de Dios (Ro. 5:2).
- b. La jactancia apostólica. El rechazo de la jactancia personal no excluye para Pablo una jactancia válida en su obra apostólica (2 Co. 7:4, 14, etc.), en parte porque esto expresa confianza en las iglesias, pero principalmente porque lo que él hace descansa sobre lo que Cristo hace por medio de él (Ro. 15:17-18; 1 Co. 15:10). Por eso la obra depende de la gracia y no del mérito, y la jactancia se da sólo dentro de los límites asignados de la labor (2 Co. 10:13) y no se da por comparación con la labor de otros (10:12ss). Pablo puede recomendarse a sí mismo solamente porque Dios lo recomienda, y se mide a sí mismo sólo por su propio encargo (2:14-7:4). Ni siquiera tenemos que medimos a nosotros mismos comparándonos con el Israel incrédulo (Ro. 11:18ss), sino que hemos de jactarnos sólo sobre la base del autoexamen (Gá. 6:4). Entonces la jactancia será ocasión para la acción de gracias y para la alegría, puesto que será un reconocimiento de la gracia de Dios. En este sentido Pablo encuentra su gloria en las iglesias (1 Ts. 2:19-20). En efecto, él mismo debe ser la jactancia de esas iglesias (2 Co. 1:14), ya que su labor fortalece la fe de ellas, y así ellas tienen mayor razón para gloriarse en Cristo (Fil. 1:26). El hecho que todo sea por gracia explica porqué para Pablo rehusar al derecho al sustento resulta, paradójicamente, una ocasión para jactarse (1 Co. 9:15-16); este derecho no tiene base alguna en el logro humano. Al mismo tiempo, la resistencia de los corintios a la autoridad válida de Pablo como apóstol lo obliga a él a jactarse de sí mismo, no en razón de su persona, sino en la de Cristo (2 Co. 10:8ss). Él reconoce que esto es una locura (11:16), y una vez que ha enumerado todas sus ventajas naturales (11:22) pasa rápidamente a enumerar sus padecimientos (11:23ss). Si avanza luego a hablar de visiones y revelaciones (12:1ss), no prosigue más allá con este tema. Más bien regresa de una vez al tema de la debilidad (12:5ss). Finalmente cierra la discusión con la afirmación de que, si bien en realidad él no es inferior a otros, esto es pura locura, porque en sí mismo él no es nada (12:11).

2. *El cristianismo antiguo después de Pablo.* El tema básico de Pablo figura también brevemente en Efesios 2:8-9 y 2 Tesalonicenses 1:4. El jactarse en Dios se puede ver en Hebreos 3:6. Santiago 1:9 expresa el tema del AT de que los humildes deben gloriarse en su exaltación por Dios, mientras que los ricos deben gloriarse en su humillación, confiando solamente en Dios (cf. 4:13ss). En los escritos posteriores fuera del NT, 1 Clemente advierte contra la jactancia y aconseja la humildad (13.1; 21.5); Hermas enumera la jactancia como un vicio en *Mandatos* 8.3; Ignacio sigue a Pablo en *Efesios* 18.1 y *Italianos* 4.1; en Justino, *Diálogo* 101.1, se presenta a Jesús como modelo. La jactancia válida de los justos en Dios se expresa en 1 Clemente 34.5.

ἐγκαυχῶμαι. Esta palabra, atestiguada de manera dispersa, significa lo mismo que καυχῶμαι (2 Ts. 1:4; cf. 1 Clem. 21.5).

κατακαυχῶμαι. Esta palabra expresa el elemento de superioridad comparativa en la jactancia (cf. Ro. 11:18; Stg. 2:12 [figurado]; Stg. 3:14). El contexto muestra con quién se hace la comparación (con los judíos incrédulos en Ro. 11:18; con el juicio en Stg. 2:13).

[R. Bultmann, III, 645-654]

κείμεαι [yacer], ἀνάκειμαι [reclinarse], συνανάκειμαι [reclinarse a la mesa junto con], ἀντίκειμαι [confrontar], ἀπόκειμαι [ser colocado], ἐπίκειμαι [yacer sobre], κατάκειμαι [acostarse], παράκειμαι [yacer listo], περίκειμαι [yacer en torno], πρόκειμαι [yacer delante de]

κείμεαι. Esta palabra significa «yacer, estar acostado», ya sea con referencia al hecho o al resultado, y puede ser figurativo así como espacial. En el NT es habitualmente espacial, «yacer» o «estar colocado o puesto» (Lc. 2:12, 16; Mt. 5:14; 28:6; Ap. 4:2), pero también puede ser figurativo, «ser designado» (Lc. 2:34), «ser colocado» (1 Ti. 1:9, «yacer en» (1 Jn. 5:19).

ἀνά-, συνανάκειμαι. Este verbo significa «ser puesto aparte» (las ofrendas votivas), «descansar sobre», «reclinarse (a la mesa)». En el NT tiene el tercer sentido (Mr. 14:18; Mt. 9:10; 22:10-11; Lc. 22:27; Jn. 6:11). En la antigüedad la gente se reclinaba para comer, apoyándose sobre el costado izquierdo (aunque las mujeres, los niños y los esclavos comían de pie o en otras posiciones). El reclinarse para la cena de Pascua simboliza la libertad alcanzada con el éxodo.

ἀντίκειμαι. De «confrontar», esta palabra asume el sentido «estar opuesto», como en Gálatas 5:17; 1 Timoteo 1:10, ὁ ἀντικείμενος; es «el adversario» (Lc. 13:17; 1 Co. 16:9; Fil. 1:28).

ἀπόκειμαι. Esta palabra, que tiene sentidos tan variados como «estar guardado», «llegar sobre» y «ser despreciado», significa «estar guardado» en Lucas 19:20; Colosenses 1:5; 2 Timoteo 4:8, y «estar establecido para» en Hebreos 9:27. En las últimas tres referencias lo que se expresa es la certidumbre del futuro determinado por Dios.

ἐπίκειμαι. En el NT esta palabra significa «descansar sobre» en Juan 11:38, «golpear» en Hechos 27:20, «agolparse» en Lucas 5:1, «ser impuesto» en Hebreos 9:10; 1 Corintios 9:16.

κατάκειμαι. Este compuesto significa «estar recostado» (p. ej. por enfermedad, para dormir o en las comidas); cf. Marcos 1:30; 2:4; Juan 5:3, 6; Hechos 9:33 (enfermos), Marcos 2:15; 1 Corintios 8:10 (a la mesa).

παράκειμαι. El único uso de esta palabra en el NT se halla en Romanos 7:18, 21: «hallarse listo, a mano».

περίκειμαι. Esta palabra, que significa «yacer en torno» (en pasiva «tener en torno»), se usa para la piedra de molino en Marcos 9:42, la cadena de Pablo en Hechos 28:20, y figuradamente la debilidad en Hebreos 5:2 (cf. tb. 12:1).

πρόκειμαι. Esta palabra significa «ser exhibido» en Judas 7 y «estar delante de uno» en Hebreos 12:2 (el gozo designado) y 6:18 (la esperanza prometida).

[F. Büchsel, III, 654-656]

κέλευσμα [voz de mando]

Con un sentido básico de «lo que es impelido», κέλευσμα tiene significados tales como «orden», «llamado», «grito de ánimo» y «grito». En el habla ordinaria tiende a ser reemplazada por κέλευσις, que se convierte en término técnico para un decreto gubernamental. En el NT se usa sólo en 1 Tesalonicenses 4:16 para el grito de mando, aunque no resulta claro quién lo da o cuál es su relación con la voz del arcángel. La orden, el llamado y el sonido de trompeta parecen relacionarse principalmente con el despertamiento de los muertos, pero también insinúan el fin en un sentido general (cf. 1 Co. 15:52). El «primero» y el «entonces» de los vv. 16-17 tienen un significado cualitativo más que cronológico; la meta es que todos los creyentes lleguen a estar con el Señor.

[L. Schmid, III, 656-659]

κενός [vacío], κενώω [vaciar], κενόδοξος [jactancioso],
κενοδοξία [vanidad, engaño]

κενός.

A. Fuera del NT.

1. Literalmente el significado es «vacío», por lo general de cosas, pero también de personas.
2. En sentido figurado la referencia es a personas vanas o frívolas o a cosas fútiles, p. ej. opiniones, motivos de jactancia, cosas que se dicen, y cf. la expresión εἰς κενόν, «en vano».

B. En el NT.

1. El sentido literal figura en Marcos 12:3; Lucas 1:53; 20:10-11. En Lucas 1:53 (cf. 1 S. 2:7-8) tenemos la idea de la gran reversión cuando los ricos se van con las manos vacías (cf. Mt. 5:3ss).
2. Santiago 2:20 tiene el sentido figurado para personas: una persona «vacía» o «insensata». Sin embargo, en su mayor parte el NT usa la palabra de manera figurada para cosas, p. ej. palabras vanas en Efesios 5:6 (cf. Stg. 4:5), engaño vacío en Colosenses 2:8, gracia inútil en 1 Corintios 5:10, trabajo inútil en 1 Corintios 15:58. Al decir que ni la gracia ni nuestro servicio son en vano, Pablo expresa un fuerte sentido de confianza en el don de Dios y en la consiguiente responsabilidad que esto nos impone. Su visita (1 Ts. 2:1) no fue «en vano», tanto porque no hubo engaño ni interés personal en ella, como porque fue exitosa en el poder de Dios que actuó en ella (1:5-6). En cambio, su predicación sería κενός, e. d. sin contenido y además ineficaz, si Cristo no hubiera resucitado (1 Co. 15:14).

κενώω. Esta palabra significa «vaciar» (pasiva «estar desolado») y «anular» (pasiva «parar en nada»). El primer sentido figura en el NT sólo en Filipenses 2:6-7 (respecto a Cristo). Es difícil que eso signifique que Cristo se negó a sí mismo; tampoco se sugiere que él aspire más allá de su condición actual. El punto, entonces, es que Cristo no explota de manera egoísta su forma divina, sino que la deja de lado para tomar forma de siervo. El sujeto es el Señor preexistente. Él sigue siendo el mismo, pero cambia su modalidad de existencia (cf. 2 Co. 8:9). Para el segundo sentido recurrimos a 1 Corintios 9:15 y 2 Corintios 9:3. Pablo preferiría morir antes que permitir que nadie (al proveerle sustento) anulara su razón para jactarse, y por eso insiste en la colecta, no sea que su jactancia acerca de los corintios pare en nada. En Romanos 4:14, la herencia por medio de la ley podría invalidar la fe. De modo semejante, en 1 Corintios 1:17, una síntesis de contenido y de una técnica brillante podría despojar a la cruz de su fuerza, e. d. de su contenido salvífico, su consiguiente ofensa, la eficacia divina que con ella va relacionada.

κενόδοξος. Esta palabra significa «el que dice cosas exageradas», «presumido», como en Gálatas 5:26.

κενοδοξία. Esta palabra tiene los dos sentidos a. «engaño», y b. «vanidad». Sólo b. figura en el NT (Fil. 2:3), aunque encontramos ambos en los padres apostólicos (a. en Hermas, *Semejanzas* 8:9.3, y b. en Hermas, *Mandatos* 8.5).

[A. Oepke, III, 659-662]

κέντρον [aguijada, aguijón]

- #### A. Fuera del NT.
- Con el sentido básico de «algo que punza», esta palabra se usa 1. para las garras de los animales, 2. para ciertos instrumentos humanos como las espuelas, las aguijadas, los látigos o los clavos, 3. en sentido figurado para los tormentos o acicates, 4. para la autoridad (cf. la expresión común «lar patadas contra el aguijón»), y 5. en matemáticas, para la punta del compás o el centro del círculo. La LXX usa el término para la aguijada (p. ej. Pr. 26:3). Filón compara a Dios con un auriga que lleva rienda y látigo, pero también usa el término para decir «centro» (la tierra como centro del cosmos). Josefo se refiere al κέντρον de la pasión (cf. *Antigüedades* 7.169) (Amnón y Tamar) o de la atracción (cf. *La guerra de los judíos* 2.385).

B. En el NT.

1. En Hechos 26:14, en la narración de la conversión de Pablo, Cristo le dice a Pablo que le resulta dañino patear el aguijón. Si bien la idea del aguijón o chuzo para los bueyes es común en el mundo judío, Pablo (o Lucas) parece estar adoptando aquí un proverbio griego; esto resulta sumamente apropiado en un discurso dirigido al helenista Agripa. Apenas es posible probar una cita directa (por Lucas) de Eurípides, quien tiene el dicho (con el plural, aguijones) en una situación parecida. En todo caso, el proverbio (también con el plural) es una cita convencional ya en el siglo I d. C.
2. En 1 Corintios 15:55ss Pablo cita Isaías 25:8 y Oseas 13:14, y luego añade que el κέντρον de la muerte es el pecado. Aquí la idea no es tanto que la muerte sea un tirano con una aguijada, o un soldado con una lanza o flecha, o una bestia con una punta venenosa, sino más bien que es como un insecto con su aguijón. Cuando el pecado, en el cual reside su poder, es vencido por Cristo, el aguijón queda retirado y la muerte se vuelve impotente.
3. En Apocalipsis 9:10 los saltamontes-escorpiones que surgen del abismo al sonar la quinta trompeta tienen en la cola aguijones venenosos, con los cuales atormentan a los que no tienen el sello de Dios. [L. Schmid, III, 663-668]

κέρας [cuerno]

A. El cuerno fuera del NT. Esta palabra, usada para los cuernos de los animales, es también un símbolo de la fuerza divina o humana. En el AT describe el poder de Dios en una acción profética (1 R. 22:11) y es también un término directo para el poder (Zac. 2:1ss). Una metáfora común del AT es la de exaltar un cuerno o destruirlo, lo cual es prerrogativa de Dios, no nuestra (cf. Sal. 75:4-5). En el judaísmo posterior leemos sobre cómo les crecen cuernos a los corderos, para denotar su poder que va creciendo, y el Mesías es un novillo blanco con grandes cuernos negros. Los cuernos del altar (Éx. 27:2) son sus ángulos en forma de cuerno (cf. Ap. 9:13).

B. El cuerno en el NT.

1. Lucas 1:69 usa terminología del AT cuando habla de que Dios suscita un cuerno de salvación (cf. Sal. 18:2). Aquí Dios es el Señor de la historia que pone en acción su poder para ayudar y bendecir por medio de su Mesías («en la casa de David su siervo»).
2. El cuerno es un símbolo importante en el Apocalipsis. La segunda bestia en 13:11 tiene dos cuernos como un cordero, pero habla como un dragón (cf. los lobos con piel de oveja). Los siete cuernos del Cordero expresan la plenitud divina de su poder. Los diez cuernos del dragón y de la bestia (cf. 12:3; 13:1, etc.) son diez reyes futuros (cf. Dn. 7:7, 24). Algunos comentaristas han visto en estos reyes a los sátrapas de los partos, que iban a apoyar a Nerón a su regreso al atacar Roma. Otros han sugerido una lista de emperadores romanos, y aún otros, potestades demoníacas. Hay que señalar que se trata de reyes de la tierra entera (16:14, 16) y que no guerrear contra Babilonia (¿Roma?) sino contra el Cordero en una batalla abierta y final. La serpiente de diez cuernos es Satanás, quien usa el poder acumulado de la raza en la última lucha.

[W. Foerster, III, 669-671]

κέρδος [ganancia], κερδαίνω [ganar, lucrar, ahorrar]

κέρδος significa «ganancia», «provecho», «lucro», con el deseo de ello como sentido derivado, y también en plural los consejos astutos. κερδαίνω es «obtener ganancia, provecho o lucro», pero más generalmente «ganar algo» o «ahorrarse algo». Ninguna de las dos palabras aparece en la LXX. En el NT, Tito 1:11 se refiere a aquellos que dan falsas enseñanzas por «ganancia» (en mal sentido). En Filipenses 1:21 Pablo considera que el morir y estar con Cristo será «ganancia». En contraste, considera que las «ventajas» de su vida precristiana son una pérdida por causa de Cristo (Fil. 3:7). El verbo significa «lucrar» en Santiago 4:13, «ahorrarse algo» en Hechos 27:21, y «ganar algo» en Mateo 25:16-17 (más talentos) y Filipenses 3:8

(a Cristo). En 1 Corintios 9:19ss tiene el sentido de «ganar» (para Cristo) (cf. 9:22: «salvar»). Un paralelo es el ganar al hermano que yerra, en Mateo 18:15. En Mateo 16:26, es concebible que lo de ganar el cosmos pudiera significar ganar la humanidad por el esfuerzo misionero, pero el sentido más obvio es ganar dominio sobre el mundo como esfera de poder, recursos y posibilidades terrenas.

[H. Schlier, III, 672-673]

κεφαλή [cabeza], ἀνακεφαλαιοῦμαι [recapitular]

A. κεφαλή fuera del NT.

1. Denotando lo que es primero, supremo o extremo, κεφαλή se usa para la «cabeza» humana o animal pero también para una «punta» o «extremo», p. ej. la proa de un barco, la parte superior de una pared, la boca (o la fuente) de un río, el inicio de una era, un punto de partida. Un sentido ulterior se desarrolla después, lo que es «prominente» o «sobresaliente», y todavía en otro desarrollo la κεφαλή denota la «persona entera», p. ej. en giros como φίλη κεφαλή o μεγάλη κεφαλή (persona querida o grande).
2. La LXX adopta el uso griego para «cabeza» y «punta» o «cima», junto con el sentido de la «persona» entera, pero también añade un nuevo significado: el «cabeza» o «jefe» de una sociedad (cf. Dt. 28:13; Is. 9:13-14). La comparación del pueblo con el cuerpo se halla en el trasfondo en Isaías 1:4ss (cf. 7:20).
3. El judaísmo sigue a veces este uso en Deuteronomio 28:13. También hallamos frases tales como «cabeza del sacerdocio» o «de los idólatras del mundo», y a Adán se lo llama «cabeza de todo lo creado».
4. En los círculos helenísticos y gnósticos la palabra adquiere un sentido especial en conexión con el eón y el hombre primigenio. El eón cósmico abarca la totalidad de las cosas en su cabeza y su cuerpo. En el gnosticismo el eón divino se convierte en el hombre primigenio que abarca la sustancia del cosmos, pero también en el hombre redentor que abarca la sustancia remanente de un mundo caído. El hombre primigenio, que es portador del cosmos, se recupera de la caída como hombre redentor, quien recoge en sí mismo el cosmos. En este esquema la κεφαλή está a la vez separada del cuerpo (y superior a él), y en unidad con él. Se pueden ver elementos de esta opinión en el comentario de Filón al Éxodo, donde el λόγος es la κεφαλή que gobierna el cosmos y en el cual el cosmos halla su plenitud. Los textos gnósticos son más complicados, pero en diversas combinaciones contienen la idea del hombre primigenio o el redentor como κεφαλή (a quien a veces se equipara con Cristo).

B. κεφαλή en el NT.

1. El término suele significar aquí la «cabeza» humana o animal, sin significación teológica (cf. la cabeza de Jesús en Mt. 8:20; Lc. 9:58), y especialmente en el relato de la pasión (Mt. 26:7; 27:30, 37; Mr. 15:19; Jn. 19:2, 30; 20:7, 12); la cabeza del Señor resucitado (Ap. 14:14; 19:12).
2. En 1 Corintios 11:3 Cristo es cabeza del varón, el varón lo es de la mujer, y Dios lo es de Cristo. Por eso el varón no debe cubrirse la cabeza, puesto que es imagen y gloria de Dios, pero la mujer sí, porque ella es la gloria del varón. Aquí se considera que la distinción entre varón y mujer tiene un fundamento ontológico, porque, mientras que el varón es reflejo de Dios de manera directa, la mujer lo es sólo indirectamente, pues recibe su vida del varón y para el varón. Es en razón de esta distinción básica que las mujeres dotadas de carismas deben cubrirse la κεφαλή mientras oran o profetizan. No hacerlo es ofender a la cabeza en el doble sentido; el cabello largo que la φύσις le da a la mujer a modo de velo es indicio de ello.
3. a. En Efesios 1:22-23; 4:15-16; 5:23; Colosenses 1:18; 2:10, 19 Cristo es cabeza de la iglesia, la cual, como cuerpo suyo, va creciendo hacia él para formar el hombre nuevo y perfecto. En una aplicación distintiva del pensamiento de hombre primigenio-redentor, aquí el énfasis se pone en la unidad de Cristo y su iglesia. Él, como cabeza celestial, está presente de manera terrena en la iglesia, mientras que la iglesia, como cuerpo suyo, está presente de manera celestial en Cristo. Como cabeza,

Cristo dirige el crecimiento de la iglesia hacia él mismo, y hasta su cumplimiento en él. Él es su ἀρχή o principio (Col. 1:18). Es también su meta (Ef. 2:15). A esta meta se llega en la fe y el conocimiento, y por consiguiente en la sujeción a la cabeza (Ef. 5:23-24).

- b. Como cabeza de la iglesia, Cristo existe también antes de todas las cosas, y por tanto es también cabeza de la creación (Col. 1:15ss; 2:20). El primer hombre está en acción en el redentor, desplegando el cuerpo de la creación en el cuerpo de la iglesia. Las cosas hallan su unidad solamente en él. El evangelio, entonces, pone de manifiesto el misterio que estaba escondido desde antes del tiempo, en la medida en que la sabiduría de Dios en la creación (e. d. Cristo) se da a conocer por medio de la iglesia. En el πλήρωμα de la iglesia que es su cuerpo, Cristo atrae todas las cosas hacia el πλήρωμα. Cristo es el Señor del mundo, y en cuanto Señor resucitado asume dominio sobre él por medio de la iglesia, la cual es entonces pertinente para todas las cosas.

ἀνακεφαλαίωμα. Este término poco común significa «llevar a una κεφαλή», «resumir» o «dividir en las porciones principales». Otros matices son «llevar a conclusión» y «recapitular». En el único uso del NT, en Efesios 1:10, el contexto sugiere que hay una suma definitiva, comprensiva y recapituladora de la totalidad de las cosas, cuando la iglesia recibe a su cabeza. En Cristo, que es esta cabeza, la totalidad queda abarcada de manera nueva como su suma.

[H. Schlier, III, 673-682]

κήρυξ [heraldo, predicador], (ιεροκήρυξ [heraldo de un templo]),
 κηρύσσω [anunciar, proclamar], κήρυγμα [proclamación],
 προκηρύσσω [proclamar públicamente o de antemano]

κήρυξ (ιεροκήρυξ).

A. El κήρυξ en el mundo griego.

1. *Dignidad y posición social del heraldo.* El heraldo ocupa un alto puesto en la antigüedad griega; pertenece a la corte, porta un cetro, y es renombrado por su astucia y sabiduría. Pero también realiza tareas pequeñas y hace diligencias muy ordinarias. Posteriormente hay heraldos de los misterios, de los juegos, de los festivales y de los mercados. Como oficiales estatales, los heraldos llegan a ser tenidos en poca estima pero aún así prestan servicios poco importantes, forman parte de las clases más altas, y con frecuencia se les dan altos honores y recompensas.
2. *Calidades que se exigen en un heraldo.* El requisito básico es una voz fuerte y resonante, puesto que el heraldo tiene que emitir convocatorias, mantener la paz y hacer anuncios. Los juegos incluyen concursos para poner a prueba la fuerza y la dicción de los heraldos. Para restringir la locuacidad y la exageración, es importante que los heraldos comuniquen las noticias: o transmitan los mensajes estrictamente en la forma en que se les dieron. En las negociaciones raras vez actuán por iniciativa propia, sino que sencillamente dan mensajes breves, plantean algunas preguntas, y vuelven a reportarse ante quien los envió, para recibir instrucciones adicionales. En la asamblea o en la corte actúan sólo como voceros del presidente.
3. *Significación religiosa del heraldo.*
 - a. Su inmunidad en las misiones diplomáticas. Puesto que para los griegos son inseparables la política y la religión, se considera que los heraldos que van en misión al extranjero están bajo protección no sólo de su patria sino también de los dioses. Dañarlos es acarrear la ira divina. Aun cuando su mensaje sea poco bienvenido, hay que recibirlos con hospitalidad. Gozan de una especial condición sagrada que les posibilita el hablar sin temor ni favor. Por esta razón suelen acompañar a los legados. Incluso en la guerra pueden acercarse al campamento del enemigo para abrir negociaciones de paz. De modo similar pueden acercarse al campamento del enemigo a declarar la guerra.

b. Su participación en la vida de culto. Los heraldos ofrecen plegarias al momento de inaugurar una asamblea o reunir el ejército. Invocan bendiciones divinas sobre sus propias ciudades, y maldiciones sobre los traidores y ofensores públicos. También toman parte en los preparativos para sacrificios, y dirigen la plegaria en el sacrificio mismo. Participan también en el acto religioso de establecer tratados. Su llamado en los festivales y juegos podría tener también un aspecto cultural, y algunos heraldos son empleados específicamente por sociedades de culto (cf. su papel en los misterios eleusinos, en los cuales emiten el llamado a la adoración, dirigen la oración, ayudan en los sacrificios, y hacen anuncios importantes).

4. *El heraldo de los dioses.* Si bien todos los heraldos se hallan bajo la protección de los dioses, los dioses tienen sus propios heraldos especiales. Hermes es el dios heraldo que desempeña el papel de heraldo en las asambleas divinas. También a veces las aves son heraldos de los dioses. También lo son los filósofos estoicos, los cuales, según Epicteto, van por el mundo con un estilo de vida sencillo, con la tarea de presentar la enseñanza divina con su verdad y su exigencia, llevando una paz mayor de la que incluso el emperador puede generar, pero también emitiendo un llamado a la decisión, reprendiendo el error, e invitando a la emulación. Formalmente se ve aquí un paralelo cercano con la labor de los primeros misioneros cristianos. Una distinción primordial es que el estoico se ve a sí mismo como un *κατάσκοπος*, un inspector de la gente que declara su mensaje sobre la base de sus observaciones. El punto de partida estoico, entonces, es la necesidad o la maldad humana, mientras que el punto de partida cristiano es la presencia bondadosa de Dios en Cristo. Esto apunta hacia la diferencia fundamental, a saber, entre el dios cuyos heraldos son los estoicos, y el Padre de Cristo cuyo mensaje declaran los apóstoles. El mensaje mismo difiere en consecuencia, porque, si bien los estoicos tienen altos ideales, a fin de cuentas sólo pueden aspirar a despertar una adormecida semilla de moral, en tanto que el evangelio introduce la nueva edad del reino, que implica una conversión y renovación radicales. Los heraldos filosóficos proclaman el desarrollo y la divinización del hombre; los mensajeros apostólicos proclaman la encarnación, el perdón de los pecados y el don de la vida eterna.

B. El heraldo en el mundo judío.

1. *Josefo y Filón.* En Josefo el uso parece estar principalmente en conexión con la guerra y la diplomacia; Filón evita el término.
2. *La LXX.* κῆρυξ figura sólo cuatro veces en la LXX. En Génesis 41:43 no hay un original hebreo. En Daniel 3:4 el heraldo de Nabucodonosor le ordena a la gente rendir adoración. El uso en 4 Macabeos 6:4 es semejante (el heraldo de Antíoco). Sirácida 20:15 usa la palabra en una comparación. El hecho de que no haya un verdadero equivalente es muestra de que la idea es ajena.
3. *Los rabinos.* Entre los rabinos, en cambio, el heraldo vuelve a adquirir prominencia con la adopción del préstamo lingüístico כרש. El origen de este término es disputado (¿griego? ¿persa?), pero halla un uso frecuente y variado para los pregoneros de la ciudad, los heraldos de la corte, los pregoneros del templo que despiertan a los sacerdotes, los anunciadores de sentencias rabínicas, y los heraldos angélicos o humanos de Dios (p. ej. Noé en la generación del diluvio).

C. *El κῆρυξ en el NT.* El heraldo es extrañamente poco importante en el NT. Sólo se dan tres casos del término. En 2 Pedro 2:5 Noé es heraldo de rectitud (cf. 1 Clem. 76; 94), y en 1 Timoteo 2:7; 2 Timoteo 1:11 Pablo es heraldo y apóstol (y maestro). (Algunos textos también presentan la palabra en Col. 1:23.) Puesto que la palabra podría parecer adecuada para el predicador del NT, esta escasez de uso es sin duda deliberada. Tal vez haya dos razones para ella. Primero, el énfasis del NT se pone en el mensajero más que en el mensajero, o bien en Dios mismo como verdadero mensajero. Segundo, el concepto griego está definido con demasiada precisión; los predicadores del NT no son personajes sagrados que puedan reclamar inmunidad. Más bien van como ovejas en medio de lobos (Mt. 10:16), serán perseguidos como lo fue su Maestro (Jn. 15:20), y están, por decirlo así, entregados a la muerte (Ap. 12:11). Pero

esto no impide que el mensaje emprenda su curso irresistible y victorioso por el mundo (2 Ti. 2:9; 2 Ts. 3:1). El acento se pone, entonces, en el verbo κηρύσσω, no en el sustantivo κήρυξ.

κηρύσσω.

A. κηρύσσω en el mundo griego.

1. *Matices de significado y sinónimos.* El verbo es una palabra mucho menos significativa en griego que el sustantivo. Significa «gritar en voz alta, pregonar, anunciar». Puede llevar matices tales como «ofrecer, ordenar, prohibir, pedir», y comercialmente «ofrecer en venta, subastar». Un sentido general es «dar a conocer», aunque específicamente puede significar también «proclamar como heraldo».

2. *κηρύσσω en pasajes de significación religiosa.*

a. Un primer uso religioso es para anuncios referentes a juegos y fiestas, p. ej. al proclamar concursos, anunciar ganadores, conferir honores.

b. Otro uso es en las aretologías para declarar las obras de la deidad mediante la instrucción divina y, a pesar de la vacilación, mediante la obligación divina.

c. En los escritos herméticos encontramos paralelos cercanos al NT en el concepto de proclamación profética. El mensaje, sin embargo, no es el del perdón y la liberación de pecado, sino el de la liberación del cuerpo y la divinización. Tampoco hay declaración alguna del gobierno de Dios ni de su acción; la proclamación es instrucción acerca de qué hacer, y una exhortación a hacerlo, con el fin de pasar del error al conocimiento.

B. *κηρύσσω en el AT.* En el AT griego la palabra figura 33 veces para diversos equivalentes hebreos. Puede tener el sentido general de «gritar», pero también denota la proclamación, ya sea por un heraldo (Gn. 41:43) o en un sentido más general (Éx. 36:6; 2 Cr. 24:9). La proclamación puede incluso ser por escrito (2 Cr. 36:22). Sólo rara vez describe κηρύσσω la tarea de los profetas, p. ej. los profetas falsos en Miqueas 3:5; Jonás en 1:2; 3:2, y Jeremías en 20:8. Isaías 61:1 se refiere a la proclamación de la libertad a los cautivos en un acontecimiento eficaz y escatológico (cumplido por Jesús en Lc. 4:21). En Oseas 5:8 el sentido es «dar la alarma» en presencia del enemigo que se acerca. Este es también el punto en Joel 2:1, excepto que ahora lo inminente es el día del Señor. En Joel 3:9, sin embargo, tenemos un llamado a las armas, mientras que en Sofonías 3:14 y Zacarías 9:9 el llamado es a la exultación, porque la salvación de Dios ha llegado. En el AT κηρύσσω nunca tiene el puesto tan prominente que ocupa en el NT.

C. *כָּרַח en los rabinos.* En los escritos rabínicos encontramos cuatro usos principales de כָּרַח: despejar el camino para una persona importante, darles validez a los hallazgos legales mediante la proclamación, hacer llamamientos culturales, y (con Dios como sujeto) revelar, ya sea directamente o mediante las Escrituras.

D. κηρύσσω en el NT.

1. *κηρύσσω y otras palabras que significan proclamación.* El NT usa muchas palabras para la proclamación del mensaje cristiano, p. ej. λέγειν, λαλεῖν, μαρτυρεῖν, διδάσκειν. Es un error el traducir simplemente esos términos, y el propio κηρύσσειν, como «predicar». Fundamentalmente, κηρύσσειν es la declaración de un acontecimiento. Con la excepción de Apocalipsis 5:2 no lo encontramos en los escritos juaninos, que prefieren μαρτυρεῖν, ni en Hebreos. Figura 61 veces en el NT (nueve en Mateo, 14 en Marcos, 17 en Lucas-Hechos, 19 en Pablo, una en 1 Pedro y una en Apocalipsis). Su mayor importancia respecto a κήρυξ o κήρυγμα muestra que el acento se pone en la proclamación dinámica.

2. *El uso de κηρύσσω.* El uso es principalmente activo. El contenido se denota con un sustantivo acusativo, un infinitivo, ὅτι οἶνα, una cláusula de relativo, o un discurso directo (a veces con λέγων). La persona a quien se habla va en dativo, y el lugar se puede indicar con ἐν o εἰς. El verbo figura también en absoluto (p. ej. Mt. 11:1; Mr. 1:39).

3. *El significado secular en Lucas 12:3.* En Lucas 12:3 la referencia no es a la obra de los discípulos; aquí Jesús está trayendo a cuento un dicho popular para indicar que los designios ocultos de los fariseos se harán públicos.
4. *La proclamación por diferentes predicadores.*
- a. Los judíos. Estos proclaman la ley (Ro. 2:21). Moisés es proclamado en la sinagoga (Hch. 15:21).
- b. El Bautista. Juan pregona en el desierto la era mesiánica (Mr. 1:14 y par.). No predica la ley, sino que llama al arrepentimiento, y señala proféticamente hacia Cristo, en una promesa cuyo cumplimiento inmediato es seguro. Su bautismo sella a aquellos que aguardan el gobierno de Dios y anticipa la remisión mesiánica (Hch. 13:24).
- c. Jesucristo. (i) Encarnado. El proclamar la palabra de Dios es la misión de Jesús en Marcos 1:38. Comunica el mismo mensaje que el Bautista (Mr. 4:17), pero lo hace como un profeta del cumplimiento, de modo tal que la declaración es en sí misma el acontecimiento (Lc. 4:18ss). En él la palabra es una fuerza creadora; da lo que declara. (ii) Crucificado. Entre el Viernes Santo y el Domingo de Pascua Jesús proclama la remisión en el lugar de los muertos (1 P. 3:19-20). Los espíritus son probablemente las almas de los muertos, más que los justos del AT o los ángeles caídos. La cárcel parece ser un lugar especial en el Hades. La ubicación en el tiempo se da entre la muerte (v. 18) y la resurrección y ascensión (vv. 21-22). El predicador es Cristo. El contenido del mensaje no se menciona, pero sin duda es el evangelio, como lo sugiere el contexto inmediato en los vv. 18-22. (iii) Resucitado. El Cristo resucitado también está presente en la palabra de sus mensajeros (cf. Lc. 10:16), aunque sólo los creyentes escuchan su llamado en esa palabra (cf. Ro. 10:14ss). Pablo enlaza muy de cerca a Cristo y su mensaje en 2 Corintios 1:18-19. La palabra del NT es un acto de Dios, ya que el propio Cristo habla por medio de ella.
- d. Los sanados. Los que son sanados por Jesús les dicen a otros lo que les ha ocurrido, aun cuando él les manda no hacerlo (Mr. 1:44). Puesto que no lo hacen por encargo, su acción es testimonio (cf. Mr. 1:44-45) más que proclamación en el verdadero sentido neotestamentario (aunque se use κηρύσσω). La prohibición parece tener la intención de impedir que el asombro ante el milagro ocupe el lugar de la fe. Cuando hay oposición al milagro, como en Marcos 5:17ss, Jesús autoriza a la persona curada a decir lo que se ha hecho, y entonces ella comienza a proclamarlo.
- e. Los discípulos y apóstoles. Los discípulos son enviados a proclamar el arrepentimiento y la cercanía del reino, y también a curar. Deben proclamar sin temor lo que han oído de boca de Jesús (Mt. 10:17). El final vendrá cuando el mundo entero haya oído (Mt. 24:14). Como la vida, la muerte y la resurrección de Cristo, esta proclamación forma parte del plan salvífico de Dios. Es la declaración de los hechos salvíficos, para que estos puedan ser también una realidad salvífica para los creyentes. La palabra de la cruz, así como la cruz misma, es poder de Dios (1 Co. 1:18). Son unos pecadores los que reciben el encargo de declararla. La eficacia no depende de ellos, ya se trate de sus destrezas o de su pureza de motivación (1 Co. 1:22-23; Fil. 1:15). El Cristo a quien predicán es mayor que ellos; lo proclaman a él, no a sí mismos (2 Co. 4:5). Aunque no debe haber discrepancia alguna entre su mensaje y su conducta, ellos no actúan en interés propio sino que procuran ganar a la gente para Cristo, presentándose a sí mismos solamente como siervos por causa de él.
- f. Un ángel. En Apocalipsis 5:2 un ángel le plantea al mundo la pregunta de quién es digno de abrir el libro con sus siete sellos.
5. *El contenido del mensaje específico del NT.* Si bien en el NT el énfasis se pone en el acto de la proclamación, el contenido no es en modo alguno secundario. Si la palabra pone en acción lo que proclama, el contenido es ciertamente de suprema importancia. No está determinado ni por la situación de los oyentes ni por las ideas del proclamador, sino por el reino divino o el señorío que Jesús mismo anuncia y trae. La inminencia del reino plantea la exigencia de la μετάνοια como posibilidad de participación. Junto con esta exigencia va la declaración de perdón, como acto divino de juicio y gracia que significará con-

denación para algunos y liberación para otros. Cuál de las dos cosas venga depende de cómo responda uno a Cristo (1 Co. 1:23-24). El rey es intrínseco al reino: el Cristo total que es Señor mediante la muerte y la resurrección, y quien es proclamado como tal (2 Co. 4:5). No hay aquí mito alguno del dios que muere y resucita, por cuanto la referencia es al acontecimiento real de una vida en la historia. Pero la vida en sí misma, por edificante que pueda ser, sólo tiene significación a la luz de la resurrección. Lo que se proclama, pues, no es simplemente una historia humana, como tampoco es simplemente un dogma humano. La historia de la salvación es proclamada, y su proclamación es en sí misma un acontecimiento salvífico. Lo que está en acción aquí no es solamente el contenido de lo proclamado, sino Dios mismo. Por esta razón, es poder de Dios (1 Co. 1:24), no permite adulteración (Gá. 5:11), y debe ser proclamada a tiempo y a destiempo (2 Ti. 4:2). Como en el mundo griego, κηρύσσειν se halla lingüísticamente en íntima relación con εὐαγγελίζεσθαι (cf. tb. κήρυξ y εὐάγγελος), aunque con los matices y contenido especial que el NT confiere a ambos términos.

6. *Los oyentes.* La meta de la proclamación es la fe, más que el entendimiento. Jesús no trae una enseñanza, sino un mensaje. Hay gente de todas las culturas que se le opone (1 Co. 1:21ss), pero los creyentes lo aceptan. La proclamación es importante porque por medio de ella surge la fe. El verdadero oír produce esa fe que es también obediencia; esto lo realiza la palabra (Ro. 10:8). Puesto que la fe viene por la proclamación, ambas tienen el mismo contenido (1 Co. 15:14).
7. *Envío y proclamación.* La proclamación exige mensajeros, y la existencia de mensajeros implica un comisionamiento. Durante su vida Jesús comisiona a los Doce y a los Setenta (Mt. 10:7; Lc. 9:2; 10:1). Después de su resurrección renueva el mandato (Mr. 16:15). El envío es ahora al mundo y no sólo a Israel (Mr. 13:10; Col. 1:23). Si el envío entraña restricción, también confiere autoridad. Los enviados proclaman aquello que se les encargó proclamar (Mt. 10:27). No narran sus propias experiencias, sino que declaran los actos y la voluntad de aquel que los envía. Si no hubiera envío, no habría proclamación divina sino mera propaganda humana.
8. *La enseñanza y la proclamación en los autores de los Sinópticos.* En el NT, especialmente en los autores de los Sinópticos, κηρύσσειν y διδάσκειν suelen ir juntos (Mt. 4:23; 11:1; cf. Hch. 28:31). Principalmente, la enseñanza es la exposición en las sinagogas que va orientada a los creyentes, mientras que la proclamación puede darse en cualquier lugar como un llamado a los pecadores. Sin embargo, Jesús «proclama» también en la sinagoga, ya que su enseñanza no es simple exposición. Incluso como exposición, asume la forma de un discurso que exige una decisión a la luz de la acción presente de Dios (cf. Mt. 7:29).

9. *Los milagros y la proclamación.* Si la proclamación es la palabra activa de Dios, y el gobierno de Dios es una realidad presente, se dan señales y prodigios que acompañan la palabra y la confirman (Mr. 16:20; Heb. 2:3-4). Para los creyentes los milagros demuestran la realidad del mensaje, pero a los no creyentes se les niegan las señales, ya que el propósito de estas no es imponerle a la gente la fe. Jesús mismo las minimiza (cf. Mt. 4:3ss; Mr. 5:43). Después de las curaciones de Marcos 1:33ss, pasa a predicar en otras aldeas, pues es para eso que ha venido (v. 38). Lo que cuenta es la proclamación; los actos de poder son sencillamente señales de que el reino de Dios efectivamente ha venido con ellas (Mt. 11:5).

κήρυγμα.

A. Fuera del NT.

1. *El mundo griego.* Esta palabra denota tanto el acto de la proclamación como su contenido. Puede tener sentidos tales como «noticia», «declaración», «decreto», «anuncio», etc.
2. *Filón.* Filón suele usar el término para el grito o «pregón» de un heraldo, un «decreto», o especialmente la «publicación» de honores o victorias (figuradamente).
3. La LXX hace poco uso de la palabra (cf. 2 Cr. 30:5; Jon. 3:2).

4. Los rabinos lo usan para proclamas de la corte o en conexión con la propiedad.

B. En el NT. En Mateo 12:41 par., Lucas 11:32, a lo que se alude es a la predicación de Jonás. Lo que está en juego en 1 Corintios 2:4 es el acto; es eficaz, no como oratoria, sino en el Espíritu y en poder. De lo que se habla en Marcos 16 es del contenido del mensaje, pero en 1 Corintios 1:21 este mensaje en sí mismo es poderoso para salvar. En 1 Corintios 15:14 incluye la resurrección. En Romanos 16:25 el evangelio de Pablo es el mismo que la predicación de Jesús. En Tito 1:3 nuevamente se hace referencia al acto, es por él que nos viene la Palabra divina, y se confía al apóstol por mandato divino. En 2 Timoteo 4:17 se tiene en mente el oficio de predicación. Dios ha fortalecido al apóstol para que desempeñe el oficio de predicador (cf. 4:5, 7). No actúa como un acusado sino como un heraldo, de modo que los representantes de todas las naciones escuchen la palabra por medio de él.

προκηρύσσω. En griego προ puede significar ya sea «hacia adelante» o «ante», dando así el sentido de «proclamar, tomar la palabra», o rara vez «proclamar de antemano». Otros sentidos son «ofrecer públicamente» (e. d. «subastar») y «prometer». En el único uso bien fundamentado del NT, en Hechos 13:24, la adición del προ sugiere que Juan es el último de los profetas antes del tiempo del cumplimiento, aunque incluso aquí Juan predica el bautismo de arrepentimiento, más que predicarlo. Debido a la inminencia del reino, no se trata de una simple promesa sino de una expectación anhelante.

[G. Friederich, III, 683-718]

κεφαλή γωνίας → γωνία; Κηφᾶς → Πέτρος

κινέω [poner en movimiento, causar], μετακινέω [quitar, apartar]

κινέω. Esta palabra significa «poner en movimiento», «agitar», «causar», con matices tales como «perturbar», «mover», «instigar», y en los papiros «exigir», «plantear una demanda o queja». En Mateo 23:4 enfatiza el contraste entre las cargas que se imponen a otros y el quedarse sin mover un dedo para ayudarlos. En Apocalipsis 2:5, a la iglesia de Efeso se le advierte que su candelabro será quitado si no se arrepiente. En Hechos 17:28 Pablo usa términos estoicos para preparar el terreno para el evangelio; en Dios vivimos, nos movemos y existimos. En otros lugares sólo dos de esos términos aparecen juntos, pero la idea subyacente es común. Se remonta a la idea de Platón, del alma del mundo de la cual proviene todo movimiento. Filón tiene la misma noción: Dios, aunque él mismo no se mueve, pone en movimiento todas las cosas. Pablo, en su propia teología, sin duda preferiría decir «por medio de Dios», pero halla en ese enunciado un punto de partida para su discurso misionero.

μετακινέω. Esta palabra poco común significa a. «quitar», y b. «alterar». En el AT griego se usa para «quitar (un lindero)» (Dt. 19:14) y «ahuyentar» (Is. 54:10). En el único caso del NT el uso es figurado; los colosenses (Col. 1:23) no han de apartarse de la esperanza del evangelio.

[J. Schneider, III, 718-720]

κλάδος [rama]

κλάδος significa «vástago», «brote», «rama», y en sentido figurado se usa para referirse a los hijos. En Romanos 11:16ss Pablo usa el término para las ramas que son injertadas en el único olivo. Pablo acepta la continuidad de la comunidad, pero para él Cristo es la «simiente» de Abraham (Gá. 3:16), y por eso la comunidad consta de los creyentes en Cristo, tanto judíos como gentiles. La fe en Cristo y en la obra salvífica de Dios en él es el requisito único para ser miembro. Una relación de fe reemplaza a la relación de sangre. El árbol permanece, pero algunas ramas se han apartado, y otras nuevas las reemplazan. En Ignacio, *Tralianos* 11.2, los cristianos son llamados κλάδοι de la cruz; en Hermas, *Semejanzas* 8.1ss, hay una alegoría del injerto, y en Justino, *Diálogo* 110.4, encontramos una parábola de la vid y sus continuos brotes.

[J. Schneider, III, 720-722]

κλαίω [llorar, lamentarse], κλαυθμός [llanto, lamento]

κλαίω. Esta palabra, que significa «llorar» o «lamentar», expresa el pesar al separarse, el remordimiento, el dolor por los muertos, pero a veces también la alegría (cf. Gn. 46:29). En Lucas 6:21 Jesús bendice a los que lloran y les promete la risa, mientras que los que ahora ríen llorarán. Como en los rabinos, la risa frente a Dios denota la autoafirmación humana y la seguridad en uno mismo, mientras que el llorar expresa reconocimiento y aceptación de Dios y de su autoridad. Al final, sin embargo, los que ahora se desentienden de Dios van a ver su condición de perdición, mientras que los que confían en él disfrutarán de la gracia y la comunión. Este trasteo de todos los valores manifestará la diferencia entre la seguridad verdadera y la falsa. Ejemplos veterotestamentarios de este tipo de llanto se pueden hallar en 2 Reyes 20:3ss y 22:18-19 (Ezequías y Josías). Otras referencias son Jueces 15:18; Oseas 12:4; Salmo 126:5-6. En el uso bíblico va incluida la idea de las lágrimas de remordimiento debidas a un sentido de culpabilidad. Esto es ajeno al mundo griego, donde lo que se llora es el destino y no las propias acciones pecaminosas de uno. Detrás de esa distinción se halla la relación diferente con Dios, en quien puede haber una humilde confianza porque él dirige los destinos humanos hacia la salvación. Allí donde el juicio se expresa con κλαίειν, su plena severidad se denota con el uso de términos más suaves (πειθεῖν, θρηνεῖν, etc.) para denotar la acción propiamente dicha de lamentarse (cf. Lc. 6:25; Stg. 4:9; Ap. 18:11; Jn. 16:20). La manifestación de Dios significará tanto la sujeción a él como el pesar de darse cuenta de lo que esto entraña. En Lucas 23:28 las mujeres lloran y se lamentan por Jesús; están llenas de pesar porque ven lo irreversible de la marcha hacia la cruz. Pero Jesús les dice que no lloren, porque él está dando cumplimiento al plan de Dios, y esta es su gloria. Al llorar demuestran que no entienden, y Jesús reacciona con otro llamado al arrepentimiento, diciéndoles que deben llorar más bien por sus propios hijos, los cuales sufrirán las consecuencias de lo que está ocurriendo. En Lucas 19:41-42 él mismo llora por Jerusalén.

κλαυθμός. Este palabra se usa literalmente para referirse al lamento o la pena en Mateo 2:18 y Hechos 20:37. En otros lugares figura con el «crujir de dientes» para denotar el terror ante la manifestación de Dios por parte de quienes rechazan su invitación (Mt. 8:12; 13:42, 50; 22:13; 24:51; 25:30; Lc. 13:28). El crujir de dientes sugiere un remordimiento atormentador.

[K. H. Rengstorf, III, 722-726]

**κλάω [partir, romper], κλάσις [fracción, partimiento],
κλάσμα [trozo, migaja]**

A. Uso general.

1. κλάω significa «romper», «arrancar» (cf. Ro. 11:19-20 [lectura variante]), «destrozar»; κλάσις significa «separación» (de los brotes de la vid), y κλάσμα significa «fragmento» o un «bocado» o «trozo» de pan.
2. Este grupo de palabras se usa en el NT para la costumbre común de partir el pan en las comidas, con que se inicia el comer del plato principal. Jesús sigue esta práctica al alimentar a la multitud (Mt. 6:41), en la Última Cena (Mr. 14:22) y en el encuentro en Emaús (Lc. 24:30). Para Pablo cf. Hechos 20:11; 27:35. El banquete en común de la iglesia se llama κλάσις del pan en Hechos 2:42 y cf. 20:7. Los fragmentos que sobran en Mateo 6:42 y Juan 6:12-13 son κλάσματα; según la costumbre, Jesús ordena que sean recogidos después de la comida.

B. El partimiento del pan como término para la Cena del Señor. El partimiento del pan no es en cuanto a tal un acto cultural, ni siquiera en la Última Cena; forma parte del proceso de iniciación. De modo que el partimiento del pan en Hechos 2:42 (cf. 20:7) es sencillamente un término para las comidas corrientes en las cuales los creyentes comparten la mesa recordando cómo el propio Jesús compartía la mesa con los discípulos. Pero dentro de esa comida corriente encontramos también un acto especial y cultural de partir el pan (1 Co. 11:20). Así, como nos enteramos por Ignacio (*Epístolas* 20.2) y la Didajé 14.1, el partimiento o fracción del pan se convierte quizás en el primer título para la nueva comida litúrgica, la Cena del Señor. Este uso continúa, pero el título es reemplazado poste-

riormente por εὐχαριστία, y la fracción del pan se convierte en parte especial de la celebración, simbolizando la muerte violenta de Cristo.

C. La Cena del Señor en el cristianismo primitivo.

1. Fuentes.

- a. Repaso. Además de 1 Corintios 11:23ss; Marcos 14:22ss; Mateo 26:26ss; Lucas 22:15ss, tenemos que tomar en cuenta 1 Corintios 10; 11; 16:20, 22; Hechos 20:7, 11; Juan 6, especialmente vv. 51ss; y pasajes en Ignacio, la Didajé y Justino.
- b. Valoración. Los relatos de la institución son de tres tipos: paulino, marcano y lucano. Pablo y Marcos comparten el relato, la palabra de interpretación, y un dicho escatológico, pero con variantes en lo que se dice sobre la copa. Lucas abrevia el final con «esto es mi cuerpo» y además expande colocando la institución más firmemente en el entorno pascual y dando un contexto escatológico más específico.

2. La Última Cena.

- a. Trazas del entorno pascual. Con toda probabilidad la Última Cena es la Pascua, ya que muchos detalles encajan de modo excelente con las formas externas de la Pascua.
- b. La Pascua judía de la época. En ese tiempo la cena pascual se efectuaba el día 14 de Nisán, en Jerusalén, con la presencia de por lo menos diez personas. Después de las bendiciones propias de la fiesta y del vino, se bebía una primera copa, se servía la comida, y se daban instrucciones con un llamado a la acción de gracias y la esperanza. Entonces se cantaba la primera parte del Hallel; se pasaba la segunda copa; se tomaba el pan, se bendecía y se partía, y se daba inicio a la comida. La cena pascual concluía con la tercera copa (la de acción de gracias), el resto del Hallel, y una cuarta copa.
- c. Trazas de la Pascua en la tradición. Se pueden discernir los siguientes detalles: (1) el beber de la copa; (2) el vincular los dichos de interpretación con partes de la cena; (3) la referencia escatológica; (4) la equiparación expresa de Lucas 22:15 (cf. v. 17); (5) la hora (el anochecer); (6) el lugar (Jerusalén); (7) la preparación cuidadosa; (8) el inclinarse, que se prescribe para la Pascua; (9) las múltiples copas (Lc. 22:17, 19); (10) la copa de acción de gracias o de bendición (1 Co. 11:25; cf. 10:16), y (11) el himno conclusivo (Hallel). Es de notar, sin embargo, que no se haga referencia alguna al cordero pascual.

3. El significado de los dichos de Jesús en la Cena.

- a. Los grupos de dichos en los textos más antiguos. Hay dos grupos: los referentes a la Pascua presente y la futura (Lc. 22:15ss; Mr. 14:25), y los referentes al pan y al vino (1 Co. 11:24-25; Mr. 14:22ss; Lc. 22:19). Los dichos del primer grupo se relacionan con las bendiciones iniciales y la primera copa; los del segundo con la distribución del pan partido y el compartir la copa de bendición.
- b. Los dichos pascuales. El primer dicho (Lc. 22:15-16) expresa el gozo por la fiesta y la consumación venidera, junto con la solemnidad de la separación y la muerte inminente. El segundo (22:18) presupone que los discípulos van a compartir cenas sin Jesús, pero mira hacia adelante al banquete de consumación cuando venga el reino.
- c. Los dichos acerca del pan y del vino. Los dichos del segundo grupo se refieren a Jesús mismo. Son parabólicos, pero esta vez la parábola va acompañada de una acción, de modo que los discípulos no se limitan a escuchar sino que además participan. Dentro de la Pascua, los dichos van muy separados. Por lo que se refiere al primer dicho, el original arameo que probablemente se usó para «cuerpo» no denota el cuerpo físico como tal sino la persona: «Este pan soy yo mismo.» El dicho es por lo tanto una promesa de la presencia de Cristo cuando los discípulos realicen cenas en común en el futuro. El segundo dicho relaciona la copa con la nueva διαθήκη, el nuevo orden divino que se fundamenta en la sangre derramada de Cristo. El dicho es entonces una promesa de que el Maestro que se encamina a una muerte violenta está presente con la plenitud de la salvación actualizada. Tomados en su conjunto, los dichos dirigen la atención lejos del pasado y hacia Jesús mismo, quien ahora realiza la voluntad divina de salvar, y quien ofrece la promesa de su presencia personal como

Salvador (en virtud de su muerte autosacrificial) durante el período que va hasta el establecimiento de la comunión definitiva en el banquete final.

- d. Alteraciones y adiciones. El dicho acerca de la copa en Marcos 14:24 relaciona la muerte de Cristo con Isaías 53:12, mientras que Mateo 26:27 sugiere a Jeremías 31:34. Las formas de distribución en Marcos y Mateo destacan la entrega de los elementos. Pablo, con su «hagan esto» (1 Co. 11:24), expresa la presuposición de que los discípulos han de repetir la acción así como Israel celebra la liberación de la Pascua.
- e. *μαρναθή*. Esta expresión en 1 Corintios 16:22 («Señor nuestro, ven») es un clamor de anhelo por la parusía, pero es también una plegaria eucarística que pide una pre-gustación de la comunión final en la Cena (cf. Did. 10.6; también Ap. 22:20).

4. La Cena del Señor en Pablo.

- a. Relación con la Cena del Señor en la comunidad primitiva. Puesto que Hechos 2:42, 46 difícilmente puede referirse a la Cena del Señor, no tenemos información directa acerca de su observancia en la iglesia antigua. La frase «partimiento del pan», que denota una comida en común, no justifica la comunión con el pan solo.
- b. 1 Corintios 10 y 11. La cena vespertina de 1 Corintios 11:20 (que se efectúa el domingo en Hch. 20:7; cf. 1 Co. 16:2; 11:20ss) ya no está conectada con la Pascua. La asociación de la Cena del Señor con el pan y el vino, y no ya con el cordero, facilita esa disociación. El rito tiene lugar en el contexto de una comida en común, lo cual da pie a escándalos en Corinto. Como memorial de la muerte de Cristo, exige una seriedad apropiada (1 Co. 11:23ss). Cuando se falla en hacer esto realidad, sobreviene el juicio (vv. 28ss). La comunión con el Señor descarta la comunión con los demonios en los banquetes de los ídolos (1 Co. 10:14ss).
- c. El pensamiento de Pablo acerca de la Cena. El significado es la comunión personal con Cristo (1 Co. 10:3-4, 16-17; 16:22). La comunión con Cristo crea comunión unos con otros (1 Co. 10:16-17). El contenido central de los dichos eucarísticos es la muerte vicaria de Cristo (11:26); mediante ella se establece una nueva alianza. La Cena es observada entre los tiempos; en ella miramos hacia atrás a la primera venida, y hacia adelante a la segunda (11:24ss). Hay un fuerte énfasis en los elementos en cuanto representan el cuerpo y la sangre de Cristo. Si la fiesta es una fiesta de conmemoración, lo es en el mismo sentido que la Pascua, e. d. como una re-presentación, como la proclamación de la realidad presente del acto salvífico de Dios en la historia. La Cena es una acción cultural solemne, pero difiere de las fiestas paganas por cuanto el rito sacrificial queda excluido y el compartir no es burdamente sensorial. La participación en la presencia de Cristo se relaciona, no con el comer y el beber por sí solos, sino con la acción completa. La unión no es resultado de una mera observancia del rito, sino que viene por medio de la propia acción de Cristo por la palabra y el Espíritu, de modo que la Cena no se espiritualiza ni se materializa, sino que se le da una interpretación realista y aún así histórica y espiritual. Exige una actitud apropiada, que ha de ponerse a prueba mediante el autoexamen y que puede ser corregida por el castigo divino. Los participantes deben preguntarse si están en las condiciones debidas según el indicativo y el imperativo del evangelio.

5. La Cena del Señor en Juan.

- a. El discurso en Juan 6. En vez de un relato de la institución, Juan ofrece reflexiones sobre ella en conexión con la alimentación de los cinco mil (Jn. 6). Jesús es el pan de vida, su pan es su carne ofrecida de manera vicaria, y el tomar su carne y su sangre trae comunión con él y vida eterna. Pero no son la carne y la sangre en sí lo que da vida, sino el Espíritu.
- b. La perspectiva de Juan. Cuando se toman el pan y el vino, Cristo está presente. El pan y el vino representan la carne y la sangre que constituyen su persona. Median la vida eterna por la unión con Cristo. Esto no lo realizan los elementos mismos, ya que es el Cristo vivo, espiritual y exaltado el que está presente y el que se imparte a sí mismo. Los conceptos de presencia y comunión concuerdan con las tradi-

ciones más tempranas. El realismo de Juan está alejado tanto de una visión simbólica como de una visión mágica; la presencia de Cristo por el Espíritu confiere el don de una comunión salvífica.

6. *La Cena del Señor en la época postapostólica.*

- a. La Didajé. En esta obra la Cena ha de celebrarse el domingo, en el contexto de una comida en común, y con oraciones específicas y con expectación escatológica (cf. el uso del Maranatha). Está presente la idea de comunión. Se dan requisitos para la participación, y entre los nuevos elementos están el concepto de sacrificio y la inclusión de la inmortalidad y del conocimiento entre los dones (9-14).
- b. Ignacio. En referencias dispersas, Ignacio halla al Cristo resucitado en acción en la eucaristía, advierte contra la recepción indigna, y ve en la Cena una representación de la unidad. Sin embargo, tiende a helenizar el concepto de vida y a materializar la operación con su entendimiento de la eucaristía como medicina de inmortalidad. A la eucaristía se la llama sacrificio de alabanza, y es el obispo quien debe presidirla (cf. *Efesios* 13.1; *Filadelfios* 4; *Esmirniotas* 7.1; 8.1; *Efesios* 20.2).
- c. Los Hechos apócrifos. Estos se deslizan hacia un sacramentalismo mágico y un misticismo sectario, al convertir la eucaristía en un misterio gnóstico (cf. Hechos de Juan 109; Hechos de Tomás 27; 49-50; 121; 133; 158).

[J. Behm, III, 726-743]

κλεις [llave]

A. Las diferentes aplicaciones de la imagen de las llaves en el NT.

1. Es común en la antigüedad la idea de que el cielo está cerrado por puertas, y que ciertas deidades o ángeles tienen las llaves para entrar en él. En el judaísmo posterior encontramos unas cuantas referencias a los ángeles (p. ej. Miguel) como depositarios de las llaves. De Dios mismo se puede decir que porta la llave. En otra figura, guarda la llave de la lluvia. Lucas 4:25 alude a la llave de la lluvia cuando dice que el cielo estuvo cerrado en tiempos de Elías. Los dos testigos de Apocalipsis 11:6 también tienen poder para cerrar el cielo.
2. *Las llaves del mundo inferior.* La antigüedad también describe el mundo inferior sellado por portones, cuyas llaves las tienen los diversos guardianes, p. ej. Nedu, Plutón, Cronos o Isis. El judaísmo hace apenas un uso aislado de este concepto. El Apocalipsis, en 9:1 y 20:1, se refiere al abismo sellado cuya llave la tiene Dios o un ángel. El propio Cristo resucitado tiene las llaves de la muerte y del Hades (1:18); la idea es probablemente que Cristo ha arrebatado a la muerte personificada y al Hades las llaves del mundo inferior; por eso tiene el poder para abrir las puertas de ese mundo y para llamar a los muertos a resucitar (cf. 1 P. 3:19-20; Hch. 2:25ss). Puesto que los rabinos le asignan a Dios la llave para vivificar a los muertos, con esto se le da a Cristo un atributo divino.
3. *La llave del conocimiento.* En Lucas 11:52 Jesús se queja de que los escribas se han llevado la llave del conocimiento. El significado puede ser que han arrebatado a. el conocimiento como llave del reino, o b. la llave al conocimiento. En el original es más probable lo primero (cf. Mt. 23:13), aunque en el mundo helenístico sería más natural lo segundo. En cualquier caso la idea es que los escribas guardan la llave del conocimiento teológico, pero en lugar de abrir la puerta de la salvación retienen la llave y así mantienen cerrada la puerta.
4. *Uso escatológico.*
 - a. La llave de David. En Apocalipsis 3:7 el Cristo resucitado tiene la llave de David (cf. Is. 22:22). Como retoño prometido de David, tiene la llave del palacio eterno de Dios, y dispone del juicio y de la gracia.

- b. Las llaves del dominio real de Dios. En Mateo 16:19 Jesús le otorga a Pedro las llaves del reino de los cielos. En los Evangelios esto difícilmente puede significar que Pedro tenga la llave de las puertas del mundo celestial, por cuanto el cielo es el dominio real de Dios al final de los tiempos (cf. Ap. 3:7). ¿En qué sentido tiene Pedro la llave de esto?

B. El poder de las llaves.

1. Mateo 16:19.

- a. El pasaje es fuertemente semítico en su vocabulario, estilo y ritmo. Esto es importante en cuanto se refiere tanto a su autenticidad como a su interpretación.
- b. En el uso bíblico y judaico, el entregar las llaves no significa el nombramiento como portero sino que conlleva la idea de una plena autorización (cf. Mt. 13:52; Ap. 3:7).
- c. Los escribas reclaman el poder de las llaves y lo ejercen (o se quedan sin ejercerlo) declarando la voluntad de Dios en la Escritura, e. d. mediante la predicación, la enseñanza y el juicio. La implicación es que Jesús les está quitando esta autoridad a los escribas y se la está otorgando a Pedro.
- d. La parte posterior de Mateo 16:19 equipara el poder de las llaves con el atar y desatar. Entre los rabinos esto tiene el sentido de emitir dictámenes acerca de qué es permitido o prohibido, pero originalmente los términos denotan la absolución o la condenación, y pueden usarse para ejecutar o alejar el juicio divino mediante la oración. La autoridad de Mateo 16:19, entonces, abarca el pronunciamiento de juicio sobre los no creyentes y la promesa de perdón a los creyentes, e. d. el dispensar la palabra de gracia y de juicio.
2. *La extensión a los apóstoles del poder de atar y desatar.* Mateo 18:18 y probablemente Juan 20:23 hacen referencia a Mateo 16:19. Juan 20:23 extiende el derecho a los once. Mateo 18:18 podría parecer tener en mente a la congregación (v. 17), pero se les está hablando a los discípulos, y después de los vv. 12ss la sección vv. 15ss está diseñada para mostrar que existe un ministerio de disciplina así como de amor (cf. Tit. 3:10).
3. *El ejercicio del poder de atar en la comunidad primitiva.* El ejercicio del poder de atar implica un triple proceso que culmina en la reprensión pública y la excomunión cuando hay caídas morales graves o falsificaciones del evangelio (1 Co. 5:1ss; Hch. 8:18ss; Gá. 1:8-9; Tit. 3:9-10). La excomunión comporta la maldición (Gá. 1:8-9) y la entrega a Satanás (1 Co. 5:3-4). En Juan 20:23 se insinúa el juicio de Dios.
4. *El poder de desatar.* Se trata del poder de prometer perdón. Tal vez en Juan 20:23 esté asociado con el bautismo (cf. Mt. 28:16ss; Lc. 24:47). Descansa sobre la impartición del Espíritu, quien equipa a los apóstoles para su ministerio cuando Jesús los envía. Por medio del Espíritu, Cristo mismo está en acción como quien perdona.

[J. Jeremias, III, 744-753]

→ θύρα, πύλη

κλέπτω [robar], κλέπτης [ladrón]

κλέπτω significa a. «robar» (ya se trate de objetos o de personas), b. «defraudar» o «embrujar», y c. «esconder». κλέπτης significa a. «ladrón», y b. «uno que actúa con subterfugios». Si bien en el mundo griego el robar puede excusarse a veces, en el AT es un pecado grave (Éx. 20:14; Dt. 5:19), ya sea que los objetos robados sean artículos valiosos, ídolos, animales o palabras de Dios. Como pecado contra Dios (Éx. 20:14), acarrea el castigo (Éx. 22:2). Ni siquiera la necesidad o la pobreza lo excusan (Pr. 30:9). Las langostas de Joel 2:9 se comparan con ladrones, y Abdías 5 sugiere que el juicio de Dios es más destructivo que el robo (cf. Jer. 49:9). El robar es algo que sucede de noche (Job 24:14) y por la fuerza (24:16); sus rasgos son, entonces, el secreto y la violencia. En el NT la nueva vida del amor en el Espíritu significa que a los Diez Mandamientos se les confiere una seriedad adicional, y que está a nuestra disposición un nuevo poder para cumplirlos (cf. Mr. 10:19; Mt. 19:18; Lc. 18:20; Ro. 13:9; Ef. 4:28). El

robar rompe la comunión fraterna (cf. Jn. 12:6); el trabajar al servicio de los demás es su sustituto. Pero con frecuencia el NT usa κλέπτης con referencia a la irrupción de la era mesiánica. Los discípulos deben velar, porque su Señor vendrá tan inesperadamente como un ladrón (1 Ts. 5:2ss). Esta venida tomará por sorpresa a los no creyentes, pero los creyentes, que viven a la luz de la nueva edad, deben estar listos (cf. Mt. 24:43, 2 P. 3:10; Ap. 3:3; 16:15). Si el Señor viene como un ladrón, también los ladrones irrumpen y se roban los tesoros terrenales (Mt. 6:19-20), y los que alegan falsas pretensiones de señorío son ladrones y salteadores (Jn. 10:8, 10). El uso del símil de un ladrón para el Señor en su venida muestra a. que sólo un punto de la parábola es importante (aquí lo repentino de su venida), y b. que la libertad de la fe le quita a la iglesia el temor de esas comparaciones.

[H. Preisker, III, 754-756]

κλήμα [rama]

κλήμα, que significa «brote», «ramita», «cogollo», denota habitualmente el brote de la vid en la LXX (Jl. 1:17; Nah. 2:3; Ez. 17:6ss; tb. Mal. 3:19). En Juan 15:1ss la parábola indica la relación orgánica vital entre la vid y las ramas. Para dar fruto, las ramas deben permanecer en la vid y deben experimentar la disciplina de la poda. Si no permanecen, son desechadas y se marchitan.

[J. Behm, III, 757]

κλήρος [suerte, herencia], κληρώω [designar por suerte],
προσκληρώω [asignar], ὀλόκληρος [completo], ὀλοκληρία
[integridad], κληρόνομος [heredero], συγκληρόνομος [coheredero],
κληρονομία [heredar], κατακληρονομέω [dar o recibir una herencia],
κληρονομία [herencia]

κλήρος.

1. *Uso griego.* El sentido básico de κλήρος es «suerte» (la que se echa), luego «porción», y finalmente «herencia» (también, en los papiros egipcios, «tierra dada en pago»).
2. κλήρος y κληρονομία en la LXX. κλήρος significa «suerte» (cf. Jon. 1:7; Jos. 18:7) y luego «lote de terreno» (Nm. 16:14). κληρονομία significa «herencia», pero, dada la modalidad de repartición de Canaán (p. ej. en Jos. 17:4), κλήρος es un equivalente. Es así como hallamos κληρονομεῖν κλήρον en Números 18:24, y en Deuteronomio 10:9 el Señor es el κλήρος de los levitas. De hecho, κληρονομία puede asumir sentidos originalmente ajenos de κλήρος. Sin embargo, nunca se dice que la tierra como un todo sea el κλήρος de Israel. κλήρος se puede usar en plural (Nm. 32:19), pero κληρονομία no; y podemos leer de un κλήρος τῆς κληρονομίας (Nm. 36:3, «lote de herencia»), pero no viceversa. Cuando se dice que el país entero es dado ἐν κλήρῳ, es poco probable que esto signifique «en pago». El sentido probable es que se da para ser repartido en κλήροι individuales (Nm. 36:2). La asignación garantiza la legitimidad de la posesión. Tanto κλήρος como κληρονομία reconocen que la tierra no pertenece a Israel por la conquista sino por don de Dios. κλήρος enfatiza la asignación, y κληρονομία la validez de la posesión. Así como el país entero es asignado a Israel, las porciones individuales son asignadas a tribus, clanes y familias. Entonces se desarrolla un uso figurado en virtud del cual Israel es el κλήρος de Dios (Dt. 9:29), o κλήρος (como μερίς) es el «destino» o «suerte» de las naciones (Is. 17:14) o de los individuos (Pr. 1:14). Con el surgimiento de la esperanza en la resurrección, κλήρος puede denotar finalmente la porción que se le asigna a uno después de la muerte (Dn. 12:3). Todo el uso está arraigado en el sentido de que Dios gobierna soberanamente la historia.

3. κλήρος en el *judaismo tardío*. En el judaísmo encontramos todavía los dos sentidos de «suerte» y «porción». Así, en el año 67 d. C., los zelotes escogen por suertes a un nuevo sumo sacerdote, y Josefo nos dice que Filipo llegó a Roma «para adquirir una parte (en la herencia)» (cf. Josefo, *La guerra de los judíos* 4.153ss; 2.83). En los pseudoepigrafos, los israelitas tienen una porción en Moisés (las bendiciones) y la frase «la porción de los justos» denota la vida eterna.
4. κλήρος en *Filón*. Filón pisa terreno del AT cuando usa κλήρος para «lote», «porción», «herencia» o «patrimonio». También llama al justo el κλήρος de Dios y viceversa. Explica que Dios es la porción de los levitas de la manera en que el arte es la porción de los artistas. Puede decir, también, que la nobleza es el κλήρος del alma en una participación espiritual que no carece de base natural.
5. κλήρος en el *NT*. Un primer significado en el NT es «suerte», como en Marcos 15:24 (con énfasis en la humillación de Cristo) y Hechos 1:26 (con énfasis en el buscar la voluntad de Dios). El sentido principal, sin embargo, es «porción asignada». Así Judas tiene parte en el ministerio de los apóstoles, en Hechos 1:17. Simón Mago no tiene parte en la palabra de Dios ni en su don, en Hechos 8:21, y hay referencia a una porción escatológica en Hechos 26:18; Colosenses 1:12. Ignacio amplía este sentido en *Efesios* 11.2, etc., y Policarpo en *Policarpo* 12.2. En 1 Pedro 5:2-3 a lo que se hace referencia no es a las posesiones personales de los ancianos, y ciertamente no a las ofrendas en favor de ellos, sino a las porciones asignadas a ellos (e. d., a su cargo).

κλήρώ. Significa primeramente «asignar por suerte», y luego «repartir». El único uso claro en la LXX está en 1 Samuel 14:41. Filón usa la palabra para la asignación ordenada en el mundo natural y moral. El único caso en el NT está en Efesios 1:11-12, donde no denota un acto pretemporal sino la determinación de Dios en cuanto afecta nuestro ser y nos asigna una meta, a saber, «vivir para alabanza de su gloria».

προσκληρώ. Con el significado «distribuir por suerte», luego simplemente «distribuir», esta es una palabra común en Filón para el ordenamiento natural de las cosas hacia Dios, y luego para el autoordenamiento de los justos. El único uso en el NT está en Hechos 17:4, donde el significado podría ser «fueron asignados (por Dios) a», pero la persuasión que precede apoya un sentido activo: «se unieron a Pablo y Silas».

ὁλόκληρος (→ ὑγιής). Esta palabra denota «completo» en extensión o abarque. En la LXX se usa para las piedras enteras (e. d., sin labrar) en Deuteronomio 27:6, una vid entera en Ezequiel 15:5, y semanas enteras en Levítico 23:15. En otros lugares el término puede denotar animales u hombres que son sin defecto, o un pueblo verdadero, o la rectitud plena, o en Filón el mundo no adulterado de Dios. En el NT la idea en 1 Tesalonicenses 5:23 es que los creyentes puedan ser mantenidos enteros en todo sentido; la referencia al cuerpo puede sugerir un deseo de que permanezcan vivos para la parusía. Es el Dios de la paz el que puede hacer esto; aquí la paz abarca la integridad (la salvación total, corporal y espiritual) que sólo Dios puede dar, pero que él puede dar, y en efecto da, incluso a aquellos que están quebrantados en su espíritu, su alma, y su cuerpo. En Santiago 1:4, el único otro caso en el NT, el logro de «lo completo», lo cual incluirá el dominar la lengua (3:1ss), es la meta de nuestras diversas pruebas y dificultades.

ὁλοκληρία. Con el significado de «integridad», «condición de completo», esta palabra figura en Hechos 3:16 para la salud o integridad física que se le devuelve al paralítico.

κληρόνομος, συγκληρόνομος, κληρονομέω, κατακληρονομέω, κληρονομία.

A. Uso griego del grupo. En griego el punto central del grupo es la herencia. El κληρόνομος es el «heredero», el συσκληρόνομος es el «coheredero», κληρονομέω es «ser heredero», «heredar», y κληρονομία es «herencia» y después «posesión». Se puede señalar que en el derecho griego, egipcio, helenístico y judío los hijos eran siempre herederos, mientras que el derecho romano les permitía a los padres una libertad de disposición testamentaria.

[W. Foerster, III, 758-769]

B. El AT.

1. *Sondeo lingüístico.* Mientras que κλήρος figura 129 veces, κληρώ figura sólo tres veces, συγκληρώ no aparece del todo, y κληρόνομος cuatro veces. κληρουoméω, sin embargo, figura 163 veces, κατακληρουoméω 59 veces, y κληρουομία 143 veces (principalmente para traducir el hebreo פְּרָטָה). (Para detalles y los equivalentes hebreos completos, ver el TDNT en inglés, III, 769).
2. *La promesa de la posesión de Canaán hecha a los patriarcas.* Los relatos patriarcales comienzan con el mandato y la promesa de Génesis 12:1ss. Sobre esta base Israel cree que la posesión de Canaán es por promesa y determinación divinas. La tierra es «la tierra de sus padres» (Gn. 31:3; 48:21).
3. *La promesa de la posesión de Canaán en los relatos de Moisés.* La historia de Moisés se inicia con la misma promesa (Éx. 3:7-8). Si esta se presenta primero independientemente, después se asume en la promesa patriarcal como renovación de ella (cf. Éx. 32:13; Dt. 34:4).
4. *Canaán como la herencia de Israel desde Éxodo hasta Números.* Desde Éxodo hasta Números es común la idea de que Dios le da la tierra a Israel, pero la idea de la herencia es menos prominente que la de la repartición, excepto cuando se hace referencia a las tribus (cf. Nm. 26:52ss; 33:50ss; 36:2ss; 18:20ss; 27:1ss).
5. *Canaán como herencia de Israel en el Deuteronomio.* Puesto que el Deuteronomio presenta los últimos discursos de Moisés antes de la entrada en la tierra, no es de extrañar que se encuentren muchas referencias a la tierra que Dios prometió dar a los patriarcas y a sus descendientes (cf. 1:7ss; 2:12, 29; 3:18ss; 4:1ss, etc.). En este contexto, la herencia abarca tanto la tierra entera como las porciones individuales (cf. 19:14). La posesión sólo es posible porque Dios ha entregado la tierra y va a expulsar a los cananeos (3:20; 9:4-5).
6. *Canaán como la herencia de Israel en Josué.* Josué recibe y repite el mandato divino (Jos. 1:2, 10-11), toma la tierra, y luego la divide por suertes (13:1, 7). La división es por familias e individuos así como tribus (19:49; 24:30), y es la base de las prescripciones que protegen la herencia en Números 27.
7. *Canaán como la herencia de Israel desde Jueces hasta Nehemías.* En los libros que siguen encontramos los temas comunes de que Dios le da la tierra a Israel (1 R. 8:36), de que Israel debe guardar los mandamientos de Dios con el fin de mantener la posesión (1 Cr. 28:8), de que la tierra entera es la herencia de Israel (Jue. 20:6), y de que a las tribus se les asignan porciones (Jue. 2:6) y deben ocuparlas en detalle (1:3), cosa que los danitas no logran hacer (cf. 1:34 y cap. 18). Esdras resume la visión general en su gran oración en Nehemías 9:8ss.
8. *La tierra de Canaán y el pueblo de Israel como la herencia de Dios.* La tierra es llamada herencia o porción de Dios en 1 Samuel 26:19; 2 Samuel 21:3; 1 Reyes 8:36; 2 Crónicas 20:11; cf. Éxodo 15:17. Más comúnmente, Israel misma es la posesión de Dios (Éx. 19:5; cf. Dt. 7:6; 1 R. 8:51; 2 R. 21:14; 1 S. 10:1; 2 S. 14:16; 20:19). Cuando Dios les dio a las naciones sus porciones, escogió a Israel como su propia porción y heredad (Dt. 32:8-9).
9. *Los profetas.* En general los profetas hacen poco uso del tema. Amós se refiere sólo a la toma de Canaán en posesión (2:9-10). Miqueas llama a la tierra la porción del pueblo (2:4). Jeremías dice que Dios le ha dado a Israel la herencia más hermosa (3:19). La van a poseer para siempre si hacen la voluntad de Dios (7:7), pero en realidad la han convertido en abominación (2:7) y por eso él la ha entregado a sus enemigos (12:7ss). Ezequiel presenta ideas parecidas (20:5-6; 37:25; 35:15), pero con la promesa de una posesión nueva y eterna después del exilio (36:12; 27:25; cf. 40ss). Al final de Isaías los justos van a poseer la tierra (60:21), y hay referencias a la herencia de Dios en 63:17. En Zacarías, Dios heredará a Judá como porción suya (2:12) y hará que los justos posean toda Judá (8:12). Joel llama a Israel el pueblo de Dios y su heredad (2:17), y la tierra también es suya (2:18).

10. *Los Salmos.* En los Salmos se encuentra consuelo y fortaleza en el repaso de los actos salvíficos de Dios, de modo que con frecuencia hallamos referencias a la promesa (105:9ss), la conquista (44:2ss), la donación (135:12) y la distribución de la tierra (78:55). Israel es también la heredad propia de Dios (28:9, etc.), aunque todas las naciones son posesión suya en la medida en que él es el Señor y Juez universal (82:8). La tierra es la heredad de Dios solo en 79:1; en otros lugares es de Israel, tanto en el recuerdo (37:18, etc.) como en la esperanza (37:18). Dios mismo es la porción del autor en 16:5-6. y lo es la ley de Dios en 119:111.

11. *Conclusión.* a. Las referencias muestran que los términos hebreos denotan distribución, y la posesión sólo sobre esta base. Expresan así el elemento de la ordenación divina. b. El sentido de repartición por porciones también está presente. Las tribus, las familias y los individuos tienen sus propias partes por suerte sagrada, y por eso también por designación divina. c. El concepto básico es el de posesión de la tierra, y la ley da varios pasos para salvaguardar esto (Éx. 20:17; Lv. 20:5; cf. Is. 5:8; Miq. 2:2). d. Puesto que Dios prometió la tierra a los patriarcas, se la podría llamar herencia aunque no fue poseída ni transmitida, sino dada por Dios en la conquista. Las porciones individuales se convierten entonces en heredades, como en el caso de Nabot en 1 Reyes 21:3. Si bien una herencia puede incluir bienes, consiste principalmente en tierra (Nm. 27:1ss; Rut 4:5ss). e. Las elaboraciones mencionadas explican porqué Israel se puede llamar la porción y heredad de Dios. f. También explican el uso para designar el destino como la «porción», «lote» o «suerte» de uno, una suerte que puede ser equiparada con Dios mismo (Sal. 16:5-6).

[J. Herrmann, III, 769-776]

C. El grupo κληρόνομος en la LXX.

1. *Datos lingüísticos.* Según se ha señalado, κληρόνομος es poco frecuente en la LXX; significa «heredero» en 2 Samuel 4:7 y «propietario» en Miqueas 1:5. συκκληρόνομος no figura del todo. κληρονομίω es común, y tiene sentidos variados tales como «heredar», «poseer», «tomar» (cf. Gn. 22:17; 1 R. 20:15ss), y «mantener». κατακληρονομίω es bastante común, especialmente para «repartir una herencia» o «hacer que alguien herede o tome posesión». κληρονομία, otra palabra común, significa «herencia», «posesión», pero también se funde con κληρος en el sentido de «parte» o «porción».

2. *Datos materiales.* En un estudio material son importantes las relaciones del grupo con los originales hebreos (para detalles, ver el TDNT en inglés, III, 777). De allí desprendemos que el principal punto en κληρονομίω y κληρονομία no es tanto la herencia como la posesión duradera (Jos. 18:3). Esta se basa en la promesa (Dt. 30:5) y se establece mediante la toma violenta. De paso, entonces, implica también la herencia (Nm. 27:8), ya que la toma de la tierra es un proceso irreversible que comporta derechos tribales y familiares sobre las porciones de tierra asignadas. Sobre esta base, la descripción de la tierra o del pueblo como la κληρονομία de Dios expresa una relación duradera que tiene su fundamento en el don divino.

D. El grupo en el judaísmo posterior.

1. Lingüísticamente los términos tienen aquí el sentido legal de herencia, pero el uso religioso del AT sigue ejerciendo una fuerte influencia.

2. Materialmente es importante la idea de la toma y posesión de la tierra, especialmente con referencia escatológica. La promesa hecha a Abraham se extiende para abarcar la posesión permanente de la tierra entera, p. ej. en el cumplimiento mesiánico de Génesis 28:14. También es prominente la idea de heredar la vida eterna, aunque sin referencia particular a Dios como Padre e Israel como hijo. A la inversa, el infierno es la porción de los malvados. κληρονομία se puede usar a veces para referirse a Israel como heredad o posesión de Dios, y la ley es para Israel una posesión preciosa.

E. El grupo en el NT.

1. *El uso.* κληρόνομος significa «heredero» en Mateo 12:7, «heredero» en sentido religioso en Gálatas 4:1; Romanos 8:17, y «receptor» de las promesas divinas en Romanos 4:13-14; Tito 3:7; Hebreos 6:17; Santiago 2:5. συκληρόνομος figura para «coheredero» en Romanos 8:17; Hebreos 11:9; 1 Pedro 3:7; Efesios 3:6. κληρονομέω significa «heredar» en Gálatas 4:30; Hebreos 1:4 (Cristo) y «recibir» los dones o promesas de Dios en Mateo 5:5; 19:29; Lucas 10:25; 1 Corintios 6:19-10; Gálatas 5:21; Hebreos 1:14; 6:12. κατακληρονομέω significa «dar en posesión» (Hch. 13:9). κληρονομία significa «herencia» en Marcos 12:7 y Gálatas 3:18, «posesión» en Hechos 7:5; Hebreos 11:8, y «herencia eterna» en Hechos 20:32; Efesios 1:4, 18; Colosenses 3:24; Hebreos 9:15; 1 Pedro 1:4.
2. *El uso teológico.* Un sentido neotestamentario especial se puede ver en la parábola de Marcos 12:1ss, donde el Hijo es el heredero y la herencia es el reino. Esto vincula la filiación con la herencia mucho más fuertemente que en el AT y en el judaísmo. Pablo expresa la misma idea cuando relaciona la herencia con la filiación en Romanos 8:17-18 (cf. Gá. 3:29; 4:7). De modo parecido, Hebreos 1:2 dice que el Hijo ha sido nombrado heredero de todas las cosas. En la parábola la herencia no denota todavía la posesión efectiva; sólo el Señor resucitado entra en ella (Mt. 28:18). La herencia es vinculada expresamente con el reino en Mateo 21:43; esto la libera de las limitaciones terrenales y la equipara con el nuevo mundo del gobierno soberano de Dios. Si Cristo es el heredero, los que forman su pueblo son sus coherederos, pero sólo por llamamiento y designación divina. Los hijos del reino quedan excluidos (Mt. 8:11-12). La herencia es mediante una nueva creación (1 Co. 15:5), o por adopción (Ro. 8:23), y en cuanto tal es objeto de esperanza. La salvación (Heb. 1:4), la gloria (Ro. 8:17), la redención (8:23), la gracia (1 P. 3:7), la bendición (3:9), en suma, la vida eterna (Tit. 3:7), constituyen el contenido de la herencia. Las ideas espaciales carecen de importancia, incluso en Mateo 5:5. El asunto es reinar con Dios (Ro. 5:17; Ap. 5:10). Apocalipsis 21:2ss indica claramente lo que se quiere decir con herencia (cf. v. 7). La porción celestial (1 P. 1:4) no denota una parte del cielo espacialmente diferenciada sino una participación en el reinado eterno de Dios. La herencia no se adquiere, sino que se basa en la relación filial con Dios, y no hay referencia a una situación paralela de heredar el infierno. En Gálatas Pablo se enfrenta con la opinión judaizante que sólo los que observan la ley pueden clasificarse como los hijos de Abraham que heredan las promesas. Esto implica la contradicción de que ya la herencia no es por promesa sino por ley (Gá. 3:18). En realidad, sin embargo, esta promesa precede a la ley, la fe hace de Abraham su receptor, Cristo es el linaje a quien se da la promesa, y todos los que pertenecen a Cristo por la fe son la verdadera progenie de Abraham, no por descendencia natural sino por adopción (4:5ss). Aquí el énfasis se pone en la promesa escatológica hecha a Abraham, que ha hallado su cumplimiento inicial en Cristo. Líneas parecidas de pensamiento se dan en Romanos 4:13-14 y Efesios 3:6. También la carta a los Hebreos considera κληρονομία como el contenido de la promesa del AT (9:15). Los cristianos son herederos de la promesa (6:17) como quienes la han conquistado y la han alcanzado. Pero la promesa, garantizada por Dios, se pone frente a los lectores a fin de que por la fe y la paciencia la reciban. Como los padres (cf. cap. 11), ellos viven en el «todavía no» de la herencia. No deben ser irreligiosos como lo fue Esaú, quien, cuando deseó heredar la promesa, fue rechazado (12:16-17).

[W. Foerster, III, 776-785]

κλήεις, κλητός → καλέω

κοιλία [barriga, estómago, vientre]

A. Fuera del NT.

1. Con el sentido de «hueco», κοιλία se usa para a. «la parte hueca del cuerpo», b. «barriga, estómago», «entrañas», «intestinos», y c. (rara vez) «el vientre».
2. En la LXX se usa para «estómago» (Jon. 2:1), bastante comúnmente para el «vientre» (Gn. 25:24; Dt. 28:4, 11), así como para el órgano sexual masculino (Sal. 132:11), y figuradamente para el «mundo inferior» (Jon. 2:3) y para los «pensamientos ocultos» (Job 15:35). En Filón es el sistema

digestivo, que, como en la filosofía griega, es considerado la sede del deseo. Josefo lo usa para la parte inferior del cuerpo cuando está enferma.

- Los equivalentes rabínicos tienen los sentidos usuales «estómago» y «vientre», y encontramos un uso figurado para la «bóveda» de una casa.

B. En el NT.

- En el NT, «estómago» es el sentido en Marcos 7:19; Lucas 15:16; 1 Corintios 6:13; Apocalipsis 10:9-10; «vientre» en Mateo 19:12; Lucas 1:15, etc.; 2:21; Juan 3:4; Hechos 3:2; Gálatas 1:15, y «parte interior» en Juan 7:38.
- En Marcos 7:14ss Jesús explica el pecado en función de la diferencia entre la κοιλία y la καρδιά. Lo que es externo no daña nuestra relación con Dios. El mal tiene su raíz en el corazón malvado. En 1 Corintios 6:13 Pablo acepta la tesis de los libertinos, de que la κοιλία es corruptible. Pero no concuerda tampoco en que sea moralmente indiferente o en que sea la sede del deseo pecaminoso. Por pertenecer al mundo de las criaturas llegará a perécer, pero el cuerpo (σῶμα) le pertenece al Señor resucitado, y por eso no se debe entregar al libertinaje (vv. 13-14). En Romanos 16:18 y Filipenses 3:19 podría ser que Pablo se esté refiriendo al libertinaje desenfrenado y a la gula (cf. la traducción «apetitos»), pero otra posibilidad es que tenga en mente a los judaizantes que ponían demasiado énfasis en las regulaciones alimentarias.
- El sentido de «parte interior» está presente en Juan 7:38. Cuando Jesús apaga la sed interior de los creyentes, el ser interior de ellos, refrescado, se convierte en fuente de refrescamiento más amplio (cf. Is. 58:11; Zac. 14:8; Ez. 47:1ss) al desbordarse hacia los demás.

[J. Behm, III, 786-789]

κοινός [común], κοινωνός [compañero, partícipe],
κοινωνέω [tomar parte en, compartir], κοινωνία [comunión,
participación], συγκοινωνός [socio], συγκοινωνέω [participar en,
compartir], κοινωνικός [generoso], κοινῶ [hacer común,
profanar]

κοινός.

A. En el griego secular.

- Esta palabra significa «común» a. en el sentido de posesiones, propiedades, ideas, etc. que se tienen en común, b. en el sentido de lo que concierne a todos, p. ej. sociedades, dineros, decisiones, y c. en el sentido de lo que es de poco valor.
- Una segunda línea de uso es para «compañeros», «participes».

B. En el AT y el judaísmo.

- El sentido general de común se halla sólo unas pocas veces en los Proverbios (p. ej. 1:14; 15:23; 21:9; 25:24).
- Otro sentido (heb. כִּי) hace referencia a lo que es de uso general u ordinario, a diferencia de lo que está consagrado (aunque en esos casos la LXX usa βέβηλος). Así, los rabinos usan כִּי para los días laborables, o para los terrenos, dineros, o alimentos ordinarios, o para animales destazados para uso común. Sólo en las obras deuterocanónicas (p. ej. 1 Mac. 1:47) y en Josefo encontramos κοινός como equivalente de esto.

C. El individuo y la sociedad; teorías y formas de la sociedad.

1. Los griegos valoran a los individuos y los derechos individuales, pero con un fuerte sentido del deber para con la sociedad y de integración en ella, puesto que el orden es el principio de toda la realidad. La tenencia común de la tierra subyace a la sociedad, pero, excepto allí donde las necesidades militares exigen un grado de economía comunal (como en Esparta), la propiedad privada se desarrolla pronto, con la resultante distinción entre ricos y pobres. Las teorías de la sociedad procuran restaurar el equilibrio. Así Pitágoras establece para sus seguidores una sociedad comunitaria. Platón, en su descripción del estado ideal, sugiere que los gobernantes y soldados deben ser puestos en una condición pública, y en sus propuestas modificadas aboga por la nacionalización de la tierra y una estricta supervisión económica. Aristóteles preserva la propiedad privada, pero con la condición de que una porción de la tierra se tenga en común, y de que se logre lo más cercano posible a la igualdad de posesión. Poetas como Hesíodo pintan un estado ideal, sea en el pasado o en el presente. Los cínicos creen que la posesión común de todas las cosas es el verdadero orden de la naturaleza. Los estoicos buscan la mejor realización posible de una era mejor, fomentando el espíritu de hermandad. Los neopitagóricos renuevan el ideal de una vida en común y una comunidad de bienes (por cuanto la tierra es una madre común) en la cual uno puede no poseer nada y sin embargo ser dueño de todo.
2. Aparte de los pitagóricos, los griegos se limitan a teorizar acerca de la propiedad en común; pero grupos judíos como los esenios la practican, compartiendo tanto las comidas como la propiedad. Los terapeutas también viven comunitariamente y en un aislamiento ascético, para el estudio más intenso de las Escrituras.

D. Κοινός en el NT.

1. Tito 1:4 habla de la fe «común», y Judas 3 de la salvación «común». En Hechos 2:44; 4:32 los discípulos llevan una vida en «común», siguiendo el ejemplo de Jesús (Lc. 8:1ss) y en expectación de los últimos días (Dt. 15:4). Esta vida en comunidad no se basa en una teoría económica, en la socialización legal ni en la imitación filosófica de la naturaleza, sino que expresa la comunión fraterna que renuncia a la propiedad (cf. Lc. 12:33) con el fin de ayudar a los demás (Hch. 2:45). La expresión de los Hechos («tenían en común todas las cosas») es helenística.
2. El sentido de «profano» figura en Apocalipsis 21:27; Hebreos 10:29 («teniendo por profana la sangre del pacto»); Marcos 7:2 («manos ritualmente impuras»). El NT niega que cosa alguna creada por Dios sea ritualmente profana (cf. Hch. 10:28; Ro. 14:14). Los hermanos más débiles podrán seguir pensando de ese modo, y hay que darles cabida, pero están objetivamente errados (Ro. 14:14).

κοινωνός, κοινωνέω, κοινωνία, συγκοινωνός, συγκοινωνέω.

A. Significado y construcción de los términos. κοινωνός significa «compañero», «partícipe». κοινωνέω significa 1. «tomar parte en, participar» y menos frecuentemente 2. «impartir». Se usa en absoluto, o con genitivo de objeto, dativo de persona o ambos. κοινωνία significa «participación», «impartición», o «compañerismo, comunión». Se usa con genitivo objetivo (lo que se comparte), genitivo subjetivo (la persona o cosa que comparte), y el receptor va en dativo o con una preposición y el genitivo objetivo (la persona en quien se da el compartir).

B. El grupo en el griego secular.

1. *La vida humana.* El compartir se da en muchos campos, p. ej. las empresas, las relaciones legales y el matrimonio. La amistad es para los griegos una expresión suprema del compartir. La ciudadanía también es importante, puesto que la preservación de la sociedad, y de hecho del cosmos, depende del compartir político o cosmopolita.
2. *El lenguaje sagrado.* El tomar parte en el poder divino por medio de comidas en común es una idea antigua que persiste en el concepto griego de comunión con los dioses en los banquetes sacrificiales o incluso mediante la unión sexual. La filosofía purifica la idea. Así, para Platón, comunión con Dios es la forma suprema de compartir, mientras que el estoicismo, con su idea de un universo integrado,

enfatisa la comunidad humana y la comunión de toda la humanidad con la deidad. El misticismo reemplaza la comunión con la unión.

C. El grupo en la esfera israelita-judaica.

1. *El AT.* El grupo no es común en el AT (y menos aún que el grupo hebreo equivalente *הבר*, que denota asociación con otras personas para diversos fines, o la asociación con los ídolos, pero nunca con Dios). *κοινωνία* aparece sólo en Levítico 6:2 para «depósito», y en Isaías 44:11 los que adoran a los ídolos son sus «compañeros». En el Sirácida *κοινωνός* se puede usar para compartir la mesa (6:10) pero también para la asociación en actos ilícitos (41:19). *κοινωνός* denota estrecha camaradería con los malos o con los ricos en Sirácida 13:1. *κοινωνία* se usa para la participación material en Sabiduría 8:18.
2. *El AT: Dios.* La ausencia de este grupo para indicar la comunión con Dios separa al AT del mundo griego. En el AT los justos dependen de Dios y confían en él, pero no se consideran sus compañeros. Esto es sorprendente, en vista del hecho de que el culto expresa la entrada de Dios en una comunión sacra. Prevalece un sentido de distancia más que de asociación, incluso cuando hay regocijo delante de Dios (cf. Dt. 12).
3. *La literatura rabínica.* Entre los rabinos, el sentido básico de «partícipe» porta matices tales como «compañero» (en el bien o en el mal), «persona con relación legal», «miembro de una sociedad» y, entre los rabinos mismos, «colega». El concepto de «comunión, comunidad, compartir» tiene un sentido general, pero también tiene matices religiosos cuando denota el compartir la mesa, p. ej. en la Pascua.
4. Filón usa el grupo de manera distintiva para referirse a la comunión humana con Dios, p. ej. en el culto. También lo usa para la vida común ideal de los esenios. Da a *κοινωνέω* y *κοινωνία* el sentido poco común de «dar una parte» o «impartir».

D. El grupo en el NT.

1. *El sentido de «tener parte en algo».*
- a. En Lucas 5:10 el punto es el ser socios en el trabajo. En Hebreos 2:14 los hijos comparten una mortalidad común, de la cual Cristo participa con el fin de vencer a la muerte y al diablo. En 2 Pedro 1:4 la redención aporta participación en la naturaleza divina. En Romanos 11:7 las ramas injertadas comparten la vida total del árbol cultivado. La participación en lo santo tiene un carácter exclusivo (2 Co. 6:14). Como hijos de la luz, los cristianos no pueden tener parte en el pecado (Ef. 5:11). El participar en los pecados de otros lo enreda a uno en una misma culpa y juicio (Mt. 23:30; cf. 1 Ti. 5:22; 2 Jn. 11). El pueblo de Dios debe salir de Babilonia, no sea que tomen parte en sus pecados y en su juicio (Ap. 18:4).
- b. Pablo suele darle al grupo un contenido religioso. En 1 Corintios 1:9 los cristianos son llamados a la comunión con el Hijo de Dios. Puesto que no hay una absorción mística, esta comunión se da por la fe, que identifica la vida de ellos con la de él. Si es una posesión presente, está a la espera de la consumación futura (cf. 1 Ts. 4:17). Conlleva la participación en el evangelio (1 Co. 9:23; cf. Fil. 1:5) y un compartir la fe (Flm. 6).
- c. En este sentido, la comunión de la Cena del Señor es importante como expresión destacada de la comunión con Cristo (1 Co. 10:16ss). Para Pablo los banquetes sacrificiales denotan la comunión divina (vv. 18, 20). Quienes comparten la Cena son compañeros de Cristo; por eso deben rehuir los banquetes idolátricos. Al tomar del pan y del vino comparten con Cristo en una comunión interna que comporta la bendición del perdón obtenido por su muerte. Esta comunión se extiende a todos los participantes, según queda representado por el único pan (v. 17).
- d. La comunión con Cristo también implica vivir, sufrir, morir, heredar y reinar junto con él (Ro. 6:8; 8:17; 6:6; 2 Ti. 2:12; cf. tb. 2 Co. 7:3; Col. 2:12-13; Ef. 2:5-6). Hay aquí dos fases de la comunión, la

primera con la humillación de Cristo y la segunda con su exaltación. En su vida y obra Pablo toma parte en los sufrimientos totales de Cristo (Fil. 3:10; Col. 1:24), pero espera análogamente participar en su gloria (Fil. 3:10; Ro. 8:17). 1 Pedro 4:13 destaca el mismo punto. Para Pablo, los sufrimientos individuales son parte de la carga que pesa sobre la comunidad entera según la ley de la comunión (Col. 1:24; 2 Co. 15:7).

- e. Los creyentes también participan en el Espíritu (2 Co. 13:13) por quien Cristo viene a ellos. En Filipenses 2:1 se trata de una participación en el Espíritu más que el don del Espíritu.
- f. La comunión con Cristo significa comunión con los otros cristianos en un coparticipación de fe (cf. Flm. 17) y de servicio (2 Co. 8:23). Puesto que los cristianos gentiles comparten las mismas bendiciones que los cristianos judíos, deben compartir con ellos sus bienes materiales (Ro. 15:27; cf. 12:13). Al compartir mutuamente los sufrimientos, comparten la gracia mutua (Fil. 1:7; cf. 4:14). Aun si ellos mismos no sufren, son copartícipes de los que sí sufren (Heb. 10:33).
- g. κοινωνία es un término favorito en 1 Juan para el vínculo viviente que une a los cristianos. Comienza como comunión con el Padre y el Hijo (1:3, 6) por un permanecer que comienza aquí y se consuma en el más allá (3:2, 24; 4:13). Se expresa en la comunión familiar de los creyentes (1:3, 7).
2. *El sentido «dar parte en algo».* Este raro significado griego es bastante común en el NT. Lo encontramos en el recíproco compartir de Filipenses 4:15 y Gálatas 6:6 (cf. 1 Co. 9:11). Pablo lo usa también en conexión con la colecta para la iglesia de Jerusalén, la cual da una forma definida a la comunión entre las dos partes del cristianismo (Gá. 2:9; Ro. 15:26). La colecta tiene la significación de una comunión en el servicio (2 Co. 8:4) en un compartir sincero y bien dispuesto (2 Co. 9:13). El compartir activo es también el punto en Hebreos 13:16.
3. *El sentido absoluto: «comunión».* En Gálatas 2:9, el estrechar la mano expresa la plena comunión en la común fe en Cristo. En Hechos 2:42 κοινωνία denota, no la sociedad cristiana ni su comunidad de bienes, sino la comunión familiar que se establece y se expresa en la vida de la iglesia.

κοινωνικός a. Un primer sentido de esta palabra es «perteneciente o designado a la sociedad». b. Otro significado es «dar gozosamente una parte a otros». La palabra no figura en la LXX, y en el NT se usa sólo en 1 Timoteo 6:18 en el sentido b.

κοινόω. Esta palabra, que significa «hacer común» o «compartir», no se usa en la LXX, pero en el NT se usa en tres sentidos. 1. En Hechos 21:28 significa «profanar» el templo. 2. En Mateo 15:11, 18, 20 significa «contaminar», no por impureza ritual sino por el pecado personal. 3. En Hechos 10:15; 11:9 significa «declarar profano, impuro».

[F. Hauck, III, 789-809]

κόκκος [sentilla, grano], κόκκινος [escarlata]

κόκκος.

1. Esta palabra, que significa «semilla», figura en el NT en las parábolas de Jesús. La semilla de mostaza que crece hasta convertirse en un gran arbusto (Mt. 33:31-32 y par.) representa la predicación modesta de Jesús, que, como la acción divina, tiene una significación que todo lo abarca. El árbol en cuyas ramas anidan los pájaros (cf. Ez. 17:22-23) simboliza un gobierno que se extenderá a todos los pueblos. En Lucas 17:6 la semilla de mostaza es pequeña en comparación con el robusto sicómoro, pero puede arrancarlo de raíz y quitarlo (cf. Mt. 17:20). Aquí el punto no es tanto el poder de una fe aun minúscula, sino el hecho de que el poder de Dios no va en proporción con la fe humana. La fe, entonces, debe apartar la vista de sí misma, y entonces lo imposible se vuelve posible.

2. Tanto Pablo como Juan encuentran en el grano de trigo (1 Co. 15:37; Jn. 12:24) un signo de la acción divina y de la creación. Pablo percibe en la semilla que es enterrada y que brota a la vida un símbolo de la continuidad de la corporeidad antigua y la nueva, mientras que Juan halla en ella un símbolo de la necesidad de la muerte y resurrección de Cristo y de la ley divina que une al Maestro con el discípulo. El panorama escatológico asume en Juan una urgencia cristológica.
3. Fuera del NT κόκκος denota también la baya de escarlata y el color escarlata (cf. 1 Clem. 8.3).

κόκκινος. Esta palabra significa «escarlata» (cf. los ornamentos del santuario en Éx. 26:1, etc., el material escarlata en Lv. 14:4, y la ropa escarlata en 2 S. 1:24). En los profetas la escarlata se relaciona con el pecado, ya sea como lo contrapuesto al blanco (Is. 1:18) o como señal de lujo (Is. 3:23; Jer. 4:30). En el NT 1. Jesús es revestido de una túnica escarlata en Mateo 27:28. Probablemente se trataba de un manto de soldado; el rey de la paz, en una representación desfigurada con intención de mofa, queda así vestido de traje de guerra. 2. En Hebreos 9:19 se menciona la lana escarlata en relación con la expiación bajo la ley (cf. Lv. 14:4, 6). 3. En el Apocalipsis, la escarlata y la púrpura denotan la pompa del poder demoníaco de Babilonia. Ataviada de púrpura y escarlata, la mujer está sentada sobre una bestia escarlata (17:3-4). El rojo vivo de 6:4; 12:3 difiere de la escarlata de aquí, que es el epítome de la abominación demoníaca, la lascivia y el poder impío. El ejército del Mesías está vestido de lino blanco y cabalga sobre caballos blancos (19:11ss); las vestiduras son blanqueadas en la sangre expiatoria del Cordero (7:14). Tenemos entonces un claro contraste con la mujer que está vestida de escarlata y montada sobre una bestia escarlata.

[O. Michel, III, 810-814]

κολλάω [cortar, castigar], κόλασις [castigo]

κολλάω. Este término significa «cortar», «podar», «recortar», y figuradamente a. «impedir», «restringir», y b. «castigar», y en pasiva «sufrir pérdida». Un uso común es para el castigo divino. En las inscripciones la deidad castiga a aquellos que violan las leyes culturales. Algunos autores clásicos consideran el mal como retribución divina. Filón encuentra en la beneficencia y la retribución las dos principales potencias del ser, aunque Dios prefiere perdonar que castigar, y castiga sólo a aquellos que no entran en razón. El castigo trae bendición al liberar de un falso patrón del alma. El NT usa κολλάω en Hechos 4:21 y 2 Pedro 2:9. Sólo el segundo se refiere al castigo de Dios. Los malvados estarán sufriendo castigo entre la muerte y el juicio, e. d. hasta que su destino quede definitivamente fijado.

κόλασις. Esta palabra, que significa «castigo», se usa para el castigo divino en 2 Macabeos 4:38; 4 Macabeos 8:9. En el NT figura en Mateo 25:46: los que fracasan en el deber ético práctico van a irse al castigo eterno. El único otro caso es 1 Juan 4:18, que dice que el temor es su propio castigo (cf. 3:18). Este temor es expulsado por el amor, que está libre de todo temor.

[J. Schneider, III, 814-817]

(κολακεῖω) [adular], κολακία [adulación]

La palabra κολακία se deriva de κολακεῖω («adular»), la cual no figura en el NT. κολακία no se encuentra en la LXX pero es común en Filón. El único ejemplo del NT se halla en 1 Tesalonicenses 2:5, donde Pablo dice que no recurre a la adulación en su predicación (a diferencia de muchos oradores helenísticos).

[J. Schneider, 817-818]

κολαφίζω [abofetear]

Este término poco común figura unas cuantas veces en el NT y en los escritos cristianos. Significa «abofetear», «maltratar», «injuriar». El sentido es literal en el relato de la pasión (Mt. 26:27). El dolor espiritual va incluido también en 1 Corintios 4:11; 1 Pedro 2:20 (que refleja la pasión de Cristo, vv. 21ss).

En 2 Corintios 12:7 Pablo es abofeteado por un ángel de Satanás. La espina en la carne difícilmente podría referirse a la persecución o a la tentación al libertinaje, pero puede tener que ver más bien con un intenso dolor que acompaña a las visiones de Pablo. Se han intentado diversos diagnósticos para explicar ese dolor, p. ej. un padecimiento de los ojos, epilepsia, neurastenia, migraña, malaria, etc.; pero ninguno es totalmente convincente. Pablo mismo llega, en su oración, a la comprensión de que su aflicción tiene un profundo significado. También Cristo fue abofeteado por Satanás y sus agentes, pero Cristo sigue siendo el vencedor, y su poder se hace perfecto en la debilidad de Pablo.

[K. L. Schmidt, III, 818-821]

κολλάω [juntar, unir], προσκολλάω [juntarse, unirse]

κολλάω.

1. En el NT κολλάω, que significa «encolar o pegar», figura sólo en voz media o pasiva. Así en Lucas 10:11 significa figuradamente «tocar», y en Hechos 8:29 «juntarse» (al carruaje). En Romanos 12:9 los cristianos deben «adherirse» a lo bueno, mientras que en Lucas 15:15 el hijo pródigo se «arrima» a un ciudadano del país lejano, y en Hechos 5:13 nadie se atrevía a «juntarse» a los apóstoles.
2. Un sentido específico de κολλάσθαι es para las relaciones sexuales; cf. Mateo 19:5 (cita de Gn. 2:24); Efesios 5:31 (que cita a Gn. 2:24 más literalmente con προσκολληθήσεται); 1 Corintios 6:16 (donde lo opuesto es la unión con el Señor, v. 17).

προσκολλάω.

1. Una lectura tiene esta palabra en Hechos 5:36, en el sentido de «unirse».
2. En Efesios 5:31 y una lectura de Mateo 19:5 denota la unión conyugal.

[K. L. Schmidt, III, 822-823]

κολοβώω [mutilar, acortar]

κολοβώω figura en el NT en Mateo 24:22 en el sentido figurado de «acortar». Dios ha acortado el tiempo de aflicción, e. d. lo ha hecho más reducido de lo que se proponen los opresores, para que los elegidos puedan ser preservados de la destrucción física (como lo indica el «toda carne» de Mr. 13:20, la naturaleza física de los sufrimientos, y la presencia de los elegidos en la parusía, Mr. 13:27).

[G. Delling, III, 823-824]

κόλπος [seno, pliegue]

κόλπος tiene los sentidos «seno», «pliegue» (de un ropaje), y «arco» o «cavidad», p. ej. el fondo de un valle o el seno del mar. La LXX lo usa para expresar la intimidad matrimonial (Dt. 13:7 = 13:6), para el pliegue de un ropaje (Éx. 4:6-7), y para el fondo de un carro (1 R. 22:35) o del altar (Ez. 43:14). En el NT el discípulo amado ocupa el puesto de honor al reclinarsse sobre el «pecho» de Jesús (Jn. 13:25; cf. el Hijo y el Padre en Jn. 1:18). En Lucas 6:38 el sentido es «pliegue» de una vestidura, y en Hechos 27:39 una «bahía» o «golfo» del mar. En Lucas 16:22-23 el punto puede ser que Lázaro ocupa el puesto de honor en el «seno» de Abraham, pero también es posible que lo que se expresa sea una comunión de amor. Ambas ideas están presentes en el judaísmo rabínico.

[R. Meyer, III, 824-826]

κοινά [blanquear]

κοινά significa «pintar con cal, encalar», «enyesar», «blanquear» (Dt. 27:2). En Hechos 23:3 Pablo llama al sumo sacerdote Ananías un muro «blanqueado» para denotar su maldad cuidadosamente disimulada. De modo parecido, en Mateo 23:27 Jesús llama sepulcros «blanqueados» a los escribas y fariseos hipócritas. La ironía de esa afirmación es que ellos representan precisamente aquello que evitan. No son lo que aparentan ser, y hay que evitarlos como impuros (aun cuando aseguran ser puros). [J. Schneider, III, 827]

κόπος [fatiga, penalidad], κοπιάω [fatigarse]

En el griego secular κόπος significa a. «paliza» o la «fatiga» que ella ocasiona, y b. el «esfuerzo» (p. ej. del trabajo manual) que acarrea cansancio físico. κοπιάω, entonces, significa «cansarse», «desgastarse». La LXX lo usa para cansarse en la batalla (2 S. 23:10), para el esfuerzo en el trabajo (Jos. 24:13), y para los gemidos de los afligidos (Sal. 6:6). κόπος es la suerte humana en el AT (Job 5:7; Sal. 25:17-18). Las fatigas actuales se contraponen al descanso futuro (Is. 65:23). Dios, quien nunca se fatiga (Is. 40:28ss), otorgará reposo a los justos (33:24). En el NT, 1. el sentido «fatigarse» figura literalmente en Juan 4:6 y figuradamente en Apocalipsis 2:3; 2. «Agotarse» figura literalmente en Mateo 6:28; Lucas 5:5; Efesios 4:28; 2 Timoteo 2:6, y figuradamente en Mateo 11:28-29 (desmayar bajo el peso de la ley). κόπος tiene un sentido general en Mateo 14:6 y una referencia escatológica en Apocalipsis 2:2. Pablo, como apóstol, acepta las penalidades como cosa normal (2 Co. 6:5; cf. Mt. 5:11-12). Sus dificultades especiales afirman su certeza (2 Co. 11:23); los κόποι asumen precedencia cuando apela a cosas que muestran que él es un verdadero siervo de Cristo (*loc. cit.*).

3. Un uso neotestamentario distintivo es para el trabajo cristiano en la comunidad y para ella. Pablo lo usa para su propio trabajo en 1 Corintios 15:10, etc. Describe su trabajo manual en 1 Corintios 4:12, pero, puesto que él no está obligado a hacer esto, forma parte del trabajo que realiza por Cristo (1 Ts. 2:9; 1 Co. 9:15ss). Todo su servicio por Cristo puede, en efecto, ser considerado como trabajo fatigoso, aunque es también su orgullo y su alegría (2 Co. 11:23). Su meta es presentarle a Cristo unos cristianos maduros (Col. 1:29). Muestra interés por el éxito de este trabajo (Gá. 4:9) y apunta hacia una recompensa escatológica (1 Ts. 3:5; Fil. 2:16). Pablo usa también el grupo κοπι- para el trabajo de otros (1 Co. 15:58), el cual, como trabajo en el Señor (Ro. 16:12), merece la más alta estima (1 Co. 16:16). El amor es la fuente de este trabajo (1 Ts. 1:3), el cual es realizado especialmente por los que ocupan cargos en la iglesia (1 Ts. 5:12). El mismo uso se puede hallar en 1 Timoteo 4:10; 5:17; Juan 4:38; Hechos 20:35, pero se vuelve menos prominente en los autores cristianos posteriores, quienes piensan tal vez que κόπος, con su matiz de trabajo manual, no es un término idóneo para el ministerio.

[F. Hauck, III, 827-830]

κοπετός [golpe, luto], κόπτω [golpear, lamentar, hacer duelo],
ἀποκόπτω [amputar, castrar], ἔγκοπή [obstáculo], ἐγκόπτω
[obstaculizar], ἐκκόπτω [cortar, quitar]

κοπετός, κόπτω.

A. La costumbre general de hacer duelo.

1. En griego, como en muchas otras lenguas, «golpear» asume el sentido específico de «hacer duelo, lamentar». Especialmente las mujeres se golpean el pecho al hacer duelo (los hombres se golpean por remordimiento o dolor). La idea es probablemente dar expresión corporal al pesar, aunque puede haber un concepto cultural (incluso sacrificial) subyacente.

2. La lamentación por los muertos asume otras formas externas, p. ej. alaridos que puntúan los lamentos individuales (a menudo por plañideras pagadas que completan lo que hacen las parientes mujeres).
3. La postura común para el luto es sentarse en el suelo. También nos enteramos de una danza fúnebre en la cual las mujeres pueden golpearse las mejillas ante el lamento de las panderetas.
4. Las razones para la lamentación bulliciosa son variadas, p. ej. espantar a los demonios, la honra ritual a los muertos, y el provocar condolencia.

B. El luto en el mundo griego y romano.

I. *El luto popular.*

1. Los golpes en el cuerpo y los gritos fuertes son habituales en Grecia desde días muy antiguos. Probablemente llegan a Grecia procedentes del Cercano Oriente.
2. Solón legisla en contra de la extrema violencia y extravagancia en los funerales, como lo hace también el derecho romano, pero las costumbres continúan al momento de mostrar el cadáver y en el entierro, y en Roma se constituyen sociedades funerarias para sufragar los altos costos. La filosofía expresa aborrecimiento por las exageraciones en el duelo.
3. Como parte muy importante del luto, el término que significa golpearse el cuerpo (κοπετός) llega a ser usado para el luto mismo. El verbo, que originalmente se usaba con la parte del cuerpo que se golpeaba, se halla entonces en absoluto o con el acusativo de la persona por quien se hace duelo.
4. En el Cercano Oriente, las mujeres son las principales encargadas de las expresiones de duelo (ya se trate de parientas o de profesionales pagadas). Su propósito es expresar pesar, honrar al difunto, provocar condolencia, y aliviar la pena de los parientes con pensamientos de consuelo. También en Grecia las mujeres son las dolientes. Solón trata de limitarlas a las parientas del difunto, pero en Atenas encontramos plañideras pagadas. Tanto en Grecia como en el Cercano Oriente puede tratarse de mujeres o de hombres, y a veces encontramos que los hombres, además de las mujeres, se golpean el pecho, se mesan el cabello, y se raspan las mejillas en señal de duelo.

II. *El luto en el culto.*

1. El luto asume una forma violenta en aquellos cultos que se enfocan en la muerte y resurrección de la deidad; cf. el culto babilónico de Tarnuz (Ez. 8:14), el culto sirio de Adonis, el culto frigio de Atis, y el culto egipcio de Osiris, en los cuales las diosas Ishtar, Astarté, Cibele e Isis, junto con sus devotos, lloran por los dioses que mueren en los grandes festivales anuales.
2. Ritos parecidos se pueden encontrar en los misterios griegos, en los cuales los repetidos dramas cülticos (Perséfone y Dionisos) incluyen expresiones salvajes de lamentación y regocijo. Se puede mencionar también el banquete de duelo por el héroe Aquiles.

C. El luto en el AT.

I. *El luto popular.*

1. *Datos lingüísticos.* El equivalente exacto de κόπτομαι en hebreo es יָעַד, aunque la palabra griega se usa también para otros términos. El sentido es normalmente hacer duelo o luto, y otras palabras como κλαίω (2 S. 1:12), ἀλαλάζω (Jer. 4:8), πειθέω (Jer. 16:5) y θρηνέω (Miq. 1:8) suelen acompañar a κόπτομαι; cf. θ. κλαυτημός (Is. 22:12) y θρήνος (Jer. 9:9) con κοπετός. El verbo suele usarse ya sea para o junto con gestos de pesar, tales como cortarse el pelo, rasgarse las vestiduras y vestirse de cilicio. κόπτομαι κοπετόν es la expresión que denota instituir un luto.
2. *Prácticas.* En el AT se encuentran diversas costumbres referentes al luto, p. ej. andar descalzo, despeinarse el pelo o cortárselo, rasgarse las vestiduras, esparcir ceniza, ayunar, lamentarse, y golpearse el pecho o la cadera. El luto comienza al momento de la muerte (o muy poco después) y continúa hasta el momento del sepelio. El entierro va seguido de un período de luto que consta de

ayunos y lamentos, y que dura siete días (o más en el caso de personas prominentes). A veces podía haber duelos anuales (la hija de Jefe, y Josías).

3. *Los dolientes.* Estos son primeramente la familia inmediata (el marido, la esposa, la novia, el padre, etc.; cf. los gritos «Ay, hermana» etc. en pasajes como Jer. 22:18). Luego se incluye a otras personas (amigos, etc.), y a veces a la nación entera, como para Moisés, Samuel, Abner y Josías. Se destacan las mujeres, y encontramos coros de mujeres o incluso todas las mujeres de una población o país (p. ej. 2 S. 1:24). Las plañideras profesionales desempeñan un papel (Jer. 9:16; 2 Cr. 35:25).
4. *Expresiones de pesar.* El pesar se expresa primero en clamores informes (Lm. 1:1, etc.). Estos clamores se convierten luego en breves lamentos por el difunto («Ay, hermano mío» en 1 R. 13:30). A partir de estos se desarrollan los lamentos más completos, o endechas, para los cuales se adiestran los dolientes y plañideras profesionales (cf. la lamentación por Josías en 2 Cr. 35:25). Algunas de esas endechas se transmiten a través de las generaciones y sirven de modelo para otras. Se pueden cantar en forma responsorial o antifonal (2 Cr. 35:25; Zac. 12:10ss). A menudo se le habla al difunto en segunda persona (Ez. 27:3ss), y el lamento se entona en nombre de los parientes (Lm. 1:12ss) o incluso del difunto (Jer. 9:18). Surgen abusos por la violencia del clamor y la extravagancia, como en Grecia y Roma.
5. Un rasgo distintivo del AT es que un duelo completo es señal de normalidad. El juicio divino comporta la maldición de la muerte sin la debida sepultura o duelo (Jer. 8:2; 22:18; Job 27:15). Esto equivale a humillarse a la condición de un animal (Jer. 22:19). Es la suerte que corre toda la casa de Jeroboam, a excepción de Abías (1 R. 14:10ss).

II. La lamentación profética (→ θρηνέω).

1. El luto tiene una forma específica en el AT, pero se trata de una versión profética en vez de cultural. Consta en parte de actos públicos, y en parte de lamentaciones habladas o escritas. Las lamentaciones siguen los modelos populares (Ez. 32:19ss; Jer. 9:20-21). La finalidad, sin embargo, no es consolar sino asombrar, no provocar la condolencia sino producir el arrepentimiento. La lamentación profética, pronunciada en nombre de Dios, es habitualmente por la muerte futura en la forma de una destrucción nacional. El interés principal, sin embargo, es por la rebeldía de la nación más que por su derrota. Esta lamentación no acepta la muerte; busca la renovación de la vida (cf. Am. 5:14 y comporta la seguridad de la restauración).
2. El lamento de Amós 5:1-2 es típico. El hecho de que sea por la hija virgen despierta el más profundo sentido de pérdida, puesto que con ello se expresa un propósito no realizado. Se deben señalar también los lamentos de Miqueas (1:8), de Jeremías (9:18) y de Ezequiel (cap. 19); así como los lamentos irónicos y burlones por Egipto (Ez. 32) y por Babilonia (Is. 14). Tales lamentos se elevan a grandes sublimidades poéticas.
3. Un aspecto secundario es que el profeta puede tener que renunciar al luto ordinario (Ez. 24:16; Jer. 16:5). La meta de esos símbolos es retratar esa terrible situación en que no habrá luto a causa del juicio divino (Ez. 24:22ss; Jer. 16:4ss).
4. La actividad profética incluye también la declaración del luto o de su necesidad. La lamentación puede ser por el pecado (Jl. 2:12) o por la destrucción que acarrearán los juicios de Dios (Is. 22:12). Puede asumir una forma irónica, como en la lamentación por la catástrofe universal en Jeremías 25:34, o por el despojo del dios Milcom en Jeremías 49:1ss.
5. La certeza de la restauración viene con el anuncio del desastre; esto significará la sustitución del luto por la danza (Sal. 30:11). Sin embargo, la lamentación por el Mesías (Zac. 12:10ss) es parte del mensaje de salvación; hay aquí una pena que desemboca en vida.

D. El luto en el judaísmo.

1. *Fuentes y uso.* Diversos tratados dan testimonio de las costumbres de duelo en el judaísmo. El uso es muy parecido al del AT.
2. *Costumbres y tiempos.* La primera parte del duelo se da durante la procesión fúnebre. Consta de lamentaciones y golpes de pecho. Una segunda parte viene a continuación del entierro propiamente dicho; se divide en un período de un día, un período principal de siete días (tres de ellos de luto muy rígido), y un período más largo pero menos estricto de treinta días (y de un año entero cuando se trata de los padres). A continuación pueden venir conmemoraciones adicionales, alentadas por oradores ambulantes.
3. *Los dolientes.* Las plañideras contratadas con sus lamentos, haciendo sonar instrumentos de percusión y golpeándose el pecho desempeñan una función importante en la procesión fúnebre, aunque se ponen restricciones a su actividad. Después del sepelio sólo se prescribe la lamentación. Los miembros de la familia, tanto hombres como mujeres, se suman a la procesión fúnebre y expresan su pena golpeando el suelo con los pies, frotándose las manos y golpeándose el pecho. Ya en el sepulcro, oradores varones honran al difunto con elogios. También se encuentran grupos más numerosos de amigos, y hay luto nacional por líderes importantes, especialmente si se trata de rabinos.
4. *Significación y motivos.* El luto se considera un deber de amor (Éx. 18:20). Tiene fuerza expiatoria (1 R. 14:13) y consuela al difunto. El temor a los demonios, que cerca de las tumbas son potentes y peligrosos, también puede ser una razón para ello.

E. El luto en el NT.

1. El luto popular.

1. El caso de la hija de Jairo da evidencia del primer período de duelo, que comienza al momento de la muerte, y que asume una forma convencional que involucra la presencia de parientes, conocidos que expresan su condolencia, flautistas y plañideras (Mr. 5:38; Mt. 9:23; Lc. 8:52). El caso de Lázaro (Jn. 11:17) nos coloca en el segundo período, el de siete días, cuando los tres días más estrictos han pasado ya, y según el ceremonial del judaísmo el rasgo más importante lo constituyen las visitas.
2. El juego de niños en Mateo 11:16-17 refleja las costumbres funerarias de la época. Presupone que un líder dirige el lamento, y que los demás deben sumársele con movimientos de las manos, probablemente golpeándose la frente o el pecho.
3. Jesús mismo experimenta por anticipado la primera etapa del luto, cuando las mujeres de Jerusalén lloran por él en el camino a la cruz (Lc. 22:37). Este es un símbolo de duelo nacional, a pesar de que ese tipo de duelo estaba prohibido en casos de ejecución. Lo que se expresa allí puede ser una confesión valerosa de que Jesús no es ningún criminal, o un reconocimiento involuntario de que es en realidad el Rey de Israel. Los Evangelios, sin embargo, no mencionan un segundo período de duelo por Jesús.
4. Los discípulos siguen las costumbres judías en el entierro de Esteban (Hch. 8:2). Aquí los varones, que tienen una función en el luto griego pero son más prominentes en el del judaísmo, parecen desempeñar una parte exclusiva. Los «hombres piadosos» probablemente son cristianos judíos que, mediante el duelo público, protestan contra la condena de Esteban. En Hechos 9:39 es a las mujeres (las viudas) a quienes encontramos llorando por Dorcas.
5. Con el triunfo de Cristo en la resurrección, el luto en realidad ha perdido su razón de ser; pero en la iglesia antigua la costumbre va a la zaga de la fe. Por eso el luto sigue siendo un ámbito de un tenaz paganismo, contra el cual protesta p. ej. Juan Crisóstomo; e incluso gobiernos muy posteriores (cf. el de Venecia) tienen que establecer leyes restrictivas.

II. El luto en la vida de Cristo, en su muerte y en su retorno.

1. Cuando Jesús se topa con el luto, le opone resistencia. Como Vencedor de la muerte, lo convierte en un gozoso sobrecogimiento en Marcos 5:42, en una fe agradecida en Juan 11:45, y en alegre alabanza en Lucas 7:16. No tiene sentido esperar que el Mesías exprese luto (Lc. 7:30). Los fariseos que así lo hacen tienen una imagen falsa del Mesías como un Juez inclemente que prefiere matar en sábado y que ayuna con una severidad no menor que la de ellos. Lo irónico es que no muestran mayor aprobación por Juan el Bautista, ya que no están dispuestos a seguirlo con un arrepentimiento serio. Su respuesta al Mesías Salvador consiste en infligirle un golpe mortal que provoca una lamentación que ellos no desean.
2. Sin embargo, antes de esto viene el luto proléptico por Jesús mismo, ya que es por medio de la muerte que él obtiene la victoria decisiva sobre la muerte. En este luto hay quizás un cumplimiento de Zacarías 12:10, que transmite los motivos del dolor por el martirio del profeta divino y la preocupación por el infortunio que le sobreviene al pueblo como consecuencia de ello (cf. Bern. 7.5). Jesús mismo les dice a las mujeres, sin embargo, que no lloren por él sino que lloren por ellas mismas y por sus hijos. Al hacerlo así recoge la exigencia profética de lamentación, pero también manifiesta su amor que se olvida de sí mismo.
3. El NT habla también de un luto escatológico en el cual ya no hay cabida para el arrepentimiento. Zacarías 12:10 se interpreta generalmente como una profecía de este luto final (cf. Mt. 24:30; Ap. 1:7). Este luto, que es ahora universal, combina el remordimiento por la muerte de Jesús con el pesar por la pérdida personal en el juicio. La comprensión de la verdad llega con la manifestación del Cristo exaltado, pero llega demasiado tarde. La lamentación por Babilonia en Apocalipsis 19 es una forma especial de esta intimación de un luto escatológico. Este mundo pecador tiene que llorar la caída de su representante, y al hacerlo así lamenta su propio destino (vv. 11, 15).
4. *Resumen.* El testimonio de la Escritura es que la muerte pertenece al mundo que está opuesto a Dios, que no puede estar donde está Dios, y que por ende entraña un alejamiento de Dios. Por lo tanto es en la muerte donde la desesperanza pagana encuentra su manifestación más plena. El luto pagano simboliza esto vívidamente. Sin embargo, incluso en el paganismo hay una sensación de que la muerte no debería ser, y esto es todavía más válido en la esfera bíblica. Aquí radica la razón última de los muchos intentos de poner coto a un duelo excesivo. Pero la legislación por sí sola no puede lograrlo. Sólo la muerte y la resurrección de Cristo, que superan la alienación del pecado y sustituyen la muerte por la vida, pueden despojar de su razón de ser a la lamentación pagana. El pesar por la separación permanece, pero queda ahora iluminado por la certeza de una nueva vida con Dios (Ap. 21:4). El luto violento puede entonces dar paso a un dolor sereno, cuya propia serenidad anticipa el bienaventurado descanso en que el dolor quedará transformado para siempre en la plenitud del gozo.

ἀποκόπτω (→ ἐκκόπτω, εὐνοῦχος, εὐνοχί(ω)). Esta palabra significa literalmente «cortar», «hacer un tajo», «romper», «talar», simbólicamente «hacer duelo», y figuradamente «quitar», «concluir abruptamente» (en retórica), y «apocopar, omitir letras» al final de una palabra (en gramática). Hay dos casos importantes en el NT.

1. *El dicho de Jesús en Marcos 9:43, 45.* En griego secular el término se usa para «cortar» miembros del cuerpo en la batalla, en amputaciones y en castigos (de prisioneros de guerra, cf. Jue. 1:6-7; por diversas contravenciones, cf. Dt. 25:11-12; Éx. 21:23-24, etc.). El cortar miembros a modo de castigo es lo que probablemente subyace a la metáfora en Marcos. Es difícil que el punto sea la prevención de tentaciones ulteriores. El castigo aplicado a uno mismo sobre el miembro que yerra debilitará la fuerza del pecado, pero sobre todo será una anticipación del castigo futuro y así impedirá el juicio eterno.
2. *El dicho de Pablo en Gálatas 5:12.* Un sentido especial de ἀποκόπτω es «castración». El participio puede entonces usarse para los «eunucos». En el Cercano Oriente los eunucos fungían como chambelanes en la corte y como ministros en diversos cultos (cf. en el AT 1 S. 8:15; 2 R. 8:6, etc.). El AT excluye del pueblo a los eunucos (Dt. 23:2): la castración es un pecado contra el Creador, es ajeno a la vida

del pueblo de la alianza, y es una ofensa contra el culto puro que exige que no haya defecto. Sin embargo, en Isaías 56:3ss (cf. Jer. 41:16) se halla un puesto para los eunucos fieles; en el NT cf. Hechos 8:27. La referencia en Mateo 19:12 es, desde luego, figurada; en lo que Jesús está pensando es en el celibato. En Gálatas 5:12, donde probablemente se tiene en mente la castración, Pablo no la está aprobando. Por lo tanto no hay razón para debilitar el sentido traduciendo con «separación», y ni siquiera con el más general pero más vago «mutilación». Haciendo un juego irónico con la postura de sus opositores que exigen la circuncisión, Pablo está sugiriendo que se sobrepase radicalmente la circuncisión en una forma que acarrearía exclusión de la comunidad en lugar de entrada en ella, una exclusión que ya es la situación real. Obviamente no se tiene la intención de que ese deseo se tome literalmente. [Algunos rabinos abogan por el celibato, pero condenan la autocastración pagana; los romanos también la repudian.]

ἐγκοπὴ, ἐγκόπτω (→ προκοπή, πρόσκομμα). La idea básica que se expresa con este grupo es la de «estorbar el camino». Esto da el sentido de «obstáculo».

1. En el NT los obstáculos denotados por este grupo son siempre religiosos. Lo que se obstaculiza es el recorrido del apóstol (Ro. 15:22), el avance del evangelio (1 Co. 9:12), el andar de los cristianos (Gá. 5:7), o el ascenso de la oración (1 P. 3:7).
2. a. El principal obstaculizador es Satanás (1 Ts. 2:8). Puesto que en otros lugares Pablo encuentra otras razones para cambiar de planes (cf. 2 Co. 1:15ss; Ro. 1:13; Hch. 16:6-7), y puesto que no considera a Satanás como señor de la naturaleza, lo que probablemente tiene en mente en 1 Tesalonicenses 2:18 es la oposición del diablo por medio de la acción humana (cf. tal vez vv. 14ss). También puede ser Satanás el que obstaculiza en Gálatas 5:7. Esta vez, como lo opuesto de aquel que «os llama», actúa por medio de los judaizantes.
- b. Puesto que el NT encuentra la fuente del mal en el corazón humano así como en el diablo, también los humanos pueden ser los que obstaculizan. Incluso el propio apóstol podría convertirse en obstáculo usando su derecho al sustento, e. d. dando la impresión de que estaba realizando su labor por interés de lucro personal, o ahuyentando a los pobres (1 Co. 9:12). El interés supremo de Pablo es que no haya ἐγκοπὴ a la προκοπή (avance) del evangelio (Fil. 1:12). En 1 Pedro 3:7 el pecado humano, en forma de una relación matrimonial perversa, puede constituir un obstáculo para la oración. Tenemos aquí la forma específica de un problema general —que el pecado obstaculiza la oración— que sólo la obra salvífica de Cristo ha resuelto.

ἐκκόπτω.

A. Uso griego general. a. El primer sentido de κοπετός es «arrancar» (p. ej. los ojos, las ramas al podar, etc.). b. Un segundo sentido es «abrir de golpe» (puertas, cerrojos, etc.). c. Un tercer significado es «talar» (árboles; cf. Jer. 22:7; Mt. 7:19). d. Figuradamente tenemos entonces el sentido «expulsar» o e. «excluir» o «repeler». f. Otro significado figurado es «extirpar» o «destruir» (ciudades, etc., pero también estados mentales, impulsos, pretensiones, etc.; cf. 2 Co. 11:12).

B. El ἐκκόπτειν radical en los dichos de Jesús.

1. En la parábola repetida del árbol sin fruto (Mt. 7:19; Lc. 13:7, 9), el arrancarlo denota la destrucción irrevocable, ya sea temporal o eterna (Mt. 3:10; 7:19). La advertencia contra la arrogancia de los gentiles en Romanos 11:22 es un paralelo.
2. La exigencia de cortarse un miembro transgresor en Mateo 5:30; 18:8 denota la gravedad de la decisión que el discipulado requiere. El principio de castigar al miembro que peca se halla con frecuencia en los escritos rabínicos. En los dichos de Jesús, sin embargo, tenemos un autocastigo más que una pena judicial. Frente al trasfondo escatológico de la enseñanza de Jesús, la idea es que es mejor perder miembros en esta vida, o incluso la vida misma, si esa es la única forma de evitar la pérdida eterna y alcanzar la vida eterna (cf. Mt. 16:26).

[G. Stählin, III, 830-860]

κορβάν [ofrenda], κορβανῶς [tesoro del templo]

1. κορβάν es un préstamo lingüístico del hebreo. Es un término técnico que Josefo explica como referente a las ventajas que se obtienen de la entrega de uno mismo a Dios (*Antigüedades* 4.72-73). La forma κορβανῶς indica el tesoro del templo como depósito de lo que se ofrece como κορβάν (*La guerra de los judíos* 2.175).
2. κορβάν en el AT y en el judaísmo posterior. En el AT κορβάν es «lo que se ofrece», más particularmente a Dios (cf. Nm. 7:3). Se incluye todo tipo de ofrendas, y no sólo los sacrificios. En el judaísmo posterior encontramos el mismo uso general, pero ahora el término es también una fórmula votiva cuando se le ofrece algo a Dios, ya sea en sacrificio o mediante una transferencia de uso, e. d. un retiro del uso y control secular. Ese «algo» pueden ser objetos, alimentos, etc., pero también puede tratarse de individuos o grupos o incluso del pueblo entero. No quiere decir que el pueblo o los objetos se entreguen al templo, sino sencillamente que quedan sujetos a una transferencia de dominio. El κορβάν puede asumir la forma de una renuncia personal, pero también puede ser un medio de negar a otros el uso de la persona de uno o de sus posesiones (ya sea para ejercer presión, tomar venganza o infligir daño). Por eso puede conducir a una ruptura de relaciones incluso dentro del matrimonio o la familia, y en vista de la sencillez del proceso pero de sus drásticas consecuencias, los rabinos tratan de buscar formas de revertir el voto o de suavizar las consecuencias, si bien la fecha de tales esfuerzos es motivo de gran debate.
3. κορβάν en el NT.
 - a. En Mateo 27:6 los principales sacerdotes deciden que las monedas de plata que Judas quiere devolver no son apropiadas para el κορβανῶς, e. d. para el tesoro del templo, aun cuando Judas las ha dejado en el templo y probablemente provienen originalmente del tesoro. La razón que se da es que son dinero de sangre, el cual por lo tanto es impuro.
 - b. κορβάν figura sólo en Marcos 7:10ss en el debate con los escribas y los fariseos. Mateo 15:3ss usa δῶρον en el sentido de «ofrenda» (cf. 5:23-24; 8:4, etc.; tb. Heb. 5:1; 8:3-4; 9:9; 11:4). El argumento de Jesús es que los escribas consideran válido un voto (κορβάν) tomado por un hijo aun cuando lo libere de toda obligación para con sus padres. El argumento de los escribas (que se basa en Nm. 30:2-3) es que los votos hechos a Dios siempre tienen precedencia. Como réplica, Jesús cita Isaías 29:13. Los escribas no pueden verdaderamente hacer justicia a su preocupación por el cumplimiento de la ley, porque se les olvida que el amor y la justicia de Dios coinciden, y que lo que a Dios le interesa es el bienestar de los seres humanos. Jesús no desea debilitar la validez de la Escritura, sino colocarla en su contexto completo, en el cual la meta puede ser la santificación, pero la santificación misma conduce a la misericordia amorosa. El cuarto mandamiento expresa esto, pero la práctica que se defiende del κορβάν se convierte en medio de evasión.
4. *La iglesia antigua.* La exégesis temprana toma el dicho sólo según las líneas de Lucas 21:4 (que usa τὸ δῶρα); el latín *corban* es la alcancía de los pobres, y la limosna se considera como un sacrificio que es presentado a Dios. Posteriormente este uso va desapareciendo.

[K. H. Rengstorf, III, 860-866]

κοσμέω [ordenar], κόσμος [mundo], κόσμος [de buen proceder, decoroso], κοσμικός [terrenal, mundano]

κοσμέω. Este verbo significa «ordenar», y por tanto «mandar» o «regular»; también «adornar», «equipar», y «dar honor a». La LXX lo usa para «adornar» (p. ej. Jer. 4:30; 2 Cr. 3:6); encontramos «ordenar» en Sirácida 29:26. En el NT el único caso de «poner en orden» está en Mateo 25:7; fuera de ahí tiene el sentido de «adornar», p. ej. las mujeres (1 Ti. 2:9), el templo (Lc. 21:5), las tumbas (Mt. 23:29), y figuradamente la doctrina (Tit. 2:10).

κόσμος.

A. Uso no bíblico.

1. De etimología incierta, κόσμος tiene varios sentidos conectados con «orden». Denota entonces «lo que está bien armado o construido a partir de sus partes individuales».
2. Cuando lo que está construido consta de personas, encontramos el sentido de «orden humano», p. ej. de los remeros, de un ejército, o de una ciudad o estado.
3. El sentido general de «orden» (p. ej. «orden correcto») también es común.
4. Puesto que lo que está ordenado es también hermoso, κόσμος puede denotar «ornamento» (mujeres, edificios, muros, acciones culturales, etc.).

5. κόσμος como «mundo». I. El punto de vista griego.

- a. Los sentidos antes mencionados confluyen todos en el del orden cósmico. El uso de κόσμος para referirse al universo es muy difundido, y se remonta a un período primitivo. La idea es que hay un orden de las cosas que corresponde al orden de las leyes humanas. Hay cosas individuales que desentonan, así como las personas se involucran en disputas; pero hay una norma cósmica inmanente que da cohesión a las cosas, como lo hace la ley en la sociedad. El mundo mismo se ve entonces como una sociedad ordenada.
- b. El primer uso de κόσμος para el universo se refiere al orden que lo constituye en totalidad, más que al universo mismo. Sólo posteriormente el término llega a significar la totalidad de lo que está constituido por ese orden. Mucho se discute acerca de cuándo es exactamente que la palabra adquiere el sentido espacial. La idea de un cosmos en sentido espacial está indudablemente presente en el siglo V a. C.; ya en la filosofía natural de ese período surgen preguntas referentes al espacio y al infinito.
- c. Platón usa κόσμος en sentido espacial, aunque con un sentido subyacente de orden. Para Platón el κόσμος, que manifiesta la «idea» en el espacio, es una criatura viviente. Abarcando lo visible, refleja lo que sólo se puede conocer por la razón. Un punto interesante en Platón, como en otros autores, es la fusión de las ideas de espacio cósmico y espacio celestial, de modo que cielo y cosmos tienden a ser términos intercambiables.
- d. Aristóteles hace la misma ecuación de cielo y cosmos, pero en esta relación no está usando «cielo» en su sentido más estricto. El cosmos es la totalidad de las cosas. Es para Aristóteles un cuerpo esférico, en cuyo centro está la tierra esférica e inmóvil. El cosmos, que abarca el tiempo y el espacio, es en sí mismo infinito. Pero no tiene alma ni razón; la razón controla sólo las esferas celestiales, y sólo lo que es supracósmico goza de la perfección que es incorruptible e impasible. No puede haber pluralidad de mundos, ni sucesiva ni simultáneamente.
- e. Después de Aristóteles, las influencias del Cercano Oriente afectan la antigua cosmología. La visión aristotélica prevalece en la filosofía en los tiempos del NT. Esto coloca la tierra en el centro de las cosas. Firme y sin moverse, es la fuente y el hogar de las criaturas vivientes. El universo está sobre ella por todos lados, y lo que está por encima de todo es la morada de los dioses que se llama cielo.
- f. Los rasgos distintivos de la visión griega son los siguientes. (i) El cosmos se caracteriza por la unidad. Aun cuando las cosas individuales podrían llamarse κόσμοι, cada uno de esos κόσμοι es una unidad perfecta de partes individuales. (ii) Esta unidad cósmica se deriva de una norma inmanente que integra las cosas individuales en una totalidad. Se hacen diversos intentos por describir esta norma, p. ej. en función del orden social, las matemáticas, o el λόγος que es también la norma del pensar y la conducta humana. (iii) La belleza es un rasgo del cosmos ordenado. Su forma y movimiento así lo expresan; contemplarla es la suprema bienaventuranza. (iv) Los seres humanos se hallan en una relación singular con el κόσμος; la ley y el λόγος son puntos especiales de conexión.

6. *κόσμος como «mundo». II. Dios y el cosmos para los griegos.*
- La filosofía griega trata las cuestiones teológicamente importantes del origen y la duración del cosmos.
 - Heráclito postula un cosmos infinito, sin principio ni fin, pero que periódicamente resplandece y se apaga. Lo que contraponen no es la creación del cosmos sino su formación a partir de la materia original.
 - En contraste con ello, Platón acepta el ordenamiento o formación del cosmos en el espacio, en conformidad con una idea del ser perfecto. No hay aquí una verdadera distinción entre el Creador y la criatura, ya que el demiurgo de Platón no es verdaderamente Dios, y el cosmos mismo es, en un sentido inferior, divino.
 - Para Aristóteles el cosmos es eterno, y Dios no es un demiurgo (o arquitecto del mundo) sino *νοῦς*, pura forma, el motor inmóvil, el objeto y no el sujeto del amor.
 - En el estoicismo encontramos un devenir y perecer del mundo, pero también la idea de la eterna recurrencia, de modo que la génesis no es un inicio absoluto ni el perecer es un absoluto final. Aquí Dios no es ni demiurgo ni motor inmóvil, sino el alma del mundo que penetra todas las cosas, la razón que rige todas las cosas. Sin embargo, en el estoicismo tardío este panteísmo puro da paso a una nueva creencia en un poder divino trascendental.
 - Filón, heredero tanto del judaísmo como del helenismo, usa mucho el término cosmos. Sobre la base de Génesis 1:1-2 distingue entre el cosmos noético y el cosmos empírico; el primero es un modelo espiritual del segundo, y es este mundo de las ideas el que es creado en el primer día. El cosmos empírico es un mundo perfecto de orden, cuya belleza exalta Filón. Dios es el Creador trascendente, pero Filón hace justicia a las inquietudes estoicas por medio del *logos* mediador. Si bien habla de un inicio del cosmos, parece dar por sentado que es hecho a partir de materia amorfa, y que no tiene un final previsible. Como Platón, llama a Dios el Padre del cosmos, pero desarrolla este concepto al estilo del Cercano Oriente cuando enseña que el cosmos nace de Dios.
 - Plotino postula dos mundos, el inteligible y el fenoménico. Si bien los dos son ordenados y bellos, el primero, que es el arquetipo, lo es mucho más. No contiene nada finito, malo, imperfecto ni discordante. El mundo fenoménico es bello en cuanto que es su copia o reflejo.
 - El término κόσμος también se abre paso hacia el lenguaje religioso y cultural. Aunque destierra los anteriores mitos de la naturaleza, el gnosticismo sincretista lo combina con materiales cosmogónicos de las religiones del Cercano Oriente. El cosmos se convierte aquí en una especie de personaje mitológico y en sujeto de especulaciones fantásticas, p. ej. como una criatura viviente que tiene alma, como imagen de Dios, o incluso como el cuerpo de un dios cuyas partes o elementos son sus miembros. El cosmos es integrado también con entidades tales como Dios, el éon, y el tiempo en una escala del ser.
7. *κόσμος como mundo en el sentido de tierra, mundo habitado, la humanidad.* Así como el término κόσμος podía significar «cielo», también puede ser usado para «tierra» como contraposición del cielo o del mundo inferior. También puede denotar la totalidad de las criaturas que habitan el mundo, o sus habitantes humanos, e. d. la humanidad.
- B. κόσμος en la LXX. El concepto de cosmos en el judaísmo.**
- La adopción del término κόσμος por la LXX es un acontecimiento importante en su historia, ya que esto hace de él un concepto bíblico además de filosófico. La LXX usa κόσμος para (a) la «hueste (del cielo)» (cf. Gn. 2:1; Dt. 4:19), combinando así ideas tales como orden, ornato, mundo, cielo y astros; (b) «ornamento» como equivalente de diversos términos hebreos, como en Éxodo 33:5; Proverbios 20:29; Isaías 3:24; Nahum 2:10; (c) «ornamento» sin equivalente hebreo, como en Isaías 49:18;

Proverbios 28:17; Sirácida 6:30, etc.; 1 Macabeos 1:22; 2:11; (d) «universo», que en libros tales como Sabiduría y Macabeos se usa en lugar de la expresión más antigua «cielos y tierra».

2. Puesto que κόσμος para «universo» sólo se vuelve común en las obras griegas posteriores, obviamente es adoptado por el judaísmo helenístico del uso de la época, y lleva cierto sello de la enseñanza filosófica. El hecho de que a Dios se lo pueda llamar Creador, Señor y Rey del cosmos muestra que probablemente ha entrado en el uso litúrgico. La frase «venir al mundo» es estereotipada.
3. Bajo la influencia del uso de κόσμος, un término hebreo como עֲוֵלָם asume un nuevo sentido espacial (cf. la adopción rabínica de κοσμικός como préstamo). La idea griega de la humanidad como microcosmos también halla cabida en el pensamiento rabínico.

C. κόσμος en el NT.

1. *En general. κόσμος en el sentido de ornato.* En el NT, κόσμος nunca significa «orden»; y en el sentido de «ornato, adorno» figura solamente en 1 Pedro 3:3 (con referencia a las mujeres). En todas las demás referencias el significado es «mundo». La distribución es dispar: 78 referencias en Juan, 22 en 1 Juan, una en 2 Juan, tres en el Apocalipsis, 46 en Pablo, 15 en los autores de los Sinópticos, cinco veces respectivamente en Hebreos, Santiago y 2 Pedro, y una en los Hechos. Jesús mismo usa constantemente la expresión «cielos y tierra» para referirse al cosmos. La cuestión de si κόσμος significa alguna vez «totalidad» depende de la exégesis de Santiago 3:6, que podría significar que la lengua es el «epítome» de la maldad, pero más probablemente la está llamando un «mundo» de iniquidad, o el «mundo» malo en medio de nuestros miembros.
2. *κόσμος como mundo. I. El universo, la suma de todo lo creado.*
 - a. Como «universo», κόσμος es sinónimo de la expresión del AT «cielos y tierra» (Hch. 17:24). Es el lugar donde habitan todas las criaturas, y tiene una referencia espacial (cf. Jn. 21:25). Todavía puede distinguirse de las cosas que lo llenan (Hch. 17:24; cf. 4:24), y bajo la influencia del AT, que no considera todavía el universo como una unidad, puede quedar indicado por las partes que lo constituyen (Ap. 10:6). Pero la idea de que el cosmos es la totalidad de las cosas creadas halla su expresión en versículos como Juan 1:10, donde κόσμος es el equivalente de «todas las cosas» (cf. 1 Co. 8:6; 15:27-28; Fil. 3:21; Col. 1:16-17; Ef. 1:10; Heb. 1:2-3).
 - b. El κόσμος es de duración limitada. Es así como leemos acerca de su comienzo (Mt. 24:21), su creación (Ro. 1:20) o su fundación (Lc. 11:50; Heb. 4:3), y también de su fin como fin de esta edad (Ef. 2:2). La transitoriedad caracteriza todo lo creado (2 P. 1:4). El mundo pasa (1 Jn. 2:17); por eso es «este mundo» en contraste con el mundo imperecedero que ha de venir (1 Co. 3:19; cf. 2:6; Jn. 12:31; 16:11). Sin embargo, el NT evita κόσμος al hablar del mundo venidero. El κόσμος presente está alienado de su Creador. Por eso se piensa que el término es inadecuado para denotar el mundo eterno de la esperanza escatológica. Para este fin se prefiere el término αἰών. De modo parecido, el NT suele evitar κόσμος en relación con Dios (fuera de Hch. 17:24). Por eso a Dios nunca lo llama Rey o Señor del cosmos, sino que más bien usa Rey de los siglos (1 Ti. 1:17) o Señor de cielos y tierra (Mt. 11:25; cf. Hch. 17:24). Por el momento, este mundo yace en poder del jefe de este mundo (Jn. 14:30); la realización del señorío de Dios sobre él es objeto de la expectación escatológica. Sólo cuando se haya ganado por completo la victoria se podrá cantar que el reino del mundo ha llegado a ser el reino de nuestro Señor y de su Cristo (Ap. 11:15).
 - c. En detalle se puede señalar que el κόσμος es un sistema de esferas, notablemente el cielo y la tierra, con el mar o el mundo inferior como una tercera esfera. Los eones espaciales de Hebreos 1:2; 11:3 se han de entender en este sentido.
 - d. Hay diversas concepciones cosmológicas ligadas con el término κόσμος en el NT (cf. los elementos o espíritus elementales en Gá. 4:3; Col. 2:8, 20). Se debe señalar, sin embargo, que (1) estos pueden estar indicados claramente, pero no son tema de proclamación; (2) no hay concepciones distintivas del NT, sino sólo aquellas que son compartidas con los sistemas de la época; (3) las diversas por-

ciones no se pueden ensamblar para formar una cosmología o cósmovisión neotestamentaria coherente, a causa de las diferencias entre los distintos libros (cf. Mr. 13; 1 Co. 15; Apocalipsis; Juan); y (4) hay ya en el NT (las Pastorales; 2 Pedro; 1 Juan; Judas) una incipiente demarcación con respecto al gnosticismo y sus intereses cosmológicos.

3. *κόσμος como mundo. II. La morada de la humanidad, el teatro de la historia, el mundo habitado, la tierra.*

a. Cuando se lo considera el teatro de la vida humana, el κόσμος es el «mundo habitado». Tal es el sentido en Mateo 4:8; Lucas 12:30; Marcos 8:36; Romanos 4:13 (que se funde con las «naciones»); Romanos 1:8, etc.

b. Existe una aproximación al sentido de «humanidad» en frases como «venir al mundo» (p. ej. Jn. 1:9; 3:19; 11:27; 1 Ti. 1:15; 1 Jn. 4:1; 2 Jn. 7), «estar en el mundo» (Jn. 1:10; 9:5; 13:1; 1 Jn. 4:17; 2 Co. 1:12; 1 Jn. 4:3), y «salir del mundo» (1 Co. 5:10; Jn. 13:1). Lo que se sugiere en esas frases es el teatro de la vida humana. Lo mismo vale cuando se dice que nada trajimos a este mundo (1 Ti. 6:7) o cuando la muerte es un partir del mundo. Sólo cuando se dice que Cristo viene al mundo o está en el mundo se está poniendo un mayor énfasis en el cosmos, por cuanto ahora tiene un sentido nuevo y neotestamentario como el entorno de la obra salvífica de Dios.

4. *κόσμος como mundo. III. La humanidad, la creación caída y el entorno de la historia de salvación.*

a. Como mundo habitado, el cosmos puede estrecharse todavía más al «mundo humano» o la «humanidad» (cf. la LXX, la *koiné* y los rabinos). Este sentido figura p. ej. en el mandato misionero en Marcos 16:15; cf. Lucas 2:10; Hch. 1:8. En Mateo 26:13, κόσμος podría todavía tomarse en sentido espacial, pero en Marcos 16:15 la idea principal es la de predicar a todos los moradores de la tierra. El significado «mundo humano» también es el punto principal en versículos como Mateo 5:14; 13:38; 18:7; 2 Pedro 2:5; Hebreos 11:7; 1 Corintios 4:13; 4:9 (aquí se incluye a los ángeles). En 1 Corintios 1:27-28; Hebreos 11:38 se da a entender el mundo humano que es hostil a Dios.

b. Puesto que la Biblia considera el κόσμος como objeto de la creación divina, la idea del AT de Dios como su juez cobra vigencia para él necesariamente una vez que se lo considera como el mundo humano (cf. Gn. 18:25; Sal. 94:2). La implicación es que el mundo humano cae presa del juicio divino porque es el mundo malo. El judaísmo desarrolla en alguna medida esta noción, especialmente en la apocalíptica, que muestra cierta influencia del dualismo persa. Pero el judaísmo helenístico, que hereda el goce helenístico por el mundo, mantiene una visión más optimista sobre la base del hecho de que el cosmos es creación de Dios. El NT, a pesar de cierta diferencia de uso, p. ej. entre los Sinópticos y Juan, o entre Pablo y Juan, presenta un nuevo punto de vista que coloca el κόσμος bajo una luz diferente, ya que ahora es el teatro de la historia de la salvación y Cristo es su Salvador (Jn. 4:42; 1 Jn. 4:14).

c. Pablo equipara el κόσμος con el presente eón. Así, el espíritu del cosmos es la antítesis del Espíritu que procede de Dios (1 Co. 2:12). Los sabios del mundo no comprenden la sabiduría de Dios (1 Co. 2:6ss). El pesar según Dios conduce a la salvación, pero el del mundo no (2 Co. 7:10). Lo que ha abierto esta profunda brecha entre Dios y el cosmos es el pecado (Ro. 5:12). El mundo entero (la humanidad) es por tanto culpable ante Dios (Ro. 3:19) y está bajo su juicio (3:6) y su condenación (1 Co. 11:32). Sólo los santos, quienes van a juzgar al cosmos, quedan fuera de esta condenación (cf. 1 Co. 6:2). Fueron los jefes del cosmos los que crucificaron al Señor de la gloria (1 Co. 2:8). Pero, así como la muerte de Cristo saca a plena luz esta antítesis, Cristo también quita la antítesis, ya que Dios estaba en Cristo reconciliando al mundo consigo (2 Co. 5:19). Aquí la referencia es principalmente a la humanidad, pero, puesto que el cosmos es el teatro de la obra salvífica de Dios, el término asume una significación más amplia. La historia de Cristo es verdadera historia humana, pero el universo entero (Ro. 8:22; Col. 1:16) tiene parte en ella. La meta final es la destrucción de todo otro poder y la entrega del reino al Padre (1 Co. 15:24-25). Esta idea genera una unidad completa de concepto; el cosmos abarca el universo, todas las criaturas individuales, la naturaleza y la historia, la humanidad y el mundo de los espíritus. Cuando queda reconciliado y redimido, el cosmos cesa de

ser cosmos; es ahora el reino de Dios, el eón venidero, los nuevos cielos y tierra. Cristo llega al cosmos para salvar a los pecadores (1 Ti. 1:15); los salvados son sacados del dominio de las tinieblas y colocados en el reino del Hijo (Col. 1:13). Los creyentes viven en el cosmos (1 Co. 5:10), honran a su Creador (Hch. 17:24), reciben los dones de Dios (14:15ss), y atienden las cosas del cosmos (1 Co. 7:32ss), pero su verdadera vida no está ya en el cosmos (Gá. 6:14). El cosmos, entonces, es el epitome de la creación no redimida. Los creyentes no han de conformarse a él (Ro. 12:2; cf. Stg. 1:27). Ser amigo suyo es ser enemigo de Dios (Stg. 4:4).

- d. Estas ideas alcanzan su pleno desarrollo en los escritos juaninos. El cosmos es el universo del cual Cristo es la luz (Jn. 8:12) y al cual llega o es enviado (3:17; 10:36; 11:27, etc.). Cristo y su reino no pertenecen al mundo (8:23; 18:36). En el amor divino, él ha venido a salvarlo (3:16-17). Como Cordero de Dios, quita su pecado (1:29). Pero el cosmos no lo conoce a él ni conoce a Dios (1:10; 17:25). Externamente va en pos de él (12:19), pero en realidad lo recibe con odio (7:7). Por eso su misión entraña el juicio del cosmos (12:31; 16:11). En esas referencias el cosmos es, por decirlo así, una persona colectiva representada por su príncipe. Cristo y el cosmos son por tanto antagonicos (14:27; cf. 1 Jn. 4:4; 5:18-19). La historia de la salvación es una lucha entre Cristo y el cosmos, o el maligno que lo gobierna (1 Jn. 4:3; 5:19). En este conflicto Cristo es victorioso (Jn. 16:33). Los creyentes son elegidos del mundo (15:19; 17:6). En ellos el mundo ha de ver que el Padre, en su amor, ha enviado al Hijo (17:21). El cosmos volverá contra ellos su odio (15:18-19; 17:14; 1 Jn. 3:13). Pero ellos van a vencer al cosmos (16:33; cf. 1 Jn. 5:4-5). Ellos están en el mundo como lo estuvo Cristo (Jn. 17:11; cf. 9:5), pero, nacidos de Dios, ya no le pertenecen (17:16). Por eso, aunque son enviados a él (17:17), no han de amarlo, e. d. en cuanto al mundo de la codicia de la carne y de los ojos y de la arrogancia de la vida. No se trata de una negación del mundo, ni de un desprecio de él; es la fe que vence al mundo malo.

κόσμος. En un principio un término filosófico para la persona bien ordenada y equilibrada, este término asume posteriormente un sentido social más débil, «de buenos modales» u «honorable». En el NT los únicos casos se hallan en 1 Timoteo. En 1 Timoteo 2:9 las mujeres han de adornarse de manera decorosa, y en 3:2 los obispos deben ser disciplinados y honorables.

κοσμικός. Esta palabra significa «cósmico», e. d. «perteneciente al mundo». En Hebreos 9:1, 11 el santuario del AT es «terrenal» en contraste con el que es perfecto; aquí la sugerencia es que lo que pertenece al cosmos es transitorio. En Tito 2:12 la gracia de Dios nos enseña a renunciar a las pasiones «mundanas», e. d. las que pertenecen a este mundo y por tanto son hostiles a Dios (cf. 1 Jn. 2:16). En las obras postcanónicas los mártires desprecian los tormentos «terrenales» (Mart. Pol. 2.3). Didajé 11.11 se refiere, en una frase difícil, al misterio «terrenal» de la iglesia, quizás la vida ascética que simboliza el misterio de Efesios 5:32, o las acciones proféticas que representan verdades sobrenaturales.

[H. Sasse, III, 867-898]

κοσμοκράτωρ → κράτος

κράζω [gritar], ἀνακράζω [gritar, dar voces], κραυγή [clamar, grito], κραυγάζω [gritar, clamar]

κράζω, que sugiere un ruido áspero, significa a. «gruñir o gritar», y b. «pedir a gritos». ἀνακράζω significa «clamar, dar voces», κραυγή «clamar», y κραυγάζω «gritar».

A. Uso de los términos fuera del NT.

1. En el mundo griego, este grupo tiene significación religiosa en conexión con la esfera demoniaca (el invocar a los dioses del mundo inferior) y con la magia (los encantamientos). Los griegos y romanos, en su mayor parte, sentían que ese tipo de gritos era indigno de los dioses. Los verbos figuran también para la proclamación, p. ej. de los misterios de Eleusis.
2. El AT griego usa el grupo para el clamar a Dios en tiempos de necesidad. Dios escucha con bondad esos gritos (Éx. 22:22; Jue. 3:9; Sal. 22:5; 34:7, 17, etc.), pero no escucha los gritos de los malvados

(Miq. 3:4; Jer. 11:11). En los Salmos, este clamor asume una forma especial que expresa un llamado confiado que pide atención y respuesta (Sal. 27:7; 28:1). No hay aquí ningún intento mágico de forzar a Dios; el clamar a Dios puede ser tanto lleno de pena (Sal. 22:2) como de gozo (Sal. 55:17). Un uso diferente se da en Isaías 6, donde los serafines gritan «Santo, santo, santo» (v. 3). Diferente también es Isaías 42:2, donde se dice que el Siervo no gritará ni levantará la voz. Jeremías, en cambio, debe clamar a Dios, y se le concede una gran visión de restauración (33:3ss).

3. En el judaísmo Josefo usa el grupo para la proclamación de los profetas, mientras que los rabinos usan los equivalentes para introducir citas, a saber, en la fórmula: «El Espíritu Santo (o un profeta) clama y dice...».

B. El uso de los términos en el NT.

1. En el NT los demonios gritan cuando Jesús los expulsa. Se trata ya sea de sonidos inarticulados (Mr. 5:5; 9:26) o de gritos de reconocimiento (Mr. 3:11, etc.). Expresan la resistencia demoníaca que Jesús vence. A Jesús también se le dirigen gritos pidiendo ayuda, p. ej. por parte de los ciegos en Mateo 9:27, de la mujer cananea en Mateo 15:22, del padre del muchacho endemoniado en Marcos 9:23, de Pedro en el lago en Mateo 14:30. Cuando Jesús entra en Jerusalén, es recibido con gritos de júbilo (Mt. 21:9, 15); dice Jesús que si los discípulos permanecieran callados hasta las piedras gritarían (Lc. 19:40). A esto se contraponen los gritos que exigen su crucifixión (Mt. 27:23) y buscan la liberación de Barrabás (Lc. 23:18). Jesús mismo, al morir, grita a gran voz (Mt. 27:50); no se trata de un grito inarticulado sino de una oración final a Dios (Lc. 23:46). El ministerio de Jesús lleva el sello del Siervo de Isaías 42:2 según la cita en Mateo 12:17ss: «No contendrá ni voceará».
2. Juan usa *κραυγάζειν* en lugar de (*ἀνα*)*κράζειν* para el regocijo ante la entrada de Jesús (12:13), la exigencia de la crucifixión (19:6), el grito de que Pilato no sería amigo del César si soltara a Jesús (19:12), y el grito «¡Fuera con él!» (19:15). Jesús mismo, al resucitar a Lázaro, grita fuertemente; despliega todos sus recursos para despojar a la muerte de su presa (11:43). *κράζειν* tiene en Juan un sentido especial. Denota la declaración del mensaje a pesar de la oposición (1:15; 7:28, 37-38; 12:44-45). Por medio de este verbo se proclaman solemnemente los misterios de la persona y la obra de Jesús.
3. En Hechos 19:28 el grupo se usa para los clamores tumultuosos de la turba, mientras que en 7:60 denota la oración final de Esteban (cf. Lc. 23:46), en 14:14 se trata de un gritar para hacerse oír, en 23:6 es gritar para decir algo en un punto crucial, y en 16:17 es el grito de la muchacha poseída. En el Apocalipsis *κράζειν* tiene los diversos sentidos de invocar a Dios (6:10), el júbilo (7:10), la proclamación (18:2), el mandato (7:2) y la lamentación (18:18-19).
4. Romanos 8:15 y Gálatas 4:6 se refieren al grito especial de la filiación, e. d. el gritar «Abba, Padre». En ambos pasajes el punto es que la obra de Cristo da como resultado una nueva relación con Dios, en la cual los creyentes son conducidos por el Espíritu (Ro. 8:14). La diferencia es que en Gálatas 4:6 el que clama es el Espíritu, mientras que en Romanos 8:15 son los creyentes mismos los que articulan el clamor. En ninguno de los dos casos hay sugerencia alguna de que se trate de un grito extático; en efecto, Romanos 8:16 implica una plena conciencia de sí. Este clamor es, más probablemente, el de una invocación a Dios, en la que al Padre de Jesús se le habla ahora como Padre de los creyentes, posiblemente en las palabras que el propio Jesús había enseñado a sus discípulos. La referencia al Espíritu nos recuerda la fórmula rabínica («El Espíritu clama y dice...»), pero el Espíritu es ahora conocido en su realidad dinámica y da la plena confianza de una audiencia, ya que los creyentes se acercan a Dios, no como siervos, sino como hijos.
5. El sustantivo *κραυγή* figura como un grito de alegría cuando Isabel saluda a María (Lc. 1:42), y cuando el novio llega a medianoche (Mt. 25:6). En Hechos 23:9 se usa para el griterío que viene después del discurso de Pablo; en Efesios 4:31 los creyentes deben evitar este tipo de *κραυγή*. En Apocalipsis 21:4 se trata del clamor angustiado que es desterrado del reino eterno de Dios (cf. las plegarias de Jesús camino a su pasión en Heb. 5:7).

κράσπεδον [orla, borde, fleco]

Con el sentido original de «punta de la cabeza», esta palabra se usa para «orla, «borde» y «ala» (de un ejército). En el NT se usa con referencia a los «flecos» que se usaban en los ángulos de la vestidura exterior como recordatorio de los mandamientos. Jesús acusa a los fariseos de hacer estos flecos exageradamente largos como exhibición de su pretendida rectitud (Mt. 23:5). La palabra se usa también para la «orla» de la vestidura de Jesús que toca la mujer enferma (Mt. 9:20; Lc. 8:44). Aunque este gesto raya en lo mágico, Jesús percibe la fe de ella y le asegura su curación.

[J. Schneider, III, 904]

κράτος [poder, fuerza], (θεοκρατία [gobierno de Dios]),
 κρατέω [ser fuerte, agarrar], κραταίος [fuerte, poderoso],
 κραταίωω [ser o hacerse fuerte], κοσμοκράτωρ [gobernante del mundo],
 παντοκράτωρ [el Todopoderoso]

κράτος (θεοκρατία).

1. Esta palabra, que denota la presencia de fuerza, significa a. «fuerza natural», b. el «poder» que uno tiene, o del que está investido (p. ej. el poder divino, el poder político, especialmente en sentido legal), c. «dominio», y d. «supremacía», «superioridad», «victoria».
2. En la LXX sólo 20 de los 50 casos se hallan en el canon hebreo. La referencia puede ser a la fuerza humana (Dt. 8:17) o a la fuerza del arco (Sal. 76:3), o incluso del mar (Sal. 89:9), pero en su mayor parte es a la fuerza de Dios (Sal. 62:11).
3. κράτος figura en Filón, pero es menos común que δύναμις e ἰσχύς. Habitualmente significa «fuerza» o «supremacía», y con frecuencia se usa para el «poder» de Dios, con adjetivos que denotan su singularidad. Para Filón todas las cosas están sujetas al poder de Dios; todo otro poder es prestado o derivado. La conciencia del poder de Dios produce a la vez temor y confianza.
4. El NT nunca dice que los humanos puedan tener ni adquirir κράτος. En Hebreos 2:14 el diablo tiene el poder de la muerte; la controla y la usa como instrumento (cf. 1 Co. 15:24, 26). En otros lugares del NT κράτος se refiere siempre al poder de Dios (aunque en Hch. 19:20 κατὰ κράτος es una frase adverbial para decir «poderosamente»). El único uso de los Sinópticos es en Lucas 1:51, que enfatiza la fuerza aplastante de Dios. Efesios 1:19-20 halla una manifestación de este poder en los creyentes sobre la base de la resurrección de Cristo, mientras que en Efesios 6:10 los creyentes han de ser fuertes en la fuerza del poder de Cristo. Colosenses 1:11 se refiere a la acción eficaz de la gloria divina en la vida de los creyentes. En las doxologías, κράτος figura por sí solo en 1 Pedro 5:11, junto con el tiempo en 1 Timoteo 6:16, con δόξα en 1 Pedro 4:11; Apocalipsis 1:6; 5:13, y con ἐξουσία en Judas 25. Denota el poder supremo y victorioso de Dios.
5. θεοκρατία, que no figura en el NT, es un término que le debemos a Josefo. Lo acuña en una analogía con aristocracia, democracia y plutocracia. No es, entonces, un término para el reino de Dios (que Josefo no usa), pero tiene un sentido más estrecho que lo que se designa como gobierno de Dios en el AT. Con él intenta Josefo describir la constitución del estado judío en términos familiares a sus lectores. Aunque el reino divino y lo que Josefo llama teocracia obviamente se superponen, de modo que no se puede hacer una distinción demasiado rígida entre los dos conceptos, es importante ver que para Josefo la teocracia tiene una referencia constitucional distintiva que es ajena a la forma en que el NT entiende el reino. Puesto que el propio Josefo usa θεοκρατία una sola vez en *Contra Apión* 2.164-165, y el término no es asumido inmediatamente por otros autores, no tiene significación directa en el panorama del NT.

κρατέω.

1. Este verbo, que significa «ser fuerte», tiene matices tales como «conquistar», «tomar por la fuerza», «arrestar», «tener uso de» y «embargar».
2. Figura unas 170 veces en la LXX, en sentidos tales como «ser fuerte», «tener poder», «gobernar», «asumir control» y «retener». En Filón los significados son «gobernar», «conquistar» y «enseñorearse de».
3. En el NT el sentido principal es «agarrar». El término se usa para el arresto del Bautista (Mr. 6:17), el intento de la familia de Jesús de llevárselo a la fuerza (Mr. 3:21), los intentos de sus enemigos de arrestarlo (Mr. 12:12), y el arresto de Pablo (Hch. 24:6). Una frase común del NT es «tomar por la mano» (Mr. 1:31, etc.; cf. Gn. 19:16; Is. 42:6). En Lucas 24:16 los ojos de los dos discípulos fueron «retenidos» de modo que no reconocieron a Jesús. La muerte no pudo «retener» a Jesús (Hch. 2:24), pero los marineros pensaron que habían «logrado» su propósito con un viento del sur (Hch. 27:13). En el Apocalipsis encontramos matices tales como «aferrarse» a una posesión en 2:25, y «mantener» una enseñanza en 2:14. En Marcos 7:3-4; 2 Tesalonicenses 2:15; Hebreos 4:14 el punto es «retener firmemente»; en Hebreos 6:18 es «asir». En Juan 20:23, como opuesto de ἀφίμυ, κρατέω significa «retener».

κραταιός. Esta palabra, que significa «fuerte», «poderoso», figura 68 veces en la LXX, 31 veces junto con χεῖρ, generalmente en conexión con la mano poderosa de Dios, especialmente en la elección y liberación de Israel. El único caso del NT está en 1 Pedro 5:6, que nos exhorta a someternos a la mano poderosa de Dios (cf. Job 30:21).

κραταιόω. Esta palabra, que significa «hacer fuerte», figura 64 veces en la LXX. En el NT hallamos sólo la pasiva «hacerse fuerte». En Lucas 1:80; 2:40 denota el crecimiento en la niñez. En 1 Corintios 16:13, con ἀνδρῆζεσθε, la exhortación es a «ser fuertes» (cf. 2 S. 10:12). Efesios 3:16 hace remontar ese fortalecimiento a la operación interior del Espíritu Santo (cf. 2 S. 22:33).

κοσμοκράτωρ. Esta palabra tardía y poco común se usa para los dioses, y en la astrología para los planetas, como rectores celestiales. En Efesios 6:12 es uno de los términos que se usan para describir las fuerzas malignas con las cuales los creyentes tienen que contender. Denota la fuerza y amplitud de sus designios.

παντοκράτωρ. Esta palabra, que significa «el todopoderoso», «el gobernante de todas las cosas», se usa ocasionalmente para los dioses. La LXX la adopta como equivalente para הַיְהוָה הַקָּדוֹם הַגָּדוֹל. Filón la usa sólo dos veces, y Josefo no la usa del todo, pero la hallamos en ciertas oraciones judías. En el NT viene después de una serie de citas del AT en 2 Corintios 6:18, y el Apocalipsis la usa para Dios (o Cristo) en 1:8; 4:8; 11:17; 15:3; 16:7, 14; 19:6, 15; 21:22. La referencia es a la supremacía universal de Dios, pero en sentido estático si se compara con el sentido más dinámico de omnipotencia.

[W. Michaelis, III, 905-915]

κρεμάννυμι [colgar de], (κρεμάω [colgar]), κρέμαμαι [colgar],
ἐκρέμαμαι [estar pendiente, pender]

Estas palabras tienen el sentido básico de «colgar en o de», y se usan para colgar utensilios, p. ej. escudos, cascos, aljabas, así como amuletos (Ez. 13:18). La tierra cuelga de la nada (Job 26:7). Absalón cuelga de las ramas del árbol (2 S. 18:9-10). La víbora cuelga de la mano de Pablo (Hch. 28:4).

1. *Mateo 18:6*. Aquí la referencia es a una piedra de molino colgada del cuello o alrededor de él. Este no es un castigo judío. Sólo Dios puede establecer esta culpa e imponer la pena. Es discutible si el sentido es comparativo: «Más le valdría», o positivo: «Es conveniente». La sugerencia parece ser que

este terrible castigo terrenal es preferible a la pérdida de la salvación eterna (cf. vv. 8ss). La salvación al costo de la vida se halla en la enseñanza rabinica (cf. tb. 1 Co. 5:5).

2. *Gálatas 3:13*. Un uso común del verbo en la Biblia es para el acto judicial de colgar personas. Los cadáveres son colgados después de la lapidación (Dt. 21:22-23). Pero el término puede cubrir no sólo este hecho de colgar muertos, sino también el de ejecutar colgando, empalando o crucificando (cf. Gn. 40:19, 22; Lm. 5:12). Se usa por tanto para la crucifixión de Jesús en Lucas 23:39; Hechos 5:30; 10:39. Es esto lo que posibilita la referencia de Pablo a Deuteronomio 21:23. La tradición rabinica hace la misma identificación cuando coloca a Jesús bajo una maldición (como a Amán o Absalón). Pablo acepta el hecho de que Jesús queda bajo la maldición de Deuteronomio 21:23, pero al soportar de manera vicaria esta maldición nos redime de la maldición de la ley y hace llegar la prometida bendición de Abraham a todos los pueblos.
3. *Mateo 22:40*. El verbo tiene aquí el sentido figurado «depender de». Hay paralelos para este sentido en el mundo griego (generalmente con preposición), y encontramos también esfuerzos por reducir las leyes morales a principios básicos, tanto entre autores clásicos como rabinicos. En el NT la ley del amor siempre es considerada preeminente (cf. Ro. 13:9; Gá. 5:14). El hecho de que a veces el amor al prójimo se mencione solo, y a veces como secundario, y a veces se coloque junto al amor a Dios, no tiene significación esencial. La metáfora de Mateo 22:40 hace que todos los demás mandatos pendan de la ley del amor como de un clavo. No son formas de cumplir este mandato, ni son juzgados por su cercanía a él. Más bien, este mandato es la base que los sustenta. Dios es el Dios del amor, y sus hijos deben ser impelidos por su amor y reflejarlo en sus vidas. Los muchos mandatos no se derivan lógicamente del único, ni se los puede reducir lógicamente a él. El único mandato del amor es la ley fundamental de toda acción en la fe. Al actuar en el poder del amor, los creyentes son liberados de otras exigencias y gozan de la libertad de su condición de hijos.
4. *Lucas 19:48*. Aquí el sentido es el de una atención fija («pendientes de las palabras de Jesús»). En esta alternativa a Mateo 22:23 tenemos uno de los toques humanos de Lucas.

[G. Bertram, III, 915-921]

κρίνω [juzgar], κρίσις [juicio], κρίμα [decisión, fallo],
 κριτής [juez], κριτήριον [medio de juicio], κριτικός [capaz de juzgar],
 ἀνακρίνω [investigar], ἀνάκρισις [audiencia], ἀποκρίνω [responder,
 contestar], ἀναποκρίνομαι [replicar], ἀπόκριμα [decisión,
 sentencia], ἀπόκρισις [respuesta], διακρίνω [juzgar], διάκρισις
 [discernimiento], ἀδιάκριτος [imparcial], ἐγκρίνω [clasificar con,
 contar entre], κατακρίνω [condenar], κατάκριμα [condena,
 condenación], κατακρίσις [condenación], ἀκατάκριτος
 [no condenado], αὐτοκατάκριτος [autocondenado], πρόκριμα
 [prejuicio], συγκρίνω [interpretar]

- A. **Datos lingüísticos.** La palabra κρίνω significa «separar», luego «seleccionar», «decidir», «juzgar», «evaluar», «ir a juicio», «buscar justicia», también «explicar», luego «crear», «resolver». La LXX usa κρίνω principalmente para términos legales, si bien también puede denotar liberación de los oprimidos (Sal. 72:2). El sentido del NT es habitualmente «juzgar», con Dios o el hombre como sujeto, y ya sea en sentido oficial o personal. También encontramos «determinar» en Hechos 16:4, «valorar» Romanos 14:5, «considerar como» en Hechos 13:46, «pensar» en Hechos 15:19, y «gobernar» en Mateo 19:28 (sentido bíblico). Teológicamente, el uso más importante es para el juicio divino (p. ej. Ro. 2:16).

[F. Büchsel, III, 921-923]

B. El término del AT דָּן.

1. *La raíz דָּן*. Este término comporta el doble sentido de «gobernar» y «juzgar». Al juzgar, el punto no es llegar a una decisión o sentencia sino restaurar una relación (Gn. 16:5). Este es el énfasis en Isaías 2:4 (aunque cf. 1 S. 24:13). El gobernar y el juzgar van juntos (1 S. 8:20; 2 S. 15:4); es difícil decir cuál de los dos tiene prioridad (cf. Ex. 2:14). Hacer justicia es parte del oficio del rey. El sustantivo, que se forma con דָּן, denota el juicio como sentencia pero también como proceso. Conlleva los matices de uso legal, norma y derecho, pero con una transición distintiva hacia los conceptos de gracia divina y salvación.
2. *Dios como dador y guardián del דָּן*. Es una antigua idea del AT el que Dios es Juez. Él es a la vez legislador y parte legal, que vela por las relaciones del pueblo y actúa en su favor contra sus enemigos. Como gobernante del pueblo, Dios es también su juez. Su juicio manifiesta su señorío y le da una orientación ética. Dios ha hecho una alianza con su pueblo. Por eso toda ley está referida a él. La relación histórica hace posible el usar los términos legales con sentido teológico; esto no es posible con los dioses de la naturaleza, los cuales son fundamentalmente ajenos a atributos tales como la justicia y la rectitud. La situación histórica que se presupone en «Yo soy el Señor tu Dios» significa que Dios ha tomado la iniciativa y que basa las exigencias de la alianza sobre la promesa de la alianza. No hay en Israel lugar alguno para leyes seculares; todas las acciones legales tienen su fuente en la alianza. Como Juez, Dios es también el Guardián y Auxiliador de su pueblo contra las amenazas foráneas (Jue. 11:27; 2 S. 18:31; Dt. 33:21). Las victorias de Israel son los juicios de Dios. Su protección a Israel es el establecimiento universal de su justo gobierno.
3. *דָּן como relación*. El דָּן divino no es simplemente un principio legal o una norma moral. Regula las relaciones en una sociedad específica. Dios está metido con su pueblo. Se interesa tanto por guardar su promesa como por poner en vigor la observancia de su mandato. Sus decisiones judiciales están al servicio de su designio de alianza, el cual es un designio de salvación. Otros pueblos podrán tener relaciones semejantes con otros dioses (cf. 1 R. 18:28; 2 R. 17:24ss), pero hay un agudo contraste con respecto a ellas, como se ve en sus modalidades de culto.
4. *El significado ético y religioso de דָּן*. En la alianza, Dios hace del pueblo su propio pueblo. Todos los actos legales explican la decisión básica: «Yo seré su Dios, y ustedes serán mi pueblo.» La revelación de este דָּן subyace a las obligaciones, pero también a las exigencias que brotan para el pueblo entero y para cada individuo dentro de él. Aunque no hay una norma abstracta de moral, el juicio de Dios significa necesariamente justicia. Los profetas le dan a esta implicación una concreción ética, especialmente en la capacidad de diferenciar entre lo correcto y lo incorrecto (cf. 1 R. 3:9; Miq. 3:1-2; Is. 1:17; Am. 5:7), o en el ser campeón de la causa de los pobres y necesitados (Dt. 10:18; Is. 10:2; Am. 5:11; Jer. 5:28; Ez. 22:29), quienes pueden no ser moralmente superiores pero por lo menos tienen razón contra sus opresores. Un corolario es que, puesto que los caminos de Dios son rectos, todo lo que se opone a él será subyugado al final (cf. Is. 2). Dios vendará a los quebrantados y destruirá a los fuertes (Ez. 34:16). Pero la orientación primaria del דָּן es religiosa; sale como la luz, exigiendo que el pueblo haga lo correcto sobre la base de la autorrevelación de Dios (Os. 6:5-6; cf. Miq. 3:8; Sof. 3:5). Jeremías 9:23-24 expresa la misma idea: la única causa para jactarse debe ser el conocer a Dios, pero conocer a Dios es conocer su דָּן, con la implicación de una obligación de ejecutarlo también. Bajo esta luz se puede comprender el llamado profético al arrepentimiento. Si los juicios de Dios revelan su voluntad, resulta clara la seriedad completa del compromiso. El pueblo queda colocado bajo la bendición y la maldición de Dios; el no lograr cumplir el juicio de Dios revelado significa la posibilidad de romper la alianza. Por eso el día del Señor puede ser un día de juicio sobre Israel en lugar de victoria sobre sus enemigos (Am. 1; Os. 4:1ss; Is. 1:2, 18ss; Sof. 3:8). El juicio sobre Israel se halla en el corazón mismo del juicio universal. El único privilegio de la elección es el de un juicio con una especial severidad. Cuando más, sobrevive sólo un remanente, y la alianza es quebrantada de tal modo que sólo puede continuar si Dios, en su gracia y su misericordia, la reinstituye.

5. *El cambio de significado en צדקה*. Que צדקה puede así llegar a significar gracia y misericordia resulta evidente en Isaías 30:18ss. Aquí significa salvación para un remanente afligido. Esto se conecta con el sentido existente de juicio para los necesitados y oprimidos. Pero esto es ahora un acto, no de justicia, sino de amor. Si צדקה significa destrucción de los orgullosos, significa socorro para los débiles (Éx. 34:16). El Israel del exilio está débil. Puede por tanto reclamar el צדקה que protege a los débiles (Dt. 32:4). Pero reconoce que el ponerse a la altura de este reclamo es un ejercicio de misericordia así como de justicia (Dt. 10:18). Esto altera el contenido legal de צדקה, por cuanto el perdón está en tensión con la retribución, y el juicio se le muestra al pueblo aun cuando no haya guardado los juicios de Dios. El señorío de Dios desafía una categorización puramente legal. Como se puede ver por Job, la justicia de Dios trasciende la comprensión humana. A Dios nadie le enseña el sendero de la justicia (Is. 40:14). Pero no se trata simplemente de omnipotencia; se trata de la fidelidad de Dios a la alianza de gracia. Este es su צדקה (Dt. 32:4; Sal. 105:5ss; 111). El pueblo elegido es juzgado por su pecado. Por esta razón el צדקה está lejos de él (Is. 59:9ss). La presencia de individuos justos no altera esta situación. La única esperanza es el צדקה divino que cancelará el pecado y establecerá de nuevo la alianza (cf. Jer. 30-31; Os. 2:20ss; Is. 28:17). El Mesías establecerá el reino con justicia y rectitud (Is. 9:6ss). El pueblo, al tener el Espíritu de Dios, observará sus juicios (Ez. 36:27). El juicio de los malvados es el reverso de su צדקה salvador (Is. 1:27-28), pero no se trata de una sucesión causal, ya que la única base para la salvación es la gracia que perdona. Sin embargo, permanece la tensión, en vista del hecho de que צדקה denota a la vez salvación y juicio.

6. *צדקה en su relación con las naciones*. El צדקה de Dios es parte de su gobierno. Se aplica por tanto a las naciones que han observado sus propios juicios en lugar de los de Dios (Ez. 5:6ss). En cierto sentido esos juicios vienen de Dios (Ez. 22:25) en la ejecución de su juicio negativo. Pero el צדקה de Dios también puede ser positivo en relación con las naciones. Así pues, Dios pone su Espíritu en su Siervo para que lleve el צדקה a las naciones. En una extensión universal, esto significa salvación para las naciones y misericordia para los oprimidos. Dios mismo envía su צדקה como luz para los pueblos (Is. 51:4); esto significará liberación y salvación para ellos (v. 5). El צדקה, pues, es la revelación bondadosa de Dios, que constituye la base de su relación no solamente con el pueblo escogido sino con todos los pueblos.

[V. Hertrich, III, 923-933]

C. El concepto de juicio en el mundo griego. Para los griegos los dioses son los guardianes del derecho y la costumbre. Al principio ellos mismos son caprichosos, de modo que hay que aplacarlos. Son también los ejecutores del destino. Pero se desarrolla la creencia de que Zeus gobierna como juez y hace que lo correcto triunfe y que lo incorrecto sea castigado en este mundo. Al principio no hay idea alguna de un juicio futuro; la muerte es la suerte de todos. Los orícos, con su creencia en la transmigración, son los primeros en proclamar un juicio en el mundo inferior, aunque no se trata de una retribución final sino una asignación de la siguiente etapa de transición. Adoptada por Píndaro, Platón, etc., la idea del juicio futuro se vuelve parte de la tradición filosófica. La ilustración racional destruye la creencia en los dioses de juicio, pero el concepto de juicio después de la muerte persiste tanto en la creencia popular como en la enseñanza filosófica.

D. El concepto de juicio en el judaísmo. Es un artículo cardinal del judaísmo el que Dios juzga, que resiste al mal y recompensa el bien, que mantiene en alto la ley y que hace que se cumpla a pesar de las infracciones. Se ven juicios individuales para pecados individuales, pero puesto que esto no siempre se manifiesta, se desarrolla una expectación de un juicio futuro sobre los pecadores (tanto judíos como gentiles) que también traerá salvación a Israel. Puesto que el juicio recaerá sobre los pecadores judíos individualmente, los grupos farisaicos experimentan cierta tensión entre el temor al juicio y la confianza que les confiere la observancia escrupulosa de la ley. En cuanto a los detalles del juicio existe la variedad de opiniones más amplia posible. Desde luego, nunca desaparece la esperanza de perdón.

E. El concepto de juicio en el NT.

1. *El Bautista.* Juan el Bautista proclama la inminencia directa del juicio divino, y por lo tanto la urgente necesidad de arrepentirse y ser bautizado, con miras al perdón divino y a la enmienda de vida (Mt. 3:7ss).
2. *La predicación de Jesús en los Sinópticos.* Jesús emite un llamado similar al arrepentimiento, debido a la gravedad del pecado y al juicio de Dios sobre él (cf. Mt. 5:22ss; 7:21ss; 10:28, 33; 13:47ss; 24:50-51; 11:20ss; 23:13ss). Los méritos no sirven (Lc. 17:7ss). La norma es la ley, e. d. la ley del amor. El juicio puede ser ejecutado por Dios (Mt. 10:32-33) o por el propio Jesús (Mt. 7:22-23), y recae tanto sobre judíos como sobre gentiles (Mt. 25:32), ya que todos son responsables ante Dios. La base para la liberación es el perdón. Se trata de un don de gracia, prometido por Jesús (Mr. 2:9; Lc. 7:36ss), de modo que sus discípulos pueden anhelar el último día, y orar por la venida del reino (Mt. 6:10). El perdón se disfruta solo en la comunión personal con Jesús. Hay que pedirlo en oración (Mt. 6:12), e implica la disposición a perdonar a los demás (Mt. 6:14). No quiere decir que el perdón divino se condicione a nuestro perdón humano; quiere decir que la ausencia del perdón humano es absurda y sin sentido allí donde se conoce el perdón divino. El hecho de que el predicador sea el juez (cf. Mr. 14:62) da una urgencia singular al mensaje de Jesús. Significa que el mensaje mismo entraña una decisión eterna. Si se lo rechaza, no deja ningún otro fundamento para la esperanza en el juicio final. Si se lo acepta, trae la verdadera liberación del juicio. Los oponentes de Jesús no pueden entender esta seguridad de liberación (Mr. 2:7), y por consiguiente condenan a Jesús a la muerte por medio de la cual se realiza esa liberación. El concepto que Jesús tiene del juicio es crucial. Si es incorrecto, su ministerio no tiene pertinencia alguna para nuestra relación con Dios. Si es correcto, nuestra situación es sin esperanza e intolerable aparte de su palabra de perdón.
3. *Pablo.* Pablo proclama el día venidero del justo juicio de Dios (Ro. 2:1ss). Todos deben comparecer ante el tribunal de Dios (2 Co. 5:10). La ira de Dios sobre las obras malvadas ya es manifiesta (Ro. 1:18ss), pero su bondad da cabida al arrepentimiento (Ro. 2:4). El dictamen final sigue quedando para el futuro, y esto hace que la cuestión de la justificación sea la cuestión crucial en la vida humana. La respuesta radica en la gracia justificante de Dios manifestada en Cristo (Ro. 5:9-10). Sobre esta base los pecadores pueden tener la seguridad de la salvación en el juicio (Ro. 8:31ss; 1 Co. 3:15).
4. *Juan.* También Juan espera un juicio final en que los muertos sean resucitados (Jn. 5:28-29; 1 Jn. 4:17). El juicio se pone en manos del Hijo (Jn. 5:22). Jesús ha venido a salvar, no a juzgar (Jn. 3:17), pero aún así su palabra va a juzgar en el último día (12:48). En efecto, el juicio tiene lugar ya sobre los que no creen (3:18-19). De modo parecido, los creyentes no vendrán a juicio (5:24). No necesitan temer el último día (1 Jn. 4:17). Este mundo y su jefe también están ya juzgados (Jn. 12:31; 16:11) con la entrega propia del Hijo (12:27ss). En la seguridad de la fe, lo eterno es presente en el tiempo.
5. *El Apocalipsis.* El Apocalipsis presenta un cuadro aterrador del juicio (20:11ss) y emite serias advertencias a las iglesias (2)3). Cristo mismo tiene un papel crucial en el juicio que establece el gobierno de Dios y da inicio al nuevo cielo y la nueva tierra.
6. *Pedro y Hebreos.* 1 Pedro insta a temer a Dios como Juez (2:17) y advierte que el juicio debe comenzar en la casa de Dios (4:17). Hebreos tiene un alegato contra el tomar el juicio demasiado a la ligera (10:26ss) y una exhortación a servir a Dios con reverencia y temor, porque él es un fuego consumidor (12:28-29).
7. *El juicio humano.* A la luz del juicio de Dios, no debemos juzgarnos unos a otros (Mt. 7:1-2; Stg. 4:11; Ro. 14:4, 10; 1 Co. 4:5). Esto no significa una blanda indiferencia ante el mal moral, sino un reconocimiento de la solidaridad en la culpa. Así, la disciplina eclesial no debe ser ruda ni condenatoria; debe recurrir a los métodos de la edificación y la cura pastoral. La propia seriedad del juicio divino preserva a la iglesia de un talante enjuiciador y legalista.

8. *Conclusión.* En el NT el juicio no tiene los aspectos caprichosos y emotivos que caracterizan a los juicios divinos en los mitos. Todos los actos humanos son un sembrar (Gá. 6:7-8). El juicio de Dios es una retribución (Ro. 1:27). Existe una relación orgánica entre el acto y la consecuencia. Dios juzga con ira santa, no con mera pasión. En calidad de Creador, ha establecido un orden moral del ser. Sus exigencias corresponden a la estructura misma de la vida humana y por tanto deciden su destino. La obediencia o desobediencia a ellas significará integración con el orden creado o fricción con él. Si la obediencia trae vida, la desobediencia implica restricción de la vida y finalmente la muerte (Ro. 6:23). Este juicio comienza en esta vida y se consuma en la próxima (Ro. 1:18ss y 2:3ss). La restricción no es simplemente externa; es primordialmente interna, y conduce a la vaciedad que Jesús retrata en Lucas 16:19ss; 18:10ss; 12:16ss, y al empobrecimiento que describe Pablo en Romanos 1:21ss. Es Dios quien ha establecido la relación entre el orden del ser y sus exigencias, y por lo tanto es Dios quien puede juzgar con justicia. Las imágenes asociadas con el juicio pueden ser tradicionales, pero el juicio en sí deja desnuda nuestra esencia oculta (Ro. 2:16), exponiendo la hipocresía del actuar sólo para ser vistos, por la esperanza de una recompensa, o por miedo (cf. Mt. 6:1ss; 1 Co. 4:5-6), y llamándonos a un verdadero amor a Dios sobre la base del amor que Dios nos tiene y en el poder de ese amor. La misma proclamación del amor de Dios presupone que sin la obra salvadora de Dios nos dirigimos sin esperanza hacia el juicio. Extirpar o restringir la idea del juicio divino es entonces destruir el evangelio.

κρίσις. Esta palabra, que denota un acto, tiene sentidos tales como a. «distanciamiento», «conflicto», b. «selección», c. «decisión», «juicio», «veredicto», incluso «acusación» y d. «decisión» en una batalla o en una enfermedad.

1. En el NT significa primeramente «decisión o fallo judicial», «juicio».
2. En Juan es el «juicio» universal de Cristo, futuro (Jn. 5:28-29) pero ya presente (3:18ss). El sentido de «decisión» va incluido, pero esto no reemplaza del todo el de «juicio».
3. La LXX usa κρίσις para el «derecho» de los oprimidos (Sal. 101:1), y esto explica el uso en Mateo 23:23; Lucas 11:42, donde el reproche no es que los fariseos dejen de lado el juicio, sino que son indiferentes a los derechos de los pobres (cf. Mt. 12:18ss que cita Is. 42:1ss, y Hch. 8:32-33 que cita Is. 53:7-8).

κρίμα. Esta palabra significa la «decisión» de un juez a. como acción (Jn. 9:39; Hch. 24:25, etc.) y b. como sentencia, habitualmente de condena (tanto humana como divina). En 1 Corintios 6:7 la referencia es a una acción o proceso legal. En Apocalipsis 18:20, con base en la LXX, está presente la idea de un reclamo legal (cf. Zac. 7:9; Jer. 21:12).

κριτής. En el NT el κριτής es por lo general un juez, ya sea oficial (Mt. 5:25 etc.) o no (Stg. 2:4). Los jueces del AT son κριταί en Hechos 13:20. Dios es κριτής en 2 Timoteo 4:8; Hebreos 12:23; Santiago 4:12, y lo es Cristo en Hechos 10:42.

κριτήριον. Esta palabra denota los medios de juzgar, el lugar de juicio o el juicio mismo. El sentido en 1 Corintios 6:2, 4 es «proceso legal».

κριτικός. Esta palabra hace referencia a la manera, la capacidad, el derecho o la acción de un juez. En Hebreos 4:12 describe la palabra de Dios diciendo que es capaz de juzgar los pensamientos e intenciones interiores.

ἀνακρίνω, ἀνάκρισις, ἀνακρίνω significa «investigar», y se refiere principalmente a la interrogación judicial (Lc. 23:14; Hch. 4:9; 12:19, etc.). Pablo lo usa irónicamente en 1 Corintios 4:3. En 1 Corintios 14:24 significa «analizar». Se puede usar para el escudriñar las Escrituras en Hechos 17:11 y para el discernimiento espiritual en 1 Corintios 2:14-15. Los espirituales juzgan todas las cosas y no son juzgados por nadie, no por superioridad, sino porque están sujetos al Señor y por lo tanto son siervos de los

demás. Respetan la conciencia de los demás (Ro. 14) pero los corrigen cuando viven según la carne (2 Co. 12:19ss). Las comunidades están unidas sólo por medio de Cristo; son por lo tanto organismos pneumáticos con una unidad de amor y no de compulsión.

ἀποκρίνω, ἀνταποκρίνομαι. ἀποκρίνω tiene sentidos tales como «separar», «ocultar», «dedicar» y «condenar», mientras que ἀποκρίνομαι significa «separarse», «desquitarse» y «responder». El NT usa ἀποκρίνομαι solamente para «responder» (a una pregunta, una solicitud, etc.), habitualmente con λέγειν, etc. Con frecuencia no hay una respuesta a algo que se acaba de decir, de modo que el sentido es «empezar a hablar» (un modismo de la LXX basado en el hebreo). ἀνταποκρίνομαι es una forma más fuerte en Lucas 14:6; Romanos 9:20; comporta la implicación de que las objeciones que se plantean son infundadas.

ἀπόκριμα. Esta palabra poco común denota una resolución oficial que dirime un asunto. Este es el punto en 2 Corintios 1:9. Desde una óptica humana Pablo es como una persona que ha recibido una sentencia condenatoria. No menciona al que emitió la sentencia; está condenado a la muerte, no por ella.

ἀπόκρισις. Esta palabra común significa a. «separación», «ocultamiento», y b. «respuesta». El NT sólo la usa en el sentido b. (Lc. 2:47; 20:26; Jn. 1:22; 19:9).

διακρίνω.

1. Esta palabra, una forma más fuerte de κρίνω, tiene muchos sentidos. En el NT significa «distinguir entre personas» (Hch. 15:9). luego «juzgar» (1 Co. 6:5; Mt. 16:3). En voz media, διακρίνομαι significa «contender» (Jud. 9) y «dudar» (Mr. 11:23; Mt. 21:21; Stg. 1:6; Ro. 4:20).
2. La duda del NT se expresa en la oración y en la acción, no en el pensamiento. De lo que se duda es la palabra de Dios. La duda no es un escepticismo filosófico ni la incertidumbre de motivaciones en conflicto. En Marcos 11:23 es una extrema falta de fe en que Dios de veras pueda hacer lo que se le pide. Implica el flaquear o ser inconstante (Stg. 1:6). Abraham es un ejemplo de verdadera fe; acepta la promesa de Dios sin desconfianza ni titubeo (Ro. 4:20). El elemento de división interna es evidente en Romanos 14:23, donde el que duda no tiene certeza de fe de que lo que se hace sea correcto (cf. Hch. 10:20). En Santiago 2:4 el punto es la incoherencia. El despreciar a los pobres riñe con la fe que se profesa al asistir a la asamblea.
3. Esta clase de duda no aparece en el AT, donde el rechazo de la palabra de Dios es una actitud deliberada más que una falta de certeza o de coherencia. Job es un luchador más que un escéptico. El judaísmo posterior censura la pusilanimidad en la oración (cf. Mr. 11:23), pero la duda en el sentido neotestamentario sólo viene con la plena incondicionalidad de la gracia en Cristo, que intensifica la exigencia de un pleno compromiso de fe.
4. El griego usa normalmente διστάζω para «dudar» (cf. en el NT Mt. 14:31; 28:17). El NT usa διαλογισμός en el mismo sentido. διακρίνεσθαι para «dudar» es raro incluso en los escritos cristianos posteriores, que prefieren διστάζω. Los originales semíticos expresan la idea de «opinión dividida o divergente».

διάκρισις. Esta palabra tiene significados tan variados como «separación», «distinción», «contienda», «valoración» y «exposición». En el NT generalmente significa «discernimiento» o «diferenciación» (entre espíritus en 1 Co. 12:10; entre el bien y el mal en Heb. 5:14). En Romanos 14:1 el punto es poco claro. El significado podría ser «no para disputas», pero otra posibilidad es «no para evaluación».

ἀδιάκριτος. Esta palabra también tiene muchos sentidos, p. ej. «indistinguible», «impreciso», «oscuro», «imparcial», «sin distinción». En el único caso en la LXX (Pr. 25:1) tal vez significa «incierto». En Santiago 3:17, único caso en el NT, significa «sin dudas ni hipocresía». En los Padres apostólicos la encontramos en Ignacio para «incommovible» (Efesios 3.2; Italianos 1.1, etc.).

ἐγκρίνω. Esta palabra, que en el NT sólo se halla en 2 Corintios 10:12, significa «contar entre», «clasificar con».

κατάκρινω, κατάκριμα, κατάκρισις, κατάκρισις significa «condenar». En el juicio humano es el veredicto en cuanto se distingue de su ejecución, pero en el juicio divino convergen los dos (cf. Mr. 16:16; 1 Co. 11:32; 2 P. 2:6). En Romanos 8:3 parecen tenerse presentes tanto la sentencia como la ejecución; Pablo tiene en mente la totalidad de lo que Dios ha hecho y hace por medio de Cristo, e. d. el movimiento completo desde la encarnación hasta la impartición del Espíritu (v. 4). La condenación es universalmente válida, pero es eficaz sólo para aquellos que están en Cristo (cf. 2 Co. 5:17). Es la eliminación de la enemistad entre Dios y nosotros (Ro. 8:7). La ley nos condena y nosotros perecemos, pero en Cristo, Dios condena al pecado y nosotros quedamos libres.

También κατάκριμα se refiere en el NT a la «condenación» divina total (Ro. 5:16, 18; 8:1). En Romanos 8:1 abarca también los resultados (cf. v. 2).

κατάκρισις, «condenación», es usada en el NT solamente por Pablo en 2 Corintios 3:9; 7:3. En razón del pecado, la antigua alianza es de condenación, y sólo puede acarrear muerte (3:6ss). Pablo no habla en condenación sino en amor autosacrificial (7:2ss).

ἀκατάκριτος, αὐτοκατάκριτος. La primera de estas palabras figura en el NT sólo en un contexto legal en Hechos 16:37, donde Pablo protesta que él y Silas han sido tratados mal, mientras están «sin ser condenados». El segundo término, que significa «autocondenado», figura en Tito 3:11 para la persona que es impenitente incluso después de una doble amonestación.

πρόκριμα. En el NT esta palabra figura solamente en 1 Timoteo 5:21. Tiene aquí, no el sentido legal más estricto de un «precedente», sino el sentido moral más general de «prejuicio».

συγκρίνω. Esta palabra tiene los sentidos variados de «unir», «comparar», «medir», «evaluar» e «interpretar». En 2 Corintios 10:12 significa «comparar». Pablo no tolerará que se le compare con los arrogantes pseudoapóstoles; que ellos se comparen a sí mismos entre sí. El sentido en 1 Corintios 2:13 es difícil de fijar. «Unir» es demasiado débil; «comparar» introduce una idea ajena; «evaluar» difícilmente encaja en el contexto, y por lo tanto lo mejor parece ser que se traduzca «interpretar» o «explicar»: interpretar las verdades reveladas por el Espíritu.

[F. Büchsel, III, 933-954]

κρούω [llamar, tocar (a la puerta)]

κρούω significa «golpear» en diversos contextos, p. ej. enterrar un clavo o tocar la puerta. El NT tiene el sentido secular de llamar a la puerta en Hechos 12:13, 16, pero también hace doble uso del llamar a la puerta como metáfora.

1. En Mateo 7:7-8 y Lucas 11:9-10 el llamar a la puerta denota el buscar la entrada, por parte de los creyentes. Buscar y llamar enfatizan el contenido material del pedir. El punto no es el general de que la oración puede contar con una respuesta, o que la acción es la presuposición del cumplimiento, sino el punto específico de que la promesa de salvación que hace Dios nos da la certeza en la fe de que cuando llamemos a la puerta se nos abrirá y se nos posibilitará el acceso. En cambio, en Lucas 13:25 hay un llamar que es inútil. Este llamar es un intento tardío de obtener la entrada después de haber rehusado a llamar con fe (cf. v. 24) cuando la puerta habría sido abierta de inmediato. Los que se involucran en este fútil llamar no confían en el que abre y cierra (Ap. 3:7). Al haberse rehusado a llamar y entrar cuando debieron, se han excluido ellos mismos.
2. En Lucas 12:36 y Apocalipsis 3:20 el Señor mismo es el que llama a la puerta. Lucas 12:35-36 es una exhortación a mantenerse en vela, para que uno pueda estar instantáneamente listo a recibir a Cristo en su venida. En Apocalipsis 3:20 el que habla es el Señor resucitado. Sobre la base de Cantares 5:2,

6 este pasaje se suele tomar en referencia a la unión personal con Cristo, pero en su contexto comporta una severa amonestación y una promesa a la iglesia de Laodicea. El dicho trasciende tanto la escatología como el misticismo, y proclama el evangelio de la venida de Cristo, tanto presente como futura, con la decisión que esto exige y la vida que trae para quienes lo reciben.

[G. Bertram, III, 954-957]

κρύπτω [esconder], ἀποκρύπτω [esconder], κρυπτός [escondido, secreto], κρυφαῖος [escondido], κρυφή [en secreto], κρύπτη [sótano], ἀπόκρυφος [escondido]

A. Incidencia y significado. κρύπτω tiene el sentido básico de «cubrir», «encubrir» (ya sea para proteger o por razones egoístas). Luego significa a. «enterrar», y b. «ponerse» (respecto a las constelaciones, usado también en eclipses). Figuradamente significa «mantener en secreto» (con acusativo, doble acusativo, o preposición; frecuentemente respecto a cosas vergonzosas), pero también «pasar por alto» y por lo tanto «perdonar». κρύπτειν puede denotar también el guardar secretos que se han confiado, como en los misterios. ἀποκρύπτω significa «cubrir», «ocultar», y figuradamente «mantener en secreto» (habitualmente en buen sentido). En forma intransitiva ambos términos se pueden usar para «desaparecer de la vista». κρυπτός significa «cubierto», «oculto», y figuradamente «secreto». Los κρυπτοί son la policía secreta en Esparta, y la palabra adquiere a veces un matiz de sagacidad. Los pecados secretos son particularmente vergonzosos o abominables. κρυφαῖος es una palabra poco común para «escondido», κρυφή significa «secretamente», κρύπτη es una «bóveda» o «sótano», y ἀπόκρυφος significa «oculto» (p. ej. un tesoro) o «secreto».

B. Significación teológica de los términos.

I. El mundo griego y helenístico.

1. *La religión popular.* La condición oculta de la deidad produce en la religión griega un elemento numinoso. El acertijo de la muerte y el culto relacionado de las deidades infernales y los héroes fortalece esto. Pero el aspecto numinoso no se debe exagerar, ya que la deidad no tiene un conocimiento o control absoluto (pues está sujeta al destino). En efecto, los griegos muestran gran familiaridad con sus dioses (los cuales al fin se vuelven afables e incluso impotentes), de modo que este grupo al principio no es común en contextos religiosos.

2. El misticismo, el gnosticismo y la filosofía.

a. Los misterios no enfatizan el secreto. Los seguidores de los misterios eleusinos son como una sociedad cultural privada. Los misterios extranjeros hacen una diferencia, pero a menudo con más referencia a la condición secreta de la secta que al ocultamiento de la deidad.

b. El orfismo enseña acerca de una deidad que es visible en todas las cosas pero también es escondida en cuanto que el cuerpo universal de la deidad es una doctrina esotérica. Las influencias griegas y del Cercano Oriente convergen en el gnosticismo, con sus conceptos de una deidad oculta pero que se revela a sí misma, y de un conocimiento esotérico. Aquí ἀπόκρυφος se convierte en un término técnico para los libros o inscripciones secretas (escritas en criptogramas). Los astrólogos usan mucho este grupo de palabras; de modo que se llama ἀπόκρυφα a los asuntos oscuros (ya sean criminales o mánticos) que sólo los μύσται pueden penetrar; estos μύσται se agrupan junto con los matemáticos y los atletas.

c. En un período posterior, a la filosofía griega se la conecta con la sabiduría secreta del Cercano Oriente. En esto hay cierta verdad, y aunque la filosofía natural busca una explicación científica de las cosas, acepta la inescrutabilidad de la naturaleza y de los dioses. El elemento de ocultamiento aumenta al declinar la antigüedad, pero el grupo κρυπτός es poco común. El término «ocultar» es importante en la ética estoica; el cínico difiere de los demás en que lleva una vida abierta y no tiene nada que ocultar.

II. El Antiguo Testamento.

1. En hebreo hay siete raíces (ver el *TDNT* en inglés, III, 967) para expresar la idea de ocultamiento, y su uso es extremadamente libre y variado. Un primer uso teológico consiste en denotar la distinción esencial entre Dios y nosotros. Dios puede mostrarse a sí mismo, pero desea permanecer escondido (1 R. 8:12), sus obras están ocultas (Si. 11:4), conoce las cosas ocultas (Dt. 29:28), y verlo es fatal (Is. 6:5).
2. A Dios nada se le esconde (Dn. 2:22). Los pecadores no pueden permanecer escondidos (Jer. 16:17). Dios tiene total conocimiento de sus criaturas humanas (Sal. 139).
3. Los pecadores tratan de huir de Dios. Acechan en la oscuridad (Sal. 10:8), cometen transgresiones en secreto (Ez. 8:12), levantan imágenes en secreto (Dt. 27:15), esquivan a Dios (cf. Adán, Caín y Acán), y cuando sobreviene el juicio tratan de esconderse entre las peñas (Is. 2:10).
4. Los justos sacan todo a la luz, y esto abre el camino para la restauración de la comunión (Sal. 32:1ss; 19:12). Los salmos penitenciales son formalmente paralelos a los de Babilonia, pero estos últimos son politeístas, ritualistas y pesimistas.
5. Cuando se restaura la comunión, los justos se consuelan al saber que sus caminos no están ocultos para Dios. Al igual que su pecado, su suspirar no está escondido (Sal. 38:9). Sólo los de poca fe piensan lo contrario (Is. 40:27).
6. Dios les da a los elegidos una participación en su propia vida escondida. Los cubre en su tienda en tiempos de tribulación (Sal. 27:5; cf. Is. 49:2; 4:6). Job considera que, incluso en el seol, podría ser encubierto por Dios (Job 14:13). Dios enseña la sabiduría en lo oculto del corazón (Sal. 51:6). Pero no hay ningún ocultismo; hay que atenerse a lo que está revelado (Dt. 29:29).
7. Dios sale de su condición oculta en su autorrevelación a individuos escogidos (Gn. 18:17; Is. 29:10) y al pueblo entero una vez que esta autorrevelación está disponible en la ley (Sal. 119:19). Pero se esconde de los gentiles (Is. 45:15).
8. Dios controla su autorrevelación. Puede esconder sus designios inclusive de los profetas (2 R. 4:27). Existe un autoocultamiento judicial con respecto al pueblo pecador (Is. 29:10). También los justos experimentan que Dios esconde su rostro (Job 13:24; Sal. 10:11; 44:24, etc.). Este ocultamiento puede resultar intolerable (Lm. 3:6). Pero la gracia no se ha agotado (Lm. 3:22). Uno puede todavía alejarse del Dios oculto para llegar al Dios revelado.
9. Puesto que la palabra de Dios es un tesoro, hay que esconderla dentro de uno (Sal. 119:11; Pr. 2:1). Lo que se oculta no es la gnosis cósmica, sino la palabra dada históricamente.
10. Sin embargo, lo que está oculto dentro de uno también hay que declararlo a otros (Sal. 40:10). A Jeremías le resulta imposible dejar de hablar acerca de Dios (Jer. 20:9). Las palabras y acciones de Dios han de ser publicadas entre las naciones (Sal. 96:2-3).

III. El judaísmo.

1. *El judaísmo palestinese.* En términos generales, el judaísmo palestinese opina que la revelación actual ha cesado. La apocalíptica trata de llenar el bache, enlazando el descubrimiento de la culpa escondida o del propósito divino con la escatología. A pesar de su amor por lo escondido, los rabinos tienen una fuerte sensación de la presencia de Dios en la naturaleza y en la historia, y de su revelación en la ley. Pero los caminos de Dios son misteriosos, especialmente después del año 70 d. C. La tensión entre lo secreto y lo explícito aflora en la exégesis. La culpa secreta debe ser castigada abiertamente, y el santificar en secreto el nombre de Dios es algo que será públicamente reconocido.
2. *El judaísmo helenístico.* Se pueden ver influencias místicas en el uso teológico que el judaísmo helenístico hace de este grupo de palabras. Así, en los Testamentos de los Doce Patriarcas, Rubén quiere revelar las cosas ocultas de su corazón, mientras que Filón enfatiza la condición escondida de Dios,

usa términos místicos para el conocimiento que introduce al interpretar el AT, describe a Dios como un mistagogo, y saca a colación este grupo en su ética.

3. *El gnosticismo bajo la influencia del judaísmo.* Los esenios avanzan en una dirección gnóstica con sus juramentos secretos y sus escritos secretos. En el gnosticismo judío posterior, la idea que el ocultamiento confiere honor, y la accesibilidad de la deidad solamente a unos pocos elegidos, es un tema común. Los mandeos hablan de misterios ocultos, y también del ofrecimiento a Dios de plegarias ocultas.

IV. El Nuevo Testamento.

1. *Los autores de los Sinópticos.* En general el NT adopta las presuposiciones del AT, y en parte las del judaísmo, pero con la diferencia de que la expectación escatológica está ahora realizada. El reino se compara con un tesoro escondido (Mt. 13:44) o con la levadura (Lc. 13:21), porque sólo Dios puede revelarse a sí mismo. Sin embargo, ha salido de su ocultamiento, y Dios lo declarará públicamente (Lc. 12:2-3). La falta de receptividad de los humanos constituye un impedimento (Lc. 18:34). Dios retiene judicialmente el conocimiento de sí frente a aquellos que no lo buscan seriamente (Lc. 10:21; 19:42). Esto queda enfatizado con sombría severidad en Marcos 4:11-12; cf. Mateo 13:34-35. Los que sí encuentran el tesoro lo vuelven a esconder con gozo (Mt. 13:44). En contraste con los fariseos, de cuyo despliegue de piedad hay mucha evidencia rabínica, dan y ayunan y oran en secreto, para que su Padre que ve en lo secreto los recompense en público (Mt. 6:4, 6, 18). Por otro lado, no han de esconder los talentos que reciben (Mt. 25:18), sino que deben ser como ciudades en la cima de un monte, o como lámparas en el candelero, para que los demás puedan ver sus buenas obras y glorificar a su Padre en el cielo (Mt. 5:16).
2. *El evangelio de Juan.* Este evangelio menciona a discípulos secretos (19:38; cf. 3:2; 7:50; 19:39), pero con comprensión más que con reproche. En general, sin embargo, estos términos se usan aquí para la misión de Jesús, quien —cosa desconcertante— parece actuar en secreto mientras que procura ser conocido abiertamente (7:4). Es así como visita la fiesta en secreto (7:10) y se esconde cuando la gente quiere apedrearlo (8:59; cf. 12:36), pero también puede asegurar con veracidad que ha hablado abiertamente y no ha dicho nada en secreto (18:20).
3. *Los otros escritos del NT.* En 2 Corintios 4:2 Pablo evita cualquier cosa oculta. Los malvados, en cambio, tratan de esconderse de Dios (Ef. 5:12). En los últimos tiempos los gobernantes tratarán en vano de hallar un escondite entre las rocas (Ap. 6:15-16). Dios, el Juez, sacará a la luz todas las cosas escondidas, tanto buenas como malas (1 Ti. 5:25; 1 Co. 4:5). Dios es escondido por naturaleza, pero le da a su pueblo una parte en su vida escondida (cf. el maná escondido de Ap. 2:17). El misterio escondido por eones es ahora manifiesto para los santos (Col. 1:26). Los tesoros escondidos de la sabiduría están presentes en Cristo (Col. 2:3). El evangelio proclama la sabiduría escondida de Dios (1 Co. 2:7ss). Aquí el lenguaje de Pablo está bien adaptado a los que tienen inclinaciones gnósticas, pero tiene su base en el AT. Esta sabiduría escondida se relaciona con el plan de salvación que encuentra su cumplimiento histórico en Cristo (1 Co. 2:6ss). Si la verdadera fe es un asunto oculto del corazón (Ro. 2:29), el verdadero ocultamiento de los cristianos es escatológico, e. d. su condición de estar escondidos con Cristo en Dios (Col. 3:3).
4. *Conclusión.* El uso del NT está enraizado en el uso del AT; en él recurren todos los diez aspectos señalados en II. Se pueden escuchar ecos del gnosticismo, pero la verdadera distinción del NT es entre Creador y criatura, no entre gnóstico y antignóstico, y el concepto del Dios escondido pero que se revela a sí mismo conduce a la misión mundial, no al esoterismo. La elección está presente, pero muestra fuertemente el carácter de una decisión.
- V. *Transición hacia la historia de la iglesia.* Los primeros escritos después del NT usan el grupo principalmente en citas bíblicas. Por lo demás, Dios revela lo que está escondido y hallamos las ideas gemelas de revelación y juicio. Un uso singular se da en Diogneto 9.5 cuando se dice que la muerte de Jesús esconde el pecado de muchos.

C. Suplemento sobre el canon y los apócrifos.

1. *El canon y los apócrifos en el judaísmo.*

1. *El término «canon».* En el judaísmo se puede hablar de un canon cerrado y normativo desde inicios del siglo II d. C. Esto es resultado de un proceso de recolección, evaluación y selección.
2. *Historia temprana del canon.*
 - a. *La Ley.* Esta queda fijada desde el 300 a. C. Del templo pasa a la sinagoga, donde ocupa un puesto central en el culto, y funciona como código normativo sobre el cual sólo se pueden hacer comentarios.
 - b. *Los Profetas.* El orden rabínico enumera desde Josué hasta 2 Reyes, con todos los libros proféticos (excepto Daniel) en un segundo grupo canónico. Sin embargo, existe considerable libertad en relación con ellos en el periodo previo al NT, y en el culto posterior sólo se usan porciones selectas, hay ciertas libertades en la lectura y la meta primordial en su uso es la edificación.
 - c. *Los Escritos.* Se trata de los demás libros del AT (mencionados en el prólogo al Eclesiástico/Sirácida) tal como son enumerados finalmente por los rabinos. En un momento anterior, Rut y Lamentaciones son agrupados a veces junto con Jueces y Jeremías, Job y Daniel son contados como profetas, y Crónicas y Ester también son colocados entre los profetas históricos. En general no hay un canon fijo a fines del siglo II a. C. Sólo la ley tiene un puesto seguro. Va acompañada de obras de edificación que son en parte historia y profecía y en parte poesía e instrucción.
3. *El AT en el siglo I d. C.* Para esta época encontramos el concepto de una Escritura normativa, basada en la ley, aunque todavía no se han sacado las consecuencias plenas de esta idea.
 - a. *Obras canónicas.* Filón y el NT dan testimonio de la idea de la Escritura como una totalidad. Filón se refiere a los escritos sagrados, y los autores del NT usan el término «escritura» o «escrituras», como también «ley», para referirse al AT completo. Otros títulos son «ley y tradición», «la ley y los profetas», y «la ley, los profetas y los salmos» (Lc. 24:44; cf. 24:27). Mateo 24:15 cuenta a Daniel entre los profetas, y quizás Mateo 23:35 está colocando Crónicas al final del canon.
 - b. *Los apócrifos tardíos.* En tiempos del NT la línea entre el canon y los apócrifos o deuterocanónicos no está rígidamente fija. Filón coloca los Proverbios y el Sirácida en un mismo nivel; Josefo cita obras apócrifas; el judaísmo palestino tiene en alta estima al Sirácida y los apocalipsis; y los autores cristianos primitivos citan obras apócrifas (cf. Jud. 14).
 - c. *La LXX como etapa preliminar.* La LXX se basa en la idea de la Escritura del AT como una totalidad, aunque sigue incluyendo 1 Macabeos y el Sirácida.
4. *El cierre del canon por los rabinos.*
 - a. *La restricción de la era profética.* Una sensación de decadencia después del exilio promueve la formación del canon (cf. Zac. 13:2ss). Los rabinos (como también Josefo) consideran que la profecía termina en el siglo V o IV a. C., con cierto debate acerca del *status* del Sirácida. También se postula que ninguna obra escrita precede a Moisés. Los posibles escritos patriarcales están contenidos en la ley.
 - b. *La santidad sacramental de las Escrituras.* La idea de una santidad material que reside en las Escrituras, asociada en parte con la santidad del nombre divino, da origen a la noción de que las verdaderas Escrituras contaminan las manos. El contaminar las manos se convierte en término técnico para el concepto de validez canónica. Una noción similar es la del ocultamiento de la Escritura, e. d. su abandono a la corrupción natural cuando se vuelve inservible o ha sido profanada o tiene un defecto. En el caso de una obra no canónica, p. ej. el Sirácida, el concepto tiene un sentido diferente, el de retiro del uso cultural, e. d. en la lectura y la exposición.
 - c. *La batalla por escritos individuales.* El cierre del canon no carece de fricciones. Así, Ezequiel tiene que superar la objeción de que es contrario a la ley y de que Ezequiel 1 abre la puerta a la especulación teosófica. El Eclesiastés también es atacado como antinómico y autocontradictorio. Los

Proverbios reciben la acusación de contradicción interna. El Cantar de los Cantares parece demasiado mundano, hasta que se impone su interpretación alegórica. Algunos opinan que Ester es demasiado nacionalista. En cada caso, sin embargo, las objeciones son finalmente superadas.

- d. El canon y la literatura apócrifa. Con el cierre del canon se da la discusión acerca del número de libros. El número usual es 24, pero algunos favorecen 22, por no considerar por separado Rut y Lamentaciones. La división en los tres grupos de ley, profetas y escritos se establece por fin, pero con debate inicial en cuanto al puesto de Job, Daniel, Crónicas, Lamentaciones y Rut. Los libros excluidos no son necesariamente heréticos, pero se prohíbe su uso religioso con el fin de trazar un límite nítido entre el canon y las demás obras. Estas otras obras sólo se pueden usar para la lectura secular.
5. *La influencia de los escritos no canónicos.* Aunque los escritos apócrifos o deuterocanónicos pierden su igualdad respecto a las obras canónicas, siguen ejerciendo influencia en la exposición. Es así como encontramos citas del Sirácida en los rabinos. También figuran motivos tomados de obras apocalípticas, p. ej. el arrebatamiento del Mesías, o de la historia apócrifa, p. ej. el martirio de la madre y sus siete hijos.

[R. Meyer, III, 978-987]

II. Los βίβλοι ἀπόκρυφοί en el cristianismo.

1. *La LXX y el canon hebreo en la iglesia antigua.* Puesto que el cristianismo se desarrolla en el mundo de habla griega, la LXX es su primer canon del AT. El NT usa la LXX en su mayor parte en citas, como lo hacen también los Padres. El NT, sin embargo, casi nunca cita las obras no canónicas incluidas en la LXX. Los primeros Padres son menos estrictos, pero pronto surgen, y crecen con rapidez, las dudas acerca de esas obras.
2. *Citas de obras apócrifas en el NT.* El caso más seguro en el NT de referencia a una obra no canónica se halla en Judas 14 (cf. tb. Jud. 9; Heb. 11:37). Una posible cita de los apócrifos se da en 1 Corintios 2:9, pero esto es muy discutido, y tal vez tengamos aquí una paráfrasis de Isaías 64:4. Gálatas 6:15 también es discutible, y Efesios 5:14 es con más probabilidad un fragmento de antigua poesía cristiana. Los nombres en 2 Timoteo 3:8 se derivan de la tradición apócrifa. Santiago 4:5 contiene una cita de procedencia incierta, mientras que Juan 7:38 parece ser una paráfrasis de un pasaje como Isaías 58:11. Mateo 27:9 parece indudablemente tener en mente Jeremías 18:3 y Zacarías 11:13, de modo que no hay necesidad de postular un apócrifo de Jeremías. En lo que se refiere a Lucas 11:49, cf. Jeremías 7:25-26.
3. *Los apócrifos y los Padres.*
 - a. Los Padres apostólicos. Debemos distinguir en estas obras entre citas inexactas del AT y auténticas citas de obras apócrifas, de lo cual hay pocos casos, p. ej. en Bernabé 4.3; Hermas, Visiones 2.3.4.
 - b. Padres posteriores. Justino, Ireneo, y especialmente los alejandrinos Clemente y Orígenes hacen uso de obras apócrifas (p. ej. Justino, *Diálogo* 120; Ireneo, *Contra las herejías* 4.6.2; Clemente de Alejandría, *Stromateis* 1.23.153.1; Orígenes, *Comentario sobre Mateo* 10.18 [13.57]). Orígenes defiende el uso de los apócrifos en la exposición del NT, pero después de su época se da una pronunciada declinación en la estima por las obras no canónicas.
4. *La preservación, revisión y canonización cristiana de los apócrifos judíos.* Puesto que los judíos tienden a mofarse del uso que los cristianos hacen de los apócrifos, la iglesia desempeña una parte importante en la preservación de las obras no canónicas, aunque no sin revisarlas. Algunas de esas obras pasan a las listas canónicas de varias iglesias.
5. *Los apócrifos cristianos.* Durante los primeros siglos, el cristianismo mismo produce diversos Evangelios, Hechos, Epístolas y Apocalipsis que han sido llamados apócrifos. La actitud de la iglesia ante tales obras no es completamente coherente. Hermas atrae cierto apoyo al principio, mientras que Clemente de Alejandría parece aceptar el Evangelio de los Egipcios (*Stromateis* 3.5.45.3).

Pero los Hechos apócrifos nunca son considerados válidos, e incluso ciertas obras que inicialmente cuentan con apoyo nunca obtienen acceso al canon.

6. *El término «apócrifo».* En el judaísmo, las obras apócrifas son escritos no canónicos que no sólo no han de ser leídos en público, sino que son excluidos totalmente del uso religioso. En la iglesia antigua, por otra parte, el término figura primero en la lucha contra los falsos maestros y se refiere a los escritos esotéricos de éstos, con una insinuación de oscuridad de origen y falsificación. Posteriormente la iglesia llega a adecuar el término para aquellas obras judías (especialmente los apocalipsis) que no pertenecen al canon del AT. Cuando viene la reacción contra esas obras, queda abierto el camino para la aplicación del término a obras que no pertenecen al AT hebreo pero que son aceptables a causa de su lugar en la LXX. Pero, si bien Jerónimo y otros ofrecen una base para esta distinción, sólo en el protestantismo se establece el uso de este término. En el período patrístico el término se usa en diversas formas para obras pseudoepigráficas prohibidas, tanto judías como del NT, y para obras que no son condenadas en cuanto tales pero que simplemente no se consideran canónicas (p. ej. 1 y 2 Clemente, Ignacio y Policarpo). Mediante esta distinción final, que no necesariamente equivale a evitarlas totalmente, la iglesia reconoce que tiene en el canon todo lo que es necesario, y se protege de posibles peligros doctrinales.

[A. Oepke, III, 987-1000]

κτίζω [crear], κτίσις [creación], κτίσμα [criatura, creación],
κτίστης [Creador]

Puesto que la cuestión del «de dónde» del mundo involucra también las cuestiones de su meta y propósito, el concepto de creación desempeña una parte importante en la discusión filosófica.

A. Repaso histórico. En muchas religiones el caos se halla al principio de todas las cosas como materia informe, privada de verdadero ser o cualidad, pero que constituye la semilla o la madre a partir de la cual toda la naturaleza llega a la existencia. Un paralelo psicológico es la idea de que el anhelo, el ἔρωσ o algo similar subyace a los procesos orgánicos. La noción egipcia de la autocopulación del dios original muestra que los inicios de ese tipo nunca son más que relativos. Los procesos naturales, desde luego, sugieren fuerzas de orden que están en conflicto con el caos, y en la medida en que la humanidad se coloca del lado de esas fuerzas surge para el género humano una meta trascendente, aunque no sin el reconocimiento de que el caos triunfa finalmente en la forma de destino. Otra noción en el pensamiento griego e indio es que la materia es el principio original de toda vida. Así, el mundo es para el estoicismo un movimiento circular armónico en el cual es tarea de la humanidad integrarse a sí misma, aunque también aquí parece que las cosas van a tomar inevitablemente su curso sin que importe cuál pueda ser la respuesta humana. Surge una cierta ambivalencia con las referencias a dioses-creadores. A veces a estos se les da precedencia, reciben los atributos supremos que en otros contextos se le dan al caos, y tienen poder ilimitado sobre la naturaleza, la humanidad y el mundo de los dioses (cf. el «Himno a Zeus», de Aristides). En esas mismas líneas se hallan intentos de explicar la creación como un milagro o un acto de poder, ya sea mediante la palabra o mediante el éxtasis. Esos puntos de vista avanzan en la dirección de un Creador personal, pero se ven impedidos de alcanzar esta meta ya sea por las concepciones mágicas, por abstracciones en virtud de las cuales el mundo debe su origen a la idea del ser bueno o supremo, o por el concepto de las emanaciones. Allí donde se presuponen las emanaciones, puede originarse un dualismo entre la deidad original (concebida negativamente) y la creación material. En forma alterna, el dualismo zoroástrico adelanta la visión de que las dos fuerzas originales del bien y del mal están en conflicto.

B. La creencia en la creación en el AT.

1. *Desarrollo de la creencia del AT en la creación.* La creencia en la creación es muy antigua en Israel, pero hay pocos enunciados preexílicos (Gn. 1:1ss; 2:4ss; 14:19). Las referencias se vuelven más comunes recién más cerca del exilio (cf. Jer. 5:22ss; Ez. 28:13). En un principio, el énfasis principal se pone en

Dios como Señor de la historia y de la elección. El movimiento va desde el Dios de Israel hacia el Creador, no viceversa. El Dios de Israel es el Sujeto verdadero y personal de la acción histórica. Actúa con voluntad y con propósito. Se mueve en el tiempo y en el espacio, de modo que su acción es también acción en la naturaleza. Toda la naturaleza es la esfera de su operación (Am. 9:2ss). Él ha establecido el orden de la naturaleza (Jer. 5:22ss). Así, su poder absoluto en la historia y en la naturaleza se pueden hacer remontar al hecho de que él es el Creador (Jer. 27:5). En efecto, la historia misma es una creación o configuración (Is. 22:11; 27:11). La palabra que adquiere carácter técnico para crear puede figurar entonces en el contexto de la acción extraordinaria de Dios en la historia (Éx. 34:10). Con este término, בָּרָא, y la idea de acción por la palabra todopoderosa de Dios, está plenamente presente el concepto de creación.

2. *Terminología y concepciones de la creación en el AT.* En conexión con la creación se usan términos diversos. Estos comportan los sentidos de «hacer para sí» (Sal. 78:54), «formar, modelar» (p. ej. el alfarero y la arcilla, aunque este uso suele ser figurado), «hacer», y «crear» en el sentido estricto que se reserva para Dios. También aparecen diversas expresiones poéticas referentes a la obra creadora de Dios, p. ej. desplegar los cielos, afirmar el cielo, la tierra, las estrellas, las montañas, etc., o cimentando la tierra sobre pilares. También se encuentran imágenes antropomórficas, p. ej. referencias a la diestra de Dios o a su voz, pero con claros indicios de que Dios no es simplemente una persona gigantesca (cf. Is. 51:3). Por último hay alusiones mitológicas, aunque sólo en un uso teológico que da por entendido que los monstruos del mito son meros objetos de la acción divina (Sal. 89:10). (Para detalles, cf. el *TDNT* en inglés, III, 1007-1009.)

3. *La creencia del AT en la Creación.*

a. Todos los enunciados acerca del Creador están relacionados con el Dios de Israel.

b. En Génesis 1 la creación es creación a partir de la nada mediante la palabra (cf. Sal. 33:9). Como en Romanos 4:17, Dios hace lo que es a partir de lo que no es. Su palabra no es un encantamiento sino una palabra de mando en un acto personal de voluntad. La creación de este tipo sólo es propia de Dios, y enfatiza la distinción entre Creador y criatura. La criatura no puede hacerse Creador como el hijo se hace padre. En cuanto a la naturaleza básica de esta distinción cf. Éxodo 33:23; 1 Reyes 19:13; Isaías 6:5; 45:15. Es por ser Dios tan superior que toda la naturaleza lo alaba (Sal. 8; 95; 104; 19). Su creación manifiesta su majestad trascendente. Dios puede destruir así como crea (Sal. 102:26ss; 104:29). Entre la creación y su disolución se halla su acción de preservación, e. d. su continua creatividad en la naturaleza y en la historia. En la naturaleza su poder se puede revelar en una actividad violenta, pero sus decretos también han de verse en el orden de los procesos naturales.

c. La creación mediante la palabra es lo que mejor expresa la visión del AT sobre la creación; no es una emanación sino un acto personal. La palabra expresa la voluntad consciente y el acto, y al mismo tiempo destaca el carácter espiritual y trascendente de lo que se está haciendo (cf. Is. 41:4; 49:13; Am. 9:6; Sal. 33:6; 148:5, etc.). La creación mediante la palabra es creación a partir de la nada. Si Génesis 1:2 comienza con el caos, va precedido de Génesis 1:1. Dios siempre es; la creación llega a ser. El principio, entonces, es el de la creación. Dios no está sujeto a ninguna condición previa. La creación manifiesta su sabiduría y su omnisciencia (Jer. 10:12; Sal. 104:24). Establece su derecho ante la criatura (Sal. 24:1-2). Es la base de su acción histórica (Jer. 27:5), y de los deberes humanos de confianza y obediencia (Is. 17:7; Sal. 119:73). En razón de ella la criatura no puede escapar de Dios (Sal. 33:14). La creación diferencia al Dios de Israel de los ídolos (Jer. 10:12ss). Asegura que todas sus obras son correctas (Job 34:12-13). Da propósito y sentido a todas las cosas (Is. 44:6; 48:12). En particular las criaturas humanas tienen una tarea querida por Dios. Esta incluye el trabajo (Sal. 104) pero llega a su culmen en la alabanza (Is. 43:21; 45:23).

d. Los relatos de la creación pasan a la caída y a una vuelta al desorden con la expulsión del huerto y el diluvio. La acción creadora de Dios toma entonces la forma de restauración con la promesa de Génesis 9:2-3 y el llamado a Abraham. La idea de una creación caída se da a entender con las espe-

ranzas de Isaías 11 y 66:22, pero no se enuncia claramente. La distinción de alimentos no enseña un dualismo. Pero la alabanza de la creación puede ser fuerte y clara porque es al Creador a quien se glorifica, no a la criatura.

- e. La idea que el AT tiene de la creación fija el papel de la humanidad tanto como parte de la creación cuanto como diferente de ella, debido a una relación especial con Dios (Gn. 1:26ss; 2:7). El ser a la imagen de Dios no se pierde con la caída (cf. Gn. 9:6), y, no importa cómo se entienda, implica una relación particular con Dios en virtud de la cual los seres humanos son personas constituidas que confrontan la naturaleza y a la vez la trascienden, de una manera análoga a la de Dios. Así como los animales deben reconocer a los humanos como amos suyos, así los humanos deben reconocer a Dios (Is. 1:3). El que no lo hagan es antinatural. Este misterio del pecado tiene su raíz en el corazón (Jer. 17:9; Gn. 6:5). La restauración promete un corazón nuevo (Ez. 36:26ss; cf. Jer. 31:33ss; Sal. 51:10). Sin embargo, incluso en la situación cambiada después del diluvio, la bendición de Dios sigue posada sobre sus obras (Gn. 9:1ss; Sal. 8).

C. La doctrina de la creación en el judaísmo posterior.

- Terminología.** Los rabinos usan los mismos términos que el AT para la obra creadora de Dios. Una metáfora común es la de construir un palacio o una ciudad. El término «creación» se halla tanto para todas las criaturas como específicamente para la humanidad. Las obras griegas usan κτίειν y ποιέειν para «crear» o «hacer», κτίσις para «creación», y κτίστης (ο ὁ κτίσας) para «Creador».
- Dios como Creador del mundo.** Con frecuencia se afirma que Dios es el único Creador por su palabra. A veces, aunque no siempre, resulta claro, o al menos implícito, que se trata de una creación a partir de la nada. Los rabinos rechazan aquella especulación que busca ir más atrás de la creación. Incluso las cosas preexistentes, como el trono de Dios o la ley, son creadas. Como en el AT, la creación y la preservación corren parejas. El Dios que ha mandado sigue mandando. Aunque Dios descansa, sigue renovando la creación cada día. Las llaves de la lluvia, del nacimiento y de la resurrección no las confía a nadie más. Hay abundantes referencias al Creador en las peticiones y en las acciones de gracias. La idea de la creación inspira confianza en la aflicción, y establece el deber de la obediencia. La creación distingue al Dios viviente de los ídolos muertos. El Creador es, por supuesto, el Dios de los padres. En cuanto tal, protege y veng a su pueblo. En los conflictos posteriores se busca refugio en su poder trascendente.
- El mundo como creación de Dios.** El mundo depende de Dios, es dirigido por él, y le debe obediencia. La voluntad de Dios (que se expresa en la ley) constituye su sentido. Es creado para los padres en el sentido de que Israel ha de recibir la ley. La creación constituye el entorno para la realización de la voluntad de Dios. El pecado no ha introducido un cambio ontológico, sino un estado de enfermedad, p. ej. una vida más breve para los humanos, menos fecundidad para la tierra, una disminución en la intensidad de la luz del sol y de la luna. Las obras pseudoepigráficas, sin embargo, ofrecen una visión más sombría de la caída con su énfasis en la distinción de los eones, la actividad de Satanás, y la forma de ser totalmente nueva del eón venidero. Pero esto no significa una identificación del mundo con el pecado.
- La humanidad como creación de Dios.** La semejanza divina es una determinación decisiva de la humanidad. Es una prueba del amor de Dios, y halla su expresión en la capacidad de hablar. Significa que todos los seres humanos se ven confrontados con las exigencias de Dios. Por libre decisión Israel acepta la ley, y algunos israelitas la cumplen. La semejanza divina constituye una motivación para respetar a los demás. Si está presente un impulso maligno, esto no representa un cambio ontológico. En efecto, el impulso consiste en tendencias naturales que hay que mantener a raya, y Dios ha dado la ley para posibilitar esto. En los pseudoepígrafos hay un mayor énfasis en la caída y en el juicio resultante. Sólo unos pocos encontrarán a duras penas su camino hacia la restauración final. La promesa de una creación renovada recorre todos los escritos. La renovación de la

relación con Dios (p. ej. mediante la circuncisión, la conversión o el perdón) significa una nueva creación, aunque en este caso la palabra no ha de tomarse necesariamente en su sentido literal.

D. δημιουργέω y κτίζω en griego, y el aporte lingüístico de la LXX. En griego las principales palabras para la obra creadora de Dios son ποιεῖν, πλάσσειν y θεμελιῶν. La LXX usa estas palabras pero evita el grupo δημιουργέω. δημιουργός es una palabra general en griego para designar a un médico, a un constructor o a cualquier tipo de artesano. Lo que se sugiere es una acción sobre algo que ya está ahí. Los movimientos del sol y de la luna son los δημιουργοί del día y la noche. Los δημιουργοί de las festividades son aquellos que ganan las victorias que son ocasión para ellas. Posteriormente el término se usa principalmente para los artesanos, los cuales no son tenidos en muy alta estima. Cuando se aplica al Creador, da a entender que Dios hace el mundo a partir de materiales existentes. La LXX lo evita por esa razón. κτίζω, que la LXX adopta, se aplica a diferentes usos para asentarse en una tierra, establecer arboledas o templos, instituir festivales, etc. Expresa la resolución de emprender la acción, y por eso suele ir seguido de δημιουργεῖν. Otros usos son para la invención y la fundación de escuelas filosóficas, pero en tiempos del NT su uso principal es para la fundación de ciudades o el asentamiento de países, con énfasis en la resolución personal (p. ej. la de los gobernantes al fundar ciudades) que da inicio a la obra propiamente dicha. Es probablemente a causa de la referencia a la resolución, y para evitar la asociación de δημιουργεῖν con los artesanos, que la LXX prefiere el grupo κτίζω al más evidente δημιουργέω. Al mismo tiempo, la LXX usa κτίζω en sólo 17 de los 46 casos en que lee כּבַּר como «crear», y el único de esos usos en el Pentateuco está en Deuteronomio 4:32. En efecto, sólo hay cuatro (o cinco) casos en el Pentateuco, ninguno en los libros históricos, quince en los profetas, y nueve en los escritos, con treinta y seis en los libros apócrifos. Los hallazgos sugieren que el término asume significación teológica sólo gradualmente, y que todavía no lo ha hecho cuando se traducen las primeras obras. κτίζω significa el asentamiento o fundación de ciudades, pero no tiene este sentido en la LXX, donde significa «criatura» o «creación». κτίσις es lo que se funda, y también este término significa criatura en la LXX. El κτίστης es el fundador, p. ej. de una ciudad; la LXX lo usa como un atributo divino en 2 Samuel 22:32 para mostrar el poder de Dios y para diferenciarlo de los ídolos.

E. La creación en el NT.

- 1. Terminología.** El grupo más común en el NT es el grupo κτίζω, luego ποιέω y πλάσσω. Encontramos δημιουργός sólo con τεχνίτης en Hebreos 11:10. En el NT el grupo κτίζω se aplica sólo a la creación de Dios. κτίστης figura solamente en 1 Pedro 4:19. κτίσις significa «criatura», «la criatura» o «creación» como la totalidad de las cosas creadas, a veces la humanidad como en Marcos 16:15, a veces la naturaleza como en Romanos 1:25.
- 2. Dios como el Creador del mundo.** Muchos versículos del NT afirman que Dios es el Creador de todas las cosas. Algunos de ellos hacen referencia al principio (p. ej. Mr. 10:6; Ró. 1:20; 2 P. 3:4; Jn. 8:44; Lc. 11:50); estos dan a entender que no hay materia preexistente, sino que la creación significa un inicio absoluto por la palabra de Dios (cf. Ro. 4:17; 2 Co. 4:6). Una vez más, se afirma que Dios creó todas las cosas (cf. Ef. 3:9; Col. 1:16; Hch. 17:24). Esto excluye la emanación. Tanto el cielo como la tierra son parte de la creación. Allí se realiza la voluntad de Dios, y sus criaturas adoran a Dios (cf. Ap. 4:8ss) en una expresión voluntaria y personal. El mismo Hijo da gracias al Padre como Señor de cielos y tierra (Mt. 11:25-26). Dios ha querido la existencia de todas las criaturas con miras a un propósito divino. Todas las cosas proceden de él, son por medio de él y para él (Ro. 11:36), y la meta final es que él sea todo en todos (1 Co. 15:28). Así, la visión de Dios el Creador, entrónizado en su majestad y rodeado de las criaturas vivientes y de los ancianos, precede a la revelación de sus hechos históricos (Ap. 4-5). El Espíritu de Dios permea y sustenta todas las cosas (4:5), aunque los relámpagos, las voces y los truenos nos hacen recordar la creación caída (4:15).
- 3. La creación caída.** El NT hace una distinción entre lo que es hecho con las manos y el lugar de la presencia de Dios (Heb. 9:11, 24), o entre lo que es en la carne y lo que es en el espíritu (Ef. 2:11), o entre la transitoriedad de este mundo y la eternidad del mundo venidero (Heb. 1:12). El cielo se usa tanto

para la morada de Dios como para una parte de este mundo. De modo similar, los ángeles son criaturas pero no pertenecen a esta creación (cf. el cántico en Ap. 5:8ss con sus círculos que se van ampliando). Tampoco Satanás pertenece a esta creación. Esta creación, según Romanos 8:19-20, es la que, en cierta conexión con la caída humana, está sujeta a decadencia, girando en un círculo gigantesco de futilidad. La futilidad asume la forma de temporalidad, que ofrece espacio tanto para el arrepentimiento como para la posibilidad de ofensa. La creación manifiesta la deidad de Dios, pero también nos tienta como cosmos. Es el lugar de la revelación, pero su forma es la de la carne, de modo que sólo en Cristo se puede ver verdaderamente a Dios en la naturaleza. En sí y por sí la revelación en la naturaleza conduce ineludiblemente a la exposición de la culpa humana (Hch. 14:17; Ro. 1:19-20). En Apocalipsis 5, sólo el Cordero puede abrir el libro sellado que contiene la voluntad de Dios para el mundo. Esto implica que el mundo yace en poder de Satanás y que el Cordero lo ha liberado. El acto de abrir el libro significa un nuevo cielo y una nueva tierra, cuando los órdenes impuestos con el tiempo y el espacio sean levantados (cf. Mr. 12:25; 1 Co. 15:26, 42ss). Así como el mundo fue creado en Cristo (1 Co. 8:6), así su significado estriba en su redención por medio de él. Todo el plan de Dios se resume en él (Ef. 1:4; 1 P. 1:20). La forma de este mundo está determinada por la caída de la humanidad, pero también por su vocación a la gloria. En él tenemos todo lo que necesitamos, y puesto que todo lo que es necesario para la vida es bueno (Mr. 7:14ss; Ro. 14:14; 1 Co. 7ss), hemos de usarlo con acción de gracias a Dios (1 Ti. 4:4), sin honrar a la criatura en lugar de al Creador, ni deshonrar al Creador al rechazar o despreciar a la criatura.

4. *La humanidad como criatura y nueva creación.* La humanidad es la meta de la creación, pero es también el punto de partida del mal. La criatura humana es un ser viviente (1 Co. 15:45), y su vida natural implica la tensión de un ser a imagen de Dios que está acompañado por la sujeción a impulsos pecaminosos. Como criaturas de Dios, los seres humanos no tienen derecho alguno sobre Dios. Pertenecen a esta creación, con ψυχή, no πνεῦμα, como su principio vital. Con el evangelio hay una nueva creación (2 Co. 5:17; Gá. 6:15; cf. Ef. 2:10, 15; 4:24; Col. 3:10). Se trata de una creación por la Palabra y el Espíritu (cf. Stg. 1:18) a la nueva vida en el Espíritu (Ro. 6:1ss). La entrada del Espíritu mediante la palabra y la obra de Cristo (Mt. 12:28) significa que el nuevo eón irrumpe en el curso de este eón en una obra creadora de Dios que une a la humanidad dividida en una sola humanidad nueva (Ef. 2:15). La meta es la creación totalmente nueva, los nuevos cielos y tierra, en la cual la muerte será abolida, Cristo se manifestará plenamente como el hombre pneumático, y la gloriosa libertad de los hijos de Dios llegará a su consumación con la redención del cuerpo (Ro. 8:21). (El uso de κτίσις en 1 P. 2:13 plantea un problema especial. La palabra se traduce generalmente por «orden» o «institución», con especial referencia al estado. Sin embargo, no hay verdaderos paralelos para esto, y otra posibilidad es que con «humana» la palabra se refiera simplemente a la «humanidad», e. d. que debemos estar sujetos a todo tipo de gente, por causa del Señor.)

[W. Foerster, III, 1000-1032]

κυβέρνησις [gobierno]

1. κυβερνάω significa «llevar el timón», luego «gobernar»; y el κυβερνήτης es el «timonel» (Hch. 27:11), y luego el «estadista». A veces Dios es llamado el κυβερνήτης como el que dirige el mundo. κυβέρνησις significa literalmente «acción de timonear», y figuradamente «gobierno» y «dirección divina».
2. En la LXX, κυβέρνησις figura tres veces en los Proverbios para referirse a la dirección correcta o sabia (1:5; 11:14; 24:6).
3. En 1 Corintios 12:28 la referencia es claramente a los dones especiales que califican a un cristiano para dar buena dirección a la comunidad. Los obispos y diáconos son probablemente los depositarios del don. Se puede señalar que las preguntas del v. 29 no se aplican a este don. Esto parece sugerir que los cargos son de elección, aunque no se pueden desempeñar apropiadamente sin el carisma divino.

4. En los Padres, la iglesia suele ser descrita como una nave en la que Cristo es el timonel o piloto. La tempestad calmada por Jesús, y el arca, sirven de punto de partida. El simbolismo es que Cristo lleva el timón de su iglesia a puerto con seguridad, a través de las tormentas de la vida o a través del mar del pecado.

[H. W. Beyer, III, 1035-1037]

κύμβαλον [címballo, platillo]

κύμβαλον, que en el NT se halla sólo en 1 Corintios 13:1, denota el cuenco metálico de poca profundidad que, al ser golpeado contra otro igual, da una nota resonante. La LXX lo usa frecuentemente en las Crónicas, Esdras y Nehemías (cf. 1 Cr. 13:8). En 1 Samuel 18:6 la referencia puede ser a un instrumento de cuerda o a un triángulo; en 1 Crónicas 15:19 se denotan instrumentos de percusión, y en Zacarías 14:20 el significado son posiblemente campanas (o tal vez remaches ornamentales). Pablo estaría familiarizado con los instrumentos de culto del judaísmo, aunque al escribir a Corinto habría podido estar pensando en instrumentos paganos. El címbalo que retiñe también parece haber sido un término para designar al que charla cosas vacías. El punto es que los dones que eran favorecidos en Corinto sólo pueden producir ruidos vanos, a menos que tengan dentro la fuerza interior de la ἀγάπη.

[K. L. Schmidt, III, 1037-1039]

κυνάριον → κύων

**κύριος [Señor, señor], κυρία [señora], κυριακός [del Señor],
κυριότης [señorío, dominio], κυριεύω [ser señor, hacerse señor],
κατακυριεύω [señorear, tiranizar]**

κύριος. Históricamente el concepto de señorío combina los dos elementos de poder y autoridad. Una verdadera realización de la unidad de esos dos elementos sólo brota en el encuentro con Dios, quien nos crea con poder absoluto pero es también la autoridad absoluta, ante la cual el inclinarse es señal de libertad antes que de esclavitud. En la revelación bíblica la humanidad que rechaza la subordinación a su Creador se encuentra con aquel que, con la autoridad del amor de Dios que ministra y que perdona, cautiva de nuevo su obediencia y reconstruye y restablece las relaciones de señorío.

A. Significado de la palabra κύριος.

1. El adjetivo κύριος, de una raíz que significa «hincharse», «ser fuerte», significa a. «que tiene poder», «facultado», «autorizado», «válido». El poder que se denota es un poder de dominio más que de fuerza física. Las leyes son válidas, las personas son autorizadas o competentes, y los gobernantes pueden tener un impacto poderoso. Un segundo sentido b. es «importante», «decisivo» o «principal».
2. El sustantivo κύριος, raro al principio, asume dos sentidos fijos: primero, el dueño o amo, p. ej. de esclavos, de una casa o de un pueblo súbdito; y segundo, el tutor legal de una esposa o muchacha. Ambos sentidos comportan la implicación de lo que es legítimo. En el griego ático, sin embargo, δεσπότης es una palabra mucho más común. En la koiné los dos términos se vuelven casi intercambiables, aunque κύριος tiene un elemento más fuerte de legalidad y sugiere más el poder de disposición que el de posesión. Cuanto más nos acercamos a los tiempos del NT, más enfático se vuelve el elemento legal, y más tiende κύριος a reemplazar a δεσπότης. Al principio a los oficiales no se les llama δεσπότης, pero poco a poco se desarrolla el hábito de adjuntar esta palabra a modo de título, y entonces el término se usa para filósofos, médicos, miembros de un auditorio, maridos (usado por sus esposas), padres (usado por sus hijos), y finalmente incluso los hijos (usa lo por los padres). En el período temprano ni a los reyes ni a los dioses se les llama κύριοι; el primer uso de κύριος para Dios se ha de hallar en la LXX.

- B. Los dioses y gobernantes como κύριοι.** El concepto de Dios contiene necesariamente un elemento de poder legítimo. Si falta la legitimidad, la religión da paso al temor a los espíritus capri-

chosos, mientras que si falta el poder, la deidad es una simple idea. La combinación de fuerza y derecho, en cambio, implica personalidad. El uso griego de *δεσπότης* para la deidad atestigua un elemento personal, pero los griegos no consideran fundamentalmente a sus dioses como señores, principalmente porque su punto de vista sobre Dios no deja espacio para el acto personal de creación.

1. *κύριος para dioses y gobernantes en la antigüedad clásica.* La palabra *κύριος* se aplica primeramente a los dioses como adjetivo, para describir sus esferas de dominio. Pero los dioses no son, como en Egipto o en Babilonia, señores de esas esferas. Son las formas de la realidad, no sus creadores ni diseñadores. Junto con los humanos, son miembros orgánicamente relacionados de la misma realidad. Es por eso que no tienen responsabilidad personal; incluso la oración es fundamentalmente ilógica. Por lo tanto se produce una desintegración religiosa cuando los dioses son considerados de este modo. La implicación política es la democracia, en la cual los individuos se entregan libremente a lo correcto. Sin embargo, puesto que lo correcto está sobre ellos, y no es simplemente aquello que ellos decretan, está presente un impulso hacia la monarquía. El gobernante tiene una medida especial de virtud. En cuanto a tal, él es la ley inspirada, aunque no es *κύριος*.
2. *Dioses y gobernantes en el Cercano Oriente y en Egipto.* En el Cercano Oriente los dioses son los señores de la realidad. Controlan el destino; y los individuos, creados por ellos, son responsables ante ellos y a veces pueden ser castigados por ellos. Con razón, entonces, se los puede llamar señores. Son ellos quienes dan las leyes que los gobernantes declaran a sus súbditos, y que los súbditos deben sencillamente obedecer. El Cercano Oriente tiene un fuerte sentido de que las leyes necesitan una autorización personal. Esto conduce al culto al gobernante como administrador de la ley, quien está más cerca de los dioses, y que por lo tanto puede imponer exigencias incondicionales sobre los demás. La confrontación personal con los dioses se halla en el corazón de este modo de entender las cosas.
3. *El κύριος helenístico.*
 - a. *Cronología.* El uso de *κύριος* para dioses y gobernantes se desarrolla en el siglo I a. C. En esa época las frases *κύριος βασιλεύς*, *κύριος θεός* y *κύριος στρατηγός* pasan al uso común. Los datos disponibles de Egipto y Siria muestran que todo esto parece ocurrir en el plazo de una sola generación. Probablemente se trata de la adaptación de un desarrollo egipcio y sirio más antiguo.
 - b. *Localización.* En Egipto *κύριος* se usa para diversos dioses, y este uso se difunde a Asia Menor, Creta, Italia, Roma y España. En Siria se desarrolla un uso semejante, para el cual hay paralelos en Arabia y España. A otras deidades se las llama *κύριος* o *κυρία* en Asia Menor e Italia (cf. la Artemisa efesia). Se puede señalar que este uso nunca se generaliza. Sólo es común allí donde corresponde al uso nativo, y en Siria *κύριος* es comparativamente mucho menos común que su equivalente semítico.
 - c. *Tendencia.* Mientras que el uso autóctono fija el contenido principal, se puede discernir cierta tendencia en los ejemplos griegos. El término *κύριος* no se usa para dioses sobresalientes, ni sólo para aquellos que son objeto de particular veneración. Denota una relación personal, p. ej. en la oración de petición, la dedicación votiva o la acción de gracias. *κύριος* denota un orden bajo el cual se colocan las personas, y que está conectado con la idea de dominio sobre la naturaleza y el destino. Correlativo a *κύριος* es el término *δοῦλος* («esclavo»), que implica autoridad personal así como relación, pero también con una fuerte garantía de protección (cf. los nombres semíticos que contienen nombres de dioses). En Egipto el concepto de señorío da expresión lingüística más fuerte al dominio de la deidad sobre la naturaleza, pero no hay duda de que la transferencia de *κύριος* a los dioses sobre la base de un uso nativo existente tiene lugar independientemente en Egipto y en Siria.
 - d. *Los gobernantes.* Por lo que se refiere a los gobernantes, expresiones como *κύριος βασιλεύς* son adaptaciones de usos nativos que siempre parecen ajenas a los griegos y posteriormente desaparecen. En el período imperial, *κύριος* se convierte en un breve resumen del puesto del emperador, principalmente para fines de poner fechas. Lo encontramos unas cuantas veces bajo Nerón, pero es más común posteriormente, y después de Trajano se va abriendo paso poco a poco hacia el pleno estilo imperial. También figura en forma absoluta (cf. Hch. 25:26), aunque al principio el latín *domi-*

nis se evita a causa de su obvia sugerencia de absoluta monarquía (cf. Augusto). Sin embargo, bajo la fachada de la democracia, triunfa una autocracia al estilo del Cercano Oriente. Esto explica porqué el término κύριος logra establecerse. Inicialmente no tiene conexión con el culto imperial, pero si el emperador no es κύριος en tanto dios, fácilmente puede ser dios en tanto κύριος, e. d. en virtud de su dominio universal. A veces, entonces, encontramos la frase *dominus et deus*. No obstante, este no es el énfasis principal. Por eso Tertuliano puede aceptar *dominus* en un sentido y no en otro, y, mientras que los zelotes, por razones políticas, no pueden aceptar ninguno de los dos, los judíos en general no encuentran dificultad en llamar κύριος suyos a los gobernantes civiles.

[W. Foerster, III, 1039-1058]

C. El nombre de Dios en el AT.

1. El nombre de Dios en la LXX.

- a. La LXX usa κύριος para el nombre divino Yavé, en un esfuerzo por destacar su significado. Puesto que el término tiene que usarse también para los señores humanos, o incluso como forma de trato respetuosa, quizás el esfuerzo no resulta totalmente exitoso. Pero en la esfera religiosa, κύριος se reserva para Dios. En este sentido se usa con regularidad, e. d. más de 6.000 veces, y con la excepción de unos pocos casos siempre es para Yavé en formas tales como κύριος θεός, κύριος ὁ θεός y ὁ κύριος θεός.
- b. Aunque un poco caprichoso, el uso o no uso del artículo parece tener la intención de relacionarse con la significación del nombre. La cuestión de si κύριος es un intento creativo de los traductores o la traducción de un sustituto hebreo como Adonai es algo que no se puede determinar. Su justificación se deriva menos de los originales hebreos ordinarios que del nombre divino en sí.
2. «Señor» como designación para Yavé. En la historia de la Biblia, el uso de «Señor» no ha sido menos influyente que el de Yavé. Como los términos hebreos usuales, comporta un reconocimiento del poder de la voluntad divina. El título corresponde a la naturaleza divina. Dios es Señor de la tierra y del pueblo, pero también de todas las cosas (Miq. 4:13). En reemplazo del nombre divino, o además de él, el término implica la majestad divina (cf. Is. 6:11; Ez. 2:4, etc.). No resulta completamente claro porqué el término para Señor viene a ocupar completamente el lugar de Yavé en el judaísmo tardío, ni tampoco resulta claro si el κύριος de la LXX viene primero o es una traducción. Ciertamente tiene importantes implicaciones misioneras, por cuanto el testimonio de Dios como Señor muestra que, como Creador, Dios es el detentador exclusivo del poder sobre la humanidad y el cosmos. El término Señor enuncia en la práctica quién es Dios y qué significa para nosotros como aquel cuya voluntad personal interviene con toda la fuerza que es la característica distintiva del nombre Yavé.
3. El nombre Yavé como concepto de experiencia. La creencia del AT en Dios está basada en la experiencia histórica, y se desarrolla en constante contacto con la historia. El nombre Yavé se distingue entonces por un contenido específico. Dios no es simplemente una deidad cualquiera, sino una persona divina específica. Esto sigue aplicándose aún cuando más generalmente se le llama Señor. D :trás de enunciados como «el Señor es Dios» (1 R. 18:39) o «el Señor es su nombre» (Éx. 15:3) se hallan las expresiones más específicas «Yavé (o Yavé de los ejércitos) es su nombre». Hay aquí un encuentro con la persona definida de Dios. Sólo los gentiles pueden quedarse sin encontrar sentido alguno a su nombre. Si bien Yavé puede haber sido usado antes en muchas formas diferentes, en el AT siempre hace referencia a un encuentro específico. Es el nombre del Dios revelado y no deja espacio alguno para la especulación. El uso del nombre sugiere los rasgos esenciales e indelebles del retrato de Dios que la tradición bíblica pinta en la historia íntima de su pueblo.
4. La institución mosaica. La religión de Yavé es una religión instituida. No es una reforma del animismo cananeo, sino un nuevo comienzo. Existe una prehistoria en los relatos de los patriarcas, pero Moisés es en la práctica el fundador de la religión yahvista. Con él, ella entra verdaderamente en el estado de historia y se convierte en una norma de conducta y en un acicate para la acción política. Sobre la base de la revelación que le hace Dios a Moisés, las tribus entran en una relación de obligación de

- alianza. Su vida queda dominada por la confianza en la voluntad guiadora y el poder de ese Dios que no conoce ninguna restricción natural, y que ha demostrado su majestad en el éxodo. En esa época se inicia una tradición de culto común. Se comienzan a usar nombres personales teóforos, y las guerras de Yavé comienzan con la invasión de Canaán. Con la aceptación del nombre de Yavé, Israel hace una confesión exclusiva de Dios y se coloca bajo la obediencia activa a su voluntad (Éx. 15:11; cf. Jos. 24:16ss).
5. *El origen del nombre divino.* El nombre Yavé es dado por el propio Dios en Éxodo 3. Es difícil decir si Moisés es el primero en usarlo, o si ha sido tomado de la tradición. Se han buscado paralelos (cf. Ras Shamra en Egipto), y se ha postulado un hogar original de Yavé entre los quenitas o en Edom. Lo único seguro es que a partir del tiempo de Moisés el nombre tiene un contenido nuevo y específico.
 6. *Forma y modo del nombre Yavé.* a. La forma del nombre presenta problemas inclusive en lo referente a las consonantes, para no mencionar las vocales, por cuanto existen variaciones en la tradición. b. Los intentos de interpretar el nombre filológicamente no producen resultados seguros. Sobre la base de la forma más larga, posiblemente nos encaminamos hacia una raíz que podría significar o «caer» o «ser». Sobre la base de la forma más corta, tal vez tenemos una interjección, un clamor a Dios. Ni siquiera estamos seguros de que las dos formas sean originalmente la misma palabra, y en todo caso es difícil ya sea relacionarlas o derivar de ellas algún significado definido.
 7. *Razones de la reticencia en relación con el nombre.* a. La interpretación se dificulta más por el cerco que la tradición levanta en torno al nombre. Esta reticencia se debe en parte al poder que va asociado con el nombre. El nombre es el epítome de la persona (cf. 1 S. 25:25). Por eso se le teme así como se le teme al mismo Dios (Dt. 25:58). b. Por otro lado, los autores bíblicos, al usar el nombre libremente, tienen un sentido positivo de la realidad y el poder divinos que los protegen, de modo que sólo posteriormente, en la redacción y en la traducción, aumenta la sensación de distancia. c. Otro factor que contribuyó es la sensación de que la persona divina es tan única que uno no puede distinguirla de las demás personas mediante el simple método de usar nombres.
 8. *El nombre de Dios en el relato de la revelación de Yavé a Moisés (Éx. 3:14).* a. En Éxodo 3:14, cuando Moisés le pregunta a Dios su nombre, se da una respuesta desconcertante que, o trata de explicar el nombre mediante una paráfrasis aliterativa, o procura evitar su uso mediante una cercana aproximación a su forma. b. Si es una explicación, el nombre contiene cierta referencia a la existencia, aunque no queda completamente claro en qué sentido. c. El hebreo ciertamente no tiene la profundidad especulativa de la traducción de la LXX (ἐγώ εἰμι ὁ ὢν). Hay también diversos argumentos lingüísticos contra la explicación etimológica, y el estilo de la revelación es el que menos se adapta para la etimología. d. La otra posibilidad es que Dios esté rehusando dar un nombre que haría de él simplemente uno más entre los muchos dioses de la época, aunque cf. 3:14b.
 9. *El nombre Yavé como forma básica de la declaración del AT acerca de Dios.* a. Los enunciados del AT acerca de Dios asumen diferentes formas, y el vínculo constante con la historia se desarrolla de diferentes maneras. Sin embargo, el tema que Dios es Señor es siempre el mismo. Uno no puede ni invocarlo mediante la magia ni influir sobre él excepto como siervo. La revelación es la del poder vital de Dios orientado hacia la salvación. Por eso el nombre Yavé es la suma de todo lo que el AT dice acerca de Dios, y la figura de Yavé es la forma original de la revelación bíblica. Si bien el nombre efectivamente coloca a Yavé entre los dioses, de modo que bajo presión mítica hay una dificultad sentida de servir a Dios o de cantar sus cánticos en tierra extranjera (1 S. 26:19; Sal. 137), y la rivalidad de otros dioses ocasiona crisis de fe recurrentes (1 R. 18:17ss; 2 R. 21:3; Jer. 2:28), hay, sin embargo, una fuerte sensación de la singularidad de Yavé y un rechazo neto de la realidad de los falsos dioses (Sal. 58; 82; Am. 5:26; Éx. 20:3ss). b. La receptividad a mitos extranjeros, que resulta particularmente marcada en el Israel del norte (Os. 11:2, etc.), va acompañada o encuentra su expresión en una difundida complacencia burguesa que no percibe la verdadera realidad de Dios o su poder (cf. Jer. 48:11; Sof. 1:12; Is. 5:12; Jer. 29:26). Sin embargo, los profetas luchan contra esta visión limitada de Dios mediante la

afirmación de la autoridad incondicional de Dios en todas las esferas de la vida. Amós 5:4 resume las exigencias y promesas de Dios en una forma que no deja cabida alguna para las formas míticas de pensamiento. c. Para los profetas Dios no es ningún concepto abstracto sino el Dios personal que los toma con una fuerza sobrecogedora (Ez. 1). Aunque hay que usar expresiones antropomórficas para describirlo, la resolución de los profetas y el fervor de los salmistas tienen sus raíces en el encuentro personal con Yavé y con su voluntad. Es por esto que sus mensajes transmiten la grandeza, el poder y la realidad de Dios con imperiosa fuerza. d. Los intentos por discernir el gobierno de Dios en el tiempo (Sal. 90) y en el espacio (Sal. 139) nos empujan hasta los límites del concepto de personalidad, pero no lo delatan. Estos pensamientos brotan de un sentido de responsabilidad que conduce a la ansiedad, la culpa y el pánico (cf. Am. 9:2; Job 7:16ss) pero que finalmente conduce de nuevo hacia la confiada alabanza y oración (Sal. 139:24). e. Puede haber concepciones ingeniosas en el estilo «nosotros» de Génesis 1:26-27, etc., o en la idea de la creación a la imagen divina, pero se colocan en un contexto de desmitificación. f. Lo mismo se aplica a la descripción de Dios como un guerrero (Éx. 15:3, etc.), en la cual el énfasis radica, no en el salvajismo divino, sino en la lealtad y el amor de Dios que protege a su pueblo y provee para él. De un modo muy parecido, los celos de Dios (Éx. 20:5) comportan la implicación de que el pueblo le debe, en correspondencia, un amor y lealtad incondicionales. Lo que se pone de manifiesto en tales enunciados es, entonces, la naturaleza personal de la relación entera. Yavé no es ningún Baal estático. Porque ama, puede ser herido y provocado. Introduce el sentimiento en sus acciones y directrices, como si fuera un hombre, pero no es hombre sino Dios. El elemento imponderable de la dinámica se reestructura entonces como el elemento imponderable de la persona divina, de cuya ira uno podría ser víctima, pero cuyas misericordias son grandes (2 S. 24:14). g. Yavé es el Señor en sus directrices. Estas son totales. El yo divino se dirige al tú de la comunidad o del individuo, con una exigencia de la exclusión práctica de otros dioses que implica la realidad decisiva del único Dios y la obligación de inclinarse ante su voluntad. El señorío de Dios significa que Dios da una directriz que imparte sentido a la vida y que exige una acción leal y obediente. El reconocimiento de esto (Éx. 24:7) es, quizás, el legado más valioso del AT, por cuanto la validez universal de este conocimiento de Yavé brota claramente a la luz en la exigencia moral (cf. Miq. 6:8). La dinámica del mandato divino sugiere que la exigencia de Yavé se refiere no simplemente a Israel sino a la humanidad en general. Amós llama a cuentas a las naciones precisamente porque ellas, como Israel, son responsables ante el Dios uno y trascendente cuya voz escucha él desde Sión (1:2; cf. 9:12).

10. *La confesión de Yavé en Deuteronomio 6:4.* La religión de Yavé no es monoteísta en sentido especulativo. Es monoteísta en su dinamización de la voluntad de aquellos que lo confiesan a él. Esto ocurre en el שמע, donde el amor a Yavé se expresa con el fin de fortalecer el amor por él. Es así como las cuatro palabras de Deuteronomio 6:4 se introducen con la fórmula, «Escucha, Israel» (cf. 5:1; 9:1, etc.). Posiblemente himnicas, tal vez consten de dos cláusulas: «Yavé es nuestro Dios», y «Yavé es uno». Si es así, la repetición del nombre sugiere que el punto es que, en Yavé, todo lo que él es está presente de manera exhaustiva y exclusiva (cf. 4:35; 7:9; Is. 45:6). La dificultad de postular dos cláusulas es que la segunda cláusula parece ser una cláusula matemática trillada cuyo alcance es mucho menor que el de la primera, y difícilmente se puede justificar como una protesta contra la opinión de que podría haber muchos Yavés así como hay muchos baales. Por otro lado, tomar las palabras como una sola cláusula le añade poco al sentido: «Yavé, nuestro Dios, Yavé es uno», o, en una paráfrasis: «Yavé es nuestro Dios, Yavé como el único». El análisis muestra que las palabras desafían una interpretación precisa pero, por esa misma razón, en su propio arrastre y majestad, son un testimonio elocuente del poder de la fe en Yavé. La dinámica activa de la religión nacional se levanta contra el problema de la expresión adecuada, pero la confesión deja claro que Yavé, como suma y centro de la experiencia religiosa, es la fuente de una sola revelación histórica.

[G. Quell, III, 1058-1081]

D. «Señor» en el judaísmo tardío.

1. *La elección de la palabra κύριος en la LXX.* Es punto de debate porqué la LXX escogió κύριος. Una teoría es que, en realidad, quiere decir «superior» en vez de «uno que tiene poder o dominio». Pero

ese no es el uso griego de la época. Es probable que la LXX escoja κύριος porque enfatiza el hecho que, como Liberador en Egipto, o como Creador, Dios tiene un derecho válido de dominio sobre su pueblo y sobre el universo. Es soberano en sentido absoluto.

2. «Señor» en los *pseudoepígrafos*. También se debate si el uso de Adonai para Yavé es más antiguo que la LXX. Otras traducciones del AT siguen rumbos diferentes, como lo hacen también los pseudoepígrafos, que ofrecen varios términos sustitutos. En círculos abiertos al helenismo se evita κύριος, ya que podría llevar a malentendidos. Filón, al hallar κύριος en la LXX, lo aligeoriza discerniendo en él una referencia al poder real.
3. «Señor» en el *judaísmo rabinico*. Para la época de los rabinos, el nombre de Yavé rara vez se pronuncia literalmente, y Adonai es poco usado en el habla corriente. Los rabinos usan diversos términos para «Señor», en sentidos tales como amo de esclavos, dueño de bienes, o amo de pasiones, y también en el trato cortés. רַבִּי denota al maestro, pero también al amo de esclavos. En el uso hebreo y arameo de la palabra «señor», nunca encontramos el absoluto sin un sustantivo dependiente, y en el trato hay una duplicación ocasional. Por lo que se refiere a Dios, para el judaísmo tardío él es tanto Señor y Gobernante del mundo como Señor y Juez del individuo. La creación provee la base final para este señorío. La elección de Israel se considera su creación por parte de Dios.

E. κύριος en el NT.

1. *Uso secular*. En el NT κύριος se usa para el dueño de la viña (Mr. 12:9) o de animales (Lc. 19:33; Mt. 15:27), y para el amo del administrador (Lc. 16:3) y de los esclavos (Ef. 6:5-6). También se refiere al que controla o domina algo, p. ej. la cosecha (Mt. 9:38) o el sábado (Mr. 2:28). El uso cortés se da en Lucas 1:43, pero en 1 Pedro 3:6; Marcos 12:36-37; Hechos 25:26 se sugiere la superioridad. Los esclavos y obreros usan el trato κύριε (cf. Lc. 13:8). Los judíos usan el mismo trato con Pilato en Mateo 27:63, María con el jardinero en Juan 20:15, el carcelero con Pablo y Silas en Hechos 16:30 (cf. tb. Mt. 21:29; Hch. 10:4). La forma doble figura en Mateo 7:21-22; 25:11; Lucas 6:46. Encontramos combinaciones con genitivo en 1 Corintios 2:8 (gloria) y 2 Tesalonicenses 3:16 (paz). δεσπότης se usa sólo en oración, o para referirse al amo de esclavos o al dueño de una casa (1 Ti. 6:1-2; 2 Ti. 2:21).
2. *Dios como Señor*. A Dios se lo llama κύριος en el NT principalmente en citas o alusiones del AT (Mr. 1:3; 12:11, etc.; para una lista completa, ver el *TDNT* en inglés, III, 1086-1087). En el material básico de los Sinópticos, Dios es ὁ κύριος solamente en Marcos 5:19. κύριος es muy común en el prólogo de Lucas (cf. tb. el prólogo de Mateo). Se puede ver influencia de la LXX en expresiones como la mano, el nombre, el ángel, el espíritu, o la palabra del Señor (Lc. 1:66; Stg. 5:10; Mt. 1:20; Hch. 5:9; 8:25). κύριος también significa Dios en 1 Corintios 10:9; 1 Timoteo 6:15; Hebreos 7:21, etc., y el Apocalipsis tiene fórmulas tales como κύριος ὁ θεός (1:8, etc.; cf. 11:15; 22:6). Los datos sugieren que κύριος no es un término común para Dios aparte del uso del AT, pero que a su contenido puede dársele pleno peso en cualquier momento (cf. Mt. 11:25, que implica un asentimiento libre a la libre decisión divina; Mateo 9:38, donde el señor de la mies es el Señor de la historia del mundo; 1 Timoteo 6:15, que atribuye a Dios total soberanía; y Hechos 17:24, donde Dios es Señor como Creador). En el Apocalipsis Dios es Señor como Todopoderoso (1:8, etc.), pero los ancianos lo llaman «nuestro Señor» (4:11). «Señor» tiene énfasis especial en la oración de Hechos 1:24, y subyace a la obligación de adoración en Santiago 3:9.
3. *Jesús como Señor*.
 - a. En 1 Corintios 12:3 Pablo contrapone ἀνάθεμα Ἰησοῦς y κύριος Ἰησοῦς. El paralelo no es exacto, ya que ἀνάθεμα se puede pronunciar contra muchas personas o cosas, pero κύριος se aplica exclusivamente a Jesús. En Filipenses 2:6ss, el nombre κύριος es dado a Jesús como respuesta de Dios a su sufrimiento obediente. Implica una posición igual a la de Dios. Que el Jesús resucitado es Señor se afirma también en Romanos 10:9; Hechos 2:36, y para paralelos cf. Hebreos 2:6ss; Mateo 28:18, y el uso del Salmo 110:1 (Hch. 5:31; Ro. 8:34; 1 Co. 15:25ss; Col. 3:1; Ef. 1:20-21). En 1 Corintios 11:3

el mundo está relacionado con Dios sólo indirectamente por medio de Cristo, su Cabeza. En Colosenses 2:6, 10 Cristo el Señor es Cabeza de toda autoridad y potestad. En 1 Corintios 15:28 el Hijo ejerce el señorío de Dios Padre con el fin de sujetar todas las cosas a él. En Romanos 14:9, el señorío sobre la humanidad es central como el señorío del Señor crucificado y resucitado (5:6; 6:4, 9; 1 Co. 1:23-24; Gá. 3:13, etc.). El evangelio es el evangelio de Cristo, e implica ser crucificado con él o bautizado en él. Pablo llega a Roma con la bendición de Cristo, y la iglesia es un solo cuerpo en Cristo. Los creyentes sirven al Señor (Ro. 12:11), ante él permanecen en pie o caen (14:4ss), y han de caminar de manera digna de él (cf. 1 Co. 11:27). Es el Señor quien viene (1 Ts. 4:15ss), de quien Pablo está ausente (2 Co. 5:6ss), quien da facultades a sus siervos (2 Co. 10:8), y cuya obra se está realizando (1 Co. 15:58). Este Señor es el Espíritu (2 Co. 3:17). Así como hay un solo Dios, el Padre, así hay un solo Señor, Jesucristo (1 Co. 8:6). Es por medio de él que existen todas las cosas, y que los cristianos existen como tales. No existe una pauta fija para la alternancia entre Χριστός y κύριος. A menudo encontramos combinaciones como ὁ κύριος Ἰησοῦς ο ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς (Χριστός). El uso del nombre de Jesús da énfasis y solemnidad a la fórmula, y el pronombre personal enfatiza la relación personal, que, como la de la iglesia entera, implica la interrelación de los cristianos (Ro. 15:30; 1 Co. 1:2) pero también su separación con respecto a otros (Ro. 16:18).

- b. κύριος también se puede usar para el Jesús histórico (cf. 1 Co. 7:10, 12; 1 Ts. 4:15; 1 Co. 9:5; Heb. 2:3; Hch. 11:16; 20:35). Lucas usa 13 veces κύριος para Jesús, Juan lo usa cinco veces, y cf. Marcos 11:3; Juan 21:7 (aunque en Mr. 11:3 la referencia podría ser a Dios). En el trato a Jesús encontramos διδάσκαλέ ραββί, y ραββουνί así como κύριε. En Marcos, κύριε sólo es usado una vez por una mujer gentil, pero la duplicación en Lucas 6:46; Mateo 7:21-22 sugiere un original semítico. Si διδάσκαλος es más comúnmente usado por Jesús mismo, así como por otros (cf. Mr. 14:14; Mt. 10:24-25), κύριος en Lucas y Juan tiene sus raíces en la vida y obra de Jesús. La resurrección es decisiva, por cuanto muestra que Jesús todavía es el Señor y arroja una nueva luz sobre su enseñanza (cf. el uso de Sal. 110:1 en Mr. 12:35ss). La palabra κύριος se considera entonces apropiada para el señorío pleno de Jesús. En él actúa Dios como lo hace el κύριος en el AT.

4. *Relaciones terrenales de κύριος.* Las relaciones terrenales asumen un nuevo aspecto en el NT. Los esclavos han de prestar servicio de todo corazón porque ahora están sirviendo al Señor y no a los hombres (Col. 3:23-24). Todo el problema de las relaciones terrenales encuentra su solución en el señorío trascendente de Cristo (cf. Col. 4:1).

κυρία. El único uso neotestamentario del femenino κυρία se halla en 2 Juan. La referencia en los vv. 1 y 5 es una referencia simbólica a la iglesia (cf. el plural en el v. 6). Juan no está simplemente llamando a la iglesia κυρία como la esposa del κύριος; lo hace como una forma de trato respetuoso, tal vez porque no se trata de una iglesia que él mismo haya fundado. Según este punto de vista, las iglesias son hermanas y los miembros son sus hijos (v. 13).

κυριακός. Este adjetivo, que significa «del señor o dueño», figura en el NT en 1 Corintios 11:20 y Apocalipsis 1:10 para la Cena del Señor y el Día del Señor. Por lo que se refiere al primer caso cf. el κυρίου (genitivo) de 1 Corintios 10:21. En lo referente al segundo, el día de la resurrección de Cristo asume una significación especial (cf. Jn. 20:1; Hch. 20:7; 1 Co. 16:2). Ya el día primero es importante en el judaísmo como el día en que comenzó la creación, y se convierte en un día especial de asamblea cristiana como inicio del nuevo eón.

κυριότης. Con el sentido de «poder o puesto como señor», esta palabra se usa en Colosenses 1:16 para los miembros de una clase de ángeles. En Judas 8 (cf. 2 P. 2:10) la referencia parece ser no a ángeles sino a la majestad divina (e. d. a Dios mismo), a quien los falsos maestros desprecian con su libertinaje.

κυριεύω. Con el sentido de «actuar como κύριος», luego «ser o llegar a ser κύριος», esta palabra figura en Lucas 22:25 para el uso del poder por parte de los gobernantes, en Romanos 6:9, 14 para el dominio quebrantado de la muerte y el pecado, en Romanos 7:1 para la validez de la ley, y en Romanos 14:9 para

el señorío de Cristo. En 1 Timoteo 6:15 Dios es el Señor de señores (κυριεύοντες), y en 2 Corintios 1:24 Pablo explica que él no se está enseñoreando de los corintios.

κατακυριεύω. Aunque la fuerza del κατά se pierde en su mayor parte en el uso ordinario, transmite el sentido de gobernar en provecho propio en Marcos 10:42 (los gobernantes de los gentiles), Hechos 19:16 (el espíritu malo) y 1 Pedro 5:2-3 (la advertencia a los ancianos).

[W. Foerster, III, 1081-1098]

**κυρώ [validar, poner en vigor], ακυρώ [invalidar], προκυρώ
[hacer válido de antemano]**

κυρώ. Esta palabra significa a. «poner en vigor», «validar», b. «resolver» y c. «hacer válido». En Gálatas 3:15 el punto es que el testamento queda ratificado cuando entra en vigor, aunque hay cierta tensión en la ecuación de testamento con promesa. En 2 Corintios 2:8 Pablo está suplicando una reafirmación del amor, en una conexión eficaz de un término legal con el principio ético básico de ἀγάπη.

ακυρώ. Este es un término legal para «invalidar», que también se usa más generalmente para «hacer ineficaz». Tiene un matiz legal en Marcos 7:13 (los mandatos de Dios invalidados por las tradiciones humanas) y Gálatas 3:17 (el testamento ratificado que no puede ser anulado; una ilustración de la promesa que no puede ser invalidada por la ley).

προκυρώ. Esta palabra, que significa «hacer válido de antemano», se usa en Gálatas 3:17 para afirmar que la promesa es ratificada por Dios antes de la promulgación de la ley, y que por lo tanto tiene validez incontrovertible.

[J. Behm, III, 1098-1100]

κύων [perro], κυνάριον [perro doméstico]

κύων.

1. Esta palabra, que significa «perro», se usa principalmente en tono despectivo en el AT para los despreciables perros callejeros (cf. 1 S. 17:43; 2 R. 8:13; 1 R. 4:11; Sal. 22:16, 20; Pr. 26:11). Los rabinos muestran un desprecio similar por los perros cuando comparan con ellos a los impíos o a los gentiles.
2. Lo que distingue a Israel es la posesión de la ley, la cual no ha de darse a los impuros. Jesús asume esta idea en Mateo 7:6. En vista de la majestad del evangelio, los discípulos no deben dirigirlo a las personas indebidas, e. d. allí donde ellos no puedan superar la oposición por su propia fuerza. La forma cultural del dicho sugiere también una aplicación en el culto. En Lucas 16:19ss, el que los perros laman las llagas de Lázaro describe la extrema desdicha de su situación.
3. La advertencia de Pablo en Filipenses 3:2 es mordaz. Tal vez está aplicando Mateo 7:6 a los que perturban a la comunidad, o pensando en la hostilidad de sus oponentes evocando el Salmo 22 o el Salmo 59:6-7. 2 Pedro 2:22 toma Proverbios 26:11 para describir a los creyentes que recaen en el pecado. La influencia del AT se puede ver también en Apocalipsis 22:15 con su exclusión de los perros de la ciudad santa, e. d. aquellos que rechazan la verdad y se endurecen contra la gracia (cf. Ignacio, *Efesios* 7:1).

κυνάριον. Este diminutivo de κύων significa «perro doméstico», y probablemente Jesús lo escoge en Marcos 7:27; Mateo 25:26 para mostrar que hay una distinción entre judíos y gentiles, pero aún así para darles a los gentiles un sitio en la casa. La mujer, al replicar, acepta la distinción, pero al hacerlo así toma el sitio que se le ofrece y encuentra la ayuda que busca.

[O. Michel, III, 1101-1104]

Λ, λ (lambda)

λαγχάνω [asignar, recibir]

1. En Juan 19:24 λαγχάνω tiene el sentido inusitado de «echar suertes». Los soldados echan suertes por la túnica de Jesús, cumpliendo así Salmo 22:18 (ἐβαλον κλήρον).
2. En Lucas 1:9 encontramos el sentido más común «fue su suerte», «le tocó». El ofrecer incienso era un privilegio especial que se le concedía a cada sacerdote una sola vez, y se decidía por suertes.
3. Hechos 1:17 es similar, excepto que en este caso es Dios quien toma la decisión, y entonces la idea es la de la asignación de una participación en el ministerio apostólico.
4. En 2 Pedro 1:1 está presente la idea común de logro, pero con el sentido habitual de asignación por suerte en el trasfondo. El llegar a la fe no es un logro humano, sino que se da por asignación divina (cf. Hch. 13:48; 17:31; Ro. 12:3; Jud. 3). Dios no concede simplemente la posibilidad de la fe; la realiza (cf. Ef. 2:8). Como don divino, la fe es el epitome de la gracia; por eso el llegar a la fe es por decisión de la gracia de Dios y, sin embargo, va íntimamente ligado con su justicia.

[H. Hanse, IV, 1-2]

λακτίζω [patear, dar coces]

λακτίζω, que significa «patear», figura en el NT solamente en el dicho proverbial de Hechos 26:14.

[H. Hanse, IV, 3]

λαλέω → λέγω

καταλαλέω [hablar en contra, hablar mal], καταλαλιά [detracción, calumnia], κατάλαλος [calumniador]

καταλαλέω tiene sentidos tales como «importunar con discursos», «parlotear», «exclamar bruscamente», «acusar» y «calumniar». En la LXX se usa para el habla hostil, especialmente la calumnia. No figura en las listas éticas del mundo secular, y es poco frecuente para el chisme malicioso incluso en los Salmos y los Proverbios. En el NT el énfasis principal se pone en la naturaleza maliciosa de las palabras; y la importancia de resistir este vicio, que es una violación de la ley (Stg. 4:11) y contrario a la nueva vida en Dios (1 P. 2:3), se puede ver por su alto puesto en las listas de vicios o en el que se le haga punto de una exhortación especial (2 Co. 12:20; Stg. 4:11). Su frecuente aparición en los Padres apostólicos muestra cuán en serio lo toma la iglesia antigua, pero también lo insidioso que es.

[G. Kittel, IV, 3-5]

λαμβάνω [tomar, recibir], ἀναλαμβάνω [levantar],
 ἀνάληψις [muerte, ascensión], ἐπιλαμβάνω [agarrar],
 ἀνεπίλημτος [irreprochable], καταλαμβάνω [tomar por la fuerza,
 alcanzar], μεταλαμβάνω [tomar parte, cambiar], μετάληψις
 [participación], παραλαμβάνω [tomar, asumir], προλαμβάνω
 [anticipar, adelantarse], προσλαμβάνω [recibir], πρόσληψις
 [aceptación], ὑπολαμβάνω [tomar, apoyar]

λαμβάνω.

1. Del sentido básico «tomar», λαμβάνω adquiere los sentidos activos a. «tomar para sí», «recibir», «recoger» y b. «agarrar».
2. También asume el sentido más pasivo de «adquirir», y en voz media «mantener o agarrar algo o a alguien». El sentido 2. es menos común en la LXX, que también tiene ciertos usos especiales como «quitar la vida», «levantar un censo», «quitar la culpa», «ir a traer» y «hacer sonar» (una canción).

En el NT hallamos el sentido 1. en contextos tales como tomar la propia cruz (Mr. 10:38), aceptar el testimonio (Jn. 3:11) o a los mensajeros de Jesús (13:20), o a Jesús mismo (1:12) y recoger o cobrar lo que se debe (Heb. 7:8). El sentido 2. es predominante en los pasajes teológicos. Así, Jesús toma nuestras dolencias (Mt. 8:17), Dios recibe alabanza (Ap. 5:12), e incluso Jesús tiene sólo lo que recibe de Dios (cf. 1 Co. 4:7; 2 P. 1:17). Los creyentes reciben el Espíritu de Dios (Jn. 7:39; Hch. 10:47) y los dones del Espíritu (1 P. 4:10). Lo hacen por fe (Gá. 3:2) y como un don (cf. Ro. 1:5). En efecto, incluso las cosas terrenas las reciben de Dios (1 Ti. 4:4), y se les invita a pedir para recibir (Jn. 16:24). Más allá de esta vida está la corona imperecedera de la vida, que también han de recibir (1 Co. 9:25). El recibir puede ser por vía de la iglesia (1 Co. 4:7), pero es de parte de Cristo mismo de quien en última instancia se recibe el evangelio (Gá. 1:12).

ἀναλαμβάνω, ἀνάληψις (→ ἀναβαίνω). Esta palabra, que significa primeramente «levantar», tiene en la LXX sentidos tales como «cargar», «ponerse en pie», «elevar» (un canto), «levantar» (en oración), «recibir» (instrucción) y «mantener erguido». También puede convertirse en un término para indicar el arrebatación. En el NT encontramos «levantar» en Hechos 10:16, «tomar con» en 2 Timoteo 4:11, «hacer subir a bordo» en Hechos 20:13-14, y «ponerse» (armas) en Efesios 6:13, 16. Para la ascensión el término figura solamente en Marcos 16:19 y 1 Timoteo 3:16, donde el énfasis no se pone en el proceso (escondido rápidamente por una nube, incluso en Hch. 1:2, 11), sino en la dotación de majestad divina. En el judaísmo tardío ἀνάληψις llega a ser usado para la muerte, y este es el sentido en Lucas 9:51, tal vez con una insinuación de ser levantado o ser devuelto a Dios que se consuma con la ascensión.

ἐπιλαμβάνω, ἀνεπίλημτος. ἐπιλαμβάνω significa «agarrar», «tomar por la fuerza», «asir», y también «agregar a». En Lucas 14:4 se usa respecto a la mano sanadora de Jesús, mientras que en 1 Timoteo 6:12, 19 se refiere a asirse fuertemente de la vida eterna. ἀνεπίλημτος, que significa «invulnerable», «inexpugnable», tiene el sentido de «fuera de todo reproche» en 1 Timoteo 3:2; 5:7; 6:14.

καταλαμβάνω. Este término tiene sentidos como «agarrar», «caer sobre», «comprender» y «asir». Por el NT se ve que κατά le da al término el carácter de intensidad o sorpresa (Mt. 9:18; 1 Ts. 5:4). La palabra se usa epistemológicamente sólo en Lucas y Hechos. «Alcanzar definitivamente» es el punto en Romanos 9:30. Un uso importante se halla en Filipenses 3:12-13: el cristiano debe buscar la comunión con Cristo, pero la poseerá por fin solamente en el último día (cf. 1 Co. 9:24). En Juan 1:5 el sentido es negativo: la oscuridad no vence a la luz. En cuanto al sentido «percibir», «comprender», cf. Hechos 10:34; Efesios 3:18.

μεταλαμβάνω, μετάληψις. Este compuesto tiene los dos sentidos de «tomar parte» y «cambiar». En el NT encontramos el primer sentido en 2 Timoteo 2:6; Hebreos 6:7 (cf. Mt. 13:3ss). En Hechos 24:25 el

punto es el cambio de un tiempo desfavorable por uno favorable. En 1 Timoteo 4:3 μετάληψις prohíbe las reglas acerca de los alimentos. Todos los alimentos, dados por Dios, están ordenados al consumo gozoso por parte de los creyentes en Cristo, quienes ya no están sujetos a las fuerzas malignas.

παραλαμβάνω.

A. παραλαμβάνω en el mundo griego y helenístico. Este compuesto tiene sentidos como «asumir», p. ej. un cargo, o «heredar», especialmente cosas intelectuales, p. ej. un estudiante de su maestro. Es importante en la filosofía, ya que la mayor parte del conocimiento es transmitido oralmente, y puesto que es práctico, el maestro es un dirigente autoritativo cuya meta es la formación del carácter y quien seguirá siendo respetado aún si los estudiantes tienen impacto propio (cf. Sócrates). La transmisión de preguntas, y de ciertas doctrinas religiosas, también es significativa, y también encontramos παραλαμβάνω en los misterios para heredar ritos y secretos especiales, aunque con énfasis en la impartición oral más que en la revelación sobrenatural.

B. La cuestión de la tradición en el judaísmo. En el judaísmo, el eslabón de unión es la materia enseñada más que el maestro. Los alumnos pueden mostrarse agradecidos con sus maestros, pero la autoridad descansa en la ley (tal como es transmitida por los profetas y explicada por los rabinos). Si existe un elemento esotérico, tiene que ver con esconder a los inmaduros ciertas doctrinas.

C. παραλαμβάνω en el NT.

1. Con un complemento de persona, el término se usa para la recepción de Cristo por parte del mundo (Jn. 1:11) y para la aceptación dentro del reino de Cristo (Jn. 14:3; Mt. 24:40-41).
2. Con un complemento material, encontramos «tomar, asumir» un cargo en Colosenses 4:17, «heredar» el reino en Hebreos 12:28, «adoptar» tradiciones en Marcos 7:4, y «recibir» enseñanzas cristianas en 1 Corintios 11:23; 1 Tesalonicenses 4:1, pero siempre con un íntimo apego, en la vida personal y en la fe, a Cristo mismo como su Autor (cf. Gá. 1:12). Sólo a la luz de la relación definitiva con Cristo, no del contenido histórico o doctrinal, es que se puede comprender la exigencia exclusiva de lo que se recibe (cf. Gá. 1:9) y la atribución final de παραλαμβάνω a Dios mismo (1 Ts. 2:13). El entendimiento cristiano es, en su raíz, un recibir a Cristo mismo (Col. 2:6).

προλαμβάνω.

1. En 1 Corintios 11:21 esto significa «adelantar» (cf. tb. Mr. 14:8, donde la unción es un anuncio de la muerte de Jesús).
2. En Gálatas 6:1 el punto es la sorpresa, e. d. el ser tomado por desprevenido en una falta. En este caso se exige una restauración amorosa, no una censura sin amor.

προσλαμβάνω, πρόσληψις. En el NT προσλαμβάνω aparece sólo en voz media (como en la LXX) en el sentido de «tomar para sí» (Hch. 17:5; 18:26), «tomar a un lado» (Mr. 8:32) o «acoger» (Ro. 14:1ss). Así como Dios nos ha acogido a nosotros, así hemos de acogernos unos a otros. El sustantivo, que no se halla en la LXX, figura en Romanos 11:15 para «atraer hacia sí».

ὑπολαμβάνω.

1. Con el sentido básico de «levantar», en 3 Juan 8 significa «apoyar».
2. La idea en Lucas 10:30 es «tomar las palabras», e. d. replicar.
3. En Lucas 7:43 el significado es «suponer». Aquí la suposición es correcta, mientras que en Hechos 2:15 es falsa.
4. En Hechos 1:9 Jesús es levantado y sacado de la vista de los discípulos.

[G. Delling, IV, 5-15]

λάμπω [brillar, encender], ἐκλάμπω [resplandecer, fulgar],
 περιλάμπω [brillar en torno], λαμπάς [antorcha, lámpara],
 λαμπρός [brillante, luminoso]

A. Significado. λάμπω tiene el sentido primario de «brillar», o en forma transitiva «encender». Los compuestos son formas más fuertes. λάμπω significa «antorcha» o «lámpara», y λαμπρός «brillante», «luminoso».

B. Sentido moral y religioso de estas palabras fuera del NT.

1. *El mundo griego y helenístico.*

a. Usada con referencia humana, λάμπω puede denotar un poder de lucha o un ideal, p. ej. lo correcto.

b. Teológicamente el mundo griego no asocia específicamente la luz con la deidad, aunque la luz tiene carácter numinoso (p. ej. en Homero). Las antorchas se usan culticamente en conexión con las deidades infernales. Esto explica su presencia en el nacimiento, el matrimonio y el entierro. También parecen haber tenido significado purificador. Tal vez se pueda ver una conexión entre la protección contra el peligro y la promoción de la vida. Puesto que la antorcha simboliza la vida, en los misterios el portador de la antorcha está especialmente cercano a la deidad. El culto a la luz es más común en Egipto y el Cercano Oriente, donde la luz es la sustancia de la deidad y está relacionada con la vida y el conocimiento. Junto con el culto persa del fuego, la exaltación religiosa de la luz en el Cercano Oriente tiene impacto en movimientos tales como el mitraísmo, con su extenso uso de lámparas y antorchas y su énfasis en los astros, y en el maniqueísmo con su dualismo de luz y tinieblas y su esperanza de una reconcentración de la luz dispersa en la consumación victoriosa.

2. «Brillar» en el AT. El AT tiene muchas referencias a la luz, tanto natural como religiosa, pero en ninguna parte deifica la luz. Dios es el Creador de la luz (Gn. 1:3), se envuelve en ella (Sal. 104:2), hace que su gloria brille en el cielo estrellado (Is. 40:12), hace al pueblo como una antorcha llameante (Zac. 12:6), sella la alianza con una antorcha (Gn. 15:17), resplandece en la nube por la noche (Éx. 13:21), es descrito como un fuego llameante (Éx. 24:17), es para el salmista (activamente) una lámpara (Sal. 18:28), hace que su rostro brille sobre su pueblo (Nm. 6:25), y en su luz ven ellos la luz (Sal. 36:9), porque él es la fuente de la vida (nótese que vida y luz van juntas).

3. *El judaísmo.* El judaísmo elabora el concepto veterotestamentario de la gloria luminosa de Dios. La *shekiná* es luz radiante que ilumina a los bienaventurados. La luz de Dios brilla por medio de Adán, el Mesías, Israel, Jerusalén, la ley y sus expositores. Al final Dios hará visible su luz, y los rostros de los justos brillarán como el sol. En Filón, la luz de Dios no se puede captar de manera natural; el brillo del conocimiento divino en el espíritu humano es como la creación de la luz o como la aurora.

C. λάμπειν, etc. en el NT.

1. *Presuposiciones generales.* Estas corresponden al AT y al judaísmo con cierta influencia helenística. El contenido del NT da a los términos su sentido específico. El mundo de Dios es un mundo de luz (cf. las imágenes del Apocalipsis). La luz de Dios es inmutable (Stg. 1:17) e inaccesible (1 Ti. 6:16). Pero se relaciona con nosotros. En Jesús, el mundo de Dios viene a nosotros como una manifestación de la luz en antítesis a las tinieblas.

2. *El uso teológico de las palabras.*

a. λάμπειν y sus compuestos se usan para los mensajeros del mundo de Dios (Hch. 12:7; Lc. 2:9).

b. Se usan para el Mesías en su venida (Lc. 17:24). De esto hay un anticipo en la transfiguración (Mt. 17:2), y cf. la aparición a Pablo (Hch. 26:13).

- c. Se usan respecto a la aurora de la experiencia de la salvación (2 Co. 4:6). Una nueva creación de la luz corresponde a la primera creación, a medida que el conocimiento de la gloria de Dios brilla en el corazón y luego resplandece en el mundo. El vínculo entre Dios, luz y conocimiento salvador es helenístico, pero no lo es el relacionar el conocimiento con el acto histórico de la salvación en Jesucristo.
- d. Las palabras se usan respecto a los discípulos (Mt. 5:15-16); ellos deben hacer que la luz que reciben de Dios brille en el mundo para gloria de Dios.
- e. Se usan respecto a los creyentes en sentido escatológico (Mt. 14:43).
- f. En el Apocalipsis se usan respecto a las siete antorchas (Ap. 4:5, frase del AT; cf. Zac. 4:2), a la estrella que brilla como una antorcha (8:10), al río brillante (22:1), a Jesús como la estrella brillante de la mañana (22:16), y a la vestidura de los ángeles (15:6) y de la novia de Cristo (19:8) (cf. Hch. 10:30). En lo que se refiere a los ropajes, el punto es que son blancos y radiantes en contraste con el sangriento atavío de la ramera de 19:8. También hay una sugerencia de la transfiguración celestial (19:8).

D. La iglesia.

1. Las palabras son poco comunes en los escritos patrísticos, pero hay un sentido de poseer una luz singular. La religión helenística de la luz sigue adelante en el gnosticismo.
2. El uso litúrgico de lámparas se desarrolla hacia el siglo IV, debido en parte a la necesidad, en parte a ejemplos de la época y al simbolismo general. Al principio las lámparas se colocan alrededor del altar; luego sobre él.

[A. Oepke, IV, 16-28]

→ φῶς

λαός [pueblo, multitud, nación]

λαός, común en los poetas griegos pero no en la prosa, llega a ser una palabra muy importante en la LXX en un sentido específico que reaparece en el NT.

A. λαός en el griego no bíblico.

1. *La forma de la palabra.* La forma es dórico-eólica. La forma jónica es λῆος, y la forma ática es λεώς.
2. *Etimología.* Es incierta. Se ha visto un vínculo con λῆας («piedra»), pero es dudosa una conexión con el antiguo alto alemán *liut* (moderno *Leute*, «gente»).
3. *Su uso en Homero.* El primer uso en Homero es para «gente» en cuanto pluralidad («multitud», «población», «grupo»), especialmente a distinción de los gobernantes. El λαός consta de λαοί (individuos). Un uso especial es para los soldados del ejército, denotados a veces por su nacionalidad.
4. *Su uso en el período post-homérico.* La palabra se sigue usando para «multitud», pero puede denotar la totalidad de una población (Píndaro). La referencia puede seguir siendo al público a diferencia de los gobernantes, y se puede usar λαοί para ἄνθρωποι.

B. λαός en la LXX.

1. *Equivalentes hebreos.* En la LXX λαός figura unas 2.000 veces, rara vez en plural, y con una referencia específica a Israel como pueblo de Dios. En la mayoría de los casos el original hebreo es עַם. La inclinación de la LXX es siempre usar λαός cuando la referencia es a Israel, y usar ἔθνος para עַם, cuando la referencia es a otro pueblo, si bien este principio no es uniforme.
2. *El uso principal y popular de λαός en la LXX.* El punto primero y decisivo es que ahora λαός se refiere, no a la gente en general, sino a un pueblo como unidad (cf. Gn. 34:22; una ciudad en Gn. 19:4; una tribu en 49:16; incluye a los muertos en 49:19). Los λαοί no son individuos sino pueblos. Sigue habiendo una distinción entre λαός y gobernantes (Gn. 41:10; Éx. 1:22). Continúa el uso más genérico para referirse

a la gente (p. ej. «mucha gente» en Nm. 2:6; Jos. 17:14; «el pueblo oprimido» en Sal. 18:27; «muchas gente» en Gn. 50:20), y la LXX usa λαός para los soldados (cf. Éx. 14:6), pero no en plural.

3. Uso específico de λαός para Israel en la LXX.

- a. Israel como λαός Θεοῦ. Si bien λαός puede denotar a cualquier unidad, la LXX reserva principalmente este término para Israel, así como el hebreo *עַם* para Israel. El énfasis se pone en la posición especial de Israel como pueblo de Dios. Probablemente se escoge λαός para este fin porque, como término poético solemne y levemente arcaico, resulta más idóneo que ἔθνος para expresar la distinción entre Israel y otros pueblos.
- b. Naturaleza de la relación. Pasajes como Éxodo 19:4ss; Deuteronomio 4; 7:6ss; Salmo 135 muestran la naturaleza de la relación. Todas las naciones pertenecen a Dios, pero él ha asignado las demás naciones a los ángeles y se ha reservado a Israel para sí; Israel es un pueblo santo en razón de esta distinción.
- c. Base de esta relación. La elección libre de Dios y su acción es la base de la relación (Dt. 4:37; 7:6). No tiene ventajas especiales (Dt. 7:7). Él ha escogido a Israel en amor y fidelidad (7:8). Ha liberado a su pueblo para que le sirva (Éx. 7:16, 26). En las plagas, Dios establece una clara distinción entre Israel y el pueblo del faraón (Éx. 8). Esta liberación del dominio extranjero mediante la acción poderosa de Dios, junto con la institución de la alianza en el Sinaí (Dt. 4:7ss), es lo que constituye a Israel en nación.
- d. La naturaleza bilateral de esta relación. La relación es una relación recíproca de amor y obligación. Así como Dios ha separado a Israel para sí (Lv. 20:26), así él espera que Israel se separe para él. Israel es un pueblo santo, y debe ser santo (Lv. 19:2). Su amor por Dios debe ser su respuesta al amor inicial de Dios por él (Dt. 7:9).
- e. La batalla de los profetas por su realización. Puesto que Israel no vive a la altura de sus obligaciones, los profetas libran su gran batalla (cf. Os. 1:9; Is. 1:10). Amenazan con el juicio que sobreviene con el exilio (Dt. 4:27). Pero Dios permanece fiel (Dt. 4:31). Sólo está a la espera del arrepentimiento para volver a tratar a Israel, o a un remanente de Israel, una vez más como pueblo suyo. El remanente representa al verdadero Israel (Is. 10:20ss). El presente de la posesión se convierte en el futuro de la promesa ligada a la obediencia (Jer. 7:23, etc.). El pueblo es santo sólo por su futura santificación (Is. 62:12). Hay también una extensión universalista hacia las naciones (Is. 11:10; 62:10; Zac. 2:10-11, etc.) con el desarrollo de una esperanza mesiánica escatológica.
- f. La profecía como clímax de la historia de la palabra λαός. La profecía lleva a su máxima expresión la relación singular que denota λαός. Pero, puesto que Israel no logra vivir a la altura de su condición, la relación se convierte en juicio, y su certidumbre sólo puede mantenerse por una fe en la fidelidad de Dios, que mira más allá de las actuales contradicciones y extiende su alcance más allá de las propias fronteras de Israel.

C. λαός en el judaísmo helenístico fuera de la Biblia.

1. *Josefo*. Josefo, en *La guerra de los judíos*, usa ἔθνος para Israel y λαός para «pueblo», «población», «multitud». En sus *Antigüedades*, en cambio, suele usar λαός para Israel, principalmente porque en esta obra hace considerable uso de la LXX.
2. *Filón*. Filón, que usa tanto λαός como λαός, entra en una alegorización especulativa de este concepto sobre la base de su uso en el Pentateuco (cf. Gn. 35:29; Dt. 7:7).
3. *Las inscripciones*. Las inscripciones, que usan tanto ἔθνος como λαός, aplican el término a grupos específicos de judíos como representantes del pueblo entero.

[H. Strathmann, IV, 29-39]

D. Pueblo y pueblos en el judaísmo rabínico.

I. El pueblo.

1. La posesión de Dios.

- a. Israel como λαός θεοῦ. El motivo básico de que Israel es pueblo de Dios halla su expresión en la idea de que Dios ha entregado las demás naciones a los ángeles, mientras que se ha reservado a Israel para sí. En algunos enunciados, los ángeles nacionales de los pueblos parecen ser sus dioses.
- b. La relación padre-hijo entre Dios e Israel. Otro concepto es que Israel es el primogénito de Dios, con privilegios especiales como tal. Si bien la filiación es natural, tiene implicaciones éticas: los israelitas deben comportarse como hijos.
- c. El pueblo como la esposa de Dios. El tema del amor matrimonial aparece también en la descripción de la relación. Por ahora sólo hay un desposorio o compromiso, con pequeños regalos, pero con el Mesías llegará el verdadero matrimonio y la plenitud de los dones.
- d. Los judíos como amigos y hermanos de su Dios. Junto con el amor conyugal encontramos también la idea de la amistad o la hermandad entre Dios y su pueblo. Dios es un hermano en la adversidad (Pr. 17:17), e invita a sus amigos a comer con él (Cnt. 5:1).

2. El pueblo santo. Como pueblo de Dios, Israel es pueblo santo en razón de su separación respecto a los idólatras y en razón del don de la ley.

3. El pueblo como centro del mundo. El judaísmo tiene un fuerte sentido de la centralidad del pueblo de Dios. Este pueblo va a gobernar el mundo, si no en el presente eón, entonces en el venidero. La idea principal, sin embargo, es que el mundo ha sido creado para Israel, y que sólo por el deleite de Dios en Israel la humanidad no llega a perecer.

4. El significado y la duración del sufrimiento.

- a. El sufrimiento como resultado del pecado. La situación desastrosa de Israel después del año 70 d. C. se interpreta como el resultado de su conducta pecaminosa.
- b. El sufrimiento como medio de prueba. Con el juicio viene la idea de la prueba. Sólo por medio del mundo presente podemos entrar al eón futuro. Es por medio del sufrimiento que Israel goza de los tres dones especiales que son la ley, la tierra y el mundo venidero.
- c. El sufrimiento con miras a la purificación para el eón venidero. Otro concepto es el del poder expiatorio del sufrimiento. El pueblo cae en las tentaciones, pero el sufrimiento penal lo purga con miras al eón futuro.
5. *Carácter eterno del pueblo.* Los pueblos disfrutaban del éxito presente, pero el gran día de Israel llegará con el Mesías, el eón final y el juicio universal, a través del cual Israel pasará incólume. Israel puede entonces tener la esperanza de la salvación colectiva. Algunos individuos pueden quedar excluidos, otros pueden necesitar una limpieza purificadora para participar, y unos cuantos paganos justos podrán hallar un lugar. Por eso la salvación colectiva no abarca necesariamente a todos los de linaje patriarcal, ni sólo a ellos.

II. Los pueblos.

1. *Los pueblos, alejados de Dios.* La relación entre Israel y los otros pueblos es especialmente aguda durante y después del exilio, e implica una tensión entre el particularismo y el universalismo. La asignación de las naciones a ángeles guardianes (o dioses), los cuales, desde luego, son inferiores a Dios, implica una lejanía con respecto a Dios, una privación de los honores otorgados a Israel, e incluso a veces una sensación de que Dios es hostil a los otros pueblos.

2. *El carácter pecaminoso de los pueblos.*

- a. Transgresión de los mandatos adánicos. El conflicto entre Dios y las naciones es ético, no mítico. La primera acusación contra ellos es su falla en guardar los seis mandatos dados a Adán.
- b. Violación de los mandatos noáquicos. Más común es la acusación de fallar en guardar los siete mandatos dados a Noé.
- c. Rechazo de la ley. La principal acusación es el rechazo de la ley, que los pueblos otrora conocieron pero contra la cual se rebelaron, de modo que su ignorancia es culpable.
3. *El éxito de los gentiles.* El éxito político de las naciones se interpreta como una recompensa limitada a los transgresores por las buenas obras que han hecho. En el juicio final será reemplazado por un castigo definitivo, porque entonces ya no habrá derecho alguno a la recompensa.
4. *La masa de la perdición.* La idea general es que las naciones, al estar alejadas de Dios en su pecado, quedan en su mayor parte excluidas del eón futuro, y por lo tanto constituyen una masa de perdición.

III. *Elección y privilegio del pueblo.*

1. *Universalismo.* En la lucha entre universalismo y particularismo, el universalismo da por sentado que los pueblos tienen alguna participación en la salvación de Dios, y por lo tanto está imbuido de celo misionero. Donde más en casa se halla el universalismo es en el judaísmo helenístico, el cual cree que Israel tiene una misión sacerdotal y profética de orar por el género humano y de difundir en medio de él el conocimiento de la ley. Sin embargo, como contrapeso de esa visión más esperanzada de las naciones se halla un sentido de superioridad y privilegio.
2. *Particularismo.* Con los desastres de los años 70 y 135 d. C. tiende a triunfar el particularismo, con su idea de que las naciones son enemigas de Dios, de que Israel es un pueblo privilegiado, y de que por lo tanto a Israel se le darán sus derechos como única nación del eón futuro, después del gran juicio del mundo.

[R. Meyer, IV, 39-50]

E. *λαός en el NT.*

1. *Frecuencia.* La palabra figura unas 140 veces en el NT (sólo ocho en plural). Es más común en Lucas y Hechos (36 veces en Lucas y 48 en Hechos), y es muy rara en Juan.
2. *Significado popular.* En el NT el uso predominante es «multitud», «gente», «población». Este uso es raro en Marcos y Mateo, pero común en Lucas, donde hay también una distinción entre el Sanedrín y el λαός (Lc. 22:2; cf. Hch. 6:12), o entre los jefes y el λαός (Hch. 13:15).
3. *Significado nacional.* λαός es paralelo a ἔθνη en Lucas 2:30-31 (plural), y cf. Romanos 15:11; Apocalipsis 7:9; 10:11, etc. En Hechos 4:25, 27 se da una transición hacia 4.; el plural viene de Salmo 2:1.
4. *Significado específico:* Ἰσραήλ. Este sentido lo encontramos donde hay una antítesis con ἔθνη (Lc. 2:32) o donde hay adiciones como «Israel» (Hch. 4:10), o «de los judíos» (Hch. 12:11). ἔθνος puede denotar también a Israel (cf. Lc. 7:5; 23:2; Hch. 10:22; 24:10; Jn. 11:48ss). En Lucas-Hechos este término es usado sobre todo por no judíos o en presencia de ellos. λαός puede denotar también a Israel, sin adición alguna (cf. Hch. 10:2; 28:17). En cambio, Hechos usa ὄχλος al referirse a muchedumbres no judías. Es específicamente como pueblo de Dios que Israel es λαός (cf. Mt. 1:21; Lc. 1:68; Ro. 11:1-2; 15:10; Heb. 10:20; Hch. 7:34; Lc. 24:19).
5. *Significado figurado: la comunidad cristiana.* El NT va más allá de la LXX al usar λαός para la iglesia (cf. Hch. 15:14; Ro. 9:25-26; 2 Co. 6:16; 1 P. 2:9-10; Heb. 4:9, etc.). Un fundamento para ello se halla en Lucas 1:17 (cf. 3:8). La afirmación de Santiago en Hechos 15:14 señala la revolución en virtud de la cual el λαός tiene un nuevo centro en el evangelio, de modo que ahora abarca a todos los

creyentes, tanto judíos como gentiles. Este concepto subyace a la misión de Pablo, p. ej. en Corinto (Hch. 18:10). Un λαός espiritual reemplaza al λαός biológico; en apoyo de esto Pablo aduce Oseas 2:23 (Ro. 9:23ss). Lo que anteriormente ha sido aplicable a Israel es aplicable ahora a la iglesia (1 Co. 6:14ss). Tito 2:14 reclama para la iglesia la frase «un pueblo de su propiedad», y 1 Pedro 2:9-10 añade a este los otros títulos de honor que se daban a Israel. Hebreos halla en el λαός del AT un tipo de la comunidad cristiana (cf. 2:17; 4:9, etc.). En Apocalipsis 21:3 la iglesia es el λαός θεοῦ de las profecías de Zacarías 2:14 y Ezequiel 37:27.

6. *Significación del uso metafórico.* En el AT brota la tensión entre el aspecto nacional y el aspecto religioso de λαός, que se supone han de estar en armonía (cf. Éx. 19:5; Os. 1:9). La profecía anuncia juicio sobre el λαός nacional, pero también anuncia adiciones al λαός procedentes de los λαοί ο ἔθνη. Esto halla su cumplimiento en la iglesia, con el surgimiento de un λαός puramente espiritual que es moldeado por el acto salvífico de Dios en Cristo, y en el cual la fe es normativa. Este es un solo λαός; trasciende todas las fronteras de los λαοί, aunque no las elimina. En la iglesia el elemento judaizante se resiste a este concepto, insistiendo en que los creyentes gentiles deben hacerse también miembros del anterior λαός por medio de la circuncisión. Pero Pablo propugna la unidad del nuevo λαός, sencillamente sobre la base de la fe en el único Señor. La nacionalidad no es una condición para pertenecer a Dios.
7. *Transferencias relacionadas.* Como verdadero λαός de Dios, la iglesia es el verdadero Israel (Gá. 6:16 . el verdadero linaje de Abraham (Gá. 3:29), la verdadera circuncisión (Fil. 3:3) y el verdadero templo (1 Co. 3:16). Todas estas frases vinculan a la iglesia con el AT como su verdadero cumplimiento.

F. *λαός en el uso de la iglesia antigua.* En la antigua iglesia encontramos que se usa λαός para «multitud», «nación», «Israel» y «la iglesia». Hay un fuerte sentido de la iglesia como el nuevo pueblo de la salvación (cf. Clemente de Alejandría, *Stromateis* 6.5.4.2.2). λαός se puede usar también para la congregación reunida para el culto (1.1.5.1). Cuando se hace una distinción entre la congregación y los líderes, esto da origen a la idea posterior de «laicado».

[H. Strathmann, IV, 50-57]

λάρυγξ [laringe, garganta]

λάρυγξ, que significa «garganta», figura en Romanos 3:13 (cita del Sal. 5:9). Aquí el punto es que las palabras que salen por la garganta expresan la perversidad interior, así como el aliento de la corrupción sale de la entrada de una tumba (cf. Ro. 7:15, 18ss).

[H. Hanse, IV, 57-58]

λατρεύω [servir, dar culto], λατρεία [servicio, culto]

A. En el griego no bíblico.

1. λατρεύω.

a. Etimología. De λάτρον, «recompensa», «salario», λατρεύω significa «trabajar por una recompensa», y luego «servir».

b. Uso. La palabra se usa literalmente para el servicio físico (p. ej. los trabajadores en la tierra o los esclavos), y figuradamente para «tener cariño por». También lo hallamos para el servicio a los dioses, pero no en sentido técnico.

2. λατρεία. El sustantivo es más común que el verbo, y tiene connotaciones tales como «servicio por una recompensa», «labor», «cuidado corporal» y «servicio a los dioses».

B. En la LXX.

1. λατρεύω.

- a. Frecuencia. El verbo, repartido de manera dispareja, figura unas 90 veces en la LXX, principalmente en Éxodo, Deuteronomio, Josué y Jueces. El original hebreo es לָבַד , que habitualmente se traduce por δουλεύειν cuando se trata de relaciones humanas, y por λατρεύειν cuando se hace referencia al servicio divino. λατρεύειν tiene siempre un sentido religioso, excepto en el juego de palabras en Deuteronomio 24:48.
- b. Uso. El uso religioso de λατρεύειν es un uso específicamente cultural (Éx. 3:12; 4:23; 7:6, etc.). En 2 Samuel 15:8 obviamente se tienen en mente actos culturales. El culto en cuestión puede ser culto a los ídolos así como a Dios (cf. Éx. 20:5; 23:24; Dt. 4:28, etc.). La exigencia del AT es que Israel debe dar culto solamente a Dios, pero el acto exterior ha de expresar el compromiso interior (cf. Dt. 10:12ss). El término tiene las mismas implicaciones en Josué 24:19. A diferencia de λειτουργεῖν , λατρεύειν no se refiere solamente a las funciones sacerdotales sino a la conducta religiosa y moral del pueblo entero.
2. *λατρεία*. Este término figura sólo nueve veces en la LXX, y en general se refiere al culto religioso (Jos. 22:27) o a un acto de culto específico (Éx. 12:25, la Pascua). En Macabeos tiene el sentido de religión, excepto en 3 Macabeos 4:14 (trabajos forzados).
3. *Comparación con el uso extrabíblico*. La LXX se concentra en el sentido cultural, pero sin restricción al ministerio sacerdotal. El griego secular prefiere θεραπεύειν para el servicio cultural, pero la LXX generalmente usa este término para curar o tener cariño (excepto en Is. 54:17; Dn. 7:10), y reserva δουλεύειν para el servicio en sentido general.
4. *Uso de Filón*. Filón usa el verbo sólo una vez, y el sustantivo sólo seis veces. El verbo denota el servicio cultural, pero el sustantivo abarca el ministerio de la virtud y el servicio espiritual a Dios.

C. En el NT.

1. λατρεύω.

- a. Frecuencia. El verbo figura en el NT 21 veces, ocho de las cuales se hallan en Lucas y Hechos, seis en Hebreos, cuatro en Pablo, dos en el Apocalipsis y una en Mateo. Tres de los versículos proceden del AT.
- b. Influencia de la LXX. El servicio que denota el verbo siempre se le ofrece a Dios (o a los dioses) (cf. Ro. 1:25; Hch. 7:42).
- c. El ministerio sacrificial. Como en la LXX, λατρεύειν se refiere al ministerio sacrificial en Hechos 7:7, 42; Hebreos 8:5; 9:9; 10:2; 13:10. Hebreos, sin embargo, se aparta de la LXX al usar el término para el ministerio de los sacerdotes, equiparando así λατρεύειν con λειτουργεῖν .
- d. El ministerio de la oración. En otros lugares la referencia de λατρεύειν es al ministerio general de la oración y la alabanza, p. ej. la adoración en Mateo 4:10; Apocalipsis 7:15; 22:3, la oración y la súplica en Lucas 2:37; Hechos 26:7.
- e. El uso figurado generalizado. El verbo tiene el sentido general de conducta recta en Lucas 1:74; Hechos 24:14; Hebreos 12:28; tal vez Hebreos 9:14. La labor misionera de Pablo queda clasificada como λατρεύειν en Romanos 1:9; 2 Corintios 8:18; es un acto de servicio religioso con una dimensión interior («en mi espíritu») así como exterior. La vida cristiana en el Espíritu es también un servicio a Dios en Filipenses 3:3. Este λατρεύειν más espiritualizado en lugar de cultural es el punto principal en el NT.
2. *λατρεία*. Tres de los cinco casos de λατρεία en el NT se refieren al ministerio sacrificial, e. d. Romanos 9:4; Hebreos 9:1. 6. En cada uno de ellos se tiene en mente el AT. También en Juan 16:2 la palabra comporta una insinuación de sacrificio. Lo mismo es aplicable en Romanos 12:1, aunque

aquí se trata del sacrificio vivo de la vida interior y de la conducta exterior lo que constituye la λογική λατρεία, e. d. un servicio a Dios que se conforma a la razón humana, y en el cual también está en acción la razón divina. Este enunciado es el clímax del proceso de interiorización, y de una exteriorización más abarcante, que comienza con Deuteronomio 10:12ss.

[H. Strathmann, IV, 58-65]

λάχανον [planta comestible, verdura]

En Marcos 4:32 la semilla de mostaza llega a ser la más grande de las hortalizas (parábola del reinado divino). En Lucas 11:42, el diezmo de todas las hortalizas excede las exigencias de la ley (Dt. 14:22-23), si bien Jesús no lo prohíbe como tal. En Romanos 14:2 Pablo describe a los «débiles» como vegetarianos; probablemente tiene en mente a algún grupo judío (cf. v. 5; 15:8ss), pero no sabemos nada de los detalles de ese grupo ni de las razones de su vegetarianismo. Pablo no argumenta sobre las razones y sinrazones de esa práctica, pero sí propugna la libertad, el amor, la edificación y el interés por la conciencia de los demás.

[G. Bornkamm, IV, 65-67]

λεγιών [legión]

Préstamo del latín *legio*, λεγιών se usa para la legión romana, la cual consta de alrededor de 6.000 soldados de infantería, 120 de caballería, y soldados especiales de apoyo. Los únicos casos en el NT se hallan en Marcos 5:9 (con referencia a los demonios) y Mateo 26:53 (con referencia a los ángeles). La idea subyacente es la de fuerzas demoníacas o angélicas extremadamente poderosas. Pero Jesús, como Hijo de Dios, puede expulsar a la legión demoníaca y tiene a sus órdenes las legiones angélicas.

[H. Preisker, IV, 68-69]

λέγω [decir, hablar], λόγος [palabra, Logos], ῥῆμα [enunciado, dicho], λαλέω [hablar, balbucir, charlar], λόγιος [elocuente, culto], λόγιον [dicho], ἄλογος [sin habla, sin razón], λογικός [racional, espiritual], λογομαχέω [disputar sobre palabras], λογομαχία [disputa sobre palabras], ἐκλέγομαι [escoger, elegir], ἐκλογή [elección, lo elegido], ἐκλεκτός [escogido, elegido]

λέγω, λόγος, ῥῆμα, λαλέω.

A. En el mundo griego.

1. λέγω.

- El sentido básico de λέγω es «recoger», con el doble matiz de repetición y separación.
- El sentido «recoger» suele estar presente, como lo es la voz media «reunir, armar».
- «Contar» es un sentido derivado como recolección mental de cosas semejantes.
- En líneas parecidas encontramos «enumerar», «poner en orden», «asentar en una lista».
- De la enumeración pasamos a la narración, lo cual da entonces el sentido de «contar, decir», con matices tan diversos como «hablar», «querer decir», y en compuestos «contradecir», «predecir», «proclamar». Hay aquí una aproximación a εἰπεῖν y a la raíz ῥη.

2. λόγος.

- a. Como λέγω, λόγος tiene primeramente el sentido de «colección».
- b. Un segundo sentido es «conteo», con los matices de (i) cálculo, (ii) cuenta, (iii) consideración o evaluación, y (iv) reflexión o, en filosofía, fundamento o razón.
- c. El conteo da también el sentido de «lista» o «catálogo».
- d. Encontramos entonces «narración», «palabra», «habla». En este sentido, suplantando a ἔπος y a μῦθος, λόγος adquiere los matices más variados, p. ej. leyenda, proverbio, mandato, promesa, tradición, relato escrito, conversación, oración, prosa, incluso cosa.
3. ῥῆμα. La raíz de ῥῆμα tiene significación durativa. Lo que se denota es algo que se dice definitivamente o se enuncia expresamente, e. d. «enunciado». Este puede ser un anuncio o incluso un tratado. Si bien se distingue, como palabra, de acción, ῥῆμα como palabra activa llega a ser usada más tarde en gramática para designar el verbo, y sólo en este sentido permanece.
4. λαλέω, λαλιά.
 - a. Esta palabra es una onomatopeya que imita el balbuceo infantil, y por lo tanto significa «parlotear, charlar», «balbucir». También se usa para los sonidos de animales e instrumentos musicales. En lo referente al habla, puede denotar el sonido más que el significado, pero también la capacidad de hablar. En los compuestos, el sentido es siempre «charlar».
 - b. λαλιά. Aquí el punto es el exceso de palabras, e. d. la cháchara o locuacidad.

[A. Debrunner, IV, 69-77]

B. El Logos en el mundo griego y helenístico.

1. *Significado de la palabra λόγος en su multiplicidad.* Aunque se usa poco en la épica, λόγος adquiere importancia con el auge de la racionalidad griega. En cuanto actividad mental, todavía tiene el sentido básico de «calcular» o «explicar». Puede ser entonces a. «un relato» como narración, habla o dicho, b. el resultado de calcular como principio, argumento o explicación (en comercio, una cuenta), c. matemáticamente «proporción», «relación», y luego más generalmente «medida» u «orden», y d. subjetivamente la razón humana, la mente o el pensamiento. Para Sócrates combina las ideas de expresión, enumeración y definición. Necesariamente está en relación con palabras tales como verdad, conocimiento, virtud, ley, vida, naturaleza y espíritu. Si bien tiene una riqueza de significados, en ninguna parte tiene el sentido de una palabra o discurso de poder creador. El énfasis está en el elemento racional en el habla; ῥῆμα comporta el énfasis emotivo y volitivo. Para Aristóteles, λόγος denota el mostrar algo como lo que es, y la orientación hacia eso. Sólo en la magia este término adquiere sentido técnico para designar un encantamiento.
2. *El desarrollo del concepto de λόγος en el mundo griego.*
 - a. Los dos lados. Por un lado λόγος significa habla o revelación, como clarificación o explicación de algo. Es el contenido de una cosa en lo referente a su ley, significado, base y estructura. Por otro lado es una realidad metafísica, la ley primaria e inteligible de las cosas, que hace posible la clarificación y determina la vida. En este sentido, λόγος puede ser posteriormente una hipótesis cosmológica.
 - b. Heráclito. En tanto aquello que constituye el sentido tanto del cosmos como de la humanidad, λόγος conecta a la humanidad con el cosmos, consigo misma y con la deidad. Por eso establece a la humanidad en su verdadero ser. Aquí λόγος es tanto palabra como significado que evoca las palabras y obras humanas. Como ley o principio de las cosas, trasciende la opinión humana, sirve de fundamento a la ψυχή, y plantea una pretensión que nosotros consideramos es nuestra propia pretensión.

- c. Los sofistas. El λόγος llega a ser ahora predominantemente la razón humana, e. d. el poder del pensamiento y del habla, y en política el poder de persuasión. Es la base de la pedagogía y de la cultura, así como de la vida política.
- d. Sócrates y Platón. Con Sócrates y Platón se desarrolla la idea de que el λόγος, por medio de una lengua común, tiene el poder de establecer comunión por medio del acuerdo sobre la realidad de las cosas. Lo que se presupone es una armonía entre el λόγος de la razón y el λόγος de la realidad. La verdad se alcanza cuando el λόγος interpreta las cosas, pero el λόγος debe proceder de ellas. El λόγος hace posible la filosofía porque está vinculado con el ser. λόγος interrelaciona el pensamiento, la palabra, la materia, la naturaleza, el ser y la norma.
- e. Aristóteles. Para Aristóteles el λόγος es la fuente de la virtud y la piedad humanas, ya que las acciones están determinadas por el entendimiento, y es por el habla que llegamos al entendimiento.
3. *El λόγος en el helenismo.*
- a. El estoicismo. En el estoicismo el λόγος expresa la naturaleza ordenada y teleológicamente orientada del cosmos. Por lo tanto se puede equiparar con Dios y con el poder cósmico de la razón, de la cual el mundo material es un vasto despliegue. El λόγος humano es una parte particular del λόγος universal. Este último adquiere conciencia en nosotros, combinando así a Dios con la humanidad en un gran cosmos. Un desarrollo posterior es la ecuación de λόγος y φύσις (naturaleza) en una fusión de fuerza racional y vital.
- b. El neoplatonismo. También aquí λόγος es el poder de dar forma, ya sea en el arte o en la naturaleza. El mundo entero es λόγος como el puro poder de la forma, mientras que las cosas en el mundo también son λόγος en una mezcla con la materia. El único λόγος puede entonces dividirse en antítesis, pero la humanidad, mediante su λόγος, puede tener acceso al verdadero λόγος, es decir a la verdad del ser.
- c. Los misterios. En relación con las deidades de revelación, λόγος asume un sentido especial como historia sagrada, o santa doctrina, o revelación. Dioses como Osiris y Hermes son personificaciones del λόγος o del hijo de Dios. El λόγος sagrado conduce a la unión con la deidad, en la cual el iniciado es también λόγος θεοῦ. Otro uso de λόγος es para la plegaria, el único modo por el cual uno puede entrar en la relación con Dios.
- d. La teología Hermes-Logos. En la personificación del λόγος como Hermes (también Pan, Isis, etc.), no hay encarnación alguna sino una ecuación del principio revelador y cosmogónico con una deidad, e. d. su personificación como un dios. Hermes sirve como mediador o heraldo de la voluntad divina, pero también como la gran fuerza de la concepción. Así el λόγος es la potencia creadora, la guía y agente del conocimiento, representado cada vez más como una doctrina de revelación. Esto lo vemos en las especulaciones del hermetismo sobre la creación y la revelación, en las cuales el λόγος es el hijo de Dios, el demiurgo, que desempeña el papel de un intermedio como imagen de la deidad de la cual la humanidad es ella misma una imagen, y que forma una trinidad con el propósito divino y con el cosmos como la semilla que el primero transforma en el segundo.
4. *El λόγος de Filón de Alejandría.* Término común en Filón, λόγος da evidencia de su intento de unir la religión judía con la filosofía griega. Para Filón el λόγος divino es una figura mediadora que procede de Dios, que forma un lazo entre el Dios trascendente y el mundo, y representa a la humanidad como un sumo sacerdote y abogado ante Dios. Es la suma y el lugar del poder creador de Dios, y como tal ordena y gobierna el mundo visible. Si esta concepción muestra rasgos helenísticos, es distintiva en la medida en que el λόγος es específicamente el λόγος θεοῦ (ὁ θεῖος λόγος), es personal, y su origen y modalidad de expresión se describen en figuras tomadas de la esfera de la procreación.
5. *La especulación helenística sobre el λόγος y el NT.* Las diferencias entre el λόγος de la especulación helenística y el λόγος del NT son las siguientes. En el NT, conceptos como λόγος y ley no son importantes en sí mismos; lo que cuenta es lo que Dios tiene que decirnos, el λόγος θεοῦ. El concepto griego

de λόγος es un intento de dominar el mundo. Es regido por el λόγος humano, el cual se vuelve a encontrar en el λόγος cósmico. Conformar la vida según este último es alcanzar el verdadero ser de uno. La revelación es sencillamente la percepción de la ley interior del yo y de toda la realidad. En el NT, en cambio, λόγος expresa el específico discurso divino con que Dios viene a nosotros aquí y ahora con su exigencia y su pretensión externas. Un punto relacionado es que el λόγος griego puede dividirse en λόγοι individuales en los fenómenos que revisten de realidad al mundo. Si bien es el principio de armonía, no es un mediador entre Dios y la humanidad. Tampoco es históricamente único. No entra en el tiempo, sino que libera y reclama fuerzas en un proceso eterno que no es el resultado de una resolución divina sino un continuo despliegue de las cosas. En estas líneas, se lo puede llamar el hijo de Dios, pero sólo en equiparación con el mundo, y no como el unigénito que llega a ser un solo hombre históricamente único, σάρξ.

[H. Kleinknecht, IV, 77-91]

C. La palabra de Dios en el AT.

1. *Equivalentes hebreos de los términos griegos para «palabra».* Las raíces אָמַר y דָּבַר son los principales equivalentes para λόγος, λόγιον, ῥῆμα y ῥῆσις. La primera tiene una referencia más poética cuando se usa para «dicho» (cf. Sal. 19:2-4; 68:11; Job 22:28), y la segunda ofrece los términos clásicos para «palabra» en la historia, la ley, la profecía y la poesía. Etimológicamente, el sentido de la raíz parece ser «atrás». La referencia, entonces, es al trasfondo o contenido o significado de lo que se dice. En el habla, el contenido representa la cosa. La cosa asume entonces un elemento histórico en su palabra. La palabra (דָּבַר) contiene un pensamiento. Da a conocer una cosa, de modo que captar la palabra es captar el pensamiento. Pero la palabra es también dinámica. Está llena de un poder que es sentido por aquellos que la reciben, pero que está presente independientemente de esa recepción. Como lo ven y lo proclaman los profetas, donde con mayor fuerza se ven estos dos aspectos es en la palabra de Dios.
2. *El uso general de דָּבַר para λόγος y ῥῆμα.* La LXX trata a λόγος y ῥῆμα como sinónimos, y usa ambos términos para traducir דָּבַר. ῥῆμα es más común en el Pentateuco, Job, Josué, Jueces y Rut, pero λόγος toma la delantera en los demás libros históricos y en los libros poéticos, y figura ocho veces más frecuentemente que ῥῆμα en los profetas. Cuando se le dan atributos tales como verdadero, bueno, recto, etc., λόγος (o ῥῆμα) permanece fácilmente comprensible para los griegos, pero otras combinaciones, p. ej. esperar en la palabra en Salmo 119:74, o recurrir a ella en busca de vida en Salmo 119:154, dan evidencia del concepto dinámico del original hebreo. Más aún, puesto que el significado de una cosa va implícito en la palabra, de modo que palabra y cosa son coextensivas, la cualidad más importante de la palabra es la verdad. Así como la palabra de Dios es verdad (2 S. 7:28), así debe serlo la nuestra (Gn. 42:16). Para darle validez a una palabra se debe pronunciar un Amén (Dt. 27:15ss). La suma de la palabra de Dios es verdad (Sal. 119:160). Al relacionar significado y realidad, y también hablante y oyente, la palabra pertenece a la esfera moral como testimonio de algo para las personas respectivas.
3. *El דָּבַר de la revelación profética.*
 - a. La revelación en el signo. En 2 Samuel 23:1ss David es arrebatado por el Espíritu de Dios y su palabra, y él mismo habla la palabra de Dios en una temprana profecía mesiánica (para un discurso directo semejante cf. Balaam en Nm. 24:4, 16). En un arrobamiento profético, el hablante tiene ojos y oídos para esa visión suprasensorial, y puede por ende impartir el misterio. Hay una relación entre imagen y palabra. La visión mesiánica contiene la palabra profética; la visión ha de ser puesta en palabras. Los profetas posteriores están familiarizados con una relación parecida entre visión y palabra; cf. los llamamientos de Isaías (cap. 6) y Ezequiel (cap. 1), las visiones de Amós (caps. 7ss), y las visiones de Zacarías (caps. 4-5), aunque a veces incluso el profeta necesita un intérprete que pueda traducir la visión en palabras (cf. Zac. 1:9; 2:4; 4:4; 6:4).
 - b. La revelación en el signo y la palabra. Sin embargo, en los profetas que escriben, la revelación visual es menos significativa. La voz que habla no es la de ellos sino la de Dios. Los juegos de palabras (cf.

Am. 8:2; Jer. 1:11-12) destacan la relación entre imagen y palabra, pero la palabra no tiene que ir combinada con una imagen. Sea largo o corto, el discurso halla su nervio vital en la palabra recibida de Dios, de modo que la locución completa puede en sí misma ser llamada palabra de Dios. La recepción de la palabra es un proceso espiritual. Esto es implícito, si bien hay pocas referencias expresas al Espíritu (cf. 2 S. 23:2; Nm. 24:2; Os. 9:7).

- c. **Disolución del signo.** La palabra se va liberando cada vez más del signo, y llega a ser pura expresión de la revelación. Como en el llamado de Samuel (1 S. 3), Dios mismo es el que habla, y esta palabra es un llamamiento que le da poder al propio Samuel para hablar la palabra de Dios (1 S. 9:27) con su promesa, su exigencia y su juicio (1 S. 15:23, 26). La palabra se convierte entonces en una fuerza en la historia de Israel. Dada a conocer por los profetas, llega a cumplirse (1 R. 2:27; Jue. 13:12), es irresistible (2 R. 1:17), y permanece para siempre (Is. 40:8).
- d. **Los profetas que escriben.** La fórmula «Vino la palabra del Señor» en el encabezamiento de los libros proféticos (Os. 1:1; Miq. 1:1; Sof. 1:1) implica que el libro entero es palabra de Dios, sin distinción entre la voz divina en el profeta y su expresión escrita. La idea de revelación está presente en el concepto, y hay una transición hacia la comprensión de todo el AT como palabra de Dios. Si esta palabra es enseñanza, tiene un aspecto dinámico como bendición (Is. 2:3; Am. 8:11-12) y como limitación (Am. 3:8). La palabra es puesta en los labios de Jeremías (Jer. 1:9). Es su gozo y su deleite (15:16), pero también lo coloca bajo compulsión (20:7ss). No es un sueño vano, ya que, aunque venga revestida de una visión, es una fuerza irresistible (23:29) que es conocida porque infaliblemente llega a cumplirse (28:9). La claridad respecto a ella viene sólo con la oración, ya sea como sujeción de sí (15:10ss) o como intercesión (42:7ss). En Isaías 40ss, la palabra permanece para siempre (40:8) y lleva dentro de sí misma su cumplimiento, logrando su misión no menos que la lluvia o la nieve (55:10-11). Por proceder de Dios, es la fuerza eficaz que es epítome de toda la verdadera profecía.
4. **La palabra como revelación de la ley.** Como revelación, la palabra establece una relación personal entre Dios y el profeta que reorienta la vida y obra del profeta. Pero la ley como revelación también puede ser llamada palabra (a menudo en plural), y si bien la palabra profética es más tónica, la palabra legal tiene validez permanente para el pueblo. Es así como los mandamientos son las palabras de la alianza en Éxodo 34:28 (cf. Dt. 4:13) y las palabras del libro de la alianza (el Deuteronomio) son leídas al pueblo en 2 Reyes 23:2. En efecto, el mandamiento de Deuteronomio 30:11 es equiparado con la palabra de 30:14; en ambos casos la referencia es a la suma del libro. Esta palabra puede ser captada con facilidad, es revelación presente, y lleva dentro de sí el poder de la realización, ya que la boca la pronuncia y el corazón la recibe.
5. **La palabra divina de la creación.** Puesto que la palabra siempre contiene revelación, denotando la voluntad revelada de Dios, también se aplica en la esfera de la revelación en la creación. Así, en Génesis 1 el mundo tiene su origen en la palabra divina. El mismo concepto del poder creador de la palabra aparece en Ezequiel 34:4; Isaías 40:26, etc.; Salmo 147:15ss. Un resumen idóneo es «por la palabra del Señor fueron hechos los cielos» (Sal. 33:6ss).
6. **La palabra en la poesía.** También en la poesía la revelación se da por la palabra (Job 4:12). El Salmo 119 es un tesoro en este sentido con sus muchos matices. La palabra se halla en el cielo, es verdad, es una luz, da vida, otorga entendimiento, comporta poder, evoca confianza y obediencia, y es objeto de esperanza. También aquí la palabra tiene tanto un aspecto noético como un aspecto dinámico.

[O. Procksch, IV, 91-100]

D. La palabra y el habla en el NT.

1. **Aspectos básicos y generales del uso de λέγω/λόγος.** En el NT, el énfasis en el oír presupone el hablar. La principal palabra griega para el habla es entonces el vehículo de muchos enunciados importantes. Incluso en el bautismo y en la transfiguración, la palabra le da al acontecimiento su tema y su contenido. Pero λέγω y λόγος comportan diversos sentidos que van desde los cotidianos hasta los más fecundos. En efecto, hasta leemos acerca de palabras vanas (Ef. 5:6), o palabras malignas (3 Jn. 10,

o palabras falsas (2 P. 2:3), o palabras aduladoras (1 Ts. 2:5). Las palabras humanas están llenas de error (Stg. 3:2), y las palabras de la sabiduría humana son impotentes a pesar de toda su elocuencia y plausibilidad (1 Co. 1ss). Los términos se pueden usar también en sentido neutral, como en Mateo 7:28; Marcos 7:29; 2 Tesalonicenses 2:2. λόγος puede denotar una carta, discurso, relato o rumor (cf. 2 Co. 10:11; Hch. 2:41; 1:22; Lc. 5:15), o el registro parcial en un libro (Hch. 1:1). En el hablar en lenguas, puede incluso ser inarticulada (1 Co. 14:19), ya que dondequiera que hay λέγειν hay λόγος. Es porque el énfasis se pone en decir algo, que el mismo término se puede prestar a usos tan variados, p. ej. para la palabra de conocimiento o su opuesto, o para la palabra de poder o la palabra vacía. Inclusive en el uso fecundo para la palabra del evangelio, la misma frase puede contener el término en un sentido más amplio u opuesto (cf. 1 Co. 2:4). El contexto provee el contenido específico, pero el sentido básico es el mismo, a saber, una palabra hablada. Esto es válido aun en Juan 1 con su referencia a la palabra reveladora de Dios, ya que la palabra no es una entidad independiente sino que apunta hacia aquel que, en la realidad viviente, la pronuncia. El uso que hace Jesús de λέγω en su enfático ἐγὼ λέγω ὑμῖν, que también puede ser usado por el Bautista (Mt. 3:9), por Pablo (Gá. 5:2), e incluso por Gamaliel (Hch. 5:38), comporta una nota de autoridad, no en razón del λέγω, sino a causa de la persona de quien habla.

2. Significados más específicos y técnicos.

- a. En el NT λόγος puede significar una «cuenta» o «cálculo». El uso es secular en Hechos 19:40, pero contiene la idea de responsabilidad escatológica y de juicio en las parábolas de Jesús (Mt. 18:23; 25:19; Lc. 16:2) y en el énfasis general en la responsabilidad cristiana de dar cuentas (1 P. 3:15; Mt. 12:36; Heb. 13:17). En Filemón 15ss Pablo juega con el sentido comercial. El «tenemos que dar cuenta» en Hebreos 4:13 comporta un sentido de relación que involucra responsabilidad.
- b. En Hechos 10:29; 18:14 el sentido es «fundamento» o «razón».
- c. En Hechos 8:21; 15:6 el punto es «asunto» o «tema».
- d. En las frases hebraicas en Mateo 5:32; Lucas 4:36 encontramos un significado similar a b. y c. La referencia en Mateo 5:32 probablemente sea a una forma de libertinaje, y en Lucas 4:36 se trata el fundamento de lo que se dice.

3. Los dichos de Jesús.

- a. La citación de los dichos. Puesto que Jesús mismo no escribió sus propios dichos, el relato se refiere constantemente a su hablar o a sus λόγοι οὐ ῥήματα. La referencia puede ser a un solo dicho (Mr. 10:42), a un grupo de dichos (Mt. 26:1), o a su mensaje total (Mt. 24:35). Se usan fórmulas diversas (cf. Mt. 26:75; Mr. 14:72; Jn. 18:9; Hch. 11:16; Lc. 22:61; 1 Ts. 4:15, etc.). Si bien no hay una fórmula fija, y se pueden dar libremente versiones diferentes de los mismos dichos, es claro que los dichos de Jesús tienen un carácter autoritativo (cf. 1 Co. 7:10). La autoridad es la de palabras auténticas que son dichas, oídas y relatadas; es en la palabra hecha carne que se contempla la gloria.
- b. La autoridad de los dichos de Jesús. En los Evangelios, los dichos de Jesús con frecuencia provocan desagrado (Mr. 10:22) y ofensa (Mt. 15:12), no sólo porque son duros (Jn. 6:60), sino por la pretensión tan inaudita que comportan (Mr. 2:7). Pero también causan perplejidad en razón de su autoridad (Mt. 7:28). La reacción a su palabra es eternamente decisiva (Mr. 8:38), ya que exige la fe en él. Su palabra, sin embargo, va de la mano con su obra. Es una palabra activa que efectúa curación (cf. Mt. 8:8), exorcismo (Mt. 8:16), resuscitación de muertos (Lc. 7:14-15), y gobierno sobre los elementos (Mr. 4:39). La preservación del arameo (cf. Mr. 5:41; 7:34) muestra que en esta palabra se ve poder, no en el sentido de una fórmula mágica, sino en virtud de su autoridad eficaz (cf. Hch. 3:6; 1 Co. 7:10). Datos similares figuran en Juan (cf. 4:41ss; 6:60ss; 8:51; 12:48; 14:24; 15:3, etc.). Es porque Jesús es el Cristo y el Hijo que su palabra tiene esta autoridad (Jn. 14:24; 6:63, 68). Puede por lo tanto colocarse al mismo nivel que la Escritura (2:22). Captarla es ser captado por ella (Jn. 6:65; cf. Mt. 19:11; Mr. 4:11; Lc. 9:45), aunque esto no absuelve de la responsabilidad cuando uno fracasa en hacerlo así.

c. La apelación a la palabra de Jesús fuera de los Evangelios. Fuera de los Evangelios hay apenas unas cuantas citas directas, pero hay muchas alusiones, y en todo caso las palabras son vistas como parte de la realidad cristológica total. Se las considera entonces con las obras, se las vincula con la cruz y la resurrección, y se las coloca en el contexto del ministerio actual de Cristo (cf. Heb. 1:3; Ro. 10:17).

4. La palabra del AT en el NT.

a. El NT cita al AT tanto como Escritura cuanto como palabra. En las formas verbales encontramos varias palabras, entre ellas λέγειν, tanto en voz activa como en pasiva. Los hablantes pueden ser humanos (Moisés, David, etc.), sobrehumanos (la Escritura, el Cristo preexistente), divinos, o indefinidos. A veces a Dios mismo se le llama hablante cuando tenemos dichos procedentes de los profetas o de los Salmos (Mt. 1:22, etc.). Pero esto no implica ninguna eliminación de los sujetos humanos. No se ve antítesis alguna entre el hablar divino y el humano. El indefinido y la voz pasiva suelen implicar que es Dios quien habla (cf. Mt. 5:12ss).

b. Tanto λόγος como ῥῆμα se pueden usar para las palabras humanas, ya sean individuales o colectivas, como también para dichos divinos, habitualmente con referencia a versículos o pasajes del AT, aunque la palabra de Dios abarca la totalidad de su revelación en Colosenses 1:25 y Hebreos 4:12. Extrañamente, «palabra del Señor» no se usa en citas del NT tomadas del AT, y «el Señor habló» figura sólo dentro de citas, aunque cf. Mateo 1:22; 2:15.

c. A veces es difícil decir si la palabra divina es el AT o es el mensaje cristiano (cf. Heb. 4:12; Ef. 6:17; 13:7). Desde luego, no hay dos palabras sino una sola (cf. Heb. 1:1-2).²⁵

5. La palabra especial de Dios dirigida a individuos en el NT.

a. Simeón y el Bautista. Tanto Simeón como Juan son colocados en la categoría de profetas del AT cuando se dice que vino a ellos el ῥῆμα de Dios (Lc. 2:29; 3:2).

b. El período apostólico. Si bien son comunes los giros λόγος θεοῦ y λόγος (o ῥῆμα) τοῦ θεοῦ, no se las vuelve a usar para casos especiales de dirección. La dirección la da ahora el Espíritu, o Cristo, o un ángel, o la voz divina. La razón del cambio es que ha habido una venida definitiva en la Palabra, el Verbo encarnado.

c. Jesús. Nunca se dice que la palabra de Dios venga a Jesús mismo, ni siquiera en el bautismo o en la transfiguración. Si bien en esos acontecimientos tenemos una voz del cielo, las palabras que se pronuncian no son palabras de dirección sino de ratificación ante los oyentes. Es inapropiado decir que la palabra de Dios viene a Jesús, en vista de la unidad con el Padre que está implícita, p. ej. en Mateo 11:27.

6. El mensaje cristiano primitivo como palabra de Dios (fuera de Juan).

a. Estadísticas. Palabra de Dios, palabra del Señor y palabra son giros todos que se usan para el mensaje cristiano, sin ninguna diferencia discernible aparte de la distribución estadística. El primer término figura 30 veces, el segundo 8 y el tercero 40.

b. Contenido. El contenido es patente cuando comparamos Hechos 6:1ss y 1:21ss. La palabra es testimonio de Jesús. Lucas 1:2 lo confirma así, y cf. Hechos 17:11; 18:5, etc. Aceptar la palabra no es simplemente aceptar el AT, sino aceptar el mensaje de Jesús que es el cumplimiento del AT. El uso de Pablo es el mismo (1 Ts. 1:6; 1 Co. 14:36; Gá. 6:6; Col. 4:3-4). Tito 1:2-3 enuncia claramente el contenido del *lógos* paulino. De modo similar, es el mensaje de Jesús el que da vida en 1 Pedro 1:23, 25 y Santiago 1:21. ῥῆμα es mucho menos común en este sentido (Heb. 6:5; Ef. 5:26; 1 P. 1:25).

7. Carácter y eficacia de la palabra cristiana primitiva (fuera de Juan).

a. Como el evangelio, la palabra es la palabra de la cruz, de la reconciliación, de la gracia, de la vida y de la verdad. Lo es porque el que habla es Dios. Explícita o implícitamente, τοῦ θεοῦ domina las afirmaciones con λόγος en el NT (cf. 1 Ts. 2:13). Pablo es su ministro, y debe resguardarla contra la corrupción (2 Co. 2:17), pero es Dios el que habla por medio de él (cf. 2 Co. 5:19-20). Esto asegura su eficacia (Stg. 1:18). Puesto que es el poder de Dios (1 Co. 1:18), no puede ser encadenada (2 Ti. 2:9).

Hay que orar para que Dios le dé libre paso (2 Ti. 3:1) o le abra las puertas (Col. 4:3; cf. Hch. 6:4 para la relación entre la palabra y la oración). No es mágica, sino que su eficacia es concreta, y supera los obstáculos y las opiniones humanas, y captura a los creyentes y los santifica. En tanto palabra de gracia, de vida o de salvación, no se limita a predicar estas cosas sino que las realiza.

- b. Inicialmente, entonces, la respuesta humana a la palabra es pasiva, como en el nuevo nacimiento (1 P. 1:23). La elección por parte de Dios precede a su escucha (cf. Hch. 15:7), y el Espíritu Santo sella a aquellos que oyen y creen (Ef. 1:13), no por simple asentimiento intelectual, sino mediante la apropiación en la fe (Hch. 4:4). El recibir la palabra, si es algo auténtico, implica el actuar (Stg. 1:22). La desobediencia blasfema contra ella (Tit. 2:5); la obediencia la glorifica (Hch. 13:48).
- c. El λόγος es siempre, concretamente, una palabra hablada, no un mero concepto. No hay palabra, y por lo tanto no hay aceptación, fe ni vida cristiana sin proclamación (Ro. 10:17). La norma de la enseñanza es la fidelidad en la transmisión de la palabra pronunciada en el acontecimiento de Cristo (cf. Lc. 1:1ss; Tit. 1:9).

8. La palabra en el relato sinóptico sobre Jesús.

- a. En los autores de los Sinópticos, la palabra está claramente ligada a la persona de Jesús. Es la palabra del propio Jesús, y también la palabra acerca de él.
- b. Jesús mismo predica la palabra (Mr. 2:2; 4:33; Lc. 5:1). Pero esto sólo se dice rara vez, ya que Jesús no es un simple predicador o profeta. La obra entera de Jesús es la palabra que otros han de proclamar (cf. Mr. 11:4).

9. La palabra en los dichos de Jesús en los Sinópticos.

- a. El término λόγος es poco frecuente en los propios dichos de Jesús. En Lucas 8:21 Jesús dice que su madre y sus hermanos son los que oyen la palabra de Dios y la ponen en práctica, mientras que en Lucas 11:28 él pronuncia bendición sobre aquellos que escuchan la palabra de Dios y la guardan. Mateo y Marcos ponen «voluntad» en vez de «palabra» en el primer caso.
- b. «Palabra» se usa en los tres evangelios en la interpretación de la parábola del sembrador (Mr. 4:13ss y par.). Algunos estudiosos dudan de si Jesús mismo brindó esa interpretación, pero el uso corresponde a lo que encontramos en otros lugares del NT.
- c. Bajo esta luz, el término es legítimo en este contexto, ya sea que haya sido usado auténticamente por el propio Jesús o no.

10. λόγος/λόγοι (τοῦ θεοῦ) en el Apocalipsis.

- a. El uso de λόγοι al inicio y al final del Apocalipsis (palabras de la profecía, 1:3; de este libro, 22:9, etc.) muestra que se trata de auténtica revelación. λόγοι τοῦ θεοῦ se usa en relación con la promesa en 19:9 y con las profecías acerca de la bestia en 17:7.
- b. Fuera de 19:13, el singular ὁ λόγος τοῦ θεοῦ siempre va ligado al testimonio (cf. 1:2, 9; 6:9; 12:11; 20:4). Se trata del testimonio de Cristo mismo, e involucra sufrimiento. La palabra, pues, puede ser la predicación apostólica, el testimonio de los mártires, o la revelación misma, que es una elucidación e ilustración del λόγος que es pronunciado por Dios y por el testimonio de Jesús. Sólo a la luz de 19:13 se puede decir si λόγοι y μαρτυρία son dos cosas o una sola.

11. Jesucristo, el λόγος τοῦ θεοῦ.

- a. Predicar el acontecimiento de Cristo es predicar la palabra, y recibirlo es tener fe en Cristo. Los ministros de la palabra son testigos presenciales (Lc. 1:2). La palabra no es simplemente lo que dijo Jesús, sino el misterio de Dios manifestado en Cristo (Col. 1:25ss). Lo que subyace a su uso es un acontecimiento, no un concepto. Cristo es el «Si» de Dios, en su persona histórica (2 Co. 1:19; cf. Ap. 3:14). Esto muestra que Apocalipsis 19:13 está expresando algo integral al misterio cristiano completo cuando dice que su nombre es el Verbo o Palabra de Dios.

- b. Tenemos aquí el llenar un término antiguo con un contenido nuevo que recoge el antiguo en vez de negarlo; para paralelos cf. términos tales como κτίσις, ἐντολή y διαθήκη (2 Co. 5:17; Jn. 13:34; Lc. 22:20). A partir de 1 Juan 1:1 se ve que el uso de «palabra/verbo» para Jesús es dinámico. Una verdadera palabra es hablada; de ahí el uso del neutro «lo que» junto con el masculino λόγος. Esto protege la ecuación de Jesús y λόγος de una personificación mitológica.
- c. Apocalipsis 19:13 declara el nombre que nadie conoce, que conecta λόγος con el Rey de reyes pero sigue ligando al Cristo histórico con el escatológico (cf. 1:7).

12. 1 Juan 1:7ss.

- a. Aquí el λόγος es el Cristo histórico en una ecuación dinámica que preserva la idea de una verdadera palabra, evitando la personificación mítica.
- b. Pero 1 Juan 1:1ss introduce elementos nuevos, comparables a Juan 1:1, con las expresiones «desde el principio» (v. 1) y «con el Padre» (v. 2).

13. La distintividad del enunciado sobre el λόγος en Juan 1:1.

- a. Juan usa λόγος en muchas combinaciones, p. ej. «de Dios» en 10:35, «de Isaías» en 12:38, «de Jesús» en 18:32, «mi» en 5:24, etc. Sólo en el Prólogo encontramos ó λόγος en absoluto.
- b. No hay en Juan titubeo alguno en presentar a Jesús como maestro del λόγος, ya que la base del evangelio entero es la unidad de la palabra de Jesús con su acción. Jesús da el λόγος, pero también es él el λόγος. Esta realidad domina su uso.
- c. Pero después del Prólogo, a Jesús no se le vuelve a llamar nunca λόγος, por cuanto el λόγος preexistente (1:1) se ha hecho ahora carne (1:4), e. d., Jesús.
- d. La identidad de Jesús y λόγος brota aquí como la médula de todos los dichos del NT que usan λόγος en sentido específico; lo nuevo es la preexistencia del λόγος y su transición hacia la historia. Esto se hace patente en varios puntos del Evangelio (cf. 1:30; 6:33ss, 46, 50ss, 62; 8:23, 38, etc.). La preexistencia la afirma también Pablo (Ro. 1:4; Fil. 2:6ss; Col. 1:16; cf. 1 Co. 8:6). Lo que expresa es una realidad manifiesta que es de interés ético o soteriológico. Es la presuposición necesaria de la conciencia que tiene Jesús de su propia filiación, y de su adopción del título Hijo del Hombre. Lo distintivo en Juan 1:1ss es que la preexistencia se pone ahora temáticamente a la cabeza, y se expresa en el término λόγος.

14. Interés y derivación de los enunciados sobre el λόγος en Juan: 1.

- a. Falta de interés especulativo. Si bien los dichos tienen un sabor especulativo, surgen de la figura histórica de Jesús y del proceso histórico de verlo y oírlo. Por eso no tenemos la personificación de un concepto. El interés no es por las ideas sino por un acontecimiento, al cual se le da ahora su contexto eterno. Es básico el ver la gloria eterna en esta σάρξ e. d. en el Jesús histórico.
- b. Alusión a Génesis 1:1. Puesto que la Palabra se remonta al principio con Dios, brota naturalmente un vínculo con la palabra creadora en el principio, que es el origen de todas las cosas. El ἐν ἀρχῇ es intencional (Jn. 1:1); conduce a la verdad del v. 3 de que la Palabra y el «dijo Dios» de Génesis 1:1ss son lo mismo. La palabra no se puede despegar de Dios; siempre es pronunciada como palabra de Dios. Pero la palabra no es una mera función; es personal, idéntica con la persona en quien se hizo carne. La preexistencia del λόγος es la del propio Cristo.
- c. Otras conexiones. Si bien la enseñanza mesiánica contribuye a Juan 1:1ss, esta no contiene enunciados sobre la preexistencia. Tales enunciados los encontramos, sin embargo, en relación con conceptos tales como el λόγος gnóstico, el hombre primigenio gnóstico, la σοφία judeo-helenística y la ley judía palestinense. Por eso se han hecho intentos por hallar en Juan 1:1 paralelos para estos cuatro conceptos. El paralelo del «hombre primigenio» es demasiado indirecto como para ser consi-

derado seriamente, pero λόγος exige discusión, aun cuando podría haber un original arameo para Juan 1:1ss.

- d. Relaciones con especulaciones de la época sobre la «palabra». El autor bien podría estar adaptando un concepto común en la especulación de la época, pero lo relaciona específicamente con la palabra preexistente que es pronunciada en la creación, y que en Jesús se convierte en un acontecimiento histórico y personal. Tampoco lo hace de manera polémica ni apologética. Sólo el término mismo forma una conexión; el interés y el contexto son muy diferentes.

15. *Interés y derivación de los enunciados sobre el λόγος en Juan 1:1ss: II: Logos y ley.* En vista de la antítesis de palabra y ley (cf. 1:17), hay una relación más directa con el concepto palestinese de la ley. A diferencia de la especulación de la época sobre el λόγος, esta es una cuestión básica en todo Juan. La ley también es una palabra (cf. Sal. 119). También a ella se le atribuyen la preexistencia y la majestad. Pero lo que los rabinos dicen acerca de la ley se dice ahora acerca de Cristo, en quien la palabra de Dios no es simplemente transmitida sino puesta en acción. Jesús no se limita a enseñar la ley; él es la ley. En él los discípulos ven la ley verdadera y definitiva. Así como Jesucristo, el Verbo personal, es el nuevo templo, o la nueva alianza, así también, como palabra eterna que ha llegado a ser acontecimiento, es la nueva ley. De modo semejante se lo podría describir como la verdadera sabiduría, aunque las especulaciones sobre la sabiduría no tienen relación directa con Juan 1:1ss.

λόγος. Esta palabra tiene dos significados; a. «elocuente», y b. «educado» o «culto». El sentido b. es más común en Filón y Josefo. El único caso en el NT está en Hechos 18:24, donde a Apolos se lo llama λόγος. A la luz del v. 25 y de 1 Corintios 1:12 se suele preferir aquí «elocuente», pero la cláusula acompañante también justificaría «culto».

λόγιον.

A. Uso precristiano.

1. Esta palabra significa «dicho», «pronunciamiento», «oráculo».
2. La LXX la usa para la palabra de Dios p. ej. en Números 24:4; Deuteronomio 33:9; Isaías 5:24; Salmo 19:14. En su uso es más o menos equivalente a λόγος.

B. λόγιον en el NT.

1. En Hechos 7:38 la referencia es, con toda claridad, a la revelación en el Sinaí, e. d. a la ley que Moisés recibió y que debía transmitir al pueblo.
2. En Romanos 3:2 los λόγια divinos son, específica pero no exclusivamente, las promesas de Dios a Israel (cf. las promesas de Ro. 15:8).
3. En Hebreos 5:12 el énfasis principal se pone en la revelación de Dios en Cristo, aunque se incluye la previa revelación de Dios en el AT (cf. 1:1-2). Los lectores se han vuelto tan duros de oído que necesitan que se les vuelvan a enseñar los primeros rudimentos de todo esto.
4. En 1 Pedro 4:10-11 el buen administrador, portador de un carisma divino, articula dichos llenos del Espíritu. Aquí el uso se acerca más que nunca al uso no bíblico (A.1), pero el «como» deja claro que, estrictamente, sólo Dios puede hablar λόγια θεοῦ.

En el NT, entonces, el término puede referirse a dichos pasados pero también puede usarse para la proclamación de lo que Dios ha dicho en Jesucristo, lo cual incluye, desde luego, los dichos individuales de Jesús.

C. λόγιον en el uso de la antigua iglesia.

1. El término todavía puede denotar un dicho individual (cf. 2 Clem. 13.3-4; Justino, *Apología* 32.14).
2. Sin embargo, también se usa para varios dichos de ese tipo, o para la suma de ellos (cf. 1 Clem. 13.4; 19.1; 62.3; Clemente de Alejandría, *Stromateis* 1.31.124.2, etc.).
3. En algunos pasajes que se refieren a los λόγια τοῦ Κυρίου hay, por tanto, duda acerca de si se están designando dichos individuales o el evangelio entero (cf. Pol. 7.1; Ireneo, *Contra las herejías* 1, Prefacio 1).
4. El título de la obra de Papias (λογίων κυριακῶν ἐξεργήσεις) obviamente no tiene la intención de referirse sólo a dichos. De modo semejante, cuando Papias habla acerca de la composición de Marcos, τὰ κυριακὰ λόγια es obviamente equivalente a «lo que el Señor dijo e hizo». Lo mismo se aplica a τὰ λόγια en conexión con Mateo. Esto incluye, con toda claridad, los dichos dominicales, pero también es posible un significado más comprensivo. El pasaje no ofrece apoyo alguno, entonces, para el argumento de que Papias es un testigo a favor de un libro especial de dichos (Q).

ἄλογος. Esta palabra significa a. «sin habla», «mudo», y b. «sin razón o fundamento». El sentido b. figura en Hechos 25:27, pero en 2 Pedro 2:12; Judas 10 podría ser tanto a. como b. (animales «mudos» o «irracionales»).

λογικός. Esto significa ya sea a. «perteneciente al habla», o b. «perteneciente a la razón». El sentido a. no figura en el NT, pero en 1 Pedro 2:2 encontramos el sentido b. («espiritual»). Tal vez aquí se usa λογικός en vez de πνευματικός (cf. v. 5) porque, como la leche, es un término familiar en la filosofía y en el misticismo. Los paralelos muestran que podría expresar la espiritualización de lo cultural, y esta es su función en Romanos 12:1, donde nuestros cuerpos han de ser ofrecidos, no en inmolación, sino en culto espiritual (cf. 1 P. 2:5). En el judaísmo también encontramos la espiritualización moral del culto. En Pablo, sin embargo, esto es cristológico a la vez que ético. Se basa en las misericordias de Dios en Cristo (Ro. 12:1), y la norma de conformidad con el λόγος radica en el Espíritu de Jesucristo.

λογομαχέω, λογομαχία. El verbo figura en 2 Timoteo 2:14, que dice que el «disputar sobre palabras» no aprovecha para nada. El sustantivo se usa en 1 Timoteo 6:4, que emite la advertencia de que aquellos que no se atienen a las palabras sanas sienten gusto por «disputas de palabras», las cuales no pueden sino tener resultados dañinos.

[G. Kittel, IV, 100-143]

ἐκλέγομαι.

A. El significado griego común. En voz media, ἐκλέγω significa «hacer una elección», con diversos complementos, p. ej. esclavos, pagos o cosas abstractas. El perfecto de pasiva significa «selecto» o «escogido».

[G. Schrenk, IV, 144]

B. La elección en el AT.

1. *Cómo traduce la LXX el hebreo.* El verbo se usa principalmente en la LXX (108 veces) para la raíz hebrea קָבַע . En los casos en que traduce otras raíces lo hace en aras de la variedad o por asociación teológica. Se puede ver un mayor capricho en el uso del adjetivo verbal ἐκλεκτός, que puede comportar significados tales como «selecto», «deseable», «costoso», etc. La raíz קָבַע («escoger», «elegir») figura 164 veces en el AT. En 92 casos el sujeto es Dios, y la elección divina es también el tema en 13 casos de la voz pasiva. La elección humana puede ser de Dios o de su ley, su voluntad, etc., aunque naturalmente la palabra tiene también un uso profano. Cuando el sujeto es Dios, el término tiene significación teológica muy definida. Expresa una resolución de la voluntad divina con un elemento de insistencia (cf. 1 S. 12:22). Los términos relacionados destacan el elemento implícito de tomar, separar, designar y conocer. Congruentes con la elección son los conceptos de redimir, liberar y rescatar, o, desde otro ángulo, los de pueblo y herencia, aunque esos términos están orientados

históricamente o se refieren más específicamente a la alianza que a la elección. La creencia en la elección está vinculada muy íntimamente con בחר, que se adapta bien para proveer una interpretación de la revelación histórica.

3. בחר *en el uso corriente*. Como nuestra palabra «escoger», בחר denota la elección entre varias posibilidades. Cuando se escogen objetos está implícito un propósito, p. ej. tierra, piedras, madera, animales, etc. para fines específicos (cf. Is. 7:15-16; Sal. 118:22). Lo mismo se aplica en la elección de personas (Gn. 6:2; Éx. 18:25), la cual también lleva un elemento de aprobación. Si bien la emoción desempeña una parte en la elección, la inteligencia es un factor más importante.
4. בחר *como acto de confesión religiosa*. El elemento racional está presente cuando se elige entre Dios y los dioses falsos (Jos. 24:15, 22), o cuando se elige la ley o el camino de Dios (Sal. 119:30, 173) o el temor a Dios (Pr. 1:29), o el santuario (Sal. 84:10). Dios muestra el camino (Sal. 25:12), y la instrucción destaca la convicción de que es correcto. Sin embargo, elegir lo que es agradable a Dios significa guardar la alianza, y por lo tanto es un acto de confesión (Jos. 24:22). Un acto de la voluntad, racionalmente fundamentado, subyace al compromiso con el Dios de la alianza. En Josué 24, sólo los que abandonen a Yavé pueden elegir entre los otros dioses (v. 15). Pero eso se considera a todas luces absurdo. Por ello puede ser que haya cierto sarcasmo en la idea de «elegir» a Dios en el v. 22. Sin duda no es poco provechoso hacerlo, pero no hay aquí una verdadera idea del establecimiento de un contrato, ya que Dios ha llamado a Abraham y ha liberado al pueblo, de modo que no hay verdadera opción sino servirle. En este sentido el elemento de selección desempeña apenas un pequeño papel, y ejerce poca influencia en el resto del AT. Una posible explicación del relato de Josué 24 es que representa un acto de resolución política en virtud del cual las tribus se alían en unidad sobre una base sagrada, e. d. sobre la común confesión de Yavé. Tal vez en Deuteronomio 35:5 haya una alusión a algo semejante.
5. *La elección de individuos por Dios.*
 - a. Sólo rara vez se refiere a individuos la elección divina (fuera de los reyes). Uno de los hijos de David en 2 Samuel 5:15 lleva el nombre Ibhar, que significa «Dios elige» o «Que Dios elija». Probablemente la idea es que el portador del nombre, o su familia o su pueblo, es receptor del favor divino.
 - b. Sorprendentemente, los profetas no equiparan específicamente su llamado con la elección. En Isaías 49:7 el Santo ha «escogido» al siervo de los tiranos, y en 42:1 el siervo es «elegido» («llamado» en el v. 6). Aquí la elección va ligada al llamado en conexión con una misión que es dada por Dios al pueblo (42:6). En general, sin embargo, la elección y el llamado se consideran distintos; el primero enfatiza el sujeto, el segundo la acción. Por eso el llamado de Amós es un mandato a que vaya y profetice (7:15). El llamado de Jeremías se acerca a Isaías 49:1ss, pero el profeta dice que es «conocido» en vez de «escogido». Como en el caso de Isaías (Is. 6) o en el de Amós (7:14), el punto es que la idea de la selección por parte de Dios carece de sentido para los profetas. No es como si él estuviera escogiendo entre muchas posibilidades.
 - c. A veces se dice que los héroes nacionales tales como Abraham (Neh. 9:7), Moisés (Sal. 106:23) y David (Sal. 78:70) han sido elegidos, pero estas referencias son pocas y tardías.
 - d. Lo mismo se aplica a la elección para el oficio sacerdotal. La elección de Elí es anterior (1 S. 2:28), pero tiene poca significación teológica independiente.
 - e. En general la elección de individuos se da en el contexto de la elección de la comunidad. Los que oran (Sal. 65:4) tienen conciencia de su elección, que ellos experimentan como gracia divina que se renueva en el culto. Si en esta experiencia quedan separados de los iniciados entre el pueblo (Sal. 5:5ss), es como representantes personales de la nación elegida. Lo que se dice sobre los individuos ejemplifica el único concepto que se deriva del común legado de la fe.

6. *La elección del rey.* Lo mismo es aplicable al rey. Él no es un gobernante divino al estilo pagano, sino que es elegido por Dios para garantizar la dirección divina del destino del pueblo, sobre una base religiosa. Es por amor a Israel que Dios establece a David (2 S. 5:12); el pueblo del rey es el pueblo de Dios (Sal. 28:8). Hay, desde luego, más referencias directas a la unción que a la elección, y hay un elemento político en la institución de un rey, que significa que también se puede decir que el pueblo escoge a su gobernante (1 S. 8:18; 12:13). Nótese, sin embargo, que hay en estas referencias un elemento escéptico. Si bien no se puede eludir un elemento popular, queda desaprobado excepto en la medida en que Dios mismo toma una decisión en favor de aquel a quien el pueblo escoge, de modo que el portador del oficio regio puede ser considerado como el elegido de Yavé. Esto explica porqué es imposible en Israel una monarquía secular sin sanción sacra (cf. Isbaal en 2 S. 2:8-9 y Adonías en 1 R. 1:38ss). Aun cuando Saúl es escogido por el pueblo, y gana su victoria sobre los amonitas, tiene que darse la ratificación mediante la escogencia divina en 1 Samuel 10:17ss, y mediante la unción en 1 Samuel 10:1, donde Samuel sirve de representante del nabíismo con su énfasis carismático (cf. 10:5ss). La ley de la monarquía en Deuteronomio 17:14ss hace entonces una distinción entre la elección divina y la institución humana. El énfasis se pone sobre la decisión de Dios. Dios designa, la unción ratifica la escogencia divina, y el pueblo añade su propia ratificación (2 R. 10:5), aunque esta ratificación también puede a veces ser llamada la escogencia por parte del pueblo (2 S. 16:18).
7. *La elección del pueblo.*
- La idea de la elección nacional halla una clara formulación en Deuteronomio 14:2, pero está implícita en la idea básica de que Israel es el pueblo de Dios (cf. Jue. 5:11). En términos seculares esta idea expresa un sentido de nacionalidad fortalecido por la experiencia común. La fe en Dios, sin embargo, es el impulso que se halla detrás del desarrollo de la nacionalidad, y que puede sustentarla incluso cuando se pierde la identidad política (Jer. 31:10). La supremacía de Dios está ligada con el poder y la lealtad de Israel, pero también le confiere a este pueblo su singularidad (Nm. 23:9). Sólo sobre la base de la fe en la omnipotencia de Dios el pueblo puede mantenerse en medio de las culturas ajenas y sus recursos.
 - El encuentro entre la elección nacional y el gobierno universal de Dios plantea la pregunta del propósito de Dios al elegir a Israel. Surge entonces un choque en el cual los profetas oponen un compromiso ético incondicional a una autoconciencia nacionalista, e incluso proponen el concepto de una misión del pueblo elegido hacia las naciones.
 - Particularmente en Israel (en contraste a Judá) se fomenta un nacionalismo religioso que evade la autoridad incondicional de lo ético, y que encuentra fácil seguridad en la idea de la presencia cultural de Dios (Miq. 3:11). El grito de «Paz, paz» (Jer. 6:14) cuando no hay paz política excepto en el equilibrio de las grandes potencias, sirve sólo para cegar este nacionalismo teológicamente perverso ante las crisis morales internas que, a pesar de los éxitos militares del momento, acarrearán a fin de cuentas el desastre.
 - El mensaje profético no disputa la elección de Israel, pero muestra que esta implica una responsabilidad especial antes que una primacía o privilegio. Es así como Amós destaca que la nación elegida está sujeta a un escrutinio y un juicio especiales (Am. 2:4ss; 4:12), ya que el interés de Dios por su pueblo es en su rectitud (5:24), no en su grandeza.
 - En Deuteronomio (cf. 4:37; 7:6; 10:15), la elección del pueblo descansa sobre el amor de Dios, no sobre ninguna cualidad nacional, y conlleva un compromiso con la santidad. El pensamiento racional se mezcla aquí con la certeza de la fe. La idea de elección, como la de alianza, es a la vez lógicamente clara y teológicamente fructífera. El amor y la fidelidad son lo que determina la escogencia divina.
 - Desde cierto punto de vista, la elección establece la condición especial de los elegidos como un pueblo santo que debe estar al servicio de los propósitos de Dios. Desde otro punto de vista, el concepto sustenta la idea de la historia como el lugar de la revelación de Dios. El Señor de la tierra da a conocer su voluntad en un proceso histórico que abarca a toda la gente.

- g. Esto plantea el problema de los gentiles. Elección significa rechazo. Se pronuncia un juicio sobre las falsas religiones (Dt. 7:5, 25). Israel no puede tener parte en el culto de los ídolos, que da origen a costumbres indignas (Dt. 9:5). Esto implica que Dios solo es el verdadero Señor del mundo. Pero no debe llevar a la arrogancia (Dt. 9:6ss), ya que la alianza es algo continuo (5:2-3), y el sentido de elección debe elevarse por encima de un nacionalismo emocional para ponerse al servicio de la observancia de las exigencias de la alianza.
- h. Un elemento emocional se puede encontrar todavía en Deuteronomio en la forma de amor. Dios elige a Israel porque lo ama, no por su grandeza (7:7) ni por su pureza (9:5), sino como un don gratuito. El Deuteronomio no deriva la inferencia de que este amor por Israel signifique falta de amor por las naciones. La referencia es al amor de Dios por Israel como un hecho.
- i. Elección significa educación. Israel ha de ser lo que es por voluntad de Dios (Dt. 8:5). La acción de Dios en la elección encierra un propósito. La educación, sin embargo, no es pedagógica en sentido abstracto, sino que es personal. En este sentido, entonces, la elección entretreje de un modo singular la teología y la fe en enunciados de un encanto distintivo y de un valor didáctico.
- j. Los patriarcas quedan abarcados en la elección, tanto como padres del pueblo cuanto como portadores de bendición para todos los pueblos (Gn. 22:18; 26:4). Abraham es portador de la promesa porque él sigue el llamado de Dios en una confianza y obediencia sencillas, a través de todas las crisis de su historia, desde su condición de forastero hasta el regalo inesperado de un hijo y las aventuras en Egipto. El camino de Dios es un camino de salvación, ya que Dios se propone, por medio de Abraham, conducir hacia la rectitud y el juicio (Is. 51:2).
- k. La comprensión de la historia nacional por medio del concepto de elección no es cosa que viene fácilmente, por cuanto la elección como prerrogativa entra en colisión con la elección como responsabilidad (cf. Am. 7:10ss; Jer. 7:26; 28; 37-38). A los dirigentes políticos y religiosos les cuesta mucho aceptar que Dios pueda juzgar a su pueblo elegido. Por eso están listos a pelear hasta el final por los intereses nacionales de Israel, con la convicción de que estos son idénticos a los propósitos divinos.
- l. La elección como responsabilidad se desarrolla hasta convertirse en el concepto de elección como misión. El pueblo elegido debe dar testimonio a las naciones de que Dios es Dios (Is. 42:1; 43:10). Israel ha de ser restaurado, pero sólo con el fin de que por medio de él brille una luz para los gentiles. Efectivamente, incluso en el sufrimiento el testigo escogido lleva al mundo la verdad del amor divino. El amor de Dios es el corazón de la elección, el poder de Dios se ve en el misterio de esa elección, la experiencia del pueblo se deriva de ella, y es bajo su luz que han de caminar las naciones (Is. 60:3).
[G. Quell, IV, 145-168]

C. ἐκλέγομαι en la LXX y en los escritos helenísticos judíos.

- Aspectos generales.** En la LXX ἐκλέγεσθαι aparece con genitivo, dativo, y más comúnmente con acusativo, así como con ἐν. En voz media se suele usar un ἐαυτῶς enfático. Para destacar la preferencia de una cosa por sobre otra encontramos ὑπέρ más el acusativo, y ἐκ οὐ ἀπό denota la selección de entre varios.
- Naturaleza de la selección.** La selección puede ser de artículos (madera, piedra, etc.), personas o cosas abstractas (p. ej. la luz y las tinieblas). Puede ser entre dos o tres cosas (cf. David en 2 S. 24:12).
- La elección religiosa.**
 - Puede tratarse de la selección de un lugar, p. ej. Jerusalén (2 R. 21:7, etc.) o el templo (Dt. 12:5ss).
 - También puede ser la escogencia de individuos, p. ej. Abraham, Moisés, el rey, el sacerdote y el siervo elegido de Isaías 43:10.
 - Comúnmente se trata de la elección del pueblo, aunque no así en Josefo.

- d. El rechazo, como opuesto de la elección, desempeña apenas una pequeña parte. El pasaje de Salmo 78:67 significa sencillamente que Dios no elige al rey de entre la tribu de Efraín.
- e. La idea de propósito se añade a menudo con un εἰς τι o ἑνὶ τι εἰς y infinitivo (cf. 1 R. 8:16; 1 Cr. 28:4).
- f. A veces la palabra puede tener el sentido de «tomar de entre» o «cerner», de «poner a prueba» el corazón (Pr. 17:3), de «estar complacido» (2 S. 19:39), de «decidir» (Jos. 24:22), o de «determinar» (Job 29:25).

D. La idea de elección en la apocalíptica y en el Documento de Damasco.

1. La escatología promueve el sentido de elección en tiempos de conflicto, haciendo un llamado a la resistencia pero fomentando también el orgullo del privilegio y sepultando el concepto de misión en un espíritu de venganza.
2. El Documento de Damasco asume una visión todavía más estrecha, al confinar la elección a un remanente justo que va a heredar la vida eterna y toda la gloria humana. En cambio, Dios conoce las obras de los pecadores incluso antes de crearlos.

E. ἐκλέγομαι en el NT.

1. *Los Sinópticos.* En Lucas 14:7 y 10:42, la palabra tiene el sentido general de escoger entre dos o más posibilidades. En Marcos 13:20 el verbo apoya al sustantivo ἐκλεκτός. En otros lugares el uso es para la selección de los apóstoles. En Lucas 6:13 se trata de una selección de entre un número mayor (ἀπ' αὐτῶν).
2. *El ἐκλέγεσθαι de los discípulos en Juan.* El uso en Juan se parece al de los Sinópticos. Un problema especial es cómo puede ser escogido Judas (cf. Jn. 6:70). Su inclusión es para el cumplimiento de la Escritura (13:8-19). Cuando Judas se marcha, a la elección se le da un peso más pleno (15:16ss). Es Jesús quien elige (6:70, etc.), pero el Padre respalda esa elección (6:65). La elección se realiza en la esfera de la fe y la obediencia (6:63ss, 68). Si Judas no es dado por el Padre, esto queda demostrado por su fracaso en hacer lo que Jesús dice (13:17). La meta es dar fruto en amor (15:16-17). Se debe notar que en ninguna parte se dice que Judas haya sido predeterminado como διάβολος, aunque la traición misma es prevista y determinada por Dios. Sólo después de la partida de Judas brota a la superficie el verdadero propósito de la elección. Puesto que la elección es de entre el mundo, el mundo va a odiar a los discípulos y a luchar contra ellos (15:18ss). Sólo en la medida que la elección tiene su origen en Cristo es que resulta posible dar fruto. La elección es la base y la fuente de un servicio fructífero. Lo que se aplica específicamente a los apóstoles en estos pasajes tiene una referencia más amplia a la comunidad en su conjunto. De Judas aprende ella que incluso los conflictos más severos encuentran su solución en la decisión del Señor. Lo peor que pueda pasar queda perfectamente asumido por Cristo en el juicio y en la gracia.
3. *ἐκλέγεσθαι en Hechos.* Hechos usa el término (1) para la selección, ya sea de los apóstoles (1:24), de los Siete (6:5) o de los delegados a Antioquía (15:22); (2) para la elección de los patriarcas (13:17), y (3) para la escogencia de Pedro como iniciador de la misión a los gentiles (15:7).
4. *ἐκλέγεσθαι en Pablo y en Santiago: la elección de la comunidad.* En 1 Corintios 1:27ss el uso triple expresa el hecho de que los miembros de la comunidad, en toda su debilidad humana, sirven al propósito de manifestar la fortaleza divina. En Efesios 1:4 el acento se pone en la elección eterna, el propósito es la adopción en Cristo, y el resultado es un andar consagrado, no en el egoísmo, sino en el amor. Santiago 2:5 es paralelo a 1 Corintios 1:26ss, pero en el contexto de una polémica contra la discriminación. Los necesitados se hacen ricos por elección; los dos acusativos expresan el don vinculado a la elección (cf. Ef. 1:5-6).
5. *La idea de reprobación.* El NT no coloca expresamente ἐκλέγεσθαι en contraste con la reprobación. En Romanos 9:13 el «amé» y el «aborrecí» vienen de la cita (Mal. 1:2-3) y parecen referirse a la función

histórica más que a un destino eterno. ἐκλέγεσθαι se relaciona más de cerca con palabras de llamado que con palabras de previo conocimiento o previa determinación.

ἐκλογή.

A. Uso griego general. La idea de «selección» es predominante en el uso griego, p. ej. respecto a gobernantes, guardianes, oficiales, etc. El énfasis se pone en el acto, no en el resultado; y la base es la idoneidad para un propósito específico. El principio de selección se puede agregar, p. ej., por nacimiento, ingreso, etc., aunque esto queda por fuera cuando es obvio. En los papiros y en las inscripciones leemos acerca de la selección de una esposa, un campo, un regalo, etc. En el estoicismo la referencia puede ser a una escogencia en la vida práctica. Epicteto establece la regla de que hay que escoger lo que es acorde con la naturaleza.

B. Áquila, Símaco y Teodoción. ἐκλογή no aparece en la LXX, pero las otras traducciones del AT la usan en unos cuantos casos, p. ej. Isaías 27:7; 37:24.

C. Otros escritos helenísticos judíos. El elemento de libre elección predomina en estas obras. En los Salmos de Salomón 18:6, la ἐκλογή es la escogencia de Dios que cieme dentro de Israel, mientras que en 9:4 es la libre escogencia del albedrío humano. Josefo usa el término para la opción que le da Abraham a Lot (*Antigüedades* 1.169) y para la elección que debe hacer David entre la hambruna, la peste y la guerra (7.322). En *La guerra de los judíos* 2.165, el punto es la libre decisión humana.

D. El NT.

1. *Hechos*. En *Hechos* 8:15 el Señor le dice a Ananías que Pablo es un instrumento elegido (al estilo hebraico, se usa aquí el genitivo con sentido adjetivo). La elección es para la tarea apostólica de llevar el nombre de Cristo a los gentiles, a los reyes y al pueblo de Israel.

2. Pablo.

a. Pablo usa primeramente ἐκλογή para la selección divina en la historia de los patriarcas (Ro. 9:11). La escogencia no es para la salvación en cuanto a tal, sino para una misión histórica. De modo semejante, ha escogido ahora a la iglesia de los gentiles para consumar su propósito. El énfasis se pone en la libre decisión de Dios, pero sin excluir la responsabilidad humana.

b. En *Romanos* 11:28 ἐκλογή denota la elección del pueblo completo en los patriarcas.

c. En 1 *Tesalonicenses* 1:4 la referencia es a la escogencia de la comunidad cristiana. Esta se da en el poder del Espíritu (v. 5) y es equivalente a ser amados por Dios.

d. Otro uso (Ro. 11:5) es para la selección, en gracia, de un resto creyente de entre la totalidad de Israel. El NT no habla de una selección similar de entre la iglesia, y el concepto veterotestamentario del remanente o resto domina su aplicación a Israel.

e. ἐκλογή se usa en sentido pasivo en *Romanos* 11:7 para aquellos que son seleccionados conforme a 11:5. El número escogido ha alcanzado aquello que Israel entero andaba buscando.

4. ἐκλογή en *Pedro*. 2 *Pedro* 1:10 se refiere a la elección y llamamiento de la comunidad (cf. Ap. 17:14). Sólo aparentemente ἐκλογή es un término más dogmático, ya que la palabra se usa en un movimiento de responsabilidad con respecto a la ordenación teleológica. Los creyentes deben confirmar su elección; su acción debe emprenderse entonces con plena seriedad en relación con el gobierno divino (cf. las promesas y los actos correspondientes en 1:3ss).

E. La iglesia antigua.

1. *Padres apostólicos y apologistas*. Diogneto 4.4 dice que la circuncisión es para los judíos un testimonio de su ἐκλογή. 1 *Clemente* 29.1 dice que Dios hizo de la iglesia su porción escogida. El *Martirio de*

Policarpo 20.1 aplica el término específicamente a los mártires en una forma que sugiere selección dentro de la comunidad, es decir una elite.

2. *Orígenes y el gnosticismo.* Orígenes sigue el uso de Pablo en Romanos. Al exponer Efesios 1:4 hace de ἐκλογή casi un término dogmático en un sentido estático que no se halla en el NT. Pero para él puede ser también la meta futura. En el gnosticismo encontramos un uso sectario para una elite, p. ej. los πνευματικοί en contraposición a los ψυχικοί.

ἐκλεκτός.

A. Uso griego ordinario. El uso ordinario del adjetivo es para «escogido», «selecto». En los papiros se refiere a cosas de la mejor calidad.

B. La Biblia griega y los escritos helenísticos judíos.

1. En la LXX el significado general es para productos selectos, p. ej. plantas, animales o minerales. Con referencia a personas lo encontramos para tropas selectas. El término se vuelve más prominente en Ezequiel, con una referencia figurada a Israel en el cap. 19.
2. El uso religioso asume tres formas. a. El término se puede referir a lo que es sagrado o puro (cf. 1 S. 10:3). Puede incluso ser usado para Dios en el sentido de puro (Sal. 18:26). b. Culturalmente, el término tiene el sentido de «consagrado» y se usa respecto a los vasos sagrados, a las personas dedicadas al juicio (2 S. 21:6), y a las piedras que se usan para construir el templo (cf. Is. 28:16; 54:12). c. En su uso para la elección de Israel, encontramos el término para Abraham (Filón), Moisés, Josué, David, etc., así como para la tierra (Zac. 7:14), para la ciudad de Jerusalén (Tob. 13:13) y, desde luego, para el pueblo (cf. Is. 43:20; Sal. 106:5).
3. Hay un crecimiento marcado en el uso de ἐκλεκτός en comparación con su equivalente hebreo. No se debe necesariamente a un gusto por el concepto religioso de elección, pero sí hay una inclinación creciente a enfatizar el hecho que Israel es el pueblo elegido o escogido.

C. La apocalíptica.

1. *Israel o su elite como los elegidos.* En una extensión ulterior del uso, principalmente con énfasis escatológico, ἐκλεκτός suele figurar en la apocalíptica ya sea para Israel o para los justos que hay en Israel. La lucha contra el helenismo fortalece la tendencia a restringir el término a aquellos que guardan la ley. Aparece la idea de un número definido y divinamente predeterminado.
2. *El Mesías como el elegido.* En el AT, la única base para una referencia al Mesías es la descripción del siervo como elegido, que hace Isaías. La apocalíptica, sin embargo, relaciona el único elegido con los muchos elegidos. En calidad de elegido, el Mesías es justo, guardado por Dios, enviado con poder, y está sentado en el trono de gloria, donde realiza una escogencia final de los elegidos para que compartan su gloria por toda la eternidad.
3. *Los ángeles como elegidos.* En unos pocos casos los ángeles son los hijos santos y elegidos de Dios.

D. Los escritos mandeos.

1. En la literatura mandea, el adjetivo «elegido» se aplica a conceptos tales como la vida y la luz.
2. De la vida elegida proviene el mensajero o ayudador elegido, quien se une a los elegidos.
3. El proceso de redención produce personas elegidas, e. d. los perfectos, que son escogidos de entre el mundo, son despertados, y son iluminados por los misterios, de modo que sus almas liberadas vayan a la casa de la vida.
4. En la batalla por el título de elegidos, también parece estar presente la idea de rechazo.

E. El NT.

1. *Los Sinópticos.*

a. En los Sinópticos el término tiene siempre una referencia escatológica. El dicho críptico de Mateo 22:14 ha de entenderse a la luz de las parábolas de Mateo 21-22, donde se hace una invitación a muchos, pero los que la rechazan por desobediencia (cf. 21:31, 43) no son escogidos. Hay aquí una visión dinámica de la elección, en la cual el pronunciamiento eterno de Dios no esclaviza a la historia de manera fatalista, sino que establece la decisión responsable. La lectura que usa el mismo dicho en Lucas 14:24 está en armonía con el énfasis de 14:7ss, el cual usa el grupo *καλεῖν* ocho veces. Las diferentes formas de la parábola, que parecen derivarse de fuentes independientes, no afectan el significado de ἐκλεκτός en Mateo.

b. En Lucas 18:7 el uso es igualmente práctico, por cuanto conduce a la confianza por un lado y a la obediencia por el otro. Los elegidos pueden ejercer un efecto sobre la historia mediante sus oraciones, pero no existe fundamento para la autoconfianza, ya que la pregunta final de si el Hijo del Hombre encontrará fe cuando venga, plantea la cuestión de la responsabilidad mientras que no entra en conflicto con la fe que mira hacia Dios y hacia la meta puesta por Dios. La elección se coloca en el contexto de la exhortación. Un llamado a la conciencia acompaña la confianza que infunde.

c. El término aparece nuevamente en Marcos 13:19ss; Mateo 24:21ss. Aquí tiene un contenido escatológico, pero sin ningún sesgo sectario. Los elegidos que son congregados de los cuatro vientos son creyentes de todos los países. El tema es la amenaza final que les confronta, su preservación y su salvación final. La preservación viene solamente por medio del acortamiento de los días; la amenaza es la de una *θλίψις* sin precedentes, un falso mesianismo y una falsa profecía (Mr. 13:19ss); y la salvación final es por gracia. Si la elección constituye una base para la confianza, de nuevo lleva consigo una advertencia.

2. *Cristo como el elegido en Lucas.* En Lucas 9:35 y 23:35 el término «elegido» es aplicado a Cristo mismo, primero por Dios en la transfiguración, luego por aquellos que lo escarnecen en la crucifixión. Es por la cruz que él ingresa en la gloria, de modo que él es elegido no meramente en la pasión o a pesar de ella, sino mediante el hecho de estar ordenado hacia ella. Su pretensión de elección no descansa sobre el éxito externo. Si bien Lucas usa tanto ἐκλεκτός como ἐκλεκτοί, él no relaciona expresamente esos términos como lo hace Pablo en el caso de *ἡμός*, p. ej. en Gálatas 3:26.

3. *ἐκλεκτός en Pablo.* Pablo hace poco uso del término. En el clímax en Romanos 8:33 recapitula todo lo que dice en 8:14-15 acerca de los portadores del Espíritu. No hay condenación para los elegidos, por cuanto tienen una salvación que comienza y acaba en la eternidad con el amor de Dios. De modo semejante, en Colosenses 3:12, los elegidos son santos y amados, y en cuanto a tales deben y pueden mostrar amor. Que cada creyente es elegido aparece en Romanos 16:13 (Rufo). La relación entre la elección y la meta final es el punto en 2 Timoteo 2:10, mientras que 1 Timoteo 5:21 comporta una referencia a los ángeles elegidos.

4. *ἐκλεκτός y συνεκλεκτός en 1 Pedro y en las epístolas juaninas.* La palabra tiene significación temática en 1 Pedro. Los lectores, quienes son llamados expatriados de la dispersión, son elegidos, destinados y santificados (1:1-2) en una obra del Padre, del Espíritu y de Cristo. La predestinación (cf. 1:20) es la base de la elección, mientras que *ἐν* denota el medio (la santificación por el Espíritu) y *εἰς* denota la meta (la obediencia a Cristo). El tema se desarrolla en 2:4ss, donde se transfieren a la comunidad las promesas y predicados de Israel en el AT. Este pasaje conecta la piedra escogida (Cristo) con la comunidad escogida (cf. Ef. 1:6). Lo que distingue al pueblo elegido es la fe, en contraste con la incredulidad y la desobediencia. De modo que, aunque la fe tiene una base eterna y la incredulidad manifiesta la acción judicial de Dios (v. 8), se presupone la responsabilidad. La finalidad de la elección es el ministerio; la preordenación es una ordenación para declarar las acciones de gracia de Dios (2:10). Así como la iglesia entera es un *γένος ἐκλεκτόν* que consta de ἐκλεκτοί, así la congregación local es una

- nacional (cf. Is. 37:4; 2 R. 25:11, 22). El término se puede usar también para aquellos que regresan del exilio (Hag. 1:12, 14).
- d. Dado que los desastres históricos pueden significar el juicio escatológico, el término tiene a veces para los profetas un sentido fluido en el cual puede denotar a aquellos que sobreviven ya sea al desastre o al juicio (cf. Am. 5:15; Miq. 2:12; Jer. 6:9).
- e. La idea de un remanente pertenece claramente a veces al contexto de expectación de juicio y salvación (Is. 1:8-9; 4:2ss; 7:3; Jer. 23:3; Jl. 2:32; Sof. 2:9; Zac. 14:16). Se convierte en término fijo en este sentido, y tiene una doble referencia al zarandeo y a la liberación, con un énfasis implícito en la grandeza del juicio, pero también una orientación consoladora hacia la salvación.
2. *Surgimiento del concepto de remanente.* El concepto se desarrolla con el mensaje escatológico de los profetas, el cual tiene (cf. Amós) los tres elementos de destrucción, salvación y responsabilidad. Algunos estudiosos piensan que el remanente es un puente entre los factores —orgánicamente no relacionados de juicio y liberación, aunque los profetas claramente ajustan su mensaje al escenario histórico cambiante. Otros encuentran fundamento para ello en la idea de que Israel mismo es el remanente que es salvado de los ataques hostiles, idea que es modificada cuando es Dios mismo el que acarrea el desastre a Israel y libera a un remanente convertido. En el AT mismo, sin embargo, el concepto se halla en el contexto de tres actos de revelación divina: la elección del pueblo, el llamado de los profetas y la promesa del Mesías. Isaías 6 (cf. 8:16ss) relaciona claramente el llamamiento del profeta con la formación de un remanente. Con este llamado, Dios mismo entra en la historia como el Santo. Esto significa destrucción por el pecado, pero en el extremo lejano de la destrucción se halla la salvación para aquellos que son llamados y que creen (Is. 6:8; 7:9). Retrospectivamente, se puede ver que la base del remanente es la elección de Israel (Is. 46:3). Desde el inicio mismo, Dios ha llevado a la casa de Jacob, y ha establecido eternamente su reinado sobre ella en Sión (Miq. 4:7). La conexión con el Mesías se da en el concepto del Siervo en Isaías 53, y el concepto del hijo del hombre en Daniel 7. Cronológicamente el concepto figura ya cuando 1 Reyes 19:18 afirma que Dios ha reservado para sí en Israel a 7.000 adoradores. Amós lo tiene tanto en pasajes dialécticos en los que contraponen un resto falso (9:1) como en el debatido versículo de 5:15, que puede estar usando «resto de José» para el reino del norte, y que puede por lo tanto tener en mente un posible arrepentimiento nacional, pero que también tiene un impulso escatológico en virtud del cual el remanente es el grupo que Dios preserva cuando sobreviene el juicio. El núcleo del concepto se da en Génesis 7:23 con la preservación de Noé, y en Génesis 45:7 con la preservación, por la gracia de Dios, por medio de José.
3. *El remanente establecido por Dios.*
- a. La sobrevivencia del remanente no se debe a su virtud sino a la gracia divina. Esto queda muy claro en Miqueas 2:12; 4:7; 5:6-7. Una vez más, Dios le da al profeta sus discípulos en Isaías 8:16ss. El Señor de los ejércitos le deja al pueblo un remanente en Isaías 1:8-9 (cf. 7:3). Es Dios quien congrega al pueblo (11:12), quien abre el camino (11:16), quien será la corona del remanente (28:5), quien pone el cimiento para él (28:16). La única pregunta tiene que ver con quiénes son los miembros del remanente, y puesto que la fe es la respuesta a esta pregunta, el mensaje del remanente es un llamado a creer (7:2, 9; 28:16). La enseñanza de Sofonías es similar (3:12-13), y en Ezequiel el remanente existe por un acto de Dios que pone de manifiesto la justicia de su juicio (8:6; 14:21ss). La base de esto es el celo de Dios (2 R. 19:31), su rectitud (Is. 10:20ss), su gracia (Jer. 31:2), su misericordia (Jer. 31:7) y su perdón (Jer. 50:20).
- b. El hecho que el remanente existe solamente por acción divina queda puesto de relieve por la totalidad del juicio (Ez. 7:7; Am. 3:12, etc.). También queda implícito en la comparación con el éxodo (Is. 4:2ss; 11:16; Jer. 23:5ss; 31:3fss).
- c. Puesto que el remanente es preservado por acto de Dios, no tiene que ser pequeño. En Miqueas 4:7, se hará de él una nación robusta, y en Jeremías 23:3 el remanente reunido tiene la promesa que será fructífero y se multiplicará.

- d. La orientación escatológica de los profetas significa que el remanente es una entidad tanto presente como futura. Es una entidad presente en Amós 5:15; Isaías 8:16ss; Ezequiel 9:8; 11:13. Después del exilio puede, pues, ser equiparado con los que regresan del exilio (Zac. 8:6; Esd. 9:8, 13).
- e. Como entidad presente, el remanente puede ser ligado con Sión o con Jerusalén (Is. 1:8; 28:16-17; Miq. 4:1ss; Sof. 3:11ss; Jer. 31:6-7; Zac. 14:2). Sin embargo, el concepto se resiste a una ecuación demasiado estricta. Su uso en forma absoluta (Is. 7:3) muestra que trasciende toda restricción. La promesa se hace a los creyentes, quienes no pueden quedar limitados a entidades históricas como Judá o Jerusalén. La individualización del concepto significa también su extensión (Is. 1:9; 4:2ss; 7:2ss, etc.). El Siervo de Isaías 40ss puede aportar una relación exclusiva entre el liberador y la comunidad, pero, por su propia naturaleza, esta restricción entraña una extensión (Is. 52:13ss).
4. *La conversión del remanente.* Puesto que el remanente descansa sobre la acción de la gracia de Dios, la conversión no es una condición previa. La liberación viene primero; el llamado a la conversión le sigue (cf. Is. 10:20-21; incluso 2 Cr. 30:6). La fe y la santidad son la otra cara del acto de Dios de establecer el remanente (cf. Is. 28:16-17; Sof. 3:12-13). Este punto queda resumido apropiadamente en Joel 2:32. Efectivamente, no puede haber remanente sin el perdón y la purificación realizados por Dios (Miq. 7:18; Jer. 50:20). El remanente también es pecador en sí mismo; Dios lo salva sólo perdonando, santificando y creando de nuevo (cf. Zac. 13:8-9). La conversión es una respuesta al acto de Dios (Sof. 3:12-13). La renovación del remanente es obra del Espíritu impartido por Dios (Ez. 36:24ss; 37:23-24; Jl. 2:28ss).
5. *El remanente y las naciones.* Como entidad en el mundo, el remanente se halla en relación con las naciones. Va a regir sobre ellas (Miq. 5:6), pero las naciones acudirán a él para recibir instrucción (4:1ss). Con el juicio de las naciones habrá también un remanente de los gentiles (Is. 45:20ss). El remanente de Israel tiene la misión de declarar la gloria de Dios y de hacer que también los gentiles vengan a servir a Dios (Is. 66:19ss). Es bajo esta luz que hemos de entender el remanente de los filisteos en Zacarías 9:7, el remanente de las naciones que viene a adorar en Zacarías 14:6, y tal vez las referencias más formales al resto de las naciones en Ezequiel 36:3, 5, 36.
6. *La comunidad del remanente y el Mesías.* Aunque la relación no se elabora en detalle, un vínculo entre el Mesías y el remanente está implícito en el nombre Emanuel, en el «nosotros» de Isaías 9:6, en la declaración de Isaías 10:21 (cf. 9:6), y en las promesas de Jeremías 23:3ss y Miqueas 5:1ss. Aquí las líneas conducen hasta Isaías 28:16ss, con su insinuación que la piedra es el Mesías sobre el cual se edifica el remanente con su fe, y más especialmente hasta Isaías 40ss y el mensaje del Siervo que lleva los pecados de muchos, de modo que la comunidad del remanente tiene su vida en él.

[V. Hertrich, IV, 196-209]

C. El concepto del remanente en Pablo en comparación con la apocalíptica y los rabinos.

1. *El remanente en Romanos 9-11.*

- a. En Romanos 9ss Pablo adapta el concepto profético del remanente a fin de mostrar su cumplimiento presente. El endurecimiento de Israel confirma la distinción entre el Israel carnal y el espiritual. Como se ve en Jacob y Moisés, el segundo existe por el llamado de gracia de Dios. Ahora está compuesto por los judíos y los gentiles que tienen fe.
- b. El Israel creyente dentro de la nueva comunidad es el remanente. El hecho de que el Israel meramente natural haya sido cortado manifiesta el juicio de Dios, pero la preservación de un remanente de judíos entre los gentiles creyentes manifiesta su misericordia y su fidelidad. El énfasis se pone sobre la acción libre de Dios, pero, en vista de la generalizada incredulidad de Israel, también se halla un lugar para la responsabilidad de Israel (9:30-10:21).
- c. Esta responsabilidad consiste en el obstinado intento de establecer la justicia propia a pesar del mensaje de la justificación por la fe que es dada por Dios. En cambio, el remanente alcanza la verdadera rectitud al responder al evangelio. La existencia de este remanente es un mensaje de esperanza para

Israel. Los cristianos judíos se parecen a los 7.000 de tiempos de Elías, y por lo tanto son, en un sentido especial, un remanente de Israel.

- d. Este remanente es portador de una promesa de la salvación futura de todo Israel, cuando haya entrado la plenitud de los gentiles. Ahora podrá ser pequeño, pero no es una minoría incambiable. Al final llegará a ser la totalidad.
2. *Comparación y resumen.*
- a. Israel. En la apocalíptica, el remanente es lo que al final quedará del pueblo entero. En la teología rabínica el énfasis se pone en la salvación total; sólo unos pocos judíos son rechazados y sólo unos pocos gentiles son salvados. En Pablo el remanente consta de los judíos creyentes de su propia época, y este es, prolépticamente, un cumplimiento escatológico de las profecías del remanente.
- b. La elección. En la apocalíptica la elección implica una restricción de la salvación a un remanente sectario. En Pablo, la fe en la salvación de Dios por Cristo traspone los límites sectarios. El remanente confirma la elección inviolable de Israel, pero de un modo tal que abarca también a los gentiles.
- c. El Mesías. La apocalíptica asigna un puesto importante al Mesías en su esperanza de la salvación del remanente. El nuevo giro en Pablo es que el Mesías ya ha venido en Cristo, que el remanente halla en él su vida entera, y que consta de aquellos que encuentran en él la rectitud de la fe.
- d. La fe. La apocalíptica enfatiza la predeterminación, pero todavía tiene un énfasis demasiado fuerte sobre la justicia por las obras. Lo mismo vale para la teología rabínica con su interés por el estudio y la observancia de la ley. En cambio, para Pablo lo que importa es la conversión a Cristo y la nueva vida que viene de esa conversión. Dios nos lleva a la fe, pero la fe es entonces nuestro propio acto por gracia. La fe no es una obra meritoria, pero sigue siendo un acto humano. Dios realiza la obra de injertar, pero los que serán injertados son aquellos que no persistan en la incredulidad (Ro. 11:23).
- e. Las naciones. La apocalíptica tiende a ver la destrucción de las naciones como paralela a la preservación del remanente. Pablo, en cambio, discierne una teleología divina en virtud de la cual el endurecimiento general de Israel está al servicio de la salvación tanto de los gentiles como de Israel (Ro. 11:13ss). Para Pablo, pues, el concepto de remanente no implica ningún estrecho sectarismo. Tiene su puesto en la misión que hace un llamado a toda la humanidad bajo el régimen de la gracia. El remanente es la raíz de una comunidad perfeccionada, y el juicio que manifiesta está ordenado al propósito de una misericordia más amplia.

[G. Schrenk, IV, 209-214]

λειτουργέω [servir, oficiar], λειτουργία [servicio, ministerio],
 λειτουργός [siervo, ministro], λειτουργικός [en servicio,
 en ministerio].

λειτουργέω, λειτουργία.

A. El griego no bíblico.

1. *La forma de la palabra.* La forma más antigua es ληιτουργεῖν; el cambio se da hacia el 300 a. C.
2. *Significado básico.* Etimológicamente la palabra porta el sentido de hacer cosas para la comunidad política, o el desempeño de una tarea en favor de la sociedad.
3. *Uso.*
 - a. Político técnico. Políticamente el término se refiere a la prestación de servicios sociales específicos a expensas propias, ya sea por patriotismo o por vanagloria, o bajo obligación. Según Aristóteles, muchos estados democráticos trasquilan a los ricos por medio de «liturgias».

- b. Político extenso. Más adelante, especialmente bajo el gobierno imperial, el término llega a cubrir todo tipo de servicios obligatorios y tareas oficiales. Hay muchas discusiones sobre las obligaciones pertinentes y muchas quejas acerca de las cargas concomitantes.
- c. Popular. Se desarrolla un sentido más débil en virtud del cual este grupo de palabras se aplica sencillamente a cualquier prestación de servicios, p. ej. los esclavos a los amos, los amigos a otros amigos, las madres a los pequeños, los miembros al cuerpo, los cortesanos a sus patronos, etc.
- d. Cultural especial. Este grupo llega a usarse también en sentido cultural para el desempeño de diversas acciones de culto. Si bien esta es otra forma de servicio comunal, no hay aquí ninguna idea particular de servir a la comunidad política por medio del culto. El concepto principal es el de prestarle servicio a la deidad.

B. La LXX y el judaísmo helenístico.

1. λειτουργέω.

- a. Aparición y equivalentes. El término figura unas 100 veces en la LXX, principalmente en pasajes cultuales (Éx. 28ss; Ez. 40ss, etc.). Se usa principalmente como traducción de ἱερωσῶ cuando este término figura en contextos cultuales; en otros casos se emplean otros términos griegos. La LXX reserva entonces λειτουργεῖν para el servicio divino (incluyendo el servicio a los ídolos; cf. Ez. 44:12); hay pocas excepciones a esta regla (cf. 1 R. 19:21; 1 Cr. 27:1). La referencia es casi siempre al culto a Dios por parte de los sacerdotes y levitas en el tabernáculo o en el templo.
- b. Como término cultural técnico. El término se puede usar en diversas combinaciones (cf. Nm. 8:22; 2 Cr. 11:14; Jl. 1:13), pero hay también un uso común en absoluto (Éx. 28:35; 35:19; 36:33, etc.). Una tendencia espiritualizante aparece en Sirácida cuando habla de servir a la sabiduría (4:14), y en una traducción de Daniel 7:10 se trata del servicio angélico.
- 2. λειτουργία. El sustantivo también se convierte en término técnico para el ministerio sacerdotal. El único uso secular se da en 2 Samuel 19:19. La referencia puede ser a las funciones y acciones sacerdotales (Nm. 16:9, etc.) o a los vasos sagrados (1 Cr. 9:28).
- 3. *La LXX y el uso no bíblico.* No hay en la LXX traza alguna del uso político, y apenas un rastro del uso popular. La LXX ha escogido este grupo casi exclusivamente para el ministerio sacerdotal. Es debatable porqué los traductores se circunscribieron a este grupo para tal propósito. Tal vez sea una expansión del uso cultural en otros contextos, o tal vez haya cierta idea de un servicio legalmente ordenado y solemne, que se presta en favor del pueblo entero.
- 4. *El judaísmo grecohablante.* Josefo usa estas palabras solamente para el culto, aunque también para este propósito emplea λατρεία y ἱερουργία. También Filón usa estas palabras para el culto, pero tiene un uso amplio para el culto espiritual a Dios, y también menciona λειτουργία en el sentido de funciones públicas oficiales.

[H. Strathmann, IV, 215-222]

C. El ministerio cultural en el judaísmo rabínico.

- 1. *Estudio léxico.* Los rabinos usan diversas raíces, algunas de las cuales parecen llegar al hebreo posterior por vía del arameo. (Para detalles, ver el TDNT en inglés, IV, 222-223.)
- 2. *La idea de ministerio cultural.*
 - a. Verbos. Estos se pueden usar para el ministerio sacerdotal, pero también para las acciones culturales de los laicos.
 - b. Sustantivos. La referencia es principalmente al culto del templo, o al culto a Dios, aunque también hallamos expresiones referentes al culto pagano.

- c. **Espiritualización.** Los rabinos hablan de un servicio a Dios tanto ético como cultural. El culto de la sinagoga extiende el uso al ministerio de la palabra y de la oración. Con la destrucción del templo, se le puede atribuir a la oración una significación expiatoria. El estudio de la ley también es para los rabinos un servicio divino.

[R. Meyer, IV, 222-225]

D. El NT.

1. **Aparición y uso.** λειτουργεῖν figura en el NT solamente tres veces (Hch. 13:2; Ro. 15:27; Heb. 10:11), y λειτουργία sólo seis veces (Lc. 1:23; 2 Co. 9:12; Fil. 2:17, 30; Heb. 8:6; 9:21). λειτουργός y λειτουργικός añaden otros seis casos, tres de ellos en Hebreos. El predominio del uso en Hebreos es natural en vista de su interpretación cristológica del culto del AT. Es así como, en 8:6, Cristo tiene un ministerio más excelente; en 9:21 los vasos litúrgicos son asperjados; y en 10:11 los sacerdotes del AT tienen que ofrecer un oficio cotidiano. El uso en Lucas 1:23 también se halla dentro de un contexto veterotestamentario. En Hechos 13:2, sin embargo, el término parece tener una referencia más espiritualizada a la oración (cf. v. 3). Es el primer caso de un uso para el culto específicamente cristiano. Tanto Romanos 15:27 como 2 Corintios 9:12 se refieren a la colecta, y cf. Filipenses 2:30. Puede ser que aquí los donativos monetarios sean considerados como un servicio público o que se les dé un significado cultural, pero es más probable que el uso sea el uso popular de A.3.c. Sin embargo, en Filipenses 2:17 hay un matiz claramente cultural en vista de la referencia asociada a la libación. El punto puede ser que la fe de los filipenses es la ofrenda (a la cual Pablo agregará la libación de su martirio), o que la obra de Pablo en consolidar la fe de ellos es la ofrenda. En cualquiera de los dos casos, el término λειτουργία tiene aquí el sentido de un ministerio cultural o sacerdotal.
2. **Hallazgos.** El uso escaso en el NT está conectado en parte con el AT y en parte con el uso popular. El avance hacia un nuevo uso cristiano figura sólo en Hechos 13:2 con referencia a la oración. El fin del culto del AT con Cristo significa que los términos no son idóneos para las funciones de los ministros cristianos, cuya tarea es proclamar la λειτουργία que se ha cumplido de una vez por todas en Cristo. La nueva comunidad no tiene sacerdotes; está compuesta de sacerdotes, ya que todos pueden entrar en el santuario a través de la sangre de Cristo (Heb. 10:19).

E. Transición hacia el uso eclesiástico posterior. La postura es similar en los Padres apostólicos, quienes usan este grupo para el ministerio de los sacerdotes del AT, o para la conducta recta. La comparación del ministerio cristiano con el del AT abre la puerta para un uso más específico de los términos para el ministerio de obispos y presbíteros (1 Clem. 40ss). De este modo los términos llegan a ser usados finalmente para el culto cristiano, especialmente la eucaristía; de ahí el significado común de «liturgia» en nuestros días.

λειτουργός. Este término es poco común en griego. Figura ocasionalmente en los papiros y en las inscripciones para referirse a oficiales litúrgicos, a los obreros, y a los ministros del culto. También es poco común en la LXX, y sólo en Isaías 61:6 tiene un uso cultural. De los cinco casos del NT sólo Hebreos 8:2 y Romanos 15:16 tienen significado cultural. En el primero Cristo es ministro del santuario verdadero, y en el otro Pablo tiene un ministerio sacerdotal en cuanto que, por su labor misionera, presenta a los gentiles como una ofrenda aceptable a Dios. En otros versículos del NT los ángeles son servidores de Dios en Hebreos 1:7, los gobernantes son servidores de Dios al ejecutar justicia en Romanos 13:6 (cf. διάκονος en el v. 4), y Epafrodito es ministro para las necesidades de Pablo en Filipenses 2:25. Si en Hebreos 1:7 y Romanos 13:6 hay un matiz religioso, es porque el servicio se le da a Dios. 1 Clemente tiene el término para los sacerdotes del AT (41.2), los profetas (8.1), y los ángeles (36.3).

λειτουργικός. Este término poco común se usa en los papiros con referencia a los impuestos y los servicios para el culto, y en la LXX con referencia a los vasos y vestiduras culturales. El único uso en el NT se halla en Hebreos 1:14, que llama a los ángeles espíritus que ministran y que son enviados para prestar διακονία a los creyentes. Este uso, obviamente, no es cultural.

[H. Strathmann, IV, 226-231]

λεπίς [cascarón, escama]

λεπίς tiene dos significados: a. «cascarón» (p. ej. de una nuez), y b. «escama» (p. ej. de peces, serpientes, o, figuradamente, placas de metal). El único uso en el NT es en el relato de la conversión de Pablo, cuando Ananías le impone las manos al Saulo ciego y «le cayeron de los ojos como escamas» (Hch. 9:18). El término proviene del mundo médico de la época, que habla de desescamar los ojos, e. d. de quitar una excrecencia de piel que ocasiona la ceguera. El autor no necesita un conocimiento médico especial para usar el término, y el pasaje no se debe usar para apoyar la idea de que Pablo padecía de una afección de los ojos (cf. Gá. 4:15). La metáfora sugiere que, así como el Señor ha vencido la enemistad de Pablo, así le ha dado el testimonio de que ha de ir a los gentiles para «abrirles los ojos» y hacer que se vuelvan de las tinieblas a la luz (Hch. 26:18).

[G. Bornkamm, IV, 232-233]

λέπρα [afección de la piel], λεπρός [escamoso, costroso]

λεπρός significa «escamoso», «costroso», y con λέπρα se usa para diversas afecciones de la piel. Es discutible si esas afecciones son siempre (o alguna vez) lo mismo que nosotros llamamos «lepra», pero el hecho de que Jesús cure en público a los leprosos (Mt. 11:15; Mr. 1:40ss; Lc. 17:12ss) es una señal eficaz de que la edad de la salvación mesiánica ha llegado.

[W. Michaelis, IV, 233-234]

Λευ(ε)ί [Leví], Λευ(ε)ίς [de Leví]

1. Este nombre figura en la genealogía de Jesús para el bisabuelo de José, y luego de nuevo entre David y Zorobabel (Lc. 3:24, 29).
2. En Lucas 5:27, 29, un cobrador de impuestos de nombre Leví es llamado a ser discípulo, y celebra un gran banquete en el que invita a Jesús. En Marcos 2:14 se dice que este Leví es hijo de Alfeo, lo que ha hecho que algunos lo identifiquen con el Santiago de Marcos 3:18, aunque otra sugerencia es que se trata del Mateo de Mateo 9:9. El relato muestra que incluso los aborrecidos cobradores de impuestos pueden tener un puesto entre los discípulos de Jesús, y que no hay necesidad de esconder un pasado vergonzoso, puesto que la fe no se fija en la grandeza de los creyentes sino en la grandeza del Señor a quien todos los creyentes deben su vida y su perdón.
3. Los otros tres pasajes del NT (Heb. 7:5, 9; Ap. 7:7) se refieren todos al hijo de Jacob y Lea.
 - a. Se han planteado muchas preguntas acerca del desarrollo del status sacerdotal de la tribu de Leví, pero según el punto de vista dominante en el AT, esa tribu es claramente encargada del sacerdocio (Éx. 2:1ss; 6:20; 32:25ss; Dt. 33:9ss).
 - b. El judaísmo posterior muestra un fuerte interés por esta tribu, dándole un papel principesco así como sacerdotal y profético. La base de esta evaluación es que la dinastía de los Asmoneos es de linaje levítico. Para Filón, Leví es el tipo de uno que ama a Dios y que deja todo para adherirse a Dios.
 - c. Los versículos del NT, sin embargo, siguen sencillamente la tradición del AT. En Apocalipsis 7:7 Leví no tiene una posición especial entre las tribus. En Hebreos 7 se muestra que el sacerdocio de Jesús es superior al de Leví, sobre la base de que él es un sacerdote según el orden de Melquisedec, el cual es sin genealogía y a quien incluso Abraham le paga un diezmo. El sacerdocio perfecto de Jesús, no obstante su linaje de Judá, reemplaza al sacerdocio imperfecto y transitorio de Leví.
4. En la iglesia antigua encontramos algunos esfuerzos por hacer remontar la ascendencia de Jesús hasta Leví por medio de María (cf. el parentesco con Isabel en Lc. 1:36). El NT, sin embargo, no establece tal ascendencia, y no le adjudica importancia alguna a ese punto.

[H. Strathmann, IV, 234-239]

λευ(ε)ίτης [levita]

Esta palabra figura en la LXX, en Filón y en Josefo, y denota tanto a un miembro de la tribu de Levi como a un oficial cultural subordinado que sirve con el sacerdocio de Sadoc (cf. Ez. 44:6ss). Según el relato en Crónicas, los levitas desempeñan un papel litúrgico importante (como cantores, etc.) y se desarrolla una rivalidad con la casta sacerdotal más exclusiva, en medio de la cual los levitas se aseguran el derecho de usar las mismas vestiduras de lino pero pierden sus diezmos. Entre sus deberes están 1. cantar (oficio para el cual se dividen en 24 clases), 2. hacer de policías (para lo cual hay 24 puestos, de los cuales los tres en el atrio interior son ocupados por sacerdotes), 3. guardar las puertas, y 4. ayudar en los sacrificios. En la sinagoga leen la ley, reflejo de su oficio docente. En el NT un levita pasa junto al hombre herido en Lucas 10:32; en Juan 1:19 hay levitas entre los que vienen a donde Juan el Bautista; y Bernabé, el cristiano chipriota que se hace amigo de Pablo, es de la tribu de Leví.

[R. Meyer, IV, 239-241]

λευκός [blanco], λευκαίνω [blanquear]

1. λευκός, cuya raíz significa «brillante», se usa para diversos matices del «blanco». Comúnmente describe cosas tales como la leche o la nieve, y figura en la frase «tan blanco como». En las inscripciones, es el color de los animales sacrificiales y de las vestiduras sacerdotales. El verbo λευκαίνω significa «blanquear»; así, el tiempo hace blancos los cabellos. El blanco es el color de la alegría o de la victoria, y es considerado como agradable a los dioses; las deidades propicias son llamadas blancas.
2. También en el mundo hebreo, el blanco es un color importante, debido en parte a la importancia de la luz, pero aún más a la prominencia del concepto de santidad. Los términos hebreos, como el griego, no son precisos, y λευκός se puede usar para diversas palabras (cf. el *TDNT* en inglés, IV, 243 para detalles).
3. Filón con frecuencia usa el blanco y el negro como antítesis junto con la vida y la muerte, lo bueno y lo malo, etc. En las alegorías es el color de la verdad. Josefo nos dice que los levitas se aseguraron el derecho de usar ropajes de lino blanco, y que los esenios siempre andaban vestidos de blanco.
4. Las fuentes rabínicas muestran un gusto por las ropas blancas. Estas son señal de gozo o distinción. También denotan la pureza. A partir del siglo I d. C. los muertos son sepultados en lino blanco; la idea principal parece ser la de la transfiguración a la gloria celestial (cf. Dn. 7:9).
5. El uso escatológico domina el terreno en el NT.
 - a. Difícilmente surgen otras posibilidades; en efecto, el NT muestra poco interés por los colores de cualquier clase. Jesús debe haber usado el ropaje corriente del pueblo, ya que sólo en la transfiguración tiene una brillantez consecuente con su dignidad celestial, y no hay en su vestidura nada distintivo que impida que sea eccl. ada a suertes por los soldados. Las únicas referencias no escatológicas en el NT se hallan en Juan 4:35, donde las espigas maduras son blancas o doradas, y Mateo 6:36, donde el hecho que sólo Dios puede hacer blanco o negro el cabello muestra lo limitadas que son las fuerzas humanas.
 - b. En Apocalipsis 1:14 (cf. Dn. 7:9) la blancura de la cabeza y el cabello del Señor resucitado denota, no su edad, sino su gloria celestial. La vestimenta del v. 13 parece ser sacerdotal, y si es así, también ella será blanca. El mismo punto se aplica a la transfiguración, donde los ropajes se vuelven, no pálidos, sino radiantes, de modo que tenemos aquí una vislumbre de la resurrección de Cristo y de su gloria celestial (cf. Mr. 9:1; Lc. 9:31-32; Mt. 17:2). Va implícito un transfigurarse de la naturaleza entera, como en otras referencias neotestamentarias a las ropas nuevas y celestiales (cf. 2 Co. 5:2ss; Fil. 3:21).
 - c. El paralelo más cercano a los relatos de la transfiguración se halla en las referencias al ángel o ángeles en el sepulcro, cuyos rostros y ropas brillan con un esplendor celestial (ver Mt. 28:3; Mr. 16:5; Lc.

24:4; Jn. 20:12; Hch. 1:10). Las vestiduras blancas bastan aquí para indicar el carácter trascendental de su gloria. Pero la implicación no es que en la transfiguración se muestre que Jesús es un ángel, ya que los ancianos de Apocalipsis 4:4 también están revestidos de blanco, como lo están los vencedores de 3:4, etc. En el caso de Cristo, el esplendor significa su puesto singular; en el caso de los ángeles denota su carácter celestial; y en el caso de los vencedores simboliza el don de la eterna comunión con el Señor exaltado (3:4-5) por medio de su obra de purificación (cf. 6:11; 7:13-14). El blanco también es significativo en el Apocalipsis; cf. la piedra blanca de 2:17, el caballo blanco de 6:2 y 19:11 (cf. 19:14), la nube blanca de 14:14, y el gran trono blanco de 20:11. En todos estos versículos la referencia es claramente escatológica.

[W. Michaelis, IV, 241-250]

λέων [leōn]

λέων se usa tanto literal como figuradamente, p. ej. para la constelación, el signo del zodiaco, o una persona valiente o violenta. El león desempeña un papel en la religión; así, en el AT se ponen leones en las basas del templo (1 R. 7:29) y los querubines tienen cabeza de león (Ez. 1:10ss). La palabra figura unas 150 veces en la LXX, a menudo en comparaciones. En todos los casos del NT hallamos alusiones al AT. Así, Hebreos 11:33 se basa en Daniel 6:17ss. Una vez más, Apocalipsis 4:7 refleja Ezequiel 1:10ss (y cf. Ap. 9:17; 13:2). Una comprensión mesiánica de Génesis 49:9 subyace a Apocalipsis 5:5, y se puede comparar 10:3 con Oseas 11:10 y Amós 3:8. En cuanto a la advertencia contra la apostasía en 1 Pedro 5:8, cf. Salmo 22:13, y para 2 Timoteo 4:17, cf. Salmo 22:21. La promesa que en los últimos tiempos los leones serán pacíficos (Is. 11:6-7) no halla eco en el NT.

[W. Michaelis, IV, 251-253]

ληνός [lagar, prensa], ὑπολήμιον [depósito bajo el lagar]

- ληνός significa «lagar» o «prensa», generalmente para aceite o vino. Las uvas se pisan con gran júbilo (Is. 16:9-10; Jl. 2:24). El contraste es sumamente agudo, entonces, cuando Dios pisa el lagar del juicio (Jer. 25:30; Lm. 1:15; Is. 63:1ss). En Joel 3:13 se ermite un llamado para que vengan ayudantes a sumarse a Dios a pisar el lagar rebosante de la retribución.
- Las referencias del NT al lagar se hallan bajo la influencia del AT. Así, la parábola de Marcos 12:1 (Mt. 21:33) se basa en Isaías 5:2 y tiene rasgos alegóricos.
- De semejante modo, Apocalipsis 14:19-20 y 19:15 usan imágenes proféticas en su descripción del juicio divino. La primera visión plantea algunos problemas por cuanto le da una función al «tro» ángel, menciona la ciudad, mezcla los motivos del lagar y la batalla, y da la impresión de ser final. Probablemente se propone apuntar hacia adelante a la descripción definitiva en 19:15, cuando es el Juez Mesías quien pisa el lagar de la ira divina. La ubicación va en armonía con el mensaje del AT (cf. Jl. 3:2), y la referencia al ángel de fuego puede armonizar con la idea de que la boca de Gehinnom está en la ciudad santa. Si algunos de los detalles del cap. 14 y del cap. 19 parecen variar, se puede señalar que 19:15 combina los motivos de 14:8, 10, 19-20, que la mención de la bestia en 19:20 corresponde a 14:9, 11, y que en 14:9ss y 20:15 los que adoran a la bestia son arrojados al lago de fuego como lo son la bestia y el falso profeta en 19:17ss.

[G. Bornkamm, IV, 254-257]

ληστής [ladron, insurrecto]

A. Fuera del NT.

- De una raíz que significa «ganar», «agarrar», vienen palabras para «presa» y «hacer presa», y de ahí ληστής para «el que hace presa». Esta palabra se usa en la antigüedad para un soldado o mercenario que tiene derecho implícito al botín (cf. en la LXX Jer. 18:22). Pero habitualmente tiene un sentido

peyorativo, p. ej. para soldados indisciplinados, luego para salteadores, bandidos, etc., donde está implícito el uso de la fuerza (cf. Jer. 7:11).

2. Josefo usa el término para los zelotes, quienes bajo dirigentes tales como Ezequías y Judas el Galileo se sublevan contra el gobierno romano, tal vez con pretensiones mesiánicas. Para muchos judíos los zelotes son patriotas antes que bandidos, aunque con frecuencia le quitan a su propia gente lo que les resulta necesario. Pero Josefo asume el punto de vista romano, ya que aunque los romanos ejecutan a los zelotes como delincuentes políticos (mediante la crucifixión), los describen despectivamente como bandidos. Es interesante que Josefo no use λησταί para los judíos en su conjunto cuando se rebelan en el año 66 d. C., sino que se reserva ese término para individuos y facciones de los zelotes que, según él, desvirtúan la causa religiosa.
3. El judaísmo rabínico adoptó del griego los términos ληστίς y ληστεία, y los usó tanto para los ladrones como originalmente, quizás, para los zelotes, lo cual sugiere que los zelotes mismos consideraban este término de reproche como un título de honor, pero también que los rabinos hasta cierto punto los repudiaban.

B. En el NT.

1. En 2 Corintios 11:26 Pablo usa el término cuando enumera los peligros a los cuales estuvo sujeto; está pensando en bandidos.
2. En Mateo 21:13 Jesús acusa a la aristocracia sacerdotal de convertir la casa de oración en una guarida de ladrones. Se refiere al comercio en el templo, que está al servicio del enriquecimiento personal y satisface la codicia. Este dicho coloca al sacerdocio bajo la amenaza de juicio de Jeremías 7:8ss.
3. En Lucas 10:30, 35 los λησταί son probablemente bandidos, pero también podrían ser zelotes, los cuales saqueaban a la población para su propio sustento. Si se trata de zelotes, es posible que la parábola contenga una crítica indirecta al movimiento zelote.
4. El uso del término es similar en Juan 10:1ss, donde abarca a aquellos, incluyendo a los zelotes, que tratan de hacer llegar el reino sin tomar en cuenta a Jesús, y que por lo tanto colocan al rebaño bajo grave peligro (cf. Mt. 24:4ss).
5. Lo que les dice Jesús a los que lo arrestan en Mateo 26:55 comporta una clara referencia mesiánica. Rechazar la pretensión de Jesús es clasificarlo con los líderes zelotes. Pilato, en efecto, deja que el pueblo escoja entre Barrabás, el luchador por la libertad, cuyo primer nombre probablemente era Jesús, y Jesús de Nazaret, como si los dos fueran hombres de la misma estampa (Mt. 27:15ss; cf. Jn. 18:40, donde a Barrabás se lo llama ληστίς o, en algunas versiones, ἀρχιληστίς). También se crucifica con Jesús a dos λησταί. El letrero sobre la cruz identifica a Jesús como un líder zelote, aunque, al haber sido entregado por su propio pueblo, es uno a quien el pueblo rechaza. Esto explica porqué posteriormente Celso llama a Jesús ληστίς, e. d. un falso mesías (Orígenes, *Contra Celso* 3.59).

[R. H. Rengstorf, IV, 257-262]

λίβανος [incienso], λιβανωτός [incensario]

El incienso, hecho de la resina de diversos árboles, es ampliamente usado en la antigüedad, tanto en general como para el culto. En Mateo 2:11 es uno de los caros regalos que los magos le traen al niño Jesús, y en Apocalipsis 18:13 es un artículo importante en el comercio con la Babilonia caída. λιβανωτός tiene en Apocalipsis 8 el significado inusitado de «incensario»; está asociado con las oraciones de los santos en el v. 3, y lleno de fuego tomado del altar (el cual se echa abajo como signo de la ira divina) en el v. 5. La palabra normal para incensario es θυμιατήριον, aunque en Hebreos 9:4 esto significa «altar del incienso».

[W. Michaelis, IV, 263-264]

Λιβερτινοί [Libertos]

Entre los oponentes de Esteban en Hechos 6:9 están los de la sinagoga llamada de los Λιβερτινοί. El doble τῶν divide a los oponentes en dos grupos, y al primer grupo pertenecen los cirenenses y alejandrinos junto con los Libertos. Λιβερτινοί es un término tomado del derecho romano y denota a los esclavos que han obtenido su libertad, o a los descendientes de esos esclavos. Aquí la referencia bien podría ser a los descendientes de judíos que Pompeyo había hecho prisioneros y había llevado a Roma. La persecución de la iglesia naciente comienza, entonces, con grupos helenísticos asentados en Jerusalén (cf. Hch. 8:1ss). Esto concuerda con la actitud divisiva del judaísmo helenístico, y con lo que sabemos acerca de su ideal de piedad.

[H. Strathmann, IV, 265-266]

λιθάζω [apedrear], καταλιθάζω [apedrear (hasta matar)],
 λιθοβολέω [apedrear (hasta matar)]

La referencia de estos términos es al apedreamiento o lapidación, que es una pena común en la antigüedad, asociada con la expulsión así como con la ejecución. En Mateo 21:35 λιθοβολεῖν y en Lucas 20:6 καταλιθάζειν, portan el sentido de «matar». En Juan 10:31ss y 11:8 se hacen intentos por apedrear (λιθάζειν) a Jesús por blasfemia (cf. tb. Jn. 8:5). En Hechos 5:26 el punto de λιθάζειν es «tirar piedras», pero en 7:58 y 14:5 a lo que se refiere es a lapidar (en ambos casos λιθοβολεῖν). El apedreamiento de Pablo en 14:19 (λιθάζειν; cf. 2 Co. 11:25) parece deberse a la acción de una turba, sin previo juicio. Hebreos usa λιθάζειν en la lista de 11:37, y λιθοβολεῖν (cita de Éx. 19:13) en 12:20.

[W. Michaelis, IV, 267-268]

λίθος [piedra], λίθινος [de piedra]

A. Sentido literal. En el NT λίθος significa a. «piedra» (labrada o no), b. «roca» (cf. Mr. 15:46), y c. «imagen de piedra» (Hch. 17:29). Como material duradero, la piedra se usa para escribir (las tablas de la ley, 2 Co. 3:3, 7). También se usa para tapar los sepulcros (Jn. 11:38-39). Al no estar sujeta a la impureza, es también idónea como vaso ritual (Jn. 2:6). Como cosa inerte, puede ser contrastada con Dios (Hch. 17:29), con los seres humanos (Mt. 3:9), con la carne (2 Co. 3:3) y con el pan (Mt. 4:3). Las piedras preciosas simbolizan la riqueza (Ap. 17:4; 21:18ss). La afirmación de que Cristo está en el leño y en la piedra puede significar que él es immanente en todas las cosas, pero también puede significar que su presencia santifica el trabajo manual hecho con madera y piedra.

B. Las piedras vivas.

- Lucas 19:40 se refiere a las piedras que gritan. Esto podría significar que la naturaleza inorgánica alabaré a Cristo si los seres humanos no lo alaban, pero es más probable que signifique que las piedras acusarán a los discípulos si ellos retienen su alabanza (para otros objetos sin vida que exigen retribución ver Gn. 4:10; Job 31:38; Stg. 5:4).
- El dicho insólito en Mateo 3:9 apunta al efecto de que Dios puede darles incluso a las piedras el poder de engendrar una progenie (cf. Is. 51:1-2, que los rabinos entienden que se refiere al nacimiento de Isaac de Abraham cuando este ya había perdido el poder de transmitir la vida). La figura de la roca que produce hijos rechaza la idea de que la salvación dependa de la generación natural. Dios puede sacar vida espiritual de los que están espiritualmente muertos (¿los gentiles?).

C. Cristo como λίθος.

- Los versículos.* Hay varios versículos que comparan a Jesús con un λίθος, p. ej. Marcos 12:10; Lucas 20:18; Hechos 4:11; 1 Pedro 2:4ss; Romanos 9:32-33, y cf. Efesios 2:20; 1 Corintios 10:4-5; Juan 7:37ss; posiblemente Lucas 2:34; también las citas de Isaías 28:16 en Romanos 10:11 y 1 Timoteo 1:16, aunque en estos versículos la imagen de la piedra ha desaparecido de la vista.

2. *La referencia de las afirmaciones del AT sobre lithos al Mesías en el judaísmo posterior.* Los versículos del NT mencionados anteriormente vienen casi en su totalidad del AT. Muchos de los originales del AT también son conectados con el Mesías en el judaísmo tardío (cf. la adición de la LXX a Isaías 28:16, las referencias rabínicas a la piedra de Daniel 2:34ss, y la interpretación rabínica de la piedra en Gn. 28:18). El uso que el AT hace de «Roca» para referirse a Dios prepara el terreno para la comprensión mesiánica del λίθος veterotestamentario.

3. Cristo, la piedra.

a. La piedra capital y la piedra fundamental del verdadero templo. En la descripción de Cristo como la piedra, está en primera línea la idea del verdadero templo del cual él es la piedra angular o la piedra de cimiento. Jesús mismo emplea esta figura en Mateo 12:10 y Lucas 20:18; según estos versículos él será rechazado, pero entonces Dios lo exaltará como la piedra capital, e. d. la Cabeza de su comunidad. El contexto del dicho es escatológico. Hechos 4:11 recoge la misma idea, pero encuentra que la exaltación de Cristo como piedra capital se ha cumplido ya en la resurrección. Efesios 2:20ss vincula esta idea con la de la continua edificación de la comunidad hasta que esta llegue a su consumación en la piedra final que es Cristo. Pero, en último análisis, Cristo es también la piedra fundamental. Así, 1 Pedro 2:4ss remite Isaías 28:16 a Cristo. Dios ha puesto el cimiento, y los que construyan sobre él con fe no quedarán avergonzados.

b. La piedra que aplasta y la piedra de escándalo. Lucas 20:18 añade a Salmo 118:22 una amenaza escatológica que se basa en Daniel 2:31ss (que los rabinos consideran bajo una óptica mesiánica) y posiblemente en Isaías 8:14, y en el dicho proverbial acerca de la vasija que se rompe ya sea que caiga sobre la piedra o que la piedra caiga sobre ella. El punto del dicho es que quienes se lancen contra la piedra quedarán destrozados, pero lo mismo les pasará a aquellos sobre quienes caiga en juicio. Hay que tomar una decisión en relación con Cristo, la piedra, por cuanto su supremacía final está garantizada.

c. La significación de Cristo, la piedra, para la salvación o la perdición. La metáfora de la piedra contiene tanto una promesa como una amenaza, porque en Cristo se revela tanto la bondad divina como la ira divina. Romanos 9:32-33 destaca este doble significado. Los que buscan justificarse por sí mismos tropiezan en la piedra, pero los que creen serán salvados. 1 Pedro 2:4-5 apunta a lo mismo. Cristo como piedra significa salvación para la comunidad de fe (Is. 28:16), pero los incrédulos tropezarán y caerán sobre él (Sal. 118:22; Is. 8:14). La lección de Lucas 2:34 es parecida.

d. El dispensador de agua viva. 1 Corintios 10:4 encuentra al Cristo preexistente en la roca que abastece de agua a Israel. Juan 7:37-38 lleva la misma idea en conexión con la efusión de agua en la Fiesta de los Tabernáculos, que se entiende como símbolo tanto de la provisión de lluvia como del derramamiento de las bendiciones mesiánicas. Jesús aprovecha el rito de la fiesta (y su significado) para señalarse a sí mismo como el que da el agua de vida a los creyentes necesitados.

e. Cristo como piedra en los escritos posteriores al NT. Los dichos sobre la piedra que se citan en el NT suelen ser combinados en obras posteriores como parte de la prueba cristológica de la Escritura. Así, Bernabé 6.2ss combina Isaías 28:16; 50:7; Salmo 118:22; Justino, *Diálogo* 70.1; 76.1; 114.4 refieren a Cristo los pasajes de Daniel 2:34; Génesis 28:18; Éxodo 17:12, etc.; y Cipriano tiene una colección de pasajes sobre la piedra en *Testimonios* 2.16-17.

D. *Los cristianos como piedras vivas.* Así como Cristo es λίθος ζών en 1 Pedro 2:4, en 2:5 los cristianos son λίθοι ζώντες. En cuanto tales constituyen una casa espiritual (cf. Ef. 2:20). El término «vivas» sugiere que le deben su vida a Cristo, la piedra viva. Ignacio, en *Efesios* 9.1, desarrolla la metáfora de manera bastante fantasiosa al comparar a Cristo (la cruz) con la viga que levanta y al Espíritu con la cuerda. Hermas, en *Visiones* 3 y *Semejanzas* 9, elabora la comparación con exhaustivo detalle. Encuentra dos tipos de piedras, las que sirven y las que no sirven. Le interesan estas últimas, que mediante el arrepenimiento pueden volverse útiles.

[J. Jeremias, IV, 268-280]

→ γωνία (ἀκρογωνιαίος, κεφαλὴ γωνίας), πέτρα

λικμάω [aventar, pulverizar]

λικμάω significa a. «aventar», b. «dispersar» y c. «pulverizar». En el AT el aventar es una figura común para el juicio temporal (Ez. 36:19ss) o final (Jer. 15:7). El único caso en el NT se halla en Lucas 20:18 par. Mateo 21:44, donde el significado es «pulverizar» y el punto es la inevitabilidad del juicio que la piedra rechazada acarreará sobre la falta de fe (cf. Dn. 2:34-35; Is. 8:14).

[G. Bornkamm, IV, 280-281]

λογεία [colecta]

λογεία (como λογεύω) es un término popular que significa «colecta» (a veces religiosa). En el NT figura sólo en 1 Corintios 16:1-2, donde Pablo pide que se recoja con orden el donativo para la iglesia de Jerusalén, de modo que no sea necesario un esfuerzo especial cuando él llegue. Si bien la palabra puede denotar un tributo extraordinario, no hay aquí idea alguna de una valoración. Términos acompañantes como ministerio y comunión muestran que se trata de un donativo comparable con las ofrendas de amor voluntarias de la diáspora para Jerusalén, y no con el impuesto para el templo, que era obligatorio (cf. Ro. 15:26, 31; 2 Co. 8:4ss; 9:1ss).

[G. Kittel, IV, 282-283]

λογίζομαι [calcular, deliberar], λογισμός [cálculo, razonamiento]

A. El grupo de palabras fuera del NT.

1. λογίζομαι. En el griego secular esta palabra se usa a. comercialmente para «calcular», «cobrar», y b. más en general para «deliberar», «concluir». En la LXX asume el matiz a. de un acto emotivo e incluso volitivo, p. ej. idear, o contar en el sentido subjetivo (para detalles ver el *TDNT* en inglés, IV, 284-285). También b. entra en la esfera religiosa para el acto de Dios de proponerse el mal contra un pueblo pecador, o para el planear el mal contra el Señor (cf. Jer. 18:8; Nah. 1:9, 11). Bastante diferente es el contar la fe como justicia en Génesis 15:6, el imputar el pecado en Salmo 32:3, y la imputación cultural en Levítico 7:18 y 17:4. En la imputación cultural la base es la voluntad de Dios, pero también hay algo del sentido comercial de cobrar.

2. λογισμός. El sustantivo tiene los mismos sentidos básicos que el verbo, pero encuentra aplicaciones especiales en las matemáticas y en la lógica. Llega así a denotar la función humana suprema, con una orientación ética en el estoicismo. Es la razón en su forma concreta en la conciencia, y tal como se manifiesta en la acción. La ley es su base en 4 Macabeos. En la LXX la palabra tiene también el sentido común de «plan», bueno cuando es el plan de Dios para salvar, pero generalmente malo (Ez. 38:10). En Sabiduría, es la razón que se autoevalúa aparte de Dios (1:3).

B. El grupo de palabras en el NT. Pablo usa λογίζεσθαι en todos sus matices, aunque adaptándolo a sus propios propósitos. λογισμός figura en Pablo solamente dos veces. En el resto del NT λογίζεσθαι es raro y débil, y λογισμός no se usa del todo.

1. *El pensamiento hecho cautivo de Cristo.* Pablo expresa la idea filosófica popular del pensamiento en su uso de λογισμός. En Romanos 2:15, donde se halla en terreno común con la diatriba, usa λογισμός en un sentido positivo para los pensamientos que, sobre la base de la ley moral, acusan o excusan. Su función, sin embargo, sólo es judicial. En 2 Corintios 10:4, donde el λογίζεσθαι del v. 2 es hostil a Pablo y refleja una sobreestimación de la razón, la situación es diferente. Los λογισμοί son los pensamientos de la razón arrogante que pueden ser «abyugados», no por las propias armas de la razón, sino sólo por el poder de Dios tal como este se pone de manifiesto en la cruz (cf. Lc. 22:37 que cita a Is. 53:12). Los λογισμοί no se destruyen, sino que se reorientan hacia la realidad divina. Por eso λογίζεσθαι puede convertirse en un término para el juicio de la fe en Romanos 3:28; Filipenses 3:13. Se trata aquí de un λογίζεσθαι obediente en el cual juzgamos sobre la base de la eficacia justificante

de la obra de Cristo (Ro. 3:28) o consideramos que el sufrimiento presente no se puede comparar con la gloria futura (8:18). También es incondicionalmente válido; no puede haber objeción cuando Pablo piensa que él no es inferior como apóstol (2 Co. 11:5), o cuando considera que todavía no ha alcanzado la perfección (Fil. 3:13), o cuando nos llama a considerar que estamos muertos al pecado y que debemos actuar en consecuencia (Ro. 6:11), o incluso cuando los débiles piensan que hay cosas que son impuras (14:14).

2. *λογίζεσθαι en el ministerio del apóstol.* En la estimación de su obra en 2 Corintios 3:5, Pablo usa *λογίζεσθαι* en un sentido más amplio que el de pensamiento. Como en 1 Corintios 14:11 y 2 Corintios 10:2, el juicio implica comprometerse a la acción.
3. *λογίζεσθαι en la vida de la comunidad.* En Filipenses 4:8 Pablo no está pidiendo una simple reflexión, sino la consideración práctica que conduce a la acción. Lo mismo vale en 1 Corintios 13:5, donde lo que está en juego en esta combinación tan poco griega no es el reflexionar sobre un principio sino el vivir conforme al hecho de la salvación (Fil. 2:5ss). Cuando Cristo es normativo, *λογίζεσθαι* implica el poder para vivir. No es impelido a la acción de manera arbitraria o sin rumbo, sino que se despliega en la comunidad y llega a su cumplimiento en la edificación de la comunidad (1 Co. 12 y 14).
4. *λογίζεσθαι como el acto salvífico de Dios.*
 - a. Dios imputa la fe (cf. Stg. 2:23; Ro. 4:3ss; Gá. 3:6). Esta imputación entabla una relación entre la salvación y la fe, y plantea la cuestión del mérito. En Génesis 15:6 Dios cuenta la fe como justicia porque le place hacerlo así, y no porque tenga un valor intrínseco. Pero se desarrolla una tendencia, especialmente entre los rabinos, a sacar el juicio de la voluntad personal de Dios y a convertirlo en reconocimiento general. El término griego *λογίζεσθαι* encaja con esta tendencia, porque, si bien abarca la idea de imputación, también comporta la idea de reconocimiento, que implica que la fe es también un mérito. Santiago 2:23 rompe con esta tendencia al enfatizar, no lo meritoria que es la fe, sino su compromiso con la acción. Pablo realiza un rompimiento todavía más decisivo en Romanos 4:3ss, donde es claro que está esgrimiendo el *λογίζεσθαι* hebraico de la LXX en contra del uso griego, como se puede ver con el hecho de que contraponen el don con la deuda (v. 4). Aquí la presuposición es que la pregunta misma de por qué la fe debe ser calculada como justicia es una pregunta falsa, a menos que la respuesta se busque en la gracia de la cruz. El punto de la fe es que en ella los creyentes se sujetan a sí mismos al juicio y a la misericordia de Dios, y están preparados para vivir por la gracia divina. Sobre la base de la cruz la justicia es ahora la verdadera realidad, de modo que su imputación no es ficticia. La realidad de la valoración de Dios sirve así como norma para la acción. Los creyentes se hacen nuevas criaturas por el *λογίζεσθαι* de Dios, que lleva consigo la impartición del Espíritu (Gá. 3:2ss). Pablo, entonces, restaura Génesis 15:6 a su sentido verdadero, corrige la tendencia apoyada por el sentido griego de *λογίζεσθαι*, y presenta *δικαιοῦν* y *λογίζεσθαι* como términos complementarios en virtud de los cuales Dios el Juez es al mismo tiempo Dios el Padre.
 - b. El reverso de la imputación de la fe es la no imputación del pecado (Ro. 4:7-8; 2 Co. 5:19; cf. Sal. 32:2). La intrusión de la gracia en la justicia divina ofende a los griegos lingüísticamente y a los judíos materialmente. La cruz es el punto de unión, porque si Dios no nos imputa el pecado a nosotros, es porque Cristo ha sido hecho pecado por nosotros. *λογίζεσθαι* es aquí, nuevamente, un juicio de gracia, pero es el único punto de conexión entre Génesis 15:6 y Salmo 32:2, ya que la imputación de la fe obviamente abarca mucho más que la no imputación del pecado. Justino, *Diálogo* 141.2-3, pierde por mucho el punto cuando sugiere que el arrepentimiento es la base para la no imputación (cf. fe en 1 Clem. 10.6).

[H. W. Heidland, IV, 284-292]

λογικός, λόγιος, λογομαχέω, λόγιον, λόγος → λέγω

λοιδορέω [insultar, injuriar], λοιδορία [insulto],
λοιδορός [difamador], ἀντιλοιδορέω [responder con un insulto]

Este grupo de palabras común tiene el sentido secular de reproche, insulto, calumnia e incluso blasfemia. En la LXX lleva el matiz de reñir, protestar con enojo o regañar, así como el más usual de calumnia. Filón lo usa para la burla o la invectiva. En el NT el verbo figura cuatro veces, y el sustantivo y el adjetivo dos veces cada uno.

1. λοιδορός figura en listas de vicios en 1 Corintios 5:11 y 6:10. En Hechos 23:4 a Pablo se le pregunta por qué insulta al sumo sacerdote, y en su respuesta él reconoce el deber religioso de no hacerlo. En el Martirio de Policarpo 9.3, el anciano Policarpo no puede insultar a Cristo; hacerlo sería blasfemar.
2. Los cristianos deben tratar de evitar la calumnia (1 Ti. 5:14), pero cuando se ven expuestos a ella (cf. Mt. 5:11) deben seguir el ejemplo de Cristo (1 P. 2:23; cf. Mt. 26:63; Jn. 18:23), contestando la injuria con bendición (1 P. 3:9). Este es el camino apostólico de 1 Corintios 4:12: «nos maldicen, y bendecimos» (cf. Diog. 5.15). Con esta respuesta a la calumnia se manifiesta la realidad de la nueva creación.

[H. Hanse, IV, 293-294]

→ βλασφημέω, ὀνειδίζω

λούω [lavar, bañar], ἀπολούω [lavarse uno mismo], λουτρόν
[baño, lugar para bañarse]

A. Los términos en el helenismo.

1. *Uso general. El baño en la antigüedad y la actitud de la iglesia.* λούειν se refiere normalmente a lavar o bañar el cuerpo, en voz media «darse un baño». Un λουτρόν es un lugar para bañarse. Desde los tiempos antiguos los griegos se bañan en el mar, en los ríos y en piscinas. Los baños son una característica establecida, más para cuidarse y fortalecerse que con fines de limpieza. Los romanos adoptan el hábito griego y hacen del bañarse un lujo con sus sistemas de calefacción. El bañarse incluye de manera sucesiva baños tibios y fríos y diversas unciones. La iglesia no se opone a la práctica pero protesta contra sus excesos.
2. *Los baños y purificaciones sagradas.* En tiempos primitivos se pensaba que procesos tales como el nacimiento y la muerte involucraban impureza por medio de la acción demoníaca o de un *μίασμα* material. Los afectados son un peligro para sí mismos y para los demás, y por lo tanto necesitan purificación. Al principio las nociones son puramente físicas, pero también se desarrollan juicios morales. Las purificaciones culturales desempeñan una parte importante en la vida religiosa en Egipto, Grecia, etc. Las purificaciones son importantes en casos de nacimiento, matrimonio, locura, homicidio, muerte, participación en el culto y devoción privada. Hasta los dioses necesitan purificación; cf. el lavamiento de los ídolos, y en Egipto la idea de que el avance del sol a través del océano es un baño purificador y vivificante. Más adelante hay una creciente demanda de pureza moral en vez de purificación externa, pero esto puede caer fácilmente en el error de la moralización.

B. El grupo en el AT y en el judaísmo.

1. En el AT λούειν es comúnmente la traducción del hebreo *קָטַף*, que significa «lavar», «bañar». La primera referencia es el cuidado corporal, pero también es importante la purificación ritual (cf. Lv. 11:40; Dt. 23:12, etc.). En el AT, sin embargo, el reconocimiento del elemento moral deja por fuera la purificación, p. ej. para casos de homicidio intencional. Los profetas dejan claro que no puede haber un acto fácil de lavarse la culpa. Por eso las purificaciones por faltas morales tienen una significación figurada. El verdadero lavamiento es por el arrepentimiento (Is. 1:16). Es el acto prometido y salvador de Dios mismo (Is. 4:4; Sal. 51:7). Este acto abarca el arrepentimiento humano a la vez que lo trasciende (cf. Is. 43:25). Es así como los profetas mantienen la exigencia moral y, sin embargo, evitan la moralización.

2. El judaísmo pone énfasis en los lavamientos rituales, pero usa otros términos. Permanece consciente de que el lavar con agua no produce la remisión. Pero el interés por la ley genera gran escrupulosidad, tanto que incluso de Dios se dice que se baña después de sepultar a Moisés, no, desde luego, porque contraiga impureza, sino porque observa la ley. Filón usa este grupo en el sentido cotidiano, pero también lo emplea tanto para las purificaciones del AT como para las de los gentiles. Alegoriza el lavamiento exterior como una purificación interior. Esta última es un tema favorito, y distingue a aquellos que están siendo purificados de aquellos que están completamente purificados.

C. El grupo en el NT.

1. *Sentido secular.* Sólo λούειν lleva el sentido secular en el NT, p. ej. en Hechos 9:37 (¿semirreligioso?) y Hechos 16:33. El uso en 2 Pedro 2:22 es figurado. Todas las demás referencias son al liberarse del pecado (en el bautismo) (cf. λουτρόν en Ef. 5:26; Tit. 3:5).
2. *Reflexión teológica.* Jesús protesta fuertemente contra el confundir la pureza ritual con la moral, y contra la confianza en las observancias externas (Mr. 7). El resto del NT elabora este punto de vista. Ni siquiera un rompimiento moral con el pasado es algo que por sí mismo purifique. El punto de inicio apropiado es el perdón de los pecados por parte de un Dios misericordioso. Si la purificación completa llega sólo con la consumación, el cumplimiento escatológico es ya una realidad en Cristo (1 P. 1:2). La entrada a esto se da en el bautismo, el cual es por ende un λουτρόν, no en el sentido antiguo de un lavamiento ritual, sino en un sentido nuevo y distintivo que deriva su contenido de la obra salvífica de Cristo.
3. *Pasajes pertinentes.*
- a. Si λούσαντι es la lectura correcta en Apocalipsis 1:5, esto nos da un verdadero pensamiento del NT relacionado indirectamente con el bautismo. Sin embargo, está mejor atestiguado λύσαντι («liberó»).
- b. En muchos versículos hay una clara referencia al bautismo. En Hechos 22:16 Ananías le dice a Pablo que se bautice y que lave sus pecados. En 1 Corintios 6:11 Pablo les recuerda a sus lectores que, al estar lavados, deben evitar una nueva contaminación. En Efesios 5:26 Cristo purifica a la iglesia para la unión esponsal mediante el lavamiento de agua con la palabra (e. d. la palabra divina del evangelio). En Hebreos 10:22 el lavamiento externo es relacionado con la purificación interior. En Tito 3:5 el lavamiento de la regeneración se da sobre la base, no de nuestras buenas obras, sino de la misericordia de Dios. En 2 Pedro 2:22 el punto del proverbio (Pr. 26:11) es que los falsos maestros, después del bautismo, regresan al pecado e incurrir en una culpa imperdonable (Heb. 6:4ss; 1 Jn. 5:16).
- c. La referencia al bautismo es menos clara en Juan 13:10. El relato del lavamiento de los pies tiene dos puntos, e. d. el ser limpiados por Jesús y el ejemplo del amor que ministra. En vista de la distinción entre el lavamiento total y el parcial, el primero (λελουμένος) probablemente se refiere al lavamiento bautismal, y el segundo (τοὺς πόδας νύψασθαι) a la limpieza renovada del perdón cotidiano. La relación entre el lavamiento y el servicio es que el amor de Jesús, que confiere perdón, es la fuente de poder para el ministerio de amor que realiza el discípulo.

- D. λούειν en la iglesia antigua. En los Padres apostólicos encontramos sólo λούεσθαι en el sentido de «bañarse» (Hermas, *Visiones* 1.1.2; 1 Clem. 8.4). El grupo es poco común en los Apologistas, pero es favorecido por Justino, quien cita Isaías 1:16 en *Apología* 1.44.3, se refiere a los lavamientos paganos en 1.62.1, y tiene referencias directas al bautismo en 1.61.7; *Diálogo* 12.3, etc. Posteriormente, si bien la iglesia se resiste a la idea de que el lavamiento corporal tenga valor alguno sin la purificación interior, el lavamiento sagrado halla su lugar, p. ej. en el lavarse las manos antes de la oración y en el uso litúrgico de agua consagrada.

[A. Oepke, IV, 295-307]

→ βαπτίζω, καθαρίζω

λύκος [lobo]

- A. Fuera del NT. El lobo es mencionado comúnmente en la antigüedad como una terrible bestia de presa. Los temas comunes son su ferocidad, su apetito, su astucia, su hostilidad hacia las ovejas, y el terror que siembra con sus apariciones repentinas. El lobo figura ampliamente en la mitología y en la superstición como símbolo de los fugitivos o como epítome del poder demoníaco. El uso principal en el AT es en metáforas (Gn. 49:27; Ez. 22:27, etc.). Que el lobo se eche junto con la oveja simboliza la paz de la era mesiánica en Isaías 11:6; 65:25. En los escritos rabínicos hay un uso distintivo del término en lo que se transmite como una blasfemia en que se llama a Dios un lobo para su pueblo; esto parece involucrar un juego de palabras entre el latín *locus* (el lugar de la presencia de Dios) y λύκος.
- B. El uso del NT. λύκος figura en la advertencia de Jesús contra los falsos profetas en Mateo 7:15. Estos maestros podrían producir notables logros (la distinción no es simplemente la de palabra y acción) pero no hacen precisamente lo único que importa, e. d. la voluntad del Padre. Este es el criterio con el cual diferenciar entre la apariencia y la realidad. Pablo tiene un dicho similar en Hechos 20:29, aunque es imposible decir a cuáles falsos maestros tiene en mente. A diferencia de los maestros propios de la iglesia en el v. 30, estos llegan de afuera. En Mateo 10:16; Lucas 10:3 Jesús advierte a sus discípulos de los peligros que afrontarán en su misión. El contraste entre su autoridad y las persecuciones que sufren caracteriza su relación escatológica con el mundo. Juan 10:12 vuelve a mostrar que la comunidad se halla bajo amenaza de muerte, pero el énfasis se pone en el hecho de que Jesús, a diferencia del asalariado, ve la amenaza, protege al rebaño con su vida, y así aleja el peligro. Confrontado con esta amenaza, el rebaño puede entonces ver a quién pertenece en realidad.

[G. Bornkamm, IV, 308-311]

λυμαίνομαι [dañar, destruir]

λυμαίνομαι tiene sentidos tales como «maltratar», «herir», «lastimar», «poner en peligro» y «destruir». El único caso en el NT está en Hechos 8:3, donde, con el sentido de «hacer estragos», «arrasar», describe la implacable persecución que emprendió Saulo contra la iglesia (cf. 9:1; 22:4).

[W. Michaelis, IV, 312]

λύπη [pena, dolor], λυπέω [afligir, entristecer], ἄλυπος [sin pena], περίλυπος [profundamente afligido], συλλυπέομαι [condolerse]

λύπη, λυπέω.

A. El entendimiento griego de λύπη.

1. λύπη significa «dolor», «pena»; λυπέειν es «causar pena», y λυπέσθαι «experimentar pena». Las palabras cubren tanto el dolor físico como la angustia mental. Físicamente, el dolor es en especial el que es causado por el hambre, la sed, el calor, el frío o la enfermedad, mientras mentalmente es la angustia del infortunio, la muerte, el fastidio, el insulto o el ultraje.
2. El dolor alterna con el gozo (ἡδονή) en la visión griega de las cosas. Hay un deseo natural de vivir sin él, pero la vida en una mera ἡδονή sería un vegetal. Las cosas que producen gozo también producen dolor (p. ej. los hijos). También acarreamos pesar sobre nosotros mismos por nuestras acciones. El desenfreno brinda breves ἡδονή y muchas λύπαι.
3. Al tratar sobre λύπαι solamente en relación con ἡδονή, la filosofía ve que no puede haber ἡδονή sin ella. Platón piensa que las ἡδοναί y las λύπαι pertenecen a la parte inferior del alma, pero establece una diferencia entre las ἡδοναί verdaderas y espirituales y las demás. Pero incluso allí hay una posibilidad de engaño por una falsa evaluación de las cosas, o por tratar de tener gozo escondiendo el

dolor. La verdadera ἡδονή viene con la percepción de la bondad, la verdad y la belleza. Pero esto plantea una limitación para la λύπη y suscita la cuestión de su razón de ser. Para Aristóteles la ἡδονή es un bien, pero no lo es de manera absoluta. El estoicismo agrupa la λύπη con las pasiones (que incluyen ἡδονή, el temor, etc.) de las cuales los sabios se liberan. En realidad brota desde dentro como una emoción que se basa en el error, y no está al servicio de ningún propósito positivo.

- Al mismo tiempo, hay algunos comienzos de una visión positiva en el mundo griego. Así la λύπη conduce a la compasión, al conocimiento, y en ese sentido a la salvación. Algunos círculos ven también en la λύπη un castigo divino que conduce a la penitencia, aunque la creencia predominante en un destino inevitable obstaculiza la verdadera acusación de uno mismo. Algunas formas de gnosticismo encuentran un puesto para la λύπη como medio valioso de disciplina para el alma encarcelada. También Plotino sugiere que por medio de la λύπη uno puede aprender el enajenamiento del alma y su relación con la deidad.

B. El entendimiento del dolor en el AT y en el judaísmo.

- En la LXX λύπη es la traducción de diversos términos hebreos. Su sentido varía, y abarca cosas tales como el agotamiento físico, la dificultad, el dolor, el pesar, la ansiedad y el fastidio.
- Los Proverbios (14:13) aceptan el hecho de que el gozo y el dolor se entremezclan en la vida humana (cf. Ec. 3:4). Pero no hay que rendirse al dolor (Pr. 31:6; Ec. 9:7). Sin embargo, el verdadero énfasis del AT no es psicológico sino práctico, e. d. se pone en las cosas que ocasionan gozo o pesar. Dios impone el dolor (Gn. 3:16-17), pero en la edad final este desaparecerá (Is. 35:10; 51:11). La pena no es simplemente un castigo sino también un medio de instrucción divina, de manera que la fe ve en ella una firme relación con el gozo (Sal. 126:5).
- Filón adopta en gran medida una visión estoica de la λύπη. Si bien el gozo pleno le pertenece solamente a Dios, el dolor no debería tener lugar alguno para los justos, ya que Dios no quiere que seamos simplemente atormentados por las λυπαί. La λύπη del remordimiento puede servir a un propósito más positivo.

C. Los escritos cristianos.

- El NT contraponen λύπη y χαρά (Jn. 16:20ss, etc.) en lugar de λύπη y ἡδονή (cf. tb. λυπεῖν y εὐφραίνειν en 2 Co. 2:2). El principal sentido de λύπη es la pena o tristeza (cf. Jn. 16:6; Ro. 9:2; Fil. 2:27).
- El NT no habla acerca de si la λύπη es buena o mala. El deseo de verse libre de ella es correcto (cf. 2 Co. 2:1ss), y al final será quitada (Ap. 7:17). No debemos causar λύπη a los demás (Ro. 14:15) excepto si es en amor y con miras al arrepentimiento (2 Co. 2:4). Se percibe en ella la corrección divina (Heb. 12:4ss; 1 P. 1:6).
- En otro sentido, sin embargo, λύπη es parte integral de la vida cristiana. La conversión implica una λύπη según Dios, que es esencial para la vida continua de fe (2 Co. 7:9ss). El consiguiente rompimiento con el mundo expone a los cristianos a una λύπη que ahora consideran, no como un estorbo, sino como una oportunidad para el crecimiento en el poder de la muerte y resurrección de Cristo. La aceptación de la λύπη es aceptación de la cruz (Gá. 6:14; Fil. 3:10-11; 2 Co. 4:8-9). En Juan, la partida de Cristo sume a los discípulos en la λύπη no simplemente del pesar mental sino de la vulnerabilidad en el mundo (Jn. 16:6-7, 20ss). Es algo que deben experimentar para poder conocer el verdadero significado de pertenecer a Jesús. Pero esta λύπη es la fuente de su gozo (16:21-22). El mismo aislamiento respecto a Jesús destaca la significación de la comunión con él y la victoria resultante sobre el mundo (Jn. 16:33).
- 1 Pedro 2:19 desarrolla una idea parecida. El dolor de un sufrimiento injusto comporta una rica recompensa cuando se lo acepta en la entrega a Dios y la separación del mundo, nuevamente con Cristo como modelo (v. 21). Efesios 4:30, sin embargo, tiene la advertencia bastante diferente de que

los creyentes no deben entristecer al Espíritu, presumiblemente, como una forma de fortalecer la admonición contra las formas dañinas de hablar en el v. 29.

5. Entre los Padres apostólicos, Hermas usa λύπη para el dolor de los pecados en *Visiones* 1.2.1-2. Al mismo tiempo, λύπη es uno de los doce vicios de *Semejanzas* 9.15.3, y el individuo λυπερός hierde al Espíritu. Hay poco que sea de notar en los Apologistas, fuera de una referencia estoicizante en Taciano, *Discurso a los griegos* 11.1.

ἀλυπος. Esta palabra, que significa «sin pena o cuidado», es común en los papiros y desempeña un papel importante en el estoicismo. En el NT figura solamente en Filipenses 2:28.

περίλυπος. Esta palabra significa «sumamente afligido» o «profundamente triste». El NT lo usa para el joven principal rico en Lucas 18:23, para Herodes en Marcos 6:26, y para Jesús en Getsemaní en Marcos 14:34.

συλλυπέομαι. Con el sentido habitual de «condolerse con», «sentir compasión», esta palabra (usada por la LXX en Is. 51:19) figura en el NT solamente en Marcos 3:5 para expresar el fuerte dolor de Jesús ante la dureza de corazón de sus oponentes.

[R. Bultmann, IV, 313-324]

λύτρον, etc. → λύω

λύχνος [lámpara], λυχία [candelero, candelabro]

El λύχνος es una lámpara, originalmente un tazón abierto, luego una lámpara cerrada de diversas formas, que generalmente se pone en una base o pie para dar más luz; la λυχία es esa base. Ambas palabras son comunes en la LXX (cf. el candelabro de siete brazos, una λυχία con siete λύχνοι). La lámpara es una metáfora común en el AT. Denota la longevidad (2 S. 21:17), la fuente de auxilio divino (Job 29:3) y la ley (Sal. 119:105). La lámpara de los malvados será apagada (Job 18:6). En el NT Jesús hace uso figurativo del hecho que, para dar su luz, la lámpara debe estar puesta sobre el candelero. En Mateo 5:15 esto parece sugerir que los discípulos deben dar testimonio abiertamente, aunque no se excluye una referencia al propio ministerio de Jesús. En Lucas 11:34 Jesús dice que el ojo es la lámpara del cuerpo; debemos estar abiertos a la luz del evangelio para conocer la plena salud. La exhortación en Lucas 12:35 presenta la lámpara ardiente como símbolo de preparación. La mujer en Lucas 15:8 enciende una lámpara para buscar la moneda perdida, muestra de su gran ansiedad por encontrarla. En Juan 5:35 Jesús honra al Bautista llamándolo una lámpara que arde y que resplandece; no se le puede llamar la luz misma (cf. 1:8), pero ha dado fiel testimonio de ella. Apocalipsis 11:4 describe a los dos testigos como λυχίαι (cf. Zac. 4:2, 11), mientras que las siete iglesias son siete λυχίαι de oro en 1:12-13, etc. (cf. Zac. 4 y Mt. 5:15), y el Cordero mismo es la lámpara de la ciudad celestial en 21:23. Hebreos 9:2 se refiere al candelabro del templo, y 2 Pedro 1:19 dice que la palabra profética es una lámpara que brilla en un lugar oscuro hasta que amanezca el día.

[W. Michaelis, IV, 324-327]

λύω [soltar, destruir], ἀναλύω [partir, regresar], ἀνάλυσις [partida], ἐπιλύω [liberar, explicar], ἐπίλυσις [explicación], καταλύω [derrubar, destruir], κατάλυμα [posada, alojamiento], ἀκατάλυτος [indestructible], λύτρον [rescate], ἀντίλυτρον [rescate], λυτρόω [rescatar, redimir], λυτρώσις [redención, liberación], λυτρωτής [liberador, redentor], ἀπολύτρωσις [liberación, redención]

A. El grupo de palabras en el AT.

7. λύω y los compuestos. El simple λύω, «soltar», es rico en compuestos que añaden matices a su significado. En la LXX encontramos ἀπο-, δια-, ἐκ-, ἐπι-, κατα-, παρα-, περι-, σὺλ- e ὑπο-; todos estos, a excepción de los tres últimos, figuran en el NT. λύω se usa para la liberación de la prisión, la apertura de lo que está cerrado, la destrucción de cimientos y el quitar grilletes. Los compuestos comportan sentidos tales como «irse», «aflojar», «relajar», «volverse flojo», «romper», «desatar» y «separarse», e. d. los que están enfrascados en una lucha.
2. λύτρον.
 - a. Teológicamente más importante que λύω, λύτρον tiene tres originales hebreos, de los cuales el primero es רָפָּא. Algunos lo hacen derivar de una palabra asiria que significa «lavar», pero es más probable que tenga el sentido básico de «cubrir», y luego denota «expiar». Como cobertura, רָפָּא conlleva la idea de un equivalente, de modo que cuando se cubre una culpa no es por cancelación sino mediante una ofrenda vicaria. Lo que está perdido es la vida humana, y por ella se presenta un λύτρον que puede ser aceptado o rechazado. No puede haber λύτρον, p. ej., por un homicidio delirado (Nm. 35:31-32).
 - b. Un segundo término es לָנָה. Este pertenece al derecho familiar. El לָנָה debe redimir las vidas o bienes familiares que han caído en servidumbre (Lv. 25:48; Jer. 32:7; Rt. 2:20), y también debe ser el vengador de sangre (Nm. 35:12, etc.). En virtud del vínculo entre Dios y su pueblo, Dios mismo es el לָנָה de Israel (Is. 41:14; 43:14, etc.). Como Creador, es también el Redentor. Ha vendido a Israel a la servidumbre a causa de su pecado, pero le asegura su redención porque él es su לָנָה. La misma idea figura en Job 19:25. Dios ha abatido a Job, pero el mismo Dios es el לָנָה de Job y por lo tanto anotará los cargos contra sí mismo cuando haga que Job lo vea después de la muerte. El Job abatido hasta la muerte y el Job resucitado está en las manos del mismo Dios.
 - c. Un tercer término hebreo es הָרַב, que pone el énfasis en el pago, aunque otra vez por objetos animados y no inanimados. Así, en el derecho sacro, los levitas son un pago por los primogénitos de Israel (Nm. 3:12, etc.), y cf. el pago por Jonatán (1 S. 14:45). En el relato de David, Dios mismo funge como el Redentor (2 S. 4:9); esta idea es prominente en Deuteronomio 7:8; 13:6; 15:15, etc., y se le da un giro personal contra Jeremías (p. ej. 15:16). A diferencia de לָנָה, הָרַב conlleva un énfasis en la acción más que en el sujeto.
3. λυτροῦσθαι y los derivados.
 - a. De λύτρον viene λυτροῦν, «liberar por un rescate». Puesto que רָפָּא implica la expiación mediante el sacrificio, λυτροῦσθαι se usa principalmente para los otros dos términos. El principal uso para traducir לָנָה está en Isaías 40ss. Primero se sugiere la idea de que Dios da a Egipto, etc., como rescate por Israel (45:13), pero después brota el pensamiento más osado de que Dios no necesita dar rescate alguno a Ciro, sino que le da a Israel los pueblos extranjeros como adquisición voluntaria. La redención es por tanto un acto de gracia gratuita, sin precio de rescate. Cuando se usa para traducir הָרַב, λυτροῦσθαι denota ya sea la redención de los primogénitos mediante una ofrenda vicaria, o la liberación de la servidumbre, especialmente en el éxodo (Dt. 7:8, etc.). Como en Isaías, así en el Deuteronomio Dios no paga rescate cuando libera a Israel de Egipto, de modo que λυτροῦσθαι

puede cubrir adecuadamente los dos términos hebreos diferentes. Hace las veces de los dos en los Salmos, donde se habla mucho tanto de la redención de Israel como de la de individuos justos (Sal. 144:10; 26:11; 31:5, etc.), si bien se los libera principalmente de la aflicción, no del pecado. La muerte es la última emergencia, y la redención de ella puede tener el sentido de ser protegido de ella (Sal. 103:4), pero también puede ser la redención en que se es sacado de ella (Sal. 49:7ss). Aquí no vale rescate alguno, pero Dios puede arrebatar el alma del mundo inferior. La escasez de la idea de la redención del pecado se debe al hecho de que el grupo רצו es aplicable en este campo, con el factor adicional de la expiación religiosa.

- b. λύτρωσις. A partir de λύτρόω se desarrollan diversos sustantivos y adjetivos. El poco común λύτρωσις, que es activo fuera de la Biblia, es pasivo en la LXX y en el NT, y tiene el sentido de «liberación». Se le conecta con el Año del Jubileo en Isaías 63:4, y con la sustitución de los primogénitos en Números 18:16 (cf. Sal. 49:8).
- c. λυτρωτής. Esta palabra, que significa «redentor», se usa dos veces con respecto a Dios en los Salmos (19:14; 78:35). El pasivo λυτρωτός significa «redimible» en Levítico 25:31-32.
- d. ἀπολύτρωσις, que significa «rescate» o «pago de rescate» en el griego no bíblico, llega a ser un término significativo para «redención» en el NT.

[O. Procksch, IV, 328-335]

λύω (→δέω). Esta palabra griega común, que puede denotar la redención concedida por la deidad, tiene en el NT dos sentidos principales: a. «aflojar», «soltar» o «liberar», en diversos contextos; y b. «disolver», «destruir», «romper», «invalidar». El sentido b. puede ser importante; cf. el aflojar o invalidar la ley en Mateo 5:19; Juan 5:18; 7:23, el descartar a Jesús como Cristo en 1 Juan 4:3, y el destruir las obras del diablo en 1 Juan 3:8. Casos teológicamente importantes de a. se hallan en Apocalipsis 1:5 (redención del pecado) y Hechos 2:24 (desatar los dolores de la muerte).

ἀναλύω, ἀνάλυσις. A partir del sentido literal «deshacer de nuevo» se desarrolla el sentido «partir», que es un eufemismo para «morir» en Filipenses 1:23. ἀνάλυσις significa partida, en el mismo sentido de muerte, en 2 Timoteo 4:6. En Lucas 12:36 ἀναλύω tiene el sentido especial de «regresar».

ἐπιλύω, ἐπίλυσις. Literalmente significa «soltar»; ἐπιλύω llega a significar entonces «resolver» (un problema) en Hechos 19:39, y «explicar» en Marcos 4:34. ἐπίλυσις significa «exposición» o «interpretación» en 2 Pedro 1:20.

καταλύω, κατάλυμα.

- a. A partir del sentido básico «derribar», καταλύω significa «destruir» en diversos contextos (Mr. 14:58; 2 Co. 5:1; Gá. 2:18). También puede tener el matiz de «frustrar», como en Hechos 5:38-39.
- b. Un segundo significado es entonces «invalidar», p. ej. la ley en Mateo 5:17.
- c. Un tercer significado es «desuncir», «descansar», «alojarse» (Lc. 9:12, 19:7). Por eso κατάλυμα significa «lugar de alojamiento» o «posada» (Lc. 2:7), aunque también se puede usar libremente para un cuarto de huéspedes (Mr. 14:14; Lc. 22:11).

ἀκατάλυτος. Esta palabra, que significa «indisoluble», «indestructible», figura en el NT solamente en Hebreos 7:16, donde comporta el matiz de «eterno». El Jesús resucitado (vv. 25ss) es superior al sacerdote levítico porque ahora posee en plenitud la vida indestructible que ya tiene en tanto hombre histórico Jesús. Como lo destaca 9:14, el Espíritu eterno está en acción en él, de modo que incluso en su humanidad mortal goza de una comunión con Dios que significa vida eterna. En su muerte, entonces, es sostenido por el mismo Espíritu. Sin estar en absoluto obligado a morir, se ofrece a sí mismo en sacrificio sacerdotal, y al hacerlo así se mantiene por encima de la muerte. En virtud de este poder indestructible, su sacrificio es también de validez eterna.

λύτρον.

A. λύτρον y las ideas de rescate fuera del NT.

1. Formado con -τρον, que por lo general denota un medio de hacer algo, λύτρον tiene el sentido de liberar mediante un pago. Se refiere al dinero pagado para rescatar prisioneros de guerra, para liberar esclavos, para redimir un bono, o, poco frecuentemente, para cubrir una deuda con la deidad. El uso cultural es más común en la LXX y en Filón. Josefo suele usarlo para el rescate de prisioneros de guerra o del botín de guerra.
2. El pago en un rescate es cuestión de mutuo acuerdo, ya sea por la ley (Éx. 30:12) o por negociación. En las negociaciones la ley tiende a proteger al que compra, pero el fijar un equivalente es asunto subjetivo. Se necesita una forma legal para asegurar que la persona rescatada sea verdaderamente liberada. En el culto, la deidad o la tradición del santuario puede fijar el precio, aunque siempre es posible hacer cambios, y puesto que la aceptación de un rescate es un acto de gracia, el pago puede ser rehusado (cf. Nm. 35:31-32; Sal. 49:7).
3. Los judíos comparten la opinión general, pero pasan más fácilmente de la idea de rescate a la de expiación.

B. Los dichos sobre λύτρον en el NT.

1. En el NT, λύτρον figura sólo en Marcos 10:45 y Mateo 20:28.
2. En Marcos 10:45 Jesús es el Hijo del Hombre, y su obra mesiánica es un servicio en el cual él finalmente se entrega a sí mismo (cf. Jn. 10:11, 15, 17). Esto lo hace en obediencia de buen grado y por causa de los muchos, un número indefinido que tiene al menos una sugerencia de universalidad. La liberación es, muy obviamente, del pecado, aunque esto no se afirma; no se menciona a ningún receptor del rescate.
3. El dicho le da claramente a la obra de Jesús una dimensión vicaria. El ἀντί («por») significa «en lugar de» así como «en favor de». Jesús hace por los muchos lo que ellos no pueden hacer por sí mismos y lo que nadie más puede hacer por ellos. Pero no se puede interpretar el dicho exclusivamente a la luz de algún único pasaje del AT (p. ej. Is. 53) ni separarlo de la historia narrada en los Evangelios. Al aceptar la bondadosa voluntad del Padre, Jesús sufre vicariamente la muerte en favor de los muchos que han caído víctimas de la muerte, y al hacerlo así inicia la nueva alianza con su sangre (Mr. 14:24). Su ministerio vicario involucra la necesidad de la muerte.
4. Puesto que es Dios quien exige que se haga esta ofrenda vicaria, el rescate obviamente se le paga a Dios, no a Satanás. Si Dios no se menciona, es por reverencia a su nombre. El Dios de este dicho es el Dios del Salmo 90, cuyo juicio es la realidad de nuestro ser como pecadores, y con quien podemos hablar sólo desde lo profundo (Sal. 130¹).
5. El dicho no explica porqué Dios exige un rescate en lugar de liberarnos gratuitamente. Dios no le debe explicaciones a nadie, sino que sigue su propia voluntad sabia y justa. Jesús acepta esto, y al hacerlo así nos revela que su muerte es el servicio obediente a Dios, por un lado, y el servicio vicario para nosotros, por el otro, en virtud del cual se obtiene la libertad del pecado.
6. Jesús mismo, por supuesto, ha perdonado previamente el pecado (Mr. 2:5). Pero lo ha hecho como quien acepta el juicio santo de Dios sobre ese pecado (cf. Mr. 9:42ss), como quien ve que el perdón es un milagro divino (Mr. 10:27), y como quien demuestra la gravedad del pecado, el alcance pleno de la obediencia, y la verdadera realidad del perdón por su muerte expiatoria. Mediante su muerte, él cumple la condición del perdón sacando a los pecadores de la desobediencia y elevándolos hasta su propia obediencia, y posibilitando así la renovación en vez de simplemente fomentar un débil sentido de culpa. Ver que la aceptación voluntaria de la muerte por parte de Jesús es la condición intendo

rior de su derecho de perdonar, es comprender porqué se exige un rescate. Es también comprender porqué esto no se puede explicar por anticipado, sino que resulta evidente sólo a la luz de su muerte.

7. Si bien Jesús espera encontrar gentiles en su reino (Mt. 8:11; cf. 5:45), no ve ningún otro perdón válido sino el que él mismo dispensa en calidad de Cristo y Juez (Mt. 25:31ss). La gracia del Padre es gracia por medio de él (Lc. 15:11ss). Hay alegría en el cielo por un solo pecador que se arrepiente, pero Jesús es quien declara el perdón. Incluso aquellos que puedan entrar al reino sin conocerlo a él (Mt. 25:37ss) lo harán sólo en su nombre y en virtud de su obra de perdón.
8. Las construcciones especulativas, tanto objetivas como subjetivas, tienden a perder de vista la significación decisiva de la relación entre Dios y nosotros en la expiación. Esta relación se fundamenta en la unidad vital del juicio de Dios y su bendición. En Cristo, Dios ha mostrado que él mismo es la realidad de esta unidad mediante la obediencia autosacrificial que combina la justicia divina y la gracia divina. Este rescate abre el perdón para los creyentes, y los libera para la obediencia por su parte, en auténtico amor tanto por Dios como por los demás.

ἀντίλυτρον. Este término raro y tardío figura en el NT solamente en 1 Timoteo 2:6. Sobre la base de Marcos 10:45, este versículo usa *ἑαυτὸν* en lugar de *ψυχὴν*, *πάντων* en lugar de *πολλῶν*, y este elegante compuesto en vez del simple *λύτρον*. Tito 2:14 contiene la misma idea.

λύτρον. Esta palabra significa «liberar mediante rescate», «dejar libre por un rescate», en voz media «comprar por rescate» y en pasiva «ser liberado mediante rescate». Se usan equivalentes rabínicos para el éxodo, para la liberación del dominio de Antíoco Epífanes, y para la redención final por la cual se hace oración. No hay idea de redención del pecado. En el NT sólo figura la voz media; se usa para el acto redentor de Dios o de Cristo. En Lucas 24:21 no hay idea alguna de un verdadero rescate, pero es claro que el rescate es de lo que se trata en Tito 2:14 y 1 Pedro 1:18-19, donde obviamente tiene un impacto la visión de la muerte de Cristo como un rescate (Mr. 10:45).

λύτρωσις. Esta palabra significa «redención», o «liberación de una obligación». En Lucas 1:68; 2:38 significa «liberación» del yugo de los enemigos (cf. Lc. 24:21). En Hebreos 9:12 significa redención en un sentido más general, incluyendo la redención del pecado. La idea es más cultural que legal, de modo que no se debe forzar la idea de rescate.

λυτρωτής. Con el significado de «liberador», esta palabra se usa para describir a Moisés en Hechos 7:35.

ἀπολύτρωσις. Escasamente atestiguado en otros contextos, este sustantivo es común en el NT. Significa «liberación mediante rescate», pero también puede tener el sentido más general de «liberación». En Lucas 21:28 significa la redención escatológica definitiva del nuevo eón, por la cual los discípulos deben velar con expectación. Este es también el punto en Efesios 1:14 y Romanos 8:23. En este último versículo es específicamente la redención *del cuerpo* (y no *respecto del cuerpo*), e. d. la transformación del cuerpo conforme al modelo del Señor resucitado (Fil. 3:21; cf. 1 Co. 15:42-43). En el primero (cf. Ef. 4:30) es la entrada en la plena heredad de la cual ahora tenemos, mediante el Espíritu, un primer anticipo. Pero la redención también es en sí misma una posesión presente (Ef. 1:7; Col. 1:14). Consiste en el perdón como acto de Dios que es disfrutado ahora por la promesa, pero que aportará una plena renovación en el último día. La realidad histórica de la redención es la de la crucifixión y resurrección de Cristo, quien, como segundo Adán, Hijo divino y Hermano humano, es el punto medio de la historia de Dios en su trato con nosotros. Escondida ahora con él en Dios, nuestra redención llegará a su consumación cuando alcancemos la unión (1 Ts. 4:17) y la glorificación (1 Co. 15:49) con él. Él mismo es hecho ἀπολύτρωσις por nosotros (1 Co. 1:30). Por eso la redención sólo se puede obtener en comunión con él, e. d. en virtud de su obra (Gá. 2:20), y en la esfera de su señorío (Col. 1:13). No es algo que se gana de Dios, por cuanto Dios mismo lo ha hecho a él nuestra redención. Es un don de gracia (Ro. 3:24). En Hebreos la palabra tiene el sentido griego común de «liberación» en 11:35, pero el significado es «remisión» en 9:15. Se puede observar que en ninguno de los pasajes del NT está expresamente presente la idea de un verdadero «rescate». Lo que más se acerca a una referencia directa es Romanos 3:24, pero

en 3:25 el pensamiento es cultural más que comercial, y si la justificación es un concepto legal en 3:24, la ley no exige un pago para liberar de un castigo. De hecho, ἀπολύτρωσις no es un término clave en el NT. Hay muchos libros en los cuales no figura, y es menos importante que, p. ej., δίκαιοσύνη en Pablo. Se ha convertido en un término más general al cual hay que darle su contenido específico mediante otros hechos o conceptos. Su uso más significativo es escatológico, como en Lucas 21:28; Efesios 1:14; 4:30; Romanos 8:23.

[F. Buchsel, IV, 335-336]