

M, μ (mu)

μάγος [mago, Mago], μαγεία [magia], μαγεύω [practicar la magia]

μάγος.

1. *El mundo griego.* Esta palabra tiene cuatro sentidos coherentes: a. «miembro de la casta sacerdotal persa», b. «poseedor y usuario de conocimientos y poderes sobrenaturales», c. «mago», y d. (figuratadamente) «engañador».
2. *El judaísmo.* Para Filón, el μάγος es subreligioso. Filón acepta a los μάγοι persas sólo en cuanto realizan la μαγεία como investigación científica. Los rabinos adoptan μάγος como préstamo para «mago»; los judíos deben evitar a los μάγοι. La LXX usa el término solamente en Daniel 2:2 para aquellos que practican las artes mágicas y religiosas en Babilonia.
3. *El NT.* En Mateo 2:1, 7, 16 la referencia parece ser a aquellos que tienen una sabiduría especial para interpretar los astros. En Hechos 13:6, 8 μάγος es paralelo a ψευδοπροφήτης (cf. los exorcistas judíos de 19:13). La referencia parece ser a un filósofo de la casa, quien posiblemente se ve tentado a usar en forma mágica el nombre de Dios, pero que queda refutado cuando se topa con la fe cristiana.

μαγεία, μαγεύω. μαγεία es la actividad de un μάγος, y μαγεύω significa ya sea «formar parte de la orden» o «realizar el trabajo de un μάγος». Estas palabras figuran en el NT solamente en conexión con Simón el Mago (Hch. 8:9, 11). Simón inició un movimiento en Samaria (quizás como supuesto predecesor del Mesías) mediante el uso de poderes extraordinarios, pero no en el poder del verdadero Espíritu de Dios. Su rápida conversión apunta hacia un interés mesiánico, pero su ofrecimiento subsiguiente (vv. 18-19) muestra que considera la operación del Espíritu como una forma superior (y por lo tanto deseable) de magia.

[G. Delling, IV, 356-359]

→ γόης

Μαγώγ → Γώγ και Μαγώγ; μαθητεύω, μαθητής → μανθάνω

μαίνομαι [rabiar, estar furioso o loco]

μαίνομαι, con el significado de «rabiar», «estar furioso», se usa respecto a los guerreros, las bebidas fuertes, la pena, el deseo, el arrebato, etc. En la LXX denota la furia de las naciones bajo el terror del juicio divino de la guerra. En 4 Macabeos 8:5; 10:13 la fidelidad de Eleazar y sus hijos le parece al rey una locura. Filón usa esta palabra solamente para el engaño, y en Josefo (*Antigüedades* 1.116) la construcción de la torre de Babel es para Dios una locura. En el NT Jesús parece estar fuera de su razón para aquellos que rechazan el mensaje (Jn. 10:19ss), se piensa que Rode está loco cuando dice que Pedro está a la puerta (Hch. 12:15), Festo le dice a Pablo que su erudición lo está volviendo loco (Hch. 26:24), Pablo contesta afirmando que no está loco sino hablando la sobria verdad (v. 25), y la glosolalia divinamente inspirada parece necesariamente una locura a aquellos que no comprenden ese don (1 Co. 14:23). Por

consiguiente, pues, el NT usa este término para el juicio de la incredulidad sobre la obra divina de la salvación y el testimonio cristiano respecto a ella.

[H. Preisker, IV, 360-361]

μακάριος [bienaventurado, feliz], **μακαρίζω**
[considerar bienaventurado], **μακαρισμός** [bienaventuranza]

A. El uso griego. **μακάριος** es al principio una palabra poética y se refiere a la bienaventuranza de los dioses. Posteriormente llega a ser usada para la libertad de los ricos respecto a los cuidados y preocupaciones normales. El verbo **μακαρίζω** significa «exaltar o declarar como bienaventurado», mientras que **μακάριος** significa «exaltación como bienaventurado», y es usado primeramente por Aristóteles como término técnico para «bienaventuranza» (macarismo).

B. Forma estilística de la bienaventuranza. En griego se desarrolla una forma fija para enaltecer la buena fortuna que le sobreviene a una persona. Usando el término **μακάριος** (ο **τρισμακάριος**), asume una cualidad gnómica, y se suele hallar p. ej. en epitaños. Los temas son variados, p. ej. los bienes materiales, los hijos, un cónyuge, la soltería, las riquezas, el buen entendimiento, la fama, la rectitud, el ser liberado de la muerte y la iniciación mística. Son felices quienes disfrutan de tales cosas.

[F. Hauck, IV, 362-364]

C. La LXX y el judaísmo. El principal término hebreo es **בְּרָכָה**, pero la LXX amplía la gama usando **μακάριος** para varios otros términos. El predicativo **μακάριος** es el más común, con el contenido en una cláusula de relativo, un participio, o una cláusula con **ὅτι**. **μακαρίζω** como verbo finito es raro. En el AT los macarismos siempre se refieren a personas, nunca a cosas o estados. A Dios no se lo llama **μακάριος** (aunque en el NT cf. 1 Ti. 1:11; 6:15). La bienaventuranza es una plenitud de vida y se relaciona con cosas tales como una esposa, la belleza, el honor, la sabiduría y la piedad. El AT contiene muchas advertencias contra el juicio puramente externo, de modo que la verdadera bienaventuranza es la de la confianza en Dios, el perdón de los pecados, la rectitud incluso en medio de la aflicción y la liberación final. Las bienaventuranzas formales no son comunes en Filón. Para él el único verdaderamente bienaventurado es Dios, y los seres humanos sólo pueden conocer la bienaventuranza en la medida en que participan de la naturaleza divina al soportar las penas terrenales y en sus esfuerzos filosóficos. El judaísmo rabínico, sin embargo, se mantiene más cercano al uso del AT.

[G. Bertram, V, 364-367]

D. El grupo de palabras en el NT.

1. El rasgo especial en el NT es el uso de este término para el gozo distintivo que viene por medio de la participación en el reino divino. El verbo **μακαρίζω** figura solamente dos veces, primero en Lucas 1:48 para el anuncio de que todas las generaciones llamarán bienaventurada a la madre del Mesías, y después en Santiago 5:11 con referencia a los que se ven soportar. El sustantivo **μακαρισμός** figura tres veces: en Gálatas 4:15 para la bienaventuranza de recibir el evangelio, y en Romanos 4:6, 9 para la del perdón de los pecados. **μακάριος** es muy común, por lo general en bienaventuranzas directas. La referencia es a personas, y el macarismo, en tercera persona, consta de un **μακάριος** predicativo, luego la persona, y finalmente la razón en una cláusula subsidiaria. Colocados en el contexto de la salvación escatológica, los macarismos del NT tienen gran fuerza emocional. Con frecuencia hay un contraste con la falsa felicidad, pero ahora todos los valores seculares son secundarios respecto al bien supremo del reino. Con frecuencia, pues, encontramos paradojas sagradas (Mt. 5:3ss; Lc. 6:20ss). Dios efectúa una reversión de todos los valores humanos. La verdadera felicidad no es para los ricos y seguros, sino para los pobres y oprimidos que sólo son ricos en compasión, pureza y paz. La bienaventuranza es también para los perseguidos, para aquellos que escuchan el mensaje del reino (Mt. 13:16), para aquellos que lo acogen con fe (Lc. 1:45), para aquellos que no ponen exigencias falsas (Jn. 20:29), para aquellos que velan (Lc. 12:37) y se mantienen firmes (Stg. 1:12), y para aquellos que comprenden las palabras y actos de Jesús (Jn. 13:17). La madre del Mesías es bienaventurada (Lc. 11:27),

pero las mujeres estériles también son bienaventuradas en una era de juicio inminente (Lc. 23:29). Pablo, en Romanos 4:7-8, llama bienaventurados a quienes conocen el perdón, mientras que en Romanos 14:22 se refiere a la bienaventuranza de aquellos que ven claramente su camino en las decisiones éticas, y en 1 Corintios 7:40 opina que las viudas que no vuelven a casarse son más felices. El Apocalipsis contiene siete macarismos (y catorce ayes). Cinco son pronunciados de manera autoritativa por labios celestiales (14:13; 16:15; 19:9; 22:7, 14) y se refieren a la bienaventuranza de los mártires, de los que perseveran, de aquellos que son invitados al banquete, de aquellos que participan en la primera resurrección, y de aquellos que pueden entrar en la ciudad santa.

2. El concepto secular de considerar afortunado a alguien figura en Hechos 26:2 (Pablo).
3. En 1 Timoteo 1:11; 6:15 μακάριος describe la bienaventurada trascendencia de Dios. La esperanza escatológica pertenece a esta esfera, y por lo tanto se la puede llamar bienaventurada en Tito 2:13. [F. Hauck, IV, 367-370]

μάκελλον [mercado]

μάκελλον significa «recinto cerrado», luego «mercado». Los mercados son salones rectangulares con techo en forma de cúpula, una fuente en el medio, puestos a los lados, y tal vez un aposento para los banquetes sacrificiales. En 1 Corintios 10:25 Pablo usa esta palabra cuando les dice a los cristianos de Corinto cómo actuar en relación con la carne que se vende en el mercado, la cual podría provenir de templos paganos pero también podría ser la única carne disponible. El consejo de Pablo es que uno debe comer sin plantearse preguntas, ya que todo es del Señor. Sólo si los no creyentes dicen que esa carne ha sido ofrecida en sacrificios paganos, hay que abstenerse en atención a ellos.

[J. Schneider, IV, 370-372]

μακράν [lejos, largo], μακρόθεν [desde lejos]

μακράν significa «lejos» en el espacio o «largo» en el tiempo. A veces se dice que Dios no está μακράν. μακρόθεν es solamente un adverbio de lugar. La LXX usa ambas palabras espacialmente. En sentido teológico pueden denotar la lejanía de Dios (Sal. 10:1) o su salvación (Is. 59:11) o su justicia (Is. 59:14), o bien pueden denotar la distancia de los humanos respecto a Dios (Jer. 2:5). Con frecuencia el tema puede ser la distancia respecto al pecado (cf. Pr. 4:24; Sal. 119:155; Pr. 15:29). μακράν se refiere a la extensión de tiempo en 2 Samuel 7:19; Ezequiel 12:22. μακράν se usa como preposición con genitivo en Sirácida 15:8, y Josefo lo usa tanto para el espacio (la presencia de Dios) como para el tiempo (οὐκ εἰς μακράν, «en resumen»).

1. El NT usa ambas palabras en sentido espacial en Mateo 8:30; Juan 21:8; Hechos 22:21; Marcos 5:6; 8:3; 11:13; 14:54.
2. El uso de ἀπό μακρόθεν en Marcos 14:50 y paralelos tiene un aspecto figurativo. Las mujeres en la escena de la crucifixión se mantienen «a lo lejos» en una piadosa reverencia, y a distancia de las burlas. En Lucas 16:23 el ἀπό μακρόθεν describe el gran abismo entre el rico y Lázaro. En Apocalipsis 18:10, 15, 17 expresa horror ante la visión del juicio contra Babilonia. Este sentido de distancia es fuerte también en Lucas 18:13, donde el publicano, consciente de su indignidad, se mantiene a distancia. οὐ μακράν es común en el NT para denotar la superación del abismo entre Dios y nosotros. El escriba «no está lejos» del reino en Marcos 12:34, Dios «no está lejos» de cada uno de nosotros en Hechos 17:27, los gentiles que estaban «lejos» son acercados en Efesios 2:17 (cf. Is. 57:19), y si el padre ve al hijo pródigo «desde lejos» es sólo para correr presto a su encuentro (Lc. 15:20).

[H. Preisker, IV, 372-374]

μακροθυμία [paciencia, longanimidad], μακροθυμέω
[tener paciencia], μακρόθυμος [paciente, longánime],
μακροθύμως [pacientemente]

- A. El griego no bíblico.** Al principio μακροθυμία significa «resignación» o «aceptación forzada». Después asume matices tales como «aceptación desesperada», «demora» y «acción de soportar».
- B. El AT (LXX) y el judaísmo tardío.** Este grupo tiene profundidad teológica en el AT cuando se usa respecto a cómo Dios «espera pacientemente» o «soporta» (heb. עָנָן יָנִין). El Dios majestuoso, en su bondad, limita su justa ira, como en su obra de salvación en favor de Israel (cf. Éx. 34:6, etc.). Lo hace en su fidelidad de alianza, pero también en consideración a la fragilidad humana. La paciencia divina impone una exigencia para que los humanos también seamos pacientes. La paciencia, desde luego, no es renuncia sino aplazamiento con miras al arrepentimiento (cf. Nah. 1:2ss). Bajo esta luz, la μακροθυμία de Dios es un don. Y no se circunscribe a Israel ni a los justos; es por esto que puede provocar quejas, p. ej. en Jeremías (15:15) y en Jonás (4:2). Sin embargo, en algunos pasajes la paciencia con los gentiles es simplemente un aplazamiento hasta que colmen la medida de sus pecados (2 Mac. 6:14ss). En la divina μακροθυμία siempre se da la tensión entre la gracia y la ira.
- C. Los rabinos.** En los escritos rabínicos se encuentran diversas consideraciones. Así la paciencia se distingue de la indulgencia. Su propósito para los malos es que se arrepientan, o por lo menos que engendren hijos justos. Podría variar según la medida de la culpa o del mérito. Nos impone a nosotros una obligación de paciencia.
- D. El NT.**
1. *Los Evangelios sinópticos.* En la parábola de Mateo 18:23ss se hace un llamado a la paciencia, primero del rey, luego del siervo. La parábola presupone un juicio airado, con el cobro completo de una deuda que nunca se puede reintegrar. Dejando de lado la suma, el κύριος elimina la deuda entera, no por indulgencia ni por postergación, sino por la generosidad de la gracia. Este tipo de paciencia exige que el siervo corresponda con paciencia. La ausencia de esta respuesta la pondrá en tela de duda. El perdón divino no se convierte en una ley que uno pueda entonces enrostrarle a Dios; es siempre la gracia gratuita de Dios, y puede ser retirado si el amor desbordante de Dios no evoca la respuesta de un amor de perdón por el prójimo. Un eco de este mismo punto se puede oír en Lucas 18:7. Los justos pueden estar seguros de que Dios los vindicará. ¿Por qué, entonces, se retrasa Dios? Claro que no es porque Dios sea como el juez injusto de la parábola (18:1ss), sino porque los propios elegidos necesitan un intervalo de gracia para la fe y la oración, que es lo único con que podrán avanzar hacia el día de la rendición de cuentas (cf. v. 8).
 2. *Pablo.*
 - a. La paciencia de Dios. Pablo relaciona la paciencia de Dios con su ira (Ro. 2:4; 9:22). Ya manifiesta, la ira divina llegará a su clímax sólo en el día de la ira (2:5). Obviamente la paciencia no significa irresolución ni complacencia. No se deja llevar por la emoción, sino que tiene en la mira el final. El retraso puede dar tiempo para el arrepentimiento, pero también incrementa la ira. No deja espacio para que uno reclame la bondad de Dios, sino que deja claro el propósito de Dios en su dimensión escatológica. La meta, sin embargo, no es solamente pasiva, ya que incluso los vasos de ira sirven para poner de relieve la misericordia de Dios demostrada en los vasos de misericordia (9:22ss).
 - b. La paciencia del cristiano. La paciencia de Dios compromete a los cristianos a una paciencia semejante (1 Ts. 5:14) que, como fruto del Espíritu controlado por el amor (Gá. 5:22), desemboca en la corrección mutua. El amor mismo es paciente (1 Co. 13:4). La paciencia es una cualidad necesaria en el servicio a Dios (2 Co. 6:6), que vincula el conocimiento y la bondad. Es una fuerza espiritual que tiene su origen en la gloria divina y se pone de manifiesto en una gozosa capacidad de soportar (Col. 1:11). Los elegidos se revisten de ella como de su nueva vestimenta en Cristo (Col. 3:12-13). Corresponde a su llamado al único cuerpo de Cristo (Ef. 4:1ss).

c. Las Pastorales. En 1 Timoteo 1:16 Cristo mismo ejerce la paciencia para con Pablo. Es así como nos ofrece un modelo para el trato con los opositores. De nadie hay que desistir fácilmente. La paciencia divina conduce naturalmente a la alabanza (v. 17). Impone una obligación en el servicio misionero (2 Ti. 3:10). La mejor forma de afrontar el error es mediante la paciencia que, sin echarse atrás, deja la decisión con toda confianza en el Juez divino (4:1-2).

3. Las Epístolas católicas.

- a. Santiago. En el sufrimiento injusto, la μακροθυμία es perseverancia en la expectación de la venida de Cristo (5:7ss). La conciencia de la cercanía de Cristo apaga los sentimientos de enojo, produce una constancia triunfante y confiere la certeza del fruto.
- b. Hebreos. Aquí el énfasis se pone en la conexión con la fe (6:11-12). La μακροθυμία es la constancia de la fe y la esperanza que no se deja vencer por la espera. Su fundamento es la promesa del Dios justo.
- c. 1 Pedro. En 1 Pedro 3:20ss la paciencia de Dios en días de Noé da cabida al desarrollo de la obediencia y la desobediencia que se manifestarán en la liberación y la destrucción. Hoy día se caracteriza por la obra de Cristo mediante la proclamación y el bautismo.
- d. 2 Pedro. En esta epístola, la μακροθυμία de Dios es un concepto central. Explica porqué la parusía no ha tenido lugar aún (3:4). Su propósito es totalmente positivo, a saber, dar espacio para el arrepentimiento. A los malvados les sobrevendrá finalmente el juicio (v. 7), y los cristianos deben ser celosos de ser hallados sin mancha (v. 14). Sin embargo, la paciencia de Dios hemos de considerarla como salvación (v. 5).

μακροθύμως. Este adverbio figura en el NT solamente en Hechos 26:3 en el sentido secular de «pacientemente».

[J. Horst, IV, 374-387]

μαμωνάς [riqueza]

1. El griego μαμωνάς parece provenir de un sustantivo arameo que con toda probabilidad se deriva de la raíz ܡܡܢ («aquello en lo que uno confía»).
2. La palabra no figura en el AT, pero en los escritos judíos se usa en los sentidos a. «recursos», b. «ganancias» (especialmente las deshonestas), y c. «compensación» o «rescate», pero también «soborno». En general tiene un sentido innoble, se la suele llamar injusta, y es objeto de censura ética y de advertencia.
3. En el NT esta palabra figura sólo en labios de Jesús. Denota los «bienes terrenales», pero siempre con énfasis en su carácter materialista. Cuando la gente pone su confianza en ella (Lc. 12:15ss) o le entrega su corazón (Mt. 6:21), no puede amar a Dios. Por eso los creyentes deben liberarse de la esclavitud a las riquezas y aprender a depender de Dios (Mt. 6:24). Del administrador injusto deben aprender a usarlas en servicio del amor a los demás (Lc. 16:1ss). La fidelidad, aunque sea con una suma modesta de riquezas, es el prerrequisito para que Dios les confíe las verdaderas riquezas (Lc. 16:10-11).

[F. Hauck, IV, 388-390]

μανθάνω [aprender], καταμανθάνω [examinar, considerar],
 μαθητής [alumno, discípulo], συμμαθητής [condiscípulo],
 μαθήτρια [discípula], μαθητεύω [hacerse discípulo, hacer discípulos]

μανθάνω.

A. Los griegos.

1. *Uso ordinario.*

- a. A partir del sentido básico «dirigir la mente hacia algo», μανθάνω llega a ser usado para (1) «acostumbrarse a algo», (2) «experimentar», (3) «aprender a conocer», (4) «comprender», (5) «aprender bajo instrucción» y (6) «recibir dirección de una deidad mediante un oráculo». En la expresión τὴ μαθών (7) significa «¿por qué?» (a menudo con cierta nota irónica).
- b. El uso implica constantemente un proceso intelectual que siempre tiene efectos externos e implica una iniciativa intelectual consciente o inconsciente. Por eso otros términos pueden aclararlo pero no pueden sustituirlo.

2. *Uso filosófico.*

- a. Inicios. Al ir desarrollándose el elemento intelectual en la vida griega, μανθάνω resulta bien adaptado para servir en las teorías del conocimiento. Ya antes de Sócrates, y hasta cierto punto en la tragedia, es parte del proceso mediante el cual surge el conocimiento. El conocimiento viene mediante el aprendizaje. μανθάνειν, desde luego, no es el único modo. Efectivamente, puede convertirse en una recepción puramente mecánica. Pero esto no descarta su necesidad. En la tragedia, μανθάνειν se usa para aquellos que procuran vivir en armonía con el todo. El sentido de los acontecimientos es que los hombres, e incluso los dioses, deben aprender de ellos para verse a sí mismos en toda su limitación como parte de la realidad cósmica.

b. La metafísica del aprendizaje en Sócrates/Platón.

- (1) La transición hacia un uso especulativo tiene lugar en Sócrates. Para él el aprendizaje es esencial para el desarrollo moral. Las formas tradicionales de educación no preparan a los ciudadanos para habérselas con los problemas del momento, como creen los sofistas. En lugar de reunir en torno a sí un grupo, Sócrates usa la conversación dialéctica para encender un sentido moral. El aprendizaje tiene un acento suprapersonal. Él mismo está siempre aprendiendo, y al hacerlo así está deviniendo, y al devenir está cumpliendo su destino divinamente determinado. Platón ve el valor de la educación formal. Por lo tanto propone la educación obligatoria para ambos sexos, desde los 10 hasta los 18 años. Esto incluirá la lectura, la escritura, la música, las matemáticas y la astronomía, junto con la educación física. Pero, como en Sócrates, todo esto es secundario o rudimentario.

- (2) Sobre la base de la preexistencia del alma, Platón piensa que todo aprender es un recordar. El propósito del maestro es hacer pasar a sus alumnos del conocimiento inconsciente al consciente, y de este modo encender en ellos un sentido moral. La dialéctica socrática sirve a este propósito, al traer a la luz lo que ya está latente en el alma. Es por esta razón que Platón insiste en que siempre estamos activos en el aprendizaje, que este es más exigente que la gimnasia puesto que involucra el ser entero, y que debemos aprender jugando para establecer mejor nuestras aptitudes. Para Platón son especialmente importantes las matemáticas (τὰ μαθήματα).

- c. La intelectualización del proceso de aprendizaje. Los filósofos posteriores intelectualizan y racionalizan el μανθάνειν. Jenofonte vuelve a hablar de μαθηταί y piensa que debe haber restricción de algunas materias. Aristóteles postula la importancia del νοῦς en la recepción del conocimiento; su parte receptiva es para él una tablilla vacía. Epicteto usa μανθάνειν para el dominio de destrezas técnicas, para aprender a pensar y para adoptar ideas filosóficas. Para él la mejor forma de aprender es de los demás, especialmente en la ética, donde es importante el ejemplo.

3. *μαθήνω como término cultural especial en el helenismo.* Un uso especial de *μαθήνω* es para la recepción de la «palabra sagrada» por parte de los iniciados. Aquí se puede ver una clara tendencia hacia la intelectualización de la piedad. Los misterios contienen fórmulas simbólicas que difícilmente pueden ser comprendidas o usadas sin una instrucción completa. Por eso el enseñar y el aprender tienen necesariamente un lugar cuando los cultos místicos conducen a la formación de sociedades religiosas proselitistas.

B. *μαθήνω* en el AT y en el judaísmo.

1. *El AT (LXX).*

- μαθήνω* figura en la LXX y en otras traducciones del AT unas 55 veces, casi 30 de las cuales son para la raíz לָמַד.
- El uso, sin embargo, no es en modo alguno uniforme. Esto se debe en parte al carácter de לָמַד y en parte a la penetración del uso ordinario de *μαθήνω* en la LXX. Pero la revelación divina, como declaración de la voluntad divina, le da a *μαθήνω* un matiz especial. Así, en el Deuteronomio el temor de Dios es su objeto (4:10, etc.). Aprender los mandamientos implica obedecerlos (Sal. 119:71, 73). Lo que se aprende es la rectitud (Is. 26:9). Queda comprometida la voluntad así como el intelecto, y puesto que es Dios quien quiere lo que ha de ser aprendido, todo aprendizaje gira en torno a él.

2. *Los rabinos.*

- Los rabinos a veces usan לָמַד en sentido secular, p. ej. para aprender un oficio, o para obtener información acerca de algo, o para derivar conocimiento de un libro.
 - Sin embargo, en su mayor parte, el aprender implica el estudio de la ley con miras a conocer y hacer la voluntad de Dios. El AT es el texto básico, luego lo es su exposición tradicional. En vista de la tarea exegética que plantea, la palabra puede usarse también para aprender el método hermenéutico. El aprendizaje es un rasgo distintivo del justo. Los miembros del pueblo están destinados a aprender la ley, y en cuanto a aprendices son un pueblo santo.
 - Bajo la influencia griega se da en el judaísmo rabínico una cierta intelectualización, p. ej. en la opinión de que el aprender es de más alto rango que el hacer. Esto es disputado, claro está, especialmente con referencia a la observancia moral más que ritual. Está también el punto distintivo de que para los griegos aprender y enseñar son cosas diferentes, mientras que un mismo término hebreo abarca ambos conceptos. Más aún, permanece vigente el rasgo básico de que en el judaísmo, como en el AT, la voluntad revelada de Dios en la ley es el contenido y la meta de todo aprendizaje.
3. *Josefo.* El aspecto formal está en primera línea para Josefo. *μαθήνω* puede significar «experimentar», pero principalmente es «apropiarse intelectualmente». Esto se aplica inclusive en relación con la ley, la cual se aprende del mismo modo que las leyes humanas.

4. *Filón.* *μαθήνω* es raro en Filón y no muestra rasgos especiales. Filón personaliza el punto de vista de Platón de que el aprendizaje es *ἀνάμνησις* y lo coloca en el contexto de una filosofía de la revelación. Con la Escritura como su base, *μαθήνω* es la percepción de la realidad última en Dios. La dirección es dada por personas, palabras u objetos. La *μάθησις* conduce al conocimiento y a la fe, y en el proceso desempeñan un papel la disciplina y el ejemplo. La Escritura es el texto normativo.

C. El NT.

1. *La situación general.* En el NT *μαθήνω* figura solamente 25 veces y es mucho menos prominente que *διδάσκω*. Lo encontramos sólo tres veces en Mateo, una en Marcos, dos veces en Juan, y ninguna en absoluto en Lucas (sólo una vez en Hechos). *μαθητής*, por supuesto, es un término fundamental, pero *ἀκολουθεῖν*, más que *μαθήνω*, es el verdadero distintivo del *μαθητής*. Jesús no procura impartir información, sino despertar el compromiso para con él mismo. Que esto también implica *μαθήνω* se puede ver en Mateo 11:29, pero el verdadero *μαθήνω* significa permanecer en su palabra (Jn. 8:31).

2. *Uso ordinario.*

- a. En el único caso en Hechos (23:27), el tribuno en su carta dice que había «aprendido», e. d. «averiguado» que Pablo era ciudadano romano.
- b. En Apocalipsis 14:3 es posible que el aprender el cántico nuevo sea simplemente aprender en el sentido ordinario, pero ciertos pasajes (cf. 2 Co. 12:4) sugieren que se trata de un aprendizaje de un tipo superior, especialmente en vista de que nadie fuera de los 144.000 puede aprender el cántico.

3. *El aprender de las Escrituras.*

- a. La palabra figura dos veces en disputas. En Mateo 9:13 Jesús les dice a los fariseos que aprendan de Oseas 6:6 porque él se junta con los pecadores. [Mt. 12:7 nos muestra lo que ese μανθάνειν implica.] En Juan 6:45 oír implica aprender, y aprender de Dios necesariamente significa aceptar a Jesús. Como en el AT, el aprender tiene como objeto la voluntad de Dios, pero la voluntad de Dios es ella misma una gran referencia a Jesús como el Cristo.
- b. En Juan 7:15 μανθάνειν denota el estudio académico de la Escritura. Los judíos discuten el derecho de Jesús a enseñar, en vista de su falta de educación formal. Él replica que la voluntad de Dios se realiza en su persona y en su enseñanza. Pablo usa el término en un modo un tanto similar en Gálatas 3:2, donde no está buscando información sino que quiere que los galatas le expliquen la voluntad salvadora de Dios tal como la proclama la ley misma, a la que ellos apelan. Sólo por medio de la vida y la muerte de Cristo μαθεῖν deja de ser un asunto puramente humano. Pero es de la Escritura, tal como ella testifica de Cristo, que debemos aprender a vivir (1 Co. 4:6).

4. *El nuevo aprendizaje.*

- a. En Mateo 11:29 Jesús coloca su propia autoridad en contraposición a la de los escribas. Nosotros debemos aprender ἀπ' αὐτοῦ. Jesús no es un simple maestro, sino una señal de la venida del reino de Dios en el cual se realiza la voluntad de Dios. De él puede uno aprender que cumplir su voluntad no es una carga, sino que aporta gozo y descanso a quienes vienen a él.
- b. Mateo 23:32 se apoya sobre la verdad de que para los discípulos las cosas cotidianas expresan la ley eterna de Dios declarada en los profetas. En 1 Corintios 14:31 Pablo encuentra un principio semejante en el don de profecía, mediante el cual el Espíritu da guía en situaciones específicas.
- c. Efesios 4:20 usa μανθάνειν en el sentido pleno de aceptar a Cristo y su obra con todas sus implicaciones para la vida. El verdadero μανθάνειν no es solamente por la ley, sino por el evangelio, e. d. por Cristo mismo. Un uso similar se puede ver en 2 Timoteo 3:14; Romanos 16:17; Filipenses 4:11 (donde Pablo ha aprendido a estar contento porque ha aprendido a Cristo; cf. vv. 10, 13).

5. *Las Pastorales.* En las Pastorales μανθάνω es más común. Se usa en respuesta a una amenaza que se presenta a la fe por vía de una falsa enseñanza de tipo intelectualista y legalista. Es así como se emiten advertencias a las mujeres para que aprendan en silencio (1 Ti. 2:11) y a los niños para que aprendan en casa sus obligaciones familiares (5:4). El verdadero aprendizaje significa aplicación a las buenas obras, siguiendo auténticamente el espíritu de Cristo (Tit. 3:14).

6. *Hebreos 5:8.* Hay aquí un juego con las palabras μαθεῖν y ἔπαθεν. El sufrimiento de Jesús no se debe a fuerzas externas, sino a su propia aceptación de la justa voluntad del Padre. Es de la Escritura que él aprende que este sufrimiento se basa en la voluntad de Dios y no se puede divorciar de su llamado. El dicho da testimonio, entonces, de la demostración consciente de obediencia total que es distintivo del Hijo en su ministerio salvífico. Las explicaciones que se refieren a la creciente capacidad de obediencia, o al desarrollo de la madurez en ella, dejan de lado el punto que en el AT y en el NT el aprendizaje se da mediante el estudio de la Escritura como voluntad revelada de Dios. Lo nuevo en Hebreos no es el aprendizaje de la obediencia, sino el aprendizaje de su naturaleza y su modo, según queda denotado por la referencia a la pasión. Es aquí donde radica el acento. El contexto de la filiación de Jesús apoya esto (cf. v. 7). Formalmente, «aunque era Hijo» puede ir con lo que precede,

pero materialmente prepara el camino para lo que viene después, y llega a su plenitud con el perfeccionar del v. 9, que se refiere a cómo Dios valida su actitud filial en su designación concomitante como sumo sacerdote. Formalmente, otra vez, puede dar la impresión de que el aprender va con el perfeccionar, pero materialmente es el sufrimiento que conduce a esta meta (cf. 2:10). Es por esta razón que no se necesita conjeturar un «no» en el v. 7. El contraste no es entre la filiación y el no ser oído, sino entre la filiación y el paradójico curso de sufrimiento que ella entraña. Puesto que Jesús sufre conforme a la palabra de Dios, el oído de Dios está abierto para el incluso en este sufrimiento.

- D. La iglesia antigua.** En la iglesia se da una cierta intelectualización. Una actitud moral es el objeto de *μανθάνειν* en Ignacio, *Romanos* 4.3. El aprender mediante la exégesis alegórica o la revelación especial es el punto en Bernabé 6.9; 9.7ss, etc. El cristianismo en sí se convierte en el objeto en Diogneto 1.1. El aprender verdades salvadoras es de lo que se trata en Justino, *Apología* 1.13.3. El término puede usarse entonces para la impartición de verdades a los catecúmenos (Hipólito, *Contra Noeto* 1). Finalmente, *μάθημα* se convierte en término común (junto con *πίστις* y *σύμβολον*) para la confesión bautismal.

καταμανθάνω. Esta forma intensiva significa «examinar», «aprender», «captar», «notar». Se puede usar de diversas maneras, p. ej. para examinar heridas o para la observación de los espías. En la LXX se usa para palabras que significan ver o escudriñar, a menudo con respecto a la conducta moral. El único caso del NT está en Mateo 6:28, donde Jesús invita a los que están ansiosos, no simplemente a que contemplen, sino a que «consideren» los lirios, porque en ellos verán la plenitud de los recursos del Creador y se darán cuenta de que pueden tener una confianza ilimitada en su capacidad de proveer.

μαθητής.

A. El mundo griego.

1. *Uso general.*

- μαθητής* se usa para aquellos que dirigen su mente hacia algo. Luego denota «alumno», no como un novato, sino como quien está comprometido en el aprendizaje.
- En el sentido de «alumno», *μαθητής* implica la relación con un maestro. Puede usarse entonces de diversos modos, p. ej. para el aprendiz de un tejedor, un estudiante de médico o el discípulo de una escuela filosófica.
- En un sentido más amplio, *μαθητής* denota un lazo intelectual entre personas que están lejanas en el tiempo, p. ej. Sócrates como verdadero *μαθητής* de Homero. Aquí el énfasis no se pone en la relación formal sino en la unión interior.

2. *¿Alumno o discípulo?*

- Cuando el énfasis se pone en el lado más formal o técnico, *μαθητής* no porta más que el sentido de adquirir conocimiento o destreza bajo la dirección de un experto. A causa de esta restricción, a Sócrates no le gusta el término para sus propios seguidores. Las escuelas filosóficas, sin embargo, favorecen esta palabra en vista de su cultivo de la *μίμησις* del maestro.
- Diversas palabras, p. ej. *γνώριμος*, *ἀκόλουθος*, *εταῖρος*, se usan junto con *μαθητής* para sugerir la independencia y dignidad del estudiante. De ellas, *γνώριμος* es la más difundida en los escritores posteriores. A Sócrates le gusta *συγγιγνόμενοι*, y a Jenofonte *συνόντες*.
- Si bien Jenofonte evita *μαθητής*, su uso ocasional de *μανθάνουσις* muestra que no capta plenamente la preocupación de Sócrates de ir más allá del compromiso del oyente con el maestro y de enfatizar el compromiso de uno y otro con el objeto de estudio.

3. *Maestro y discípulo.*

- Sócrates, Platón y la Academia. La relación maestro/discípulo la encontramos por primera vez en la esfera filosófica cuando Sócrates la fomenta para reemplazar la relación instructor/alumno de los

sofistas. Platón y la Academia la desarrollan como una comunión ideal entre los que dan y los que reciben. En contraste con Protágoras, quien imparte información por un estipendio, Sócrates rehúsa el pago y se ofrece él mismo en lugar de sus conocimientos. Las comidas en común son una expresión de la comunión resultante. Esto llega a ser un rasgo de la Academia de Platón, en la cual cada miembro es llamado *ἑταῖρος*, y al director se le considera como el primero entre iguales.

- b. Las religiones de misterios. Las religiones de misterios necesitan una relación maestro/discípulo con el fin de que el iniciado aprenda los secretos y se convierta en miembro de la sociedad cultural. En este caso, sin embargo, el maestro es un funcionario y permanece anónimo. El aprender es también secundario; la meta es la comunión con la deidad. Por eso la sociedad es vista como una familia más que como una escuela, y el término *μαθητής* no se usa.
- c. La relación maestro/discípulo con un aspecto religioso. La relación tiene un lado religioso en casos tales como Pitágoras, Epicuro y Apolonio. Los seguidores de Pitágoras constituyen una comunidad religiosa y moral. La médula de esto es la palabra y la persona del filósofo, quien asume así un aspecto divino. También Epicuro vincula a sus discípulos con su propia persona, y es honrado como fundador de una religión e incluso como un dios. Apolonio causa una fuerte impresión a causa de su personalidad. Se dice que realizó muchos milagros, y sus discípulos, que lo consideran más que humano, proclaman su fama cuando él emprende sus grandes viajes.

4. La comunidad de discípulos y el principio de tradición.

- a. La comunidad de discípulos. Los grupos sólidos asociados con grandes maestros continúan cuando los maestros mueren, teniendo como punto de unidad los intereses de sus maestros, y con la responsabilidad adicional de presentar estos intereses como el motivo impulsor. Las escuelas más antiguas son gremios religiosos. A veces los maestros originales designan a sus propios sucesores, pero también las escuelas pueden designar futuros líderes, puesto que el énfasis se pone en las escuelas como tales y no en sus directores.
- b. El principio de tradición. La lealtad a la enseñanza del maestro halla su expresión en el principio de tradición, e. d. el deseo de cumplir sus intenciones y de preservar sus dichos. Este principio funciona de manera dinámica y no estática. Si la escuela vive por su tradición, la escuela misma es el terreno en el cual la tradición se renueva. La orientación más fuerte hacia el maestro se halla entre los epicúreos, quienes transmiten muy cuidadosamente los dichos supuestamente formulados por Epicuro. Las cosas son parecidas en el estoicismo, en el cual Crisipo presenta su propia enseñanza como una elaboración de la de Zenón, de modo que a los estoicos a menudo se los llama simplemente la escuela de Zenón. La palabra *παράδοσις* como tal se usa rara vez en conexión con las escuelas filosóficas, pero el principio de tradición es generalmente aceptado en la práctica.

B. El AT y el judaísmo.

1. *μαθητής* en el AT (LXX).

- a. La LXX. *μαθητής* no figura en la tradición establecida de la LXX.
- b. El AT. El equivalente hebreo *תלמיד* figura solamente en 1 Crónicas 25:8 (LXX *μαθητῶντες*).

2. El problema material en el AT.

- a. Razón de la ausencia de los términos. Como se vio anteriormente, el AT relaciona el grupo *למד* con la voluntad revelada de Dios; para la instrucción humana se usan otros términos (gr. *παιδεία*). Una vez más, Dios ha escogido al pueblo entero para que aprenda su voluntad y le sirva. Los individuos son escogidos sólo con el fin de que realicen tareas especiales en favor del todo. Por eso es inapropiado usar una palabra del grupo *למד* (o *μαθητής*) para diferenciar a un grupo especial del pueblo entero.
- b. Ausencia de la relación. (a) En el AT las relaciones individuales, p. ej. entre Moisés y Josué, difieren de las relaciones que se hallan en el mundo griego y helenístico. Es así como Josué es el servidor de Moisés, llega a ser sucesor suyo solamente por proclamación divina (Nm. 27:15ss), y por lo tanto

goza de plena autoridad por derecho propio (Jos. 1:2ss). (b) Los profetas del AT no tienen discípulos. Los videntes se organizan en gremios, pero el foco de su unidad es la dotación carismática más que la devoción a un líder. Eliseo es más un asistente de Elías que un discípulo (cf. Giezi y Eliseo). Cuando Elías echa sobre él su manto, esto es más una apropiación para el servicio que una designación a la sucesión. Como Josué, Eliseo recibe su designación directamente de Dios, y por eso tiene una autoridad propia, no la heredada de Elías (2 R. 2:9ss; 3:11). También Baruc funge como asistente de Jeremías, especialmente como escribano e intérprete (Jer. 36:4ss). Trabaja muy de cerca con él (cf. 43:3), pero en ningún sentido es su sucesor. En efecto, desaparece de la escena junto con Jeremías. (c) Los escribas. La presencia de escribas en el AT (1 Cr. 2:55) posiblemente da cierto impulso a la formación de escuelas, pero lo más que podemos decir con seguridad es que hay gremios de escribas.

- c. Ausencia del principio de tradición. El AT no da evidencia alguna de un principio de tradición similar al que se halla en el mundo griego. El AT es conscientemente mosaico. Todos los que vienen después se sostienen sobre los hombros de Moisés. La vida del pueblo está arraigada en su obra. Pero a Moisés nunca se lo venera como un libertador ni como fundador de una religión. De hecho, rara vez se lo menciona en los profetas. La tradición en la forma de orientación hacia una persona es ajena al AT. No es de extrañar, entonces, que no haya ninguna tradición religiosa o moral vinculada con profetas individuales. Incluso Isaías 8:16 parece referirse, no a un grupo de discípulos, sino a una nueva comunidad congregada en torno a un profeta.
3. *Razón de estas ausencias.* La religión de Israel es una religión de revelación. Los voceros humanos son los agentes mediante los cuales Dios se proclama a sí mismo y proclama su voluntad. No hablan por sí mismos ni promueven sus propias causas. Son administradores, que transmiten la palabra de Dios al pueblo de Dios. El compromiso que buscan es un compromiso con Dios. No queda lugar alguno para la autoridad de un gran personaje ni para la relación resultante maestro/discípulo. Lo que cuenta es el hablar continuo y dinámico de Dios, ya sea por medio de Moisés o por medio de aquellos que le siguen. Moisés mismo es presentado como ministro de Dios (Éx. 4:10ss) cuyo afán es la declaración de la voluntad de Dios (Éx. 5) y cuya legislación proviene de Dios a partir del propio acto de liberación de Dios (Éx. 19:20ss). Cuando los profetas procuran recuperar al pueblo, no apelan a Moisés mismo sino a los días de Moisés. Es Dios, no Moisés, el Maestro en cuyo nombre hablan, de modo que no pueden tener deseo alguno de posar como maestros para los demás.
4. *El uso rabínico de תלמיד.*
- a. Significado. Los rabinos no usan תלמיד para «aprendiz» sino exclusivamente para «estudiante» de la Escritura y de su interpretación.
- b. Diferentes grupos. Los rabinos distinguen dos grupos de estudiantes bíblicos. Primero vienen los principiantes, que están bajo la tutela de rabinos aceptados. Idealmente todos los israelitas deben ser estudiantes calificados de la ley, con Dios mismo como el Maestro. Por el momento, sin embargo, se necesita de los rabinos para que instruyan a los demás, y bajo su guía inmediata se hallan aquellos que se están preparando para ese oficio. El segundo grupo consta de aquellos que han demostrado tener éxito en sus estudios iniciales. Estos constituyen una especie de gremio, la admisión al cual se obtiene mediante la ordenación, y que puede emitir dictámenes autoritativos en asuntos disputados.
- c. Los varones. En cualquiera de esos dos niveles, sólo los varones pueden ser estudiantes. A las mujeres no se les permite realizar el trabajo de enseñar la ley ni de aprenderla.
- d. Altos honores. Los estudiantes de la ley comparten la gloria de la ley, y por lo tanto se les tiene en muy alta estima. De esto dan testimonio muchas enunciaciiones y decisiones.
- e. Uso targúmico. En el Targum, el equivalente arameo de תלמיד se puede usar para términos que denotan a uno que recibe, o que es influido, en una relación personal.

5. *El תלמיד como miembro de una escuela o tradición.*

- Como alumno. No hay estudiante sin maestro; el estudio independiente no basta. El estudiante se halla bajo sumisión externa al maestro, incluso al punto de hacer para él tareas serviles, que expresan reverencia por la ley y ofrecen capacitación práctica.
- Como oyente. El aprendizaje se da escuchando lo que se dice y apropiándose de ello. El maestro se sienta y da su lección, con oportunidad para preguntas que sirven para abrir el diálogo y promover la reflexión crítica, puesto que la autoridad final es la ley, no el maestro.
- La escuela. La prominencia del maestro significa que se desarrollan grupos bajo la influencia de maestros individuales. Estos grupos pueden asumir posturas contrapuestas (cf. las famosas escuelas de Hillel y Shammai). Dentro de las escuelas más grandes también se pueden formar grupos en torno a rabinos particulares.
- La tradición. El rabino individual representa la tradición de su escuela y es un eslabón en la cadena de enseñanza. La enseñanza oral fortalece el papel de la tradición. Pero los grandes maestros se ganan el respeto por derecho propio y no simplemente como voceros del pasado. En particular enseñan mediante el ejemplo, ya que la meta es la vida y no el mero aprendizaje.
- El rabinato como la escuela de Moisés. El elemento dominante más allá de toda escuela es siempre la ley, de modo que Moisés es el maestro absoluto. La ley limita la autoridad de los rabinos individuales. El punto decisivo es la concordancia con ella.

6. *Origen de las opiniones rabínicas.*

- El AT. La principal contribución del AT es la creencia en la supremacía de la ley (como revelación de la voluntad de Dios) sobre aquellos que la enseñan. Apenas si es posible una derivación detallada de, p. ej., una escuela o una tradición.
- Influencias helenísticas. (a) La tradición rabínica se deriva del período de los Macabeos, de conflicto con el helenismo, cuando el judaísmo se vio obligado a asegurar su supervivencia en la forma tradicional. (b) El helenismo ejerce influencia sobre las formas en las cuales se da la instrucción (p. ej. la dialéctica), inclusive en la apologetica contra él. (c) El recurso a los dichos autoritativos es paralelo a lo que encontramos, p. ej., en el estoicismo. (d) El nuevo énfasis sobre Moisés está en línea con el tratamiento que se da a los fundadores de escuelas filosóficas, aunque se sigue reconociendo que Moisés es un héroe sólo en cuanto a mediador de la voluntad divina. (e) La aceptación de estipendios, por lo menos en algunos casos, es otra posible evidencia de influencia helenística.
- La adopción de תלמיד a partir de la enseñanza helenística. (a) Lingüísticamente el uso de תלמיד corresponde al de μαθητής en el mundo griego. Josefo llama a Josué el μαθητής de Moisés, y a Eliseo el μαθητής de Elías. El propio Eliseo tiene a su vez μαθηταί. Además, Josefo describe las tres tendencias en el judaísmo como escuelas filosóficas. (b) Materialmente, encontramos que uno de los maestros de Hillel provenía de trasfondo griego; bien puede haber aportado elementos griegos a la enseñanza judía.

7. *La teología implícita en el תלמיד judío posterior.*

- Se puede dar por segura la dependencia respecto al helenismo.
- La forma griega está integrada en el interés central de la ley, de modo que el תלמיד rabínico siempre se halla dentro de la comunidad y procura estar a su servicio.
- El rabinato asegura ser absoluto en contraposición a todas las escuelas, en la medida en que la voluntad de Dios, expresada en la ley, contiene la respuesta a todas las preguntas.
- Esta afirmación halla su expresión en el aserto de una cadena de tradición que se remonta a Moisés, y la inclusión en ella de los grandes personajes de la historia nacional.

8. *Filón.* Filón usa μαθητής en los sentidos griegos ordinarios. Suele asociar el término con γνώριμος, y a veces distingue entre μαθητής (el erudito maduro) y μαθητῶν (el principiante). En general, sin embargo, se inserta en la principal tradición escolástica del judaísmo.

C. En el NT.

1. *Uso.*

- a. Datos estadísticos. En el NT, μαθητής figura solamente en los Evangelios y en los Hechos. Está atestiguado unas 250 veces, casi siempre para referirse a los que siguen a Jesús. Hechos lo tiene en forma absoluta para un discípulo de Jesús. Ocasionalmente se menciona a los discípulos del Bautista y de Pablo. En Marcos 2:18; 22:16 leemos acerca de los μαθηταί de los fariseos, y en Juan 9:28 de los μαθηταί de Moisés.
- b. Uniformidad del uso. En cada caso encontramos la adhesión a una persona. De Jesús, como jefe del grupo, es de quien se espera que dé la resolución en Marcos 2:18ss, 23ss. Es él quien, como el Bautista, enseña a sus discípulos a orar (Lc. 11:1ss). El destino de los discípulos está atado al de él.
- c. Relación con תלמיד. El uso del NT manifiesta una cercana relación lingüística con el uso rabínico de תלמיד.
- d. Peculiaridades del uso. Lucas comúnmente tiene μαθηταί para los discípulos personales de Jesús, pero después de 22:45 nunca vuelve a usar el término en su Evangelio. Comienza nuevamente a usar el término en Hechos 6:1, pero esta vez para referirse a todos los creyentes.

2. *Los μαθηταί judíos en el NT.*

- a. La expresión «discípulos de los fariseos» (Mr. 2:18 y par.) ocasiona cierta dificultad en vista del hecho que los fariseos son expositores prácticos de la ley (a diferencia de los escribas). Tal vez el punto sea que muchos escribas podrían ser líderes fariseos, ya que los límites entre lo teórico y lo práctico son fluidos. Se podría señalar, también, que los rabinos enseñan mediante el ejemplo así como mediante la palabra.
- b. En Juan 9:28 los opositores de Jesús, al llamarse a sí mismos discípulos de Moisés, arguyen que ellos pertenecen a la cadena de tradición que se extiende hasta Moisés, mientras que Jesús es un maestro nuevo y desconocido a quien ellos no pueden aceptar simplemente sobre la base de su autoridad personal.

3. *Los discípulos de Jesús.*

- a. El llamado. (a) La iniciativa de Jesús. Un rasgo básico del discipulado neotestamentario es que comienza con un llamado en el cual Jesús toma la iniciativa (Mr. 1:17; Mt. 4:19; Lc. 9:49; Jn. 1:43). Esto difiere claramente de la práctica rabínica, en la cual es deber del estudiante encontrar un maestro. Un punto adicional es que Jesús llama a aquellos que parecen carecer de los requisitos necesarios (Mr. 2:13ss). (b) ¿Excepciones? Algunos pasajes sugieren, desde luego, que el círculo más amplio de μαθηταί incluía a muchos que simplemente comenzaban a seguir a Jesús sin tener un llamamiento específico. Se dan unos cuantos nombres sin un relato correspondiente de su llamado; p. ej. Cleofas en Lucas 24:18. Jesús también parece dispuesto a aceptar en su compañía a personas que no han sido convocadas, si existe verdadera prontitud para seguirlo (Lc. 9:57, 61). Por otro lado, el grupo más amplio, p. ej. en Juan 6:60, 66, parece constar de un gran número que solamente estaban interesados sin estar plenamente comprometidos.
- b. Los discípulos en su relación con Jesús. (a) El compromiso con su persona. Un aspecto singular del discipulado del NT es que se trata de un compromiso con la persona de Jesús. Su enseñanza sólo tiene fuerza cuando existe primero este compromiso con su persona. Pedro probablemente conoce a Jesús, y lo ha oído hablar, antes del incidente de Lucas 5:1ss, pero es el impacto de la persona de Jesús lo que hace de él un μαθητής (cf. Natanael en Jn. 1:45ss). Este compromiso personal explica la honda depresión de los discípulos tras la crucifixión (Lc. 24:19ss). No basta con que tengan el legado

de su palabra. Han perdido a Jesús mismo. La importancia crucial de la resurrección refuerza esto. Jesús mismo reinstituye el grupo (a pesar de la resistencia inicial, Lc. 24:36ss; Jn. 20:24ss), restaura la comunión personal y envía a los discípulos, no a que transmitan su enseñanza, sino a que den testimonio de su resurrección (Lc. 24:48). Para destacar el rompimiento de la comunión, Lucas deja de usar μαθητής después de Getsemaní, y comienza usarlo de nuevo solamente para la comunidad más amplia en los Hechos. Juan, después de 6:66, prefiere hablar de los δώδεκα (μαθηταί) con el fin de mostrar que la fe en Jesús (cf. 6:64) es una característica esencial del verdadero discípulo. A diferencia del rabino corriente, o en efecto a diferencia del maestro griego, Jesús se ofrece a sí mismo en lugar de sus dones sobresalientes, y exige lealtad a sí mismo más que a una causa que él representa. (b) La obediencia a Jesús. Muchos rabinos dejan muchas cosas para estudiar la ley, pero después gozan de fama y de autoridad en la fuerza de la ley que estudian y enseñan. Jesús, sin embargo, exige que sus discípulos lo dejen todo solamente por causa de él (Mt. 10:37ss). Al hacerlo así, no deben simplemente creer en él; deben obedecerle como los δούλοι obedecen a su κύριος (Mt. 24:45ss). Los servicios que ellos desempeñan van más allá de los que los estudiantes realizan para sus maestros (cf. Mr. 14:12ss). Le obedecen porque ven en él al Mesías. Mientras que un día los estudiantes rabínicos serán rabinos ellos mismos, los discípulos de Jesús son sencillamente sus discípulos. Sus vidas quedan permanentemente selladas y configuradas por él. Jesús mismo sigue el curso normal de un maestro, pero los discípulos son simplemente oyentes que hacen preguntas sólo por motivos de aclaración y para quienes lo decisivo no es simplemente la apropiación intelectual sino la obediencia. El verdadero discípulo en Juan (8:31) es aquel que permanece en las palabras de Jesús y guarda sus mandatos (13:34-35, etc.). Este discípulo no es simplemente un δούλος. Pero tampoco es un γνώριμος ni un ἑτάϊρος, términos que implican igualdad. Por don del mismo Jesús, es su φίλος (15:14ss). (c) La obligación de sufrir. Introducidos a la comunión con Jesús, los discípulos quedan colocados en el camino de la cruz. El sufrimiento es ineludible para los apóstoles (Mt. 10:17ss; Jn. 15:18ss). También es aplicable, más generalmente, a todos los discípulos (cf. Mr. 8:34ss; Lc. 14:26-27).

- c. Los discípulos, los Doce y los apóstoles. Si no todos los discípulos son apóstoles, todos los apóstoles son discípulos, y los Doce son el círculo íntimo en comparación con los grupos más amplios.
- d. El grupo de los (Doce) discípulos. (a) Incapacidad de comprender. Al escoger a los Doce, Jesús manifiesta su afirmación de ser enviado divino para salvar a su pueblo. Los discípulos, sin embargo, no logran entender ni su misión ni su mensaje. Esto se muestra por los temores que tienen (Mt. 8:23ss), sus disputas (Mt. 20:20ss), sus protestas contra la pasión (Mt. 16:22-23), su huida en el momento final (Mt. 26:55-56) y sus dudas acerca de la resurrección (Lc. 24:11). Sólo cuando reconocen al Señor resucitado logran por fin la comprensión que los pone en marcha como sus testigos principales. El propio Jesús, obviamente, experimenta esta falta de comprensión como una grave carga (Jn. 14:9), pero la maneja con inigualable paciencia (Lc. 22:31-32) en su afán de llevar a los discípulos a la salvación y al servicio. (b) Composición. Jesús escoge a hombres de todos los tipos para integrar un grupo íntimo representativo. Encontramos allí zelotes, un publicano, uno de Judea, galileo y hombres con nombres tanto griegos como semíticos. La selección muestra que él tiene una comprensión realista de la situación de la época, y procura servir al pueblo tal como es, con todas sus tensiones inherentes así como con todas sus posibilidades.
- e. La participación de los discípulos en la obra de Jesús. El llamado al discipulado es un llamado a la colaboración en el servicio (Lc. 5:1ss). Esto se pone de manifiesto en los dichos (Mt. 5:13ss; Jn. 17:13ss), las parábolas (Mt. 25:14ss) y las directrices específicas (Mt. 10:5ss). El envío de los discípulos de dos en dos (Mr. 6:7ss; cf. Lc. 10:1ss) tiene el propósito de realizar el trabajo de Jesús con base en su autoridad y conforme al principio que, así como ellos han recibido gratis, así deben dar gratis (Mt. 10:8). En Juan 3:22, 26; 4:1-2 este ministerio incluye el bautizar en nombre suyo.
- f. El principio de tradición⁹ en el grupo de discípulos de Jesús. (a) Carencia de un principio. Obviamente hay semejanzas en el cristianismo respecto al principio de tradición que se encuentra en la enseñanza griega y judía. Pablo se refiere a la tradición en 1 Corintios 15:3ss, y el material

evangélico claramente se deriva de la tradición. Pero es debatible si hay algún verdadero principio de tradición. El recuerdo de Jesús como maestro siempre es secundario. El relato de la cruz y la resurrección constituye la médula del mensaje, y los dichos de Jesús se transmiten con considerable libertad. Para los discípulos Jesús no es el jefe de una escuela sino el Señor viviente. Una vez más, el énfasis principal se pone sobre el testimonio (Hch. 1:21-22). Para apoyar su apostolado, Pablo tiene que argumentar que él efectivamente ha visto al Señor (1 Co. 9:1). Más aún, es claro que Jesús toma un rumbo diferente que el del rabinismo, por cuanto escoge a personas corrientes y les advierte que ellos siempre serán μαθηταί, nunca rabinos (Mt. 23:8). El amor ha de ser una señal del μαθητής para el mundo (Jn. 13:34-35). (b) Razones de la carencia. Los discípulos son testigos más que portadores de una tradición, porque su adhesión es a Jesús y porque Jesús mismo lleva la tradición a un fin definitivo. Como cumplimiento de la esperanza de su pueblo, y como quien es la verdad misma (Jn. 14:6), Jesús traspasa todas las tradiciones (cf. Mr. 3:1ss). Llama a sus discípulos, no a la mediación de ideas, sino a la presentación obediente de un testimonio (cf. Lc. 24:48; Hch. 1:8; Jn. 19:35; 21:24).

- g. Resumen. (a) Con todas las semejanzas de forma, no existe una relación interna entre el רבנים de los rabinos y el μαθητής de Jesús. Jesús es κύριος, no rabí. (b) La tarea principal del μαθητής es el testimonio acerca de Jesús, más que la transmisión de sus enseñanzas o la imitación de su vida.

4. Los μαθηταί de Juan el Bautista.

- a. Durante la vida de Juan. También Juan tiene un grupo sólido de discípulos que deben haber sido bastante numerosos (Jn. 4:1), que tienen una regla de ayuno y oración (Mt. 9:14; Lc. 11:1), entablan debates (Jn. 3:25), visitan a Juan en la cárcel, vienen adonde estaba Jesús con una pregunta de su parte, y, finalmente, lo sepultan (Mt. 11:2; 14:12). Los propios primeros discípulos de Jesús parecen provenir de este grupo, pero es sumamente dudoso si Jesús mismo proviene de allí. Uno podría preguntarse porqué es que no todos los discípulos de Juan se hacen seguidores de Jesús. Es posible que Juan haya consolidado su grupo más de lo que se había propuesto en un inicio.
- b. Después de la muerte de Juan. El grupo continúa después de la ejecución de Juan. En Hechos 18:24 y 19:7 leemos de conversos procedentes de entre aquellos que conocen sólo el bautismo de Juan. La transición hacia la fe en Jesús presenta poca dificultad, pero no se ha dado en bloque. No se sabe qué ocurrió finalmente con los discípulos restantes de Juan. No existe un vínculo directo con los mandeos.

5. μαθητής como término para designar a los cristianos en Hechos.

- a. El problema lingüístico. El término figura en Hechos sólo en secciones específicas y sin seguir ningún principio sistemático. La tradición textual tiende a incrementar el uso. En los pasajes de «nosotros» se halla sólo en 21:4, 16. Normalmente no tiene ninguna adición explicativa (τοῦ κυρίου en 9:1); esto sugiere que se deriva del término usado para los cristianos por los creyentes palestinos. Se aplica a todos los creyentes, p. ej. a Timoteo en 16:1, a los conversos en 13:52; 14:20ss. Este uso es peculiar a Hechos, pero μαθητής no es el único término que este libro emplea para designar a los cristianos (cf. creyentes, hermanos, santos, etc.).
- b. El problema material. Materialmente, el punto principal es que Hechos usa μαθηταί para aquellos que llegan a creer en Jesús (cf. Jn. 8:31). La verdadera fe significa permanecer en la palabra de Jesús y así gozar de comunión personal con él incluso a través de las generaciones. La presencia y operación del Espíritu Santo es lo que hace que esto sea posible (cf. Hch. 19:1ss). Las comunidades griegas, sin embargo, no continúan usando μαθητής en este sentido, probablemente porque el término tiende a sugerir que el cristianismo es simplemente un movimiento filosófico en vez de comunión personal con Cristo como Señor.

6. ἑμαυτοῦ de Pablo en Hechos 9:25? La referencia a unos μαθηταί de Pablo en Hechos 9:25 podría significar que Pablo, como rabino reconocido, tiene un grupo de discípulos propios; pero es más probable que estos μαθηταί sean cristianos a quienes él llevó a la fe allí en Damasco, o bien los que formaban parte de su grupo de camino a Damasco y que se convirtieron gracias a su testimonio.

D. El uso de la iglesia antigua. Las influencias helenísticas fortalecen el uso de μαθητής para la adhesión intelectual o la imitación de Cristo, de modo que Ignacio puede decir que sólo el mártir es un verdadero discípulo (*Romanos* 4.2; 5.3).

συμμαθητής. Esta palabra, poco común fuera del NT, figura en Juan 11:16 para «condiscípulo» (de Jesús). El contexto destaca el elemento de comunión con Cristo y de unos con otros.

μαθήτρια. Esta forma femenina es rara, ya que las mujeres están excluidas de la educación organizada, tanto en Grecia como entre los rabinos. El único caso en el NT se halla en Hechos 9:36 (Tabita). El significado puede ser que Tabita forma parte del grupo de los discípulos (lo cual es posible aunque no probable; cf. Mr. 15:40-41), o bien que ella es una cristiana (cf. el uso de μαθητής en Hch.).

μαθητεύω. En su uso intransitivo, esta palabra significa «ser o hacerse discípulo». Una lectura de Mateo 27:57 la usa con referencia a José de Arimatea; se dice que él es discípulo de Jesús. En un uso transitivo distintivo (Mt. 13:52; 28:19; Hch. 14:21), el NT también usa el término para «hacer discípulos». Detrás de este significado posiblemente se halla la creencia del NT en que el llamado constituye la base para el discipulado de Jesús.

[K. H. Rengstorf, IV, 390-461]

μάννα [maná]

- Datos lingüísticos.** מן es el término del AT para designar el manjar con que Israel es alimentado en el desierto (Éx. 16:31, etc.). Otros términos para este alimento son «pan celestial» (Sal. 105:40), «pan del cielo» (Éx. 16:4), «trigo del cielo» (Sal. 78:24) y «pan de ángeles» (Sal. 78:25). ἡ μάννα se usa en griego para «bocado», «grano», y especialmente «grano de incienso». La LXX usa «maná» en Números 11:6-7, Filón adopta el término, y el NT emplea τὸ μάννα en Juan 6:31, 49.
- El maná en el AT.** Con el agua y las codornices, el maná forma parte de la provisión de Dios para Israel en el desierto. En Éxodo 16:4 cae como rocío, es un depósito granulado semejante a la escarcha, se parece a la semilla del culantro, sabe a miel, y hay que recogerlo cada día. Hay que hornearlo después de molerlo (Éx. 16; Nm. 11), y si se guarda se vuelve imposible de comer (Éx. 16).
- El maná en la literatura posterior.** Los rabinos creen que Dios creó el maná inmediatamente antes del séptimo día. Así como el pueblo le debe el pozo a María y la columna de nube a Aarón, así el don del maná se lo debe a Moisés. Otro punto de vista considera el maná como una recompensa por observar la ley. Junto con el agua, acompaña a Israel en su peregrinación. El arca contiene una pequeña cesta con maná, que desaparece cuando el arca es escondida, y que Elías va a restaurar. El maná es actualmente el alimento celestial de los justos. Aunque no es necesario, volverá a caer del cielo en la edad de la salvación mesiánica. La generación mesiánica disfrutará de la misma comida y bebida que la generación del desierto.
- Puntos de vista sobre el maná en el NT.**
 - El motivo del maná figura en Juan 6:31, 49. El término se alterna con «pan del cielo». Después de la alimentación de los 5.000, los judíos quieren que Jesús les dé una señal que lo acredite como el Mesías, así como el maná acreditó a Moisés. Jesús, al replicar, señala que la edad mesiánica trasciende la edad del desierto. Moisés no pudo haber dado verdadero pan del cielo, porque la gente que comió el maná aún tuvo que morir. En cambio, el pan que Jesús da confiere vida eterna. Jesús mismo es ese pan vivo (6:35, 48).
 - Hebreos 9:4 se refiere al maná contenido en una urna de oro en el arca, junto con la vara de Aarón y las tablas de la ley. Esto concuerda con la tradición rabínica, pero cf. 1 Reyes 8:9.
 - Apocalipsis 2:17 refleja también la tradición rabínica con su promesa del maná escondido que se dará a los que vencen (cf. tb. el agua viva de Ap. 7:17).

[R. Meyer, IV, 462-466]

μαρναθή [Señor, ven ; Nuestro Señor viene (ha venido)]

1. μαρναθή figura en el NT solamente en 1 Corintios 16:22, en el saludo de Pablo. También aparece al final de las plegarias eucarísticas en la Didajé 10.6. Es más común en el uso eclesiástico posterior, con frecuencia para darle peso adicional a ἀνάθεμα.
2. El término es indudablemente arameo, pero el significado exacto es discutible. La investigación lingüística sugiere tres significados igualmente posibles: a. «Señor, ven», como oración pidiendo el retorno del Señor; b. «Nuestro Señor ha venido», como confesión de su venida en humildad; y c. «Nuestro Señor viene», e. d. está presente en el culto. (Para detalles lingüísticos ver el *TDNT* en inglés, IV, 467-468).
3. Con la mayor probabilidad, la razón por la cual Pablo usa el término arameo es porque ya se ha convertido en fórmula reconocida en la primera comunidad palestinese. Como tal, muestra que Jesús es confesado como Señor, y que se le hace una petición a él en cuanto a tal. La idea de que μαρναθή proviene de la bilingüe Antioquía y no de Jerusalén difícilmente explica porqué se difunde en las iglesias de habla griega.
4. En la Didajé 10.6, donde μαρναθή no se halla directamente dentro de la plegaria eucarística, parece portar el sentido de «Nuestro Señor está presente», a modo de advertencia contra la participación de los no santos. El contexto de 1 Corintios 16:22 respalda este modo de entenderlo. Pero Apocalipsis 22:20 sugiere fuertemente que el verdadero punto es «Señor, ven», ya que ἔρχου κύριε Ἰησοῦ parece ser una traducción de μαρναθή. Si esto es lo que quiere decir Pablo en 1 Corintios 16:22, le está transmitiendo a la iglesia la urgencia de esta esperanza. En cualquier caso, existe un vínculo con la eucaristía, la cual comporta la certeza de la presencia del Señor pero también la expectación de su regreso (1 Co. 11:26). La confesión de la venida de Cristo en la encarnación es menos probable en el contexto. Por eso podemos concluir que μαρναθή es o bien una confesión de la presencia del Cristo exaltado, o un clamor ferviente y expectante que pide su nueva venida en gloria.

[K. G. Kuhn, IV, 466-472]

μαργαρίτης [perla]

En la antigüedad las perlas suelen ser consideradas como piedras preciosas. Proviene del Mar Rojo, el Golfo Pérsico y el Océano Índico. Son traídas a Occidente por medio de las conquistas de Alejandro, y se usan para collares y otros adornos. La palabra que designa la perla se convierte en figura retórica para aquello que es de supremo valor. La palabra μαργαρίτης no figura en la LXX, pero el judaísmo usa «perla» en sentido figurado para referirse a un dicho valioso. Es así como una serie de versículos bíblicos se compara con un collar de perlas. La escatología se refiere a grandes perlas que sirven de puertas para la ciudad celestial. El NT usa el término a. para los incomparables beneficios salvíficos del reino (Mt. 7:6; 13:45-46), b. para ornamentos costosos (1 Ti. 2:9; Ap. 17:4; 18:16), y c. para las doce puertas de la nueva Jerusalén (Ap. 21:21). El gnosticismo llama a Cristo mismo la perla, y los escritos mandeas usan la perla como figura del alma que, procedente del mundo divino, desciende al vil cuerpo.

[F. Hauck, IV, 472-473]

μάρτυς [testigo], μαρτυρέω [dar testimonio], μαρτυρία [testimonio],
 μαρτύριον [testimonio, prueba], ἐπιμαρτυρέω [atestiguar],
 συμμαρτυρέω [dar testimonio junto con], συνεπιμαρτυρέω
 [confirmar el testimonio], καταμαρτυρέω [dar testimonio contra],
 μαρτύρομαι [afirmar], διαμαρτύρομαι [encargar solemnemente],
 προμαρτύρομαι [dar testimonio de antemano], ψευδόμαρτυς
 [testigo falso], ψευδομαρτυρέω [dar falso testimonio], ψευδομαρτυρία
 [falso testimonio]

μάρτυς, μαρτυρέω, μαρτυρία, μαρτύριον.

A. Forma y etimología.

1. *Forma.* La antigua forma épica es μάρτυρος, y también encontramos μάρτυρ, ὁ ἢ μάρτυς tiene el genitivo μάρτυρος, el acusativo μάρτυρα (ὁ μάρτυρ), y el dativo plural μάρτυσι.
2. *Etimología.* La raíz parece ser σμερ, «tener en mente», «estar interesado». El μάρτυς sería entonces aquel que recuerda y puede contar acerca de algo, e. d. un testigo. El verbo μαρτυρέω significa «ser testigo», μαρτυρία significa «el dar testimonio» o «testimonio que se da», y μαρτύριον significa «testimonio» en cuanto a prueba.

B. El uso en el griego no bíblico.

1. *Testimonio legal de hechos.* El ámbito propio de los términos es el legal, p. ej. en juicios o transacciones legales. A lo que se hace referencia es al testimonio personal de acontecimientos, relaciones, personas, etc. El verbo puede significar «presentarse como testigo», pero con el dativo puede significar atestiguar en favor de alguien, y con acusativo, con περί y genitivo, o con una cláusula de ὅτι, puede denotar el dar testimonio de algo específico. μαρτυρία significa tanto el acto como el testimonio en sí. El término más objetivo μαρτύριον llega a usarse de manera más general para cualquier cosa que se pueda aducir para confirmar un hecho o una declaración.
2. *Testimonio de hechos, verdades y opiniones.* El grupo entero encuentra un uso más general. Al hacerlo así, puede seguir refiriéndose a hechos de los cuales existe un conocimiento personal directo. Pero también puede referirse a verdades u opiniones que son proclamadas con convicción pero que no se pueden verificar empíricamente. Aristóteles hace esta distinción entre testimonio como declaración objetiva y testimonio como convicción personal. También se refiere al testimonio de acontecimientos futuros, el cual por su misma naturaleza se basa en la fe y no en los hechos.
3. *Aplicación del uso general en el sentido de testimonio sobre hechos.* En estas líneas se apela a los dioses como testigos de juramentos, tratados, etc. Otro uso común es para el testimonio de los sentidos. También encontramos casos en que se cita a testigos impersonales. La pobreza de Sócrates es testimonio de que él no es un filósofo interesado en las ganancias.
4. *Aplicación del uso general en el sentido de testimonio de verdades u opiniones.* Platón ofrece muchos casos de este tipo de testimonio con respecto a asuntos tales como la felicidad, la homosexualidad, etc. La vida de Sócrates, en particular, es testimonio de la verdad de su enseñanza. En Epicteto el filósofo es el testigo, llamado por los dioses, de la sabiduría práctica; y lo es no sólo por su enseñanza sino sobre todo por su ecuanimidad en medio del infortunio y la aflicción. Sin embargo, el uso no es técnico, ya que la salud da testimonio de la verdad del estilo de vida estoico, y si bien la muerte puede ser testigo de la verdad, no tiene que serlo, ya que Epicteto no llama a Sócrates μάρτυς.

C. La LXX.

1. Términos hebreos.

- a. μάρτυς figura unas 60 veces, casi siempre traduciendo el hebreo עֵד.
- b. μαρτύριον es más común (unas 250 veces) y más complejo, ya que representa a diversos términos hebreos, y a veces es una traducción muy mecánica.

2. El uso.

- a. Legal. El primer uso en la LXX es legal. El μάρτυς es el testigo (para fines de la acusación) (Nm. 5:13, etc.). El testimonio falso es castigado severamente (Dt. 19:16ss). μαρτυρεῖν significa atestiguar judicialmente en los actos de Dios de llamar y redimir, Israel declarará la realidad y la singularidad de su Dios. El contenido de este testimonio es la obra salvífica de Dios; esto podrá no ser demostrable ante la incredulidad (Is. 43:8), pero para la fe es una certeza indiscutible. Si hay aquí alguna semejanza con el concepto de Epicteto, hay también diferencias decisivas. El testimonio se da primordialmente de palabra, y es un testimonio de la automanifestación del Dios vivo, no de un código filosófico. Al mismo tiempo, no hay en Isaías una teología del testimonio elaborada. La meta de evangelizar a las naciones brilla frente al profeta (42:4; 49:6), pero la idea de testimonio es aquí figurada más que técnica. En particular, no se la puede conectar demasiado de cerca con la descripción del Siervo Sufriente en Isaías 53.
3. μαρτύριον. Como testimonio objetivo, el acto de Rut 4:7 confirma la transacción. En Génesis 21:30 los siete corderos cumplen un fin similar de μαρτύριον, como lo hace el movimiento de 31:44 (Jacob y Labán). El altar de Josué 22 es un μαρτύριον del acuerdo entre las tribus (vv. 26-27), y David es un μαρτύριον de la gracia y el poder de Dios en Isaías 55:4. Dios mismo puede ser un μαρτύριον contra el pueblo en Miqueas 1:2; aquí el significado es que su juicio establecerá irrefutablemente la culpa del pueblo. La tienda del encuentro es una tienda de testimonio, en cuanto que en ella se guarda la ley (cf. Éx. 25:15-16, 22). El plural τὰ μαρτυρία figura en Éxodo 30:6, 36, etc.; se refiere a los estatutos concretos del testimonio divino que constituyen la base de la ley. Aquí Dios mismo es el sujeto del μαρτυρεῖν contenido en el μαρτύριον. Este μαρτυρεῖν consiste en la autorrevelación de Dios a Moisés, de la cual los mandamientos son el contenido.

- D. El mártir en el judaísmo tardío; Josefo y Filón. El judaísmo es una religión de martirio, surgida de los sufrimientos de la era de los Macabeos. Efectivamente, incluso antes de este tiempo, la figura del profeta o del justo que sufre calumnias e incluso la muerte es familiar en Israel (cf. Elías [1 R. 19:10] o Urías [Jer. 26:20ss]). Los profetas tienen que predicar, ya sea que se les escuche o no, y los justos mantienen su integridad incluso en la persecución (Sal. 44:22). Esta experiencia llega a su clímax en el período de los Macabeos. 4 Macabeos lee la totalidad del AT como una serie de ejemplos del espíritu de mártir. Posteriormente, Josefo elogia a los esenios por su paciente aceptación del sufrimiento, y diversos rabinos manifiestan la misma lealtad a la fe en la persecución o la muerte. Pero el grupo μάρτυς no se usa por ninguna parte en relación con esto, ya que el sufrimiento de la persecución es una obra de piedad más que una obra de testimonio, excepto, desde luego, en el sentido más general. A este respecto se puede señalar que tanto Josefo como Filón usan el grupo μάρτυς del modo normal para el testimonio legal o para el atestado o prueba de hechos, acontecimientos o ideas. No hay en ellos la más leve tendencia hacia el uso cristiano específico.

E. El NT.

1. *Frecuencia.* μάρτυς figura 34 veces en el NT, 13 de las cuales están en Hechos y 9 en Pablo (y ninguna en Juan). Hay 76 casos de μαρτυρεῖν, 33 de los cuales están en Juan, 11 en Hechos, 8 en Pablo, 8 en Hebreos, y 10 en 1 y 3 Juan. μαρτυρία se halla 37 veces, 14 de las cuales están en Juan, siete en 1 y 3 Juan, y 9 en el Apocalipsis. μαρτύριον figura 20 veces, 9 de las cuales están en los Sinópticos y 6 en Pablo. Un hecho notorio es que μαρτυρεῖν figura 47 veces en los escritos juaninos, y μαρτυρία 30 veces, pero μάρτυς y μαρτύριον no figuran del todo en el Evangelio.

2. μάρτυς.

a. *Uso general:* Testigo de hechos. Este uso se da en Marcos 14:63 cuando el sumo sacerdote no encuentra necesidad de más testigos después de la confesión de Jesús. El sentido es el mismo en Hechos 6:13; 7:58, y cf. Hebreos 10:28 y Mateo 18:16, donde se cita o se adopta la exigencia de Deuteronomio 17:6 y 19:15 de que haya más de un testigo. En 1 Timoteo 5:19, la acusación contra un anciano debe estar en conformidad con ese mismo principio, y Pablo también apela a él en 2 Corintios 13:1, donde compara sus dos visitas con dos testigos que han establecido con toda claridad los hechos. Un uso levemente diferente es cuando Pablo pone a Dios como testigo de sus incesantes plegarias, etc. (Ro. 1:9), o cuando pone a los tesalonicenses (y a Dios) como testigos de su conducta intachable (1 Ts. 2:10). En 2 Corintios 1:23 hace de esta apelación un llamado a Dios para que atestigüe contra él si no está diciendo la verdad. El testimonio humano de hechos es el punto en Lucas 11:48, donde el culto a los sepulcros de los profetas atestigua la persecución contra ellos. μάρτυς tiene un sentido similar en 1 Timoteo 6:12; la confesión de Timoteo se hace ante muchos testigos (cf. 2 Ti. 2:2). En Hebreos 12:1 los testigos que están observando la carrera parecen ser testigos confesantes (cf. 11:2), pero esto no excluye el elemento del testimonio de hechos.

b. *Uso lucano especial.* El uso de Lucas en Lucas 24:48 y en Hechos abarca el testimonio de hechos referentes a Jesús, que se conocen directamente. Pero este testimonio sólo puede darse si se aprecia el significado de los hechos, de modo que el testimonio asume la forma del creer, la confesión evangelística. Puesto que el evangelio es una revelación histórica, el testimonio de los hechos y el testimonio de la verdad son lo mismo. Lo que está en juego son hechos, no ideas ni mitos. Los que dan testimonio de esos hechos los han vivido (Lc. 24:47; Hch. 1:8). También los han comprendido. Cuando son dotados del Espíritu, quedan entonces equipados para salir al mundo como testigos. Aquellos que han visto al Señor resucitado son, en un sentido especial, sus testigos (Hch. 13:31) en comparación con los evangelistas Pablo y Bernabé (v. 32).

c. *La separación incipiente, en Lucas, del testimonio factual y el confesional.* Sin embargo, Lucas todavía puede llamar testigos a Pablo (Hch. 22:15) y a Esteban (22:20). Pablo, en su labor misionera, es testigo de hechos, aun cuando no lo sea en el sentido preciso de Hechos 1:8 (excepto en la medida en que se encuentra con el Señor resucitado en 9:3ss). Sobre todo, es testigo del significado de los hechos, a saber, como testigo *en favor de* Jesús más que *de* él (22:15). El elemento confesional es ahora más fuerte que el elemento factual aunque naturalmente la confesión misma abarca los hechos históricos de la vida, muerte y resurrección de Cristo. También Esteban es predominantemente un testigo confesional, y lo es en una forma distintiva porque prueba la seriedad de su confesión mediante su muerte. Así, el uso en 22:20 prepara el terreno para el uso posterior de μάρτυς para aquel que es testigo por su sangre, e. d. el mártir.

d. *1 Pedro 5:1.* En 1 Pedro 5:1 hay un uso distintivo y ambivalente. El sentido primero y obvio es testigo presencial, pero la continuación sugiere también una participación. El autor sabe por experiencia propia lo que entrañan los sufrimientos de Cristo (cf. 4:13).

e. *μάρτυς en los escritos juaninos.* De los escritos juaninos, sólo el Apocalipsis usa μάρτυς. Jesús mismo es el μάρτυς en 1:5 y 3:14, los dos profetas son testigos en 11:3, Antipas es testigo en 2:13, y hay referencia a la sangre de los «mártires» en 17:6. En todos estos casos está de por medio la muerte, pero aquí claramente el «martirio» implica el dar testimonio de la verdad así como morir (cf. Hch. 22:20).

Jesús es el testigo fiel y veraz no simplemente como aquel que ha sido crucificado, sino como aquel que transmite su μαρτυρία o testimonio (Ap. 1:2) y que ha dado testimonio de la verdad (Jn. 18:37).

3. μαρτυρέω.

- a. La declaración humana respecto a hechos. μαρτυρέω no se usa en el NT para el testimonio legal, pero con frecuencia connota la declaración o confirmación de hechos o acontecimientos (cf. Mt. 23:31; Ro. 10:2; Gá. 4:15; 1 Co. 15:15; Hch. 22:5; Jn. 2:25; 2 Co. 8:3, etc.). El acontecimiento es futuro en Juan 13:21, y en Juan 4:44 el hecho es un hecho general de experiencia.
- b. La buena fama. En forma absoluta, μαρτυρέω significa «dar (o recibir) buena fama» (Lc. 4:22; Hch. 6:3; 1 Ti. 5:10). El pensamiento es siempre que la persona o personas pueden ser respaldadas sobre la base de la observación directa.
- c. El testimonio de Dios, el Espíritu o la Escritura. En un grupo especial, Dios, el Espíritu o la Escritura garantizan juicios o afirmaciones (Hch. 13:22; Heb. 11:2; 7:8, 17). En Hechos 14:3 el testimonio confirmador de los milagros apoya la proclamación apostólica.
- d. El testimonio religioso. Se desarrolla un uso especial cuando los hechos de los que se da testimonio son hechos divinamente establecidos, y el testimonio es por lo tanto también un testimonio de la verdad revelada. Un buen ejemplo es Hechos 23:11.
- e. Uso juanino especial. En Juan, el testimonio es especialmente el testimonio que se da, no específicamente de los hechos de la historia de Jesús, sino de la persona de Jesús (Jn. 1:15; 5:31ss; 8:13ss) como Hijo eterno de Dios (1:15, 34). Así el Bautista ha venido para dar testimonio del Logos encarnado como luz (1:8; cf. 8:12). Como Hijo, Jesús es la verdad, de modo que el testimonio de la verdad es también testimonio de él (3:26; 5:32-33). El testimonio de él lo da el Bautista (1:7-8), la Escritura (5:39), Dios (5:32), sus obras (5:36), él mismo (8:13-14), y posteriormente el Espíritu (15:26) y sus discípulos (15:27). Los tres que dan testimonio en 1 Juan 5:7 parecen ser el bautismo, la Cena del Señor y el Espíritu, aunque posiblemente con una alusión a Juan 19:34-35. En Juan el testimonio es confesión. Sin duda, el autor de Juan y 1 Juan enfatiza el testimonio presencial (1 Jn. 1:1-2). Pero el testimonio es también un testimonio de la gloria de Cristo (Jn. 1:14; 1 Jn. 5:9-10). Por eso el testimonio pueden darlo incluso aquellos que no son testigos presenciales, e. d. aquellos que confiesan quién era Jesús y lo que él significaba. El término no se reserva en modo alguno para los que son llevados a la muerte a causa de su testimonio. Tampoco sucede esto con μαρτυρέω en los cuatro casos en el Apocalipsis, donde μαρτυρέω significa dar testimonio de la palabra profética (1:2; 22:20) o dar testimonio de la amenaza que protege a la profecía (22:18).
- f. 1 Timoteo 6:13. En 1 Timoteo 6:13 se amonesta a Timoteo, en presencia de Cristo, el cual a su vez hizo una buena confesión en su testimonio ante Pilato. Lo que está en la mira es el reconocimiento que hace Jesús de su misión mesiánica mediante su declaración, o mediante su muerte, o ambas.

4. μαρτυρία.

- a. Fuera de los escritos juaninos. De los siete casos fuera de los escritos juaninos, seis son neutros desde el punto de vista religioso, p. ej. para el testimonio ante un tribunal en Marcos 14:55, la buena fama en 1 Timoteo 3:7, y el testimonio del poeta pagano en Tito 1:13. La excepción es en Hechos 22:18 donde la μαρτυρία de Pablo es el testimonio evangelístico.
- b. En los escritos juaninos. En contraste, un uso cristiano domina los 30 casos en el material juanino. Está en cuestión el testimonio humano en Juan 8:17, la buena fama en 3 Juan 12, y el testimonio de los hombres en 1 Juan 5:9, pero en otros lugares la referencia es al testimonio evangelístico respecto a la naturaleza de Cristo y su significación. Este es el testimoniar activo en Juan 1:7 y Apocalipsis 11:7, pero en todos los demás casos es el testimonio que es dado, p. ej. por el Bautista (Jn. 1:19), por Jesús (3:11, etc.), por Dios (5:32) o por el autor (19:35). En 1 Juan 5:9ss el punto es también el testimonio de Dios. «Tener el testimonio» es una expresión distintiva en 1 Juan 5:10 y Apocalipsis 6:9.

12:17; 19:10. El Apocalipsis habla también acerca del testimonio de Jesús (1:2, 9; 12:17; 19:10; 20:4) que es idéntico a la palabra de Dios. En 1:2 el testimonio de Jesús se refiere al libro, y es posible que este sea también el punto en 19:10: el testimonio de Jesús es el testimonio de ellos como profetas cristianos. En otros lugares este testimonio es la revelación en general. Es a causa de este testimonio que el autor está en el exilio (1:9), que los mártires son ejecutados (6:9) y que el dragón lucha contra ellos (12:17). El uso especial de μαρτυρία Θεοῦ como fórmula para el evangelio está ligado quizá con el hecho de que Jesús es el testigo fiel, incluso hasta el punto de la muerte (cf. 1 Ti. 6:13). El término «testigo» está entonces comenzando a asumir un matiz martiroológico. La expresión del Apocalipsis «tener el testimonio» respalda esto, ya que siempre se aplica a aquellos que sufren por su testimonio. De modo similar, el testimonio de los dos profetas es el testimonio oral sellado por la muerte (y cf. 12:11). μαρτυρία indudablemente significa la confesión evangelística y no simplemente el testimonio de la sangre. Pero se trata de esa confesión evangelística específica que culmina en la muerte.

5. μαρτύριον.

- a. Frecuencia. Esta palabra, que es menos común que las otras tres (20 veces), figura en el material juanino solamente en Apocalipsis 15:5 («el tabernáculo del testimonio»), y donde más frecuentemente se halla es en los pasajes paralelos en los Sinópticos.
- b. Testimonio para la acusación. En el NT, como en el uso griego común, μαρτύριον significa la prueba objetiva. Esto se puede ver en la frase «para testimonio (o evidencia) contra» en Santiago 5:3; Marcos 6:11, y cf. Marcos 1:44-45. En Marcos 13:9 los discípulos darán testimonio cuando sean azotados en las sinagogas y arrastrados ante los reyes, y en Mateo 24:14 el evangelio será predicado como testimonio a todas las naciones. En estos casos se puede ofrecer una oportunidad para creer, pero la predicación constituirá también evidencia en caso de incredulidad.
- c. Testimonio de algo. μαρτύριον puede denotar también el testimonio de algo, con un genitivo de sujeto (2 Co. 1:12) o de objeto (Hch. 4:33). En tales casos μαρτύριον es equivalente a evangelio, mensaje o enseñanza (cf. 1 Ti. 2:6).
- d. El testimonio activo. μαρτύριον tiene el sentido activo de atestado en Hebreos 3:5, donde se dice que Moisés es un siervo fiel en el testimonio de lo que él recibe de Dios y que luego tiene que decirle al pueblo. Ni aquí ni en ningún otro lugar avanza μαρτύριον en una dirección martiroológica.

F. Uso martiroológico específico en la iglesia antigua.

1. *Panorama.* El siglo segundo, bajo la persecución, desarrolla ciertos impulsos presentes en el uso del NT. El uso ordinario permanece, como sucede también con el uso del NT para el testimonio evangelístico. Pero un testimonio completo es ahora un testimonio bajo amenaza. «Testimonio» se convierte entonces en un término especial que se reserva para aquel que sella con su muerte la seriedad del testimonio.
2. *Uso.* El uso sigue siendo fluido en 1 Clemente 5.4, 7, y ni Hermas ni Ignacio usan el grupo μάρτυς de manera técnica para referirse al mártir. Es en el Martirio de Policarpo donde por primera vez encontramos esas cuatro palabras usadas en este sentido especial. Cosa interesante, dicha obra proviene de la zona donde se originó el Apocalipsis. Otros escritores también usan esos términos para aquellos que arriesgan su vida sin llegar realmente a sufrir la muerte (p. ej. Hipólito). Hegesipo usa el término μαρτυρεῖν para la muerte de Santiago, el hermano del Señor, pero también usa μαρτυρία para el testimonio oral de la fe. En la Galia meridional, es claro que las víctimas reservan μαρτυρεῖς para aquellos que sufren la muerte; los demás, aun cuando padezcan torturas terribles, son confesores. El relato mismo no es tan preciso en su uso, ya que μαρτυρεῖν se refiere a todos los que sufren, ya sea que se les mate o no. Sin embargo, poco a poco la distinción va ganando terreno. Es así como Clemente de Alejandría dice que los μάρτυρες son perfectos en la confesión (*Stromateis* 4.31.133.1), y Tertuliano llama *martyres designati* a los que todavía no han sido condenados (*A los mártires* 1). Es en este sentido especializado que el latín adopta el término griego, en vez de usar su propia palabra para designar al testigo (*testis*).

3. *Concepto.* En la idea de martirio se introduce el concepto de una lucha con el diablo, en imitación y continuación de los sufrimientos de Cristo, en los cuales Cristo mismo otorga aliento, y en los cuales algunos pueden tener incluso una visión de su gloria. Esas ideas se remontan al NT (cf. Mt. 5:11-12; 10:17ss; Hch. 5:41; Col. 1:24; Ro. 5:3; 8:17; 1 P. 2:21ss; 4:13). La diferencia es que el NT no asocia estos factores con el concepto de *μάρτυς*. El sentido martirológico es, de hecho, consecuencia del sufrimiento que la iglesia efectivamente experimenta al dar su testimonio.

ἐπι-, συμ-, συνεπι-, καταμαρτυρέω. Todos estos compuestos se hallan en cercana relación con el sentido popular de *μαρτυρέω*. ἐπιμαρτυρέω figura en el NT solamente en 1 Pedro 5:12, donde significa «confirmar (una afirmación anterior)». No está en juego el testimonio o la prueba en sentido estricto. συμμαρτυρέω es un término común para «dar testimonio junto con» otros, y luego, más generalmente, «confirmar» o, con dativo, «concordar». Pablo usa este término en Romanos 2:15 para el testimonio confirmador de la conciencia. El mismo uso figura en Romanos 9:1: la conciencia de Pablo, en el Espíritu, confirma su preocupación por Israel. En Romanos 8:16 es el Espíritu Santo quien añade este testimonio de confirmación a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios. En este último versículo «nuestro espíritu» probablemente no es solamente el alma, sino el ego en cuanto a está ya configurado por el Espíritu de Dios, de modo que la declaración de fe que este ego hace es confirmada por el Espíritu de Dios. συμμαρτυρέω figura en el NT sólo en Hebreos 2:4, que dice que la salvación declarada por el Señor y atestiguada por sus oyentes es confirmada por Dios mediante señales, etc. καταμαρτυρέω porta el sentido de dar un testimonio hostil. En el NT figura en Marcos 14:60 y Mateo 27:13, donde primero el sumo sacerdote, después Pilato, le preguntan a Jesús acerca de las cosas que se atestiguan contra él.

μαρτύρομαι, δια-, προμαρτύρομαι. μαρτυρέσθαι significa primeramente «invocar como testigo», luego «afirmar», «testificar». En el NT figura dos veces en Hechos y tres veces en Pablo. En 1 Tesalonicenses 2:11-12 y Efesios 4:17 se usa para sugerir una exigencia enfática. En Gálatas 5:3; Hechos 20:26; Hechos 26:22 el sentido es el de una afirmación enfática, ya sea en relación con una verdad, con un hecho o con el evangelio. διαμαρτυρέσθαι tiene en gran medida el mismo significado. Diez de los 15 casos del NT se hallan en las obras de Lucas (nueve en Lc.). «Declarar enfáticamente» (en admonición) es el punto en Lucas 16:28; 1 Timoteo 5:21; 2 Timoteo 4:1; «encargar solemnemente, conjurar» destaca el sentido. En otros lugares lo que se quiere decir es «afirmación» (cf. Hch. 20:23; Heb. 2:6; 1 Ts. 4:6). En Hechos 2:40 el contexto suple el contenido, mientras que en 10:42 tenemos una cláusula con ὅτι, y en 18:5 la frase «que el Cristo era Jesús». προμαρτυρέσθαι figura en el NT solamente en 1 Pedro 1:11 en el sentido de «atestiguar algo de antemano como un hecho». El Espíritu de Cristo en los profetas predice los sufrimientos de Cristo y su gloria subsiguiente.

ψευδόμαρτυς, ψευδομαρτυρέω, ψευδομαρτυρία. El ψευδόμαρτυς es un «testigo falso», e. d. un testigo que declara algo que no es verdad. Mateo 26:60 emplea el término para aquellos que, en el juicio contra Jesús, presentan falsas evidencias contra él. Pablo lo usa en 1 Corintios 15:15 cuando argumenta que, si Cristo no ha resucitado, los apóstoles son testigos falsos. El «de Dios» que añade a continuación no es un genitivo subjetivo (testigos a quienes Dios ha designado) sino un genitivo objetivo (testigos que representan mal a Dios, asegurando que él ha hecho algo que no ha hecho, e. d. haber resucitado a Jesús de entre los muertos). ψευδομαρτυρέω figura en Mateo 19:18 y paralelos (citando el noveno mandamiento de Éx. 20:16 y Dt. 5:20 LXX). Algunos manuscritos incluyen también el mandamiento en Romanos 13:9. El único otro caso del NT tiene que ver con el juicio de Jesús en Marcos 14:56-57. ψευδομαρτυρία, que no se halla en la LXX, figura en la lista de vicios en Mateo 15:19 y luego nuevamente en el juicio de Jesús en Mateo 26:59. El significado es «falso testimonio» (que en un contexto legal es generalmente ψευδομαρτύριον).

[H. Strathmann, IV, 474-514]

μασάομαι [morder]

μασάομαι significa «morder», «masticar», «comer». El único caso en la LXX está en una traducción libre de Job 30:4. En el NT lo encontramos sólo en Apocalipsis 16:10. Los hombres «se muerden» la

lengua de dolor, cuando el ángel vierte la quinta copa y el reino de la bestia queda en tinieblas. La imaginaria mixta refleja la confusión y la angustia.

[C. Schneider, IV, 514-515]

**μαστιγώω [azotar, golpear, atormentar], μασιζώ [latigar],
μασιξ [azote, látigo, tormento]**

μαστιγώω, μασιζώ. μαστιγώω significa «azotar», «golpear con un látigo», y luego figuradamente a. «azotar con palabras», y b. «atormentar». En la LXX figura literalmente en Éxodo 5:14; Deuteronomio 25:2-3; Proverbios 27:22, y figuradamente, p. ej., en Job 15:11; Proverbios 3:12.

1. Mateo 10:17 y 23:34 dicen que los discípulos sufrirán azotes en las sinagogas. Este castigo se prescribe para diversas infracciones y sigue un procedimiento establecido. El número de azotes no ha de exceder los treinta y nueve, y se puede reducir en caso de debilidad física. El instrumento es la *μάστιξ*, «látigo». Se puede azotar a las mujeres así como a los hombres. Es el ayudante de la sinagoga el que se encarga de azotar.
2. La flagelación de Jesús en Juan 19:1 es el castigo romano que precede a la ejecución y que es muchísimo más severo. En la predicción en Mateo 27:26 y Marcos 15:15 se usa el préstamo *φραγελλώω* en lugar de *μαστιγώω*. Lucas 23:16 usa la forma más suave *παιδεύσας*.
3. El azote que se propina a Pablo en Hechos 16:22ss es quizás un castigo inicial, pero el castigo con que se le amenaza en Hechos 22:24-25 es para fines de interrogación, e. d. con el fin de arrancar una confesión. El derecho romano protege a los ciudadanos de ser golpeados, pero se encuentran excepciones.
4. Encontramos un uso figurado en Hebreos 12:6 (cita de Pr. 3:12): «impartir un castigo correctivo». Así como los padres pueden corregir a los hijos a quienes aman, así Dios corrige por medio de sufrimientos.

μάστιξ. Esta palabra significa primeramente «látigo para caballo», luego cualquier «látigo» o «azote», y figuradamente «adversidad» o «sufrimiento». Se usa especialmente en la LXX para el azote de Dios (Job 21:8) o su castigo (Sal. 89:32), y cf. las aflicciones en Salmo 32:10.

1. En el NT figura literalmente en Apocalipsis 22:24 (el flagelo romano) y Hebreos 11:36 (el azote de la sinagoga, de cuatro correas).
2. Un uso figurado se puede hallar en Marcos 3:10 para las dolencias que Jesús cura (cf. Lc. 7:21) y en Marcos 5:29, 34 para el mal específico de la mujer con hemorragias.

[C. Schneider, IV, 515-519]

→ *μώλωψ*, *πληγή*, *ράβδιζω*

**μάταιος [vano, engañoso], ματαιότης [vanidad, engaño],
ματαιώω [engañar, ser entregado a la vanidad], μάτην [en vano],
ματαιολογία [palabrería vana], ματαιολόγος [palabrero]**

μάταιος.

A. Fuera del NT.

1. La palabra *μάταιος* lleva los sentidos «vano», «engañoso», «sin sentido», «inútil». Mientras que *κενός* significa «sin valor», *μάταιος* significa «sin valor por ser engañoso o ineficaz». *μάταιος* implica antítesis a la norma, lo cual a veces puede ser liberador pero con más frecuencia es dañino. La tragedia plantea la cuestión última de si todo no será *μάταιος*. La religión ofrece una respuesta parcial al apuntar hacia el mundo divino, pero la pluralidad y la mutabilidad de los dioses socavan esta

respuesta. El pensamiento griego posterior hace poco uso de este grupo, tal vez porque plantea una pregunta tan incómoda, y porque implica esa autocontradicción práctica.

2. El AT, sin embargo, no evade la cuestión. Muchas palabras hebreas vierten su contenido negativo en el griego μάταιος. Salmo 60:11 afirma llanamente que el auxilio humano es vano (μάταιος), Salmo 62:9 describe a los hijos de los hombres como vanos, y Proverbios 31:30 caracteriza la belleza como vana. Sobre todo, el AT destaca que los dioses de las naciones son vanos. Solamente el único Dios verdadero y viviente, a quien se le conoce porque se da a conocer, puede salvarnos de la futilidad. Es la fe en Dios, sin embargo, lo que le posibilita al AT ampliar crudamente la esfera de lo μάταιος a todos los valores, no en un espíritu de negativismo, sino con una confianza positiva. Se puede señalar que los oráculos de los falsos profetas también son llamados μάταια en Ezequiel 13:6ss, y que el «tomar en vano» es una expresión para el mal uso del nombre de Dios en Éxodo 20:7.

B. El NT. El NT acepta el implacable juicio del AT con respecto a la esfera humana. Los pensamientos de los sabios son vanos (1 Co. 3:20), como lo son también las controversias y las disensiones (Tit. 3:9). En efecto, inclusive la misma fe cristiana carece de sentido si no se basa en el hecho histórico de la resurrección. Los ídolos y la idolatría son cosas vanas (Hch. 14:15), y las costumbres paganas como un todo son descritas como fútiles (1 P. 1:18) aun cuando puedan ser valoradas por haber sido heredadas de los padres. Así como la fe cristiana es vana si no acepta la realidad de la resurrección, así la religión cristiana es vana si deja de lado el mandato divino en un autoengaño arrogante (Stg. 1:26).

ματαιότης. Esta palabra poco común se usa en griego para la nada humana. La LXX la usa más a menudo, p. ej. en Salmo 39:6; 144:4. Eclesiastés 1:2 llama vanidad a todas las cosas; es por eso que debemos tomar nuestros ojos hacia Dios, el único en que no hay ματαιότης. Romanos 8:20 recoge la idea de Eclesiastés 1:2. La creación está sujeta a la vanidad, pero Dios se halla antes y después de ella, de modo que esa sujeción es en la esperanza de la gloria final. Efesios 4:17 describe el efecto de la vanidad en la sociedad humana (cf. 2 P. 2:18).

ματαιόω. Esta palabra bíblica se usa una vez en voz activa en la LXX («engañar»), pero mayormente en voz pasiva («ser entregado a la vanidad»). El significado en Romanos 1:26 es que aquellos que no honran a Dios ni le dan gracias son entregados a un pensamiento fútil (cf. 1 Co. 3:20).

μάτην. Este adverbio significa a. «en vano», b. «sin sentido», y c. «engañosamente». Tiene el sentido a. en Mateo 15:9 y Marcos 7:7, que citan a Isaías 29:13.

ματαιολογία. Esta palabra, que significa «palabrería vacía», se usa en 1 Timoteo 1:6 para aquellos que abandonan la fe sincera.

ματαιολόγος. Esta palabra figura en plural en Tito 1:10 para los «habladores de vanidades».

[O. Bauernfeind, IV, 519-524]

μάχαιρα [espada]

μάχαιρα denota el «cuchillo» que se usa en los sacrificios, en la cocina, en el jardín, etc., luego la «espada pequeña» p. ej. el sable o la daga. En la LXX es el cuchillo en Génesis 22:6; Josué 5:2-3, pero principalmente la daga o espada corta.

1. En el NT esta palabra se usa 1. para las espadas en el arresto de Jesús (Mt. 26:47, 55). Cuando uno de los discípulos saca su μάχαιρα, Jesús le dice que la vuelva a guardar, porque quienes toman la μάχαιρα perecerán con ella (Mt. 26:51-52). En Hebreos 11:34, 37 algunos de los héroes de la fe escapan de la espada, mientras que otros son muertos con ella (cf. 1 R. 19:10), en tanto que en Lucas 21:24 la gente de Judea caerá a filo de espada, y en Hechos 12:2 Santiago es muerto a espada. En Apocalipsis 6:4, al jinete del caballo rojizo se le da una gran μάχαιρα.

2. En Mateo 10:34 el uso es obviamente figurado. Los que siguen a Jesús deben estar preparados para la hostilidad, incluso en sus propias familias. También es figurado el uso en Lucas 23:35ss, donde Jesús no está pidiendo una defensa armada sino advirtiendo a sus discípulos que estén preparados para el sacrificio final.
3. En Efesios 6:17 la μάχαιρα es parte de la armadura espiritual de los cristianos. La espada es la palabra de Dios.
4. Una idea similar se da en Hebreos 4:12, excepto que aquí la μάχαιρα es con más probabilidad el cuchillo del sacerdote, carnicero o cirujano, puesto que su función no es la de destruir o castigar, sino la de perforar y abrir.

[W. Michaelis, IV, 524-527]

μάχομαι [luchar, pelear], μάχη [pelea, riña], ἄμαχος
[no dado a peleas], θεομάχος [que lucha contra Dios],
θεομαχέω [luchar contra Dios]

μάχομαι, μάχη, ἄμαχος. Este grupo se usa para el combate físico, especialmente de tipo militar. El uso militar predomina en la LXX. Sin embargo, en el NT sólo Hechos 7:26 se relaciona sin duda con el conflicto físico. En Juan 6:52 el punto es la contienda de palabras. En 2 Corintios 7:5 tal vez estén implícitas las amenazas físicas, y Santiago 4:1-2 es debatible. La contienda es incorrecta para los cristianos (2 Ti. 2:23; Tit. 3:9: disputas legales). Los obispos (1 Ti. 3:3), y de hecho todos los cristianos (Tit. 3:2) no deben ser dados a peleas (ἄμαχος). Donde hay contienda, se debe a las pasiones. Por eso se usan otras palabras para el necesario combate espiritual de los creyentes, p. ej. ἀγωνίζεσθαι.

θεομάχος, θεομαχέω. Estas palabras poco comunes denotan el contender contra Dios. En Hechos 5:39 Gamaliel advierte a los miembros del consejo que procedan con cautela, no sea que resulten estar oponiéndose a Dios. Lucas sigue a Eurípides en este uso, aunque sin sugerir que la marcha del evangelio se parezca en modo alguno a la de Dionisos (a quien resulta fatal oponerse).

[O. Bauernfeind, IV, 527-528]

μέγας [grande], μεγαλείον [grandeza, obra poderosa],
μεγαλειότης [grandeza], μεγαλοπρεπής [grandeza, sublimidad],
μεγαλύνω [magnificar, engrandecer], μεγαλοσύνη [majestad],
μέγεθος [grandeza]

μέγας.

A. Fuera del NT.

1. El sentido básico de μέγας es «grande» (ya se trate de personas o de objetos inanimados). Entonces encontramos matices tales como «alto», «ancho» o, figuradamente, «fuerte» (dioses, gobernantes, fuerzas naturales, peligros, estados emocionales, impresiones, etc.). La palabra se usa en las epifanías y también en el estilo cortesano. A veces puede tener un dejo de censura, e. d. «arrogante».
2. En la LXX μέγας se usa principalmente para la raíz מַגַּד, que abarca en gran medida el mismo ámbito que el término griego. Otros términos hebreos para los cuales se usa μέγας expresan aspectos particulares de la grandeza. En Isaías, μέγας se usa para מַגַּד solamente 13 de 32 veces. En los demás pasajes tenemos traducciones o interpretaciones libres.

B. El NT.

1. *Uso general.* En el NT μέγας se conforma al uso habitual griego y helenístico. Es digno de señalar su uso para el gran festín de Apocalipsis 19:17 y la gran fe de la mujer cananea en Mateo 15:28. Dios es el gran rey en Mateo 5:35. En Santiago 3:1, al maestro le espera un juicio mayor. El Bautista va a ser grande delante de Dios en Lucas 1:15 (cf. Jesús en 1:32). El Dios poderoso (δυνατός) ha hecho grandes cosas (μεγάλα) por María en 1:49. El amor es para Pablo el más grande de la triada en 1 Corintios 13:13. La profecía es un don más grande que el de lenguas porque hace más por edificar a la iglesia (1 Co. 14:4-5). La relación entre Cristo y la iglesia es un gran misterio en Efesios 5:32. En 1 Timoteo, el misterio de nuestra religión es grande (3:16), y la piedad es gran ganancia (6:6). Cf. la gran recompensa de la confianza en Hebreos 10:35. El día del juicio escatológico es el gran día en Judas 6 y Apocalipsis 6:17 (cf. Sof. 1:14).
2. *Grandes y pequeños en el reino de los cielos.* Entre los discípulos de Jesús se da una lucha por los rangos (Lc. 9:46), que se proyecta incluso hacia el reino de Dios (Mt. 18:1). Obviamente ellos conciben el reino según el modelo de un estado terrenal, con sus distinciones. El judaísmo subyace a este concepto, con su convicción de que en el mundo futuro habrá pequeños y grandes. Los que se hacen pequeños para la ley serán grandes en el mundo venidero. Jesús, sin embargo, toma como ejemplo a un niño. La respuesta a la pregunta de la grandeza es la confianza sencilla que caracteriza a los hijos de Dios cuando aceptan los dones de su Padre celestial. Mateo 20:26 destaca otro aspecto de la verdadera grandeza, que se les exige a los discípulos. Al contestar la solicitud de los hijos de Zebedeo, Jesús destaca que el servicio en amor es el orden de vida para sus discípulos. Preguntar por la grandeza es preguntar por el ministerio. Lucas 22:26 agrega el matiz de que el más grande debe actuar como el más joven. Marcos 10:43ss ofrece el ejemplo de Jesús mismo, quien obviamente es el más grande, pero ha venido a servir antes que a ser servido. En Mateo 5:19, por supuesto, el propio Jesús habla acerca del más grande y el más pequeño en el reino. Sin embargo, el punto aquí es que la posición en el reino está vinculada con el cumplimiento total de la voluntad de Dios que abarca a la persona entera y que está orientada hacia la verdad y la confianza. Los que socavan la ley mientras se supone que la están protegiendo ni siquiera entrarán en el reino (5:20). Una cuestión similar brota en Mateo 11:11, donde Juan el Bautista está entre los más grandes que han nacido de mujer, pero el más pequeño en el reino es mayor que él. Puesto que el reino está abierto a los patriarcas y profetas (cf. Mt. 8:11), es difícil que eso signifique excluir a Juan del reino (precisamente a él que es más que profeta, v. 9). La probabilidad es, entonces, que Jesús esté pensando en sí mismo cuando se refiere al más pequeño en el reino que aún así es más grande que Juan. Si es así, este dicho se podría comparar con Mateo 12:6, donde Jesús dice que allí está uno más grande que el templo, y con 12:41-42, donde dice que allí está uno más grande que Jonás o que Salomón.
3. *El mandamiento más grande.* En las disputas que preceden a la pasión, un escriba plantea la pregunta del mandamiento más grande. Para contestar, Jesús combina Deuteronomio 6:5 y Levítico 19:18 para dar el mandamiento del doble amor a Dios y al prójimo. Este amor inseparable abarca todo lo demás. La piedad palestinese distingue unos mandamientos más pesados y otros más leves entre los 248 mandatos y las 365 prohibiciones de la ley. Los rabinos plantean también la cuestión de un principio de la ley. Es así como Hillel lo encuentra en una forma negativa de la regla de oro. La insistencia general, sin embargo, es que la observancia de la ley entera es obligatoria. Jesús toma entonces un rumbo independiente al encontrar la suma de la ley en el doble amor a Dios y al prójimo. El amor es el compromiso con Dios en la filiación divina, que llega a su expresión en el compromiso con los demás. Es la única cosa esencial, que abarca en sí misma tanto la ley como el sacrificio. Halla su ilustración más cabal en la cruz, que es el resultado casi inevitable del desafío de Jesús a los puntos de vista más legalistas.
4. *El uso juanino.* En Juan 1:50 Jesús le dice a Natanael que verá cosas mayores, a saber, la gloria de Jesús (v. 5) hacia la cual él también será atraído. En 5:20 Jesús dice a los discípulos que el Padre le mostrará al Hijo obras aún mayores por causa de ellos, e. d. dar vida a los muertos (v. 21). En efecto, hasta los mismos creyentes harán obras mayores cuando Jesús vaya al Padre (14:12). Jesús es más grande que

todos los que lo han precedido (cf. las preguntas de 4:12 y 8:53, y la confesión de 5:36, donde Jesús tiene el testimonio mayor de Dios y la Escritura; cf. 1 Jn. 5:9). Una cuestión textual surge en Juan 10:29, donde o es el Padre el que es más grande que todos, o Jesús mismo en virtud del poder que el Padre le ha dado. Si bien Jesús es uno con el Padre, se evita una ecuación directa, de modo que Jesús puede decir que el Padre es mayor que él (14:28). El mismo Dios es mayor que el corazón acusador (1 Jn. 3:20) y mayor que el que está en el mundo (4:4). Al no ser más grandes que su maestro, los discípulos deben amar y servir como él lo hace (Jn. 13:16); esto implicará una persecución similar (15:20). La grandeza de Dios es que junto con el perdón concede el poder que se necesita para esto.

5. *Tito 2:13*. La cuestión que se plantea en Tito 2:13 es si Jesús es el gran Dios y Salvador, o si el gran Dios se distingue del Salvador Jesús, o si Dios es el gran Dios y Salvador y Jesús está en aposición a la gloria. En otros lugares del NT la diosa Artemisa es llamada grande (Hch. 19:27-28). Dios es grande en el AT (cf. Ex. 18:11; 2 Cr. 2:4). Otras religiones en el Cercano Oriente también llaman grandes a sus dioses, y la frase «el gran dios» figura por doquier en el helenismo, a menudo en aclamación y sin el claro énfasis monoteísta del AT. Obviamente el enunciado de Tito 2:13 pertenece a este contexto total, pero ¿quién es el gran Dios del enunciado? Puesto que en otros puntos de Tito se llama Salvador a Jesús, es claro que este término se refiere a él; y la posición del artículo, la referencia a la ἐπιφάνεια (el regreso de Jesús), y la naturaleza estereotipada de la expresión apoyan la opinión de que aquí Jesús es también el gran Dios.

6. *Hechos 8:10*. Hechos 8:10 llama a Simón el poder de Dios que se llama grande. «Gran poder» y «gran dios» por lo común van juntos. Incluso en el judaísmo, a Dios se lo llama el Poder (cf. Mt. 26:64). Así, cuando Simón es llamado el gran poder de Dios, se lo caracteriza como un hombre divino, un mediador de revelación, una encarnación del poder divino. Él mismo hace idéntica afirmación cuando se llama a sí mismo «alguien grande» (v. 9).

μεγαλείου. Esta palabra, que significa «grandeza», se usa para las «obras poderosas» (Dt. 11:2). En Hechos 2:11 τὰ μεγαλεία son los actos poderosos de Dios en la historia de Cristo.

μεγαλειότης. Esta palabra significa «grandeza», «majestad» o «gloria». En Jeremías 33:9 la obra de Dios para Jerusalén es para gloria de su pueblo (LXX; el hebreo dice «para su gloria entre los pueblos»). Algunas versiones tienen el término griego en Salmo 130:1 (pompa perversa) y Salmo 71:21 (la grandeza de los justos). En el NT la expulsión del demonio en Lucas 9:42-43 provoca estupefacción por la majestad de Dios, mientras que la majestad de Jesús en la transfiguración es el punto en 2 Pedro 1:16, y en Hechos 19:27 Demetrio se refiere a la magnificencia de Artemisa de Éfeso.

μεγαλοπρεπής. Esta palabra tiene el sentido de «grandeza», «magnanimidad» o «nobleza». Se usa para Dios en Deuteronomio 33:26. El único caso en el NT está en 2 Pedro 1:17, que se refiere a Dios como la «magnífica gloria».

μεγαλύνω. Esta palabra significa «engrandecer», «magnificar». En el NT significa «engrandecer» en Mateo 23:5 y Lucas 1:58, y «exaltar» en Lucas 1:46; Hechos 10:46; 13:17. En Filipenses 1:20 todo el objetivo de Pablo es el magnificar a Cristo por su vida o por su muerte. En 2 Corintios 10:15, él espera ser magnificado con el incremento de la fe de los corintios.

μεγαλωσύνη. Esta palabra, que significa «majestad», se usa para el nombre divino en Hebreos 1:3. También figura con gloria, etc. en la gran doxología de Judas 24-25.

μέγεθος. Sustantivo de μέγας, esta palabra significa «grandeza» física o espiritual. En la LXX habitualmente significa «altura» o «crecimiento». El único caso en el NT se da en la petición de Efesios 1:19, de que los destinatarios puedan conocer la incomparable «grandeza» del poder de Dios.

[W. Grundmann, IV, 529-544]

**μέθη [embriaguez], μεθύω [estar borracho], μέθυσος [borracho],
μεθύσκομαι [embriagarse]**

A. Fuera del NT. En sentido literal este grupo denota la embriaguez. μεθύω es «estar borracho», μεθύσκω «emborrachar» o en pasiva «estar borracho», μέθυσος «borracho», μέθη «embriaguez». Figuradamente estas palabras se usan para estar ebrio de sueño, frenético de miedo, etc. (aunque μέθυσος no se usa figuradamente). La LXX usa este grupo literalmente p. ej. en Génesis 9:21; Proverbios 23:21; Isaías 28:7. El uso figurado de μεθύσκω se da en Isaías 34:5; Cantares 5:1; Nahum 3:11; la bebida es la sangre en Isaías 34:5ss, el amor en Cantares 5:1, la ira divina en Nahum 3:11. μεθύσκω puede denotar también una bebida refrescante. Filón emplea el sentido literal; conecta la embriaguez con la ignorancia, pero elogia el beber moderadamente a causa del descanso y la alegría que aporta. En uso figurado se refiere a la hermosa ebriedad del asceta y a la sobria ebriedad de la unión con la deidad.

B. El NT.

1. En sentido literal μέθυσος y μέθη figuran en las listas de vicios en 1 Corintios 5:11; 6:10; Romanos 13:13.
2. μεθύω y μεθύσκομαι tienen el sentido literal «beber» (cf. Jn. 2:10) o «estar borracho o emborracharse». En 1 Tesalonicenses 5:6 Pablo advierte a los creyentes, como quienes pertenecen al nuevo eón, que estén vigilantes y sobrios; la embriaguez pertenece a la noche. En la parábola de Mateo 25:45ss el administrador malo, al no vivir en la tensión escatológica, da paso al egoísmo y al hedonismo, bebiendo con los borrachos. En 1 Corintios 11:21 los corintios quebrantan la comunión de la Cena del Señor; algunos pasan hambre mientras que los ricos se emborrachan. A diferencia de los banquetes de Dionisos, la Cena del Señor no es lugar para la embriaguez. La embriaguez es el opuesto directo de la bebida espiritual. Así Pedro en Hechos 2:15 resiste fuertemente la acusación de ebriedad, y Pablo en Efesios 5:18 contrapone el entusiasmo orgiástico con la llenura del Espíritu que se expresa en la alabanza, la acción de gracias y el amor (vv. 19ss).
3. Un uso figurado se da en Apocalipsis 17:2, 6. En 17:2 los moradores de la tierra se embriagan con el vino de la fornicación (la idolatría); en 17:6 la mujer (que representa al mundo impío) está ebria de la sangre de los santos y los mártires.

[H. Preisker, IV, 545-548]

μεθοδία → ὄδος

μέλας [negro]

μέλας significa «negro» u «oscuro», azul oscuro, rojo oscuro, gris oscuro, etc. Sugiere lo siniestro o nefasto, y en el mundo pagano encuentra un uso cultural en el luto. La LXX usa el término de modo parecido, aparte del lado cultural. Filón suele usar la antítesis de negro y blanco. Josefo menciona lo de teñir el cabello de negro, y también se refiere a la ropa negra de los acusados, los deudores y los dolientes. μέλας es raro en el NT. En Mateo 5:36 el pelo negro de la juventud se contrasta con las canas de la vejez. Uno de los caballos en Apocalipsis 6:1ss es negro (v. 5; cf. Zac. 6:2, 6). En Apocalipsis 6:12 se dice que el sol se pone tan negro como un sayal al oscurecerse. En los Padres apostólicos, 1 Clemente 8.3 describe los pecados con la misma imagen, mientras que Hermas considera el negro como un color apocalíptico (cf. la bestia negra de Visiones 4.1.10, la colina negra de Semejanzas 9.1.5, las piedras negras de Semejanzas 9.6.4, etc.). En Bernabé 4.9 el diablo es negro.

[W. Michaelis, IV, 549-551]

μέλι [miel]

Los antiguos usan la miel como preservante, para endulzar, y también en la medicina y en los cosméticos. Es común la comparación con la miel (por su dulzura). Junto con la leche, la miel se ofrece a los muertos y a las deidades, y se dice que es el alimento de los dioses. La LXX menciona μέλι unas 60 veces. La tierra prometida es una tierra que mana leche y miel (Éx. 3:8 etc.); la miel es la de abejas silvestres, o a veces quizás la de las uvas o las frutas, puesto que el cultivo de abejas sólo se da posteriormente. Filón compara la sabiduría divina con la miel. Sin embargo, en su exposición de la prohibición de la miel como ofrenda la equipara con un gozo excesivo y profano. En el NT el rollo que el teólogo se come en Apocalipsis 10:9-10 es amargo y, sin embargo, es tan dulce como la miel (cf. Ez. 3:1ss). Juan el Bautista come miel silvestre (Mr. 1:6), que es en este caso la miel de abejas silvestres, y no las savias dulces de ciertos árboles. En Lucas 24:42 algunos manuscritos añaden «y un panal de miel». Es difícil que se trate de una lectura original que fue eliminada a causa del uso de la miel por parte de los gnósticos, y tampoco es una adición por razones culturales. Refleja la costumbre de la época de agregar un postre dulce al plato principal de pescado.

[W. Michaelis, IV, 552-554]

μέλος [miembro, parte, canción]

A. El griego secular.

1. Esta palabra tiene los sentidos a. «miembro del cuerpo», y b. «canción». En Parménides asume un sentido abstracto, afín a «elementos». Platón la relaciona con μέρος («parte»), y también la usa en singular para «melodía» o «canción» (cf. Píndaro). Antes de Aristóteles siempre se presenta en plural para los miembros del cuerpo, pero Aristóteles también lo usa en singular en este sentido, mientras que Epicteto usa tanto el singular como el plural para las canciones. En singular, μέλος asume el matiz de un organismo que se puede comparar, p. ej. a una πόλις integrada. En las inscripciones el plural puede denotar el cuerpo entero del cual la vida sale al momento de la muerte.
2. En el mito órfico, los miembros consumidos de Dionisos se encuentran en los humanos como el legado más noble en la creación. En el gnosticismo, los individuos son los miembros del hombre primigenio que el redentor recoge de la dispersión, y que reciben de él una nueva forma.

B. Uso judío.

1. La LXX usa el término para los miembros corporales (tanto humanos como animales, Job 9:28; Éx. 29:17), y también para cantos o melodías (Ez. 2:10). μελίζω se usa para cortar las ofrendas en partes (Lv. 1:6). El cuerpo es hecho por Dios y está sujeto a la muerte. El énfasis se pone en la función de los miembros individuales, que sirven a la voluntad, y no en el cuerpo entero como organismo integrado.
2. Filón comienza con funciones concretas pero les da una significación alegórica, en un intento por mostrar que el pensamiento filosófico ya está presente en el AT. Para él, como para la LXX, la cabeza es el miembro principal; denota el gobernante de una sociedad. Dios mismo no tiene ni partes ni pasiones. Como Platón, Filón usa la expresión μέλη καὶ μέρη para los miembros del cuerpo. También tiene μέτρα καὶ μέλη para el verso y la melodía. Josefo compara el sufrimiento de toda Judea por Jerusalén en la guerra judía, con el efecto que la inflamación de un miembro importante tiene en el cuerpo entero.
3. La teología rabínica relaciona los 248 mandatos de la ley con los 248 miembros del cuerpo (y las 365 prohibiciones con los 365 días del año). Por lo que se refiere al miembro más importante, sugiere la cabeza, pero también el corazón y los riñones. La lengua puede ser también señora de todos los demás (cf. Sal. 39:1). Los poderes sobrenaturales luchan por el dominio sobre los miembros, pero estos, aunque sean pocos, pueden salvarse por el buen impulso. Las manos, los pies y la boca se contrastan con los ojos, los oídos y la nariz como miembros que de modo particular están bajo el poder de Dios.

C. EL NT.

1. *Los Simplicios.* En Mateo 5:29-30 Jesús conatpone los miembros individuales con el cuerpo entero. El ojo y la mano son miembros con funciones muy importantes. Se los trata aquí como sujetos de acciones, y si las acciones son malas, entonces el miembro adecuado (el privilegiado) debe ser sacrificado. Las acciones no son simplemente miradas adúlteras, etc. (v. 28) sino cualquier cosa que pudiera ir en contra de las exigencias del reino o de la fe en Jesús (cf. Mt. 9:43ss y Mt. 18:8-9). Obviamente Jesús no está exigiendo la automuñtificación (cf. la exigencia general de sacrificio propio. Lo que exige es que se renuncie a esos miembros por lo que respeta a las acciones o funciones pecaminosas. El juicio permanece sobre el cuerpo, pero es salvado del infierno cuando se da esa libertad radical. La yuxtaposición de los miembros y el cuerpo muestra que la vida es más que la perfección de los miembros; el cuerpo entero tiene un destino eterno aun cuando los miembros individuales perezan. Pero Jesús cura los miembros individuales como señal de que en el éon venidero habrá una existencia renovada en el cuerpo de la resurrección.

2. *Los epístolas paulinas.*

a. En Pablo los miembros no están bajo nuestro control autónomo, sino que son responsables ante el Creador. Estamos entrsados en un conflicto que involucra a los miembros, puesto que ellos pueden ser instrumentos ya sea de iniquidad o de rectitud (Ro. 6:11-12, 19). El pecado necesita de los miembros del cuerpo mortal para poder hacerse realidad. Los miembros son esclavos suyos. Sin embargo, Cristo ha traído liberación y los ha colocado en un nuevo servicio. Se puede señalar que aquí la referencia es a todos los miembros; Pablo no hace ninguna diferenciación ascética. La esclavitud de los miembros al pecado no trae provecho alguno; da como resultado la muerte, que es el pasado destino del vivir en la carne (6:21; 7:5). El pecado impone su voluntad sobre nuestros miembros, incluso contra nuestro mejor conocimiento (7:23). La referencia a los miembros muestra que es la persona real la que está pecando en actos concretos de pecado. Pero la nueva santificación en Cristo también consiste en actos concretos de rectitud realizados por los miembros, que demuestran la fe justificante que les da con un cuerpo y sus miembros. Aquí la idea subyacente no es la de un organismo integrado, como en el pensamiento griego; el énfasis se pone en las funciones de los miembros, como en el AT. La unidad del cuerpo y los miembros es acto continuo de la voluntad creadora de Dios (1 Co. 12:18). Puesto que esta unidad la confiere Dios, ningún miembro puede alegar que no forma parte de ella (v. 15ss). Cada uno tiene su propia función, dándole así riqueza al cuerpo. Desde el inicio mismo, el cuerpo del que aquí se trata es el cuerpo de Cristo, junto con las diferencias nacionales, religiosas o sociales, hay diferentes funciones que conforma a los carismas, pero el Espíritu creador permea el todo, así como la vida llena el cuerpo y une a los diferentes miembros, de modo que surten y se regocijan juntos (v. 26). En virtud de su vida en común en el Espíritu, los miembros son el cuerpo de Cristo. Pero la individualidad permanece: «Ustedes son el cuerpo de Cristo, y miembros cada uno en particular» (v. 27). La unidad ya está presente, de manera que la gran necesidad no es lograr la integración sino evitar la arrogancia (Ro. 12:3). I errenecemos al mismo cuerpo todos juntos, así como pertenecemos a Cristo (12:5). Esto hemos de expresarlo en nuestras diversas funciones (12:4). No es que Cristo sea un cuerpo del cual nosotros somos miembros, sino que somos un solo cuerpo en Cristo y por lo tanto miembros los unos de los otros. Como personas, los miembros mismos tienen cuerpos, de modo que esos cuerpos de los cristianos. Como cuerpos naturales, serán desuñdos; pero como cuerpos que están hechos para el Señor (y el Señor para ellos) están designados para la resurrección (6:13-14). Entregar el cuerpo a una proñtina es quitárselo al Señor y hacerlo miembro de la proñtina en una relación carnal que contrasta abiertamente con la relación espiritual con Cristo (v. 16-17). El hecho que los creyentes sean un solo espíritu con Cristo muestra que lo que se dice trasceden los límites de la comparación con el cuerpo y sus miembros. Por otro lado, esta comparación cumple un propósito útil y no se la puede reemplazar arbitrariamente.

- b. En Colosenses 3:5 la referencia es nuevamente a los miembros que constituyen la corporalidad activa bajo el pecado (cf. las obras del cuerpo en Ro. 8:13). El «buscar» de 3:1 y el «despojarse» de 3:9 muestran lo que se quiere decir con «hacer morir» en 3:5. El ejemplo de la lengua añade aclaración; debemos renunciar a la mentira (3:8). En Efesios 4:25, como en Romanos 12:5 y 1 Corintios 12:25, el énfasis se pone en el ministerio recíproco. En Efesios 5:30 tenemos lo inverso de 1 Corintios 6:15. Así como los miembros se hacen miembros de una prostituta en la fornicación, así los miembros son miembros de Cristo en el matrimonio legítimo de Cristo y su iglesia. En Efesios 4:16 la metáfora compleja tiene algunos rasgos nuevos. Pero es Cristo quien le da unidad al todo mediante su señorío creador, ya que Cristo es cabeza así como cuerpo, en una autoridad como cabeza que trasciende lo que se puede atribuir a la cabeza meramente física. En Colosenses y Efesios, probablemente en conflicto con las tendencias gnósticas incipientes, Cristo desempeña un papel creciente. Como Cristo existe antes de todas las cosas, entonces él es la cabeza de su cuerpo, la iglesia (Col. 1:18). Pero el punto de partida sigue siendo el uso paulino anterior, y la visión bíblica realista de los miembros. Ser miembro de Cristo significa ser salvado por su muerte y resurrección (Col. 1:7, 20) e introducido en la comunidad que se halla de manera obediente y activa a disposición suya para el servicio a los demás (3:12ss).
3. *Santiago*. Santiago 3:5ss comenta la acción dañina de un miembro poderoso, la lengua, que afecta al cuerpo entero (vv. 3, 6). Como en Pablo, otras fuerzas dominan al miembro e inician la división por medio de él (cf. 4:1). El uso de μέλη es aquí parecido al del judaísmo tardío.
- D. Los Padres apostólicos.** 1 Clemente 37.5 muestra dependencia respecto a 1 Corintios 12:12ss. La comparación en Diogneto 6.2ss refleja el dualismo griego con su distinción entre el alma y el cuerpo con sus miembros individuales. Ignacio reduce el papel creador de Dios al introducir las obras (en el contexto de la unidad con el obispo) como base para ser reconocido como miembro de Cristo (*Efesios* 4.1ss). Usa el término para los miembros físicos en el martirio en *Romanos* 5.3.

[J. Horst, IV, 555-568]

Μελχισεδέκ [Melquisedec]

1. Μελχισεδέκ es el sacerdote-rey de Salem, contemporáneo de Abraham, en Génesis 14:18. Salmo 110:4 se refiere a esta historia al relacionar la realeza con el sacerdocio. La idea del sacerdote-rey es importante (Simón) en el período de los Macabeos. La apocalíptica espera una monarquía sacerdotal con la superación del pecado y la apertura del paraíso. El interés rabínico hace virar el énfasis hacia Abraham, a quien supuestamente se le transfirió la dignidad sacerdotal. A Melquisedec se le ve como un lazo entre Noé y Aarón. Josefo lo llama fundador y primer sacerdote de Jerusalén. Filón piensa que es un tipo de la mente regia o λόγος, y un ejemplo de alguien que es enseñado por Dios.
2. Sobre la base del Salmo 110, el NT halla en Cristo el cumplimiento del mismo sacerdocio de Melquisedec (Heb. 5:6, 10:6:20; 7:1ss). El nombre y la dignidad de Melquisedec apuntan a los dones mesiánicos de justicia y paz. Su misteriosa aparición indica la eternidad de Cristo. El hecho de que Abraham le pague diezmos muestra que es superior a Leví. El Salmo 110 predice el inicio de un nuevo orden que pone fin a la alianza legal y su culto. La exposición en Hebreos está marcada por una gran vivacidad, hondura cristológica, y aceptación de la ofensa de la no integración con el ministerio aarónico.
3. Tanto en la iglesia como en el gnosticismo hay mucha especulación posterior acerca de Melquisedec. Figura como uno de los redentores gnósticos, y la secta que lleva su nombre parece haberlo colocado por encima de Cristo y haberle rendido un homenaje cultural.

[O. Michel, IV, 568-571]

μέμφομαι [reprochar, echar en cara], μεμψίμοιρος [quejumbroso],
ἀμειπτος [irreprochable, intachable], μομφή [reproche, queja]

μέμφομαι significa «reprochar, regañar, censurar, reprender». μεμψίμοιρος denota a «uno que lamenta su destino», un «murmurador». ἀμειπτος significa «intachable», μέμψις significa «censura», y μομφή «repreensión» o «reproche». En el NT encontramos μεμψόμενος en Hebreos 8:8, donde Dios encuentra reprochable a Israel por romper la alianza, y por esta razón hace la promesa de una alianza nueva. En Romanos 9:19 Pablo plantea la pregunta de por qué Dios encuentra motivo de reproche si Dios es soberano, si todas las cosas sirven a su propósito y si nadie puede resistirse a su voluntad. Pero Pablo rechaza la pregunta; no tenemos derecho de disputar con Dios. En Filipenses 3:6 Pablo dice que él era irreprochable en lo concerniente a la ley. Filipenses 2:15 y 1 Tesalonicenses 3:13 muestran que es voluntad de Dios que su pueblo sea irreprochable en el juicio. Esto es posible en razón de la justificación y de la obra santificadora del Espíritu. Es un motivo en la admonición, y resume el propósito de la vida cristiana. Pablo muestra esta irreprochabilidad en su ministerio apostólico (1 Ts. 2:10), y es su oración que el cuerpo, el alma y el espíritu sean guardados irreprochables en la venida de Cristo (5:23). μομφή significa «reproche» o «queja» en Colosenses 3:13, y en Judas 16 los falsos maestros son μεμψίμοιροι, e. d. andrés insatisfechos con Dios, con su dirección, y con su propósito para ellos.

[W. Grundmann, IV, 571-574]

μένω [quedarse, aguardar], ἐμ-^ν περισέεραῖ παρα- [permanecer,
durar], περι- [aguardar], προσμένω [quedarse en, con],
μονή [morada, lugar donde quedarse], ὑπομένω [mantenerse firme,
aguantar, esperar], ὑπομονή [paciencia, perseverancia]

μένω.

- Esta palabra significa a. «quedarse en un lugar», figuradamente «permanecer en un ámbito». b. «mantenerse en contra de la oposición», «resistir», «mantenerse firme», c. «quedarse quieto». y d. «permanecer», «aguantar», «permanecer vigente».
- También hay un uso transitivo, «esperar a alguien».

En el NT la palabra es importante en relación con la permanencia de Dios en contraste con la mutabilidad humana y terrena. Como dice el AT, Dios es el Dios eterno cuyo plan y palabra permanecen para siempre (Is. 7:7; 14:24; 40:8); cuya ciudad eterna también permanecerá en el nuevo cielo y la nueva tierra (Zac. 14:10; Is. 66:22), y quien les da a los justos una participación en su permanencia (cf. Sal. 112:3, 9). El NT repite estos puntos. El plan de Dios permanece (Ro. 9:11), su palabra permanece (1 P. 1:23, 25), la nueva alianza permanece (2 Co. 3:11), y la fe, la esperanza y el amor permanecen (1 Co. 13:13). En Juan 12:34 Cristo mismo permanece para siempre, y en 1:32 el Espíritu no se limita a visitarlo sino que permanece en él. Otra línea de pensamiento se da en 1 Timoteo 2:15 y 2 Timoteo 2:15 con sus referencias a la perseverancia de los creyentes en la fe, el amor y la santidad, o en lo que han aprendido y creído. En los escritos juaninos esto se convierte en un permanecer más personal en Cristo o en Dios, como contraparte del permanecer de Dios en Cristo o de Cristo en ellos (cf. Jn. 6:56; 15:4ss; 14:10; 1 Jn. 2:6, 24, 27). En este permanecer, la promesa escatológica es ya posesión, pero el concepto de permanecer deja por fuera la identidad mística o extática. Otros usos en los escritos juaninos son para permanecer en la palabra de Dios (1 Jn. 3:15), en el amor (3:17), en la verdad (2 Jn. 2), en la unción (1 Jn. 2:27), en la casa de Dios (Jn. 8:35), en la luz (1 Jn. 2:10) y en la doctrina (2 Jn. 9). Los no creyentes, en cambio, permanecen en las tinieblas (Jn. 12:46) y en la muerte (1 Jn. 3:14).

ἐμένω. Esta palabra significa a. «permanecer en algo», y b. «atenerse a algo», p. ej. un acuerdo. La LXX también la usa en Isaías 30:18 para el esperar en Dios. En el NT, Hechos 28:30 lo usa para quedarse en

un lugar. En sentido religioso denota la perseverancia en la fe (Hch. 14:22) y el continuar en la alianza con Dios (Heb. 8:9). En Gálatas 3:10, Pablo se refiere al juicio que permanece pendiente para aquellos que no guardan la ley.

παρμένω. Esta palabra significa a. «quedarse en su lugar», «mantenerse firme», «durar», b. «mantenerse junto a alguien», y c. «permanecer en una ocupación o en un estado». En el NT, Pablo les dice a los corintios en 1 Corintios 16:6 que se va a quedar con ellos, dedicando el tiempo a su labor entre ellos. En Filipenses 1:25 prefiere continuar trabajando entre los creyentes, antes que la unión con Cristo que él anhela. Hebreos 7:23 usa el término en forma negativa, para contrastar el sacerdocio pasajero del AT con el sumo sacerdocio de Cristo, que es permanente. Santiago 1:25 tiene en mente un permanecer en la ley que significa presteza para ponerla en práctica, en comparación con una simple mirada que no desemboca en una transformación de la vida.

περμένω. Esta palabra tiene el sentido de estar a la expectativa, aguardar o esperar. El único caso en el NT se halla en Hechos 1:4, donde Jesús les dice a los discípulos que aguarden la promesa del Padre.

προμένω. Esta palabra significa a. «quedarse en», b. «quedarse con», y c. «esperar». El NT la usa en el sentido a. en Hechos 18:18. El sentido b. figura en Marcos 8:2, donde las multitudes se quedan con Jesús porque desean oír su enseñanza y ver sus obras. Hechos 11:23 se refiere a seguir con el Señor, con una insinuación de perseverancia a pesar de la oposición. Esta fiel continuación en la gracia contrasta con la vacilación que desiste fácilmente (Hch. 13:43; cf. Mr. 4:17). En 1 Timoteo 5:5 las viudas rectas, a diferencia de las más jóvenes y atolondradas, ponen toda su esperanza en Dios y por eso continúan en la oración.

μονή, μοιή significa a. «estadía», «tardanza», «permanencia», y b. «lugar donde quedarse», p. ej. una posada o mesón. En el NT la palabra figura sólo dos veces en Juan. En 14:2 denota la morada permanente (en contraste con nuestra transitoria condición terrena) que Cristo prepara para su pueblo en la casa de su Padre. En 14:23, sin embargo, la morada es sobre la tierra, porque Cristo y el Padre vendrán a los creyentes y harán su casa con ellos. La habitación de Dios con su pueblo halla una expresión cultural en el AT (Éx. 25:8). Se promete para el tiempo final (Ez. 37:26-27). Ha alcanzado ya su cumplimiento espiritual en Cristo. Tanto en 14:2 como en 14:23 la referencia es individual más que universal o escatológica. La salvación consiste en la unión con Dios y con Cristo por medio de la morada de ellos en los creyentes y por medio del hecho de que ellos llevan a los creyentes a morar con ellos. La μοιή destaca la indestructibilidad de la unión. La idea de una morada celestial para los justos se halla en Irán y luego en los escritos talmúdicos y mandeos. También Platón habla de moradas celestiales a las cuales regresa el alma. El NT refleja el concepto en Lucas 16:22; 23:43. Por lo referente a la habitación dentro del creyente, Filón habla de que el νοῦς, el λόγος o, en efecto, Dios mismo, mora en nosotros.

ὑπομένω, ὑπομονή.

A. El mundo griego. ὑπομένω tiene los sentidos a. «quedarse atrás», «permanecer vivo», b. «estar a la expectativa», c. «permanecer firme», y d. «soportar», «aguantar», «sufrir». ὑπομονή significa a. «acción de permanecer firme» y b. «expectación», «espera». Mientras que ὑπομένω es al principio éticamente neutral, ὑπομονή llega a ser una virtud prominente en el sentido de aguantar valerosamente. A diferencia de la paciencia, tiene el significado activo de una resistencia energética, si no necesariamente exitosa, p. ej. para los heridos que soportan el dolor, la aceptación serena de los golpes del destino, el heroísmo frente al castigo corporal, o el rehusar firmemente los sobornos. La ὑπομονή no es motivada externamente por la opinión pública ni por la esperanza de una recompensa, sino interiormente por el amor al honor. En el sistema estoico es una rama importante de la ἀνδρεία.

B. El AT y el judaísmo tardío.

1. *Con respecto a Dios: Esperar en Dios o apearse a Dios.* Rasgo distintivo de la LXX es el uso de ὑπομένειν con un acusativo o dativo de persona, de modo que la idea no es la de hacer frente sino la de esperar en esa persona. En este sentido se usa para términos hebreos que expresan una expectación tensa,

firme o paciente (cf. Job 3:9; Sal. 37:7; Job 32:4). El sustantivo ὑπομονή denota, de modo similar, ya sea la confianza o la expectación tensa. Es un distintivo de los justos en el AT el que ellos esperan en Dios. En la angustia y en la oposición, recurren a Dios en busca de liberación (cf. Sal. 37:9; Miq. 7:7). Dios es el Dios todopoderoso de la alianza en quien ellos pueden confiar (Is. 51:5; Sof. 3:8). Como Dios de Israel (Jer. 14:8), él es también el Dios de los israelitas (Sal. 39:7). Sólo los malvados abandonan la esperanza en él (Si. 2:4). La liberación final es escatológica (Hab. 2:3). Los que soporten hasta el final serán salvados (Dn. 12:12). Aquí el énfasis no se pone en las fuerzas hostiles ni en la fortaleza interior, sino en el poder y la fidelidad de Dios. Pero esta ὑπομονή orientada divinamente confiere valor (Sal. 27:14). Esta es la fortaleza del apegar-se a Dios o esperarlo a él (Is. 40:31). No tiene porqué haber temor de debilitar esto mediante un vínculo con la esperanza. Se concentra en la esperanza y desemboca en ella. Lo que sostiene al justo es que Dios establecerá la justicia (Sal. 140:12).

2. *Con respecto al mundo: soportar, mantenerse firme, aguantar pacientemente.* El mantenerse firme contra el mal es cosa que desempeña un papel secundario en el AT. Job es un ejemplo, y en este libro la ὑπομονή cumple una parte importante (como traducción de diversas palabras hebreas). Los seres humanos no pueden permanecer por sus propias fuerzas (6:11). No pueden resistir frente a Dios (9:4). Dios despedaza las expectativas de ellos (14:19). Dios mismo le recuerda a Job que nadie puede resistir frente a él (41:3). Pero Job espera a que Dios intervenga (14:14). El judaísmo tardío, tomando por modelo a Job, desarrolla más fuertemente la idea de una firmeza piadosa. También Abraham es ejemplo de alguien que se mantuvo firme en diez tentaciones. 4 Macabeos exalta el aguante de Noé, los profetas y los mártires macabeos. Esta capacidad de aguante comparte rasgos estoicos, pero en definitiva es superior porque proviene de Dios y manifiesta el temor de Dios.

C. El NT. La ὑπομονή es naturalmente una actitud básica de los creyentes del NT, en vista de la orientación escatológica de su fe. De cara a un mundo hostil, esperan confiadamente la consumación del reino y su propia salvación. Pero el NT no los describe en la expresión veterotestamentaria como quienes «esperan en el Señor» (o «a Dios»), posiblemente a causa de la concentración en la fe y la esperanza. El término ὑπομένειν se usa principalmente en forma absoluta para «soportar», y sólo raramente para «esperar en», «estar a la expectativa de».

1. *Con respecto a Dios: esperar, aguardar.* Un uso semejante al de la LXX se puede hallar en 2 Tesalonicenses 3:5, donde el punto es la expectación firme de Cristo, que equilibra el amor a Dios. El sentido es probablemente el mismo de Apocalipsis 1:9. La espera piadosa de Jesús es el latido del corazón de la comunidad cristiana.

2. *Con respecto al mundo: el permanecer firmes, la perseverancia.*

a. Evangelios sinópticos: Jesús usa el término tres veces. En Lucas 8:15 la ὑπομονή caracteriza a los verdaderos creyentes; aquí es una fuerza activa que finalmente da fruto. En Marcos 13:13 la perseverancia será necesaria en las pruebas de período final, para poder salvarse. Lucas 21:19 ofrece una formulación activa del mismo pensamiento (cf. Hch. 14:22).

b. Pablo. Pablo esboza los rasgos principales de la ὑπομονή como actitud cristiana. No se deriva de la intrepidez ni de la insensibilidad, sino de la fe y la esperanza (Ro. 8:25). Manifiesta aguante en el actual eón de maldad e injusticia (Ro. 12:2; 1 Co. 3:7). Activamente produce buenas obras (Ro. 2:7, pasivamente soporta bajo el sufrimiento (2 Ts. 1:4; cf. 1 P. 2:20). A diferencia de la ética griega, que considera el sufrimiento pasivo como malo y vergonzoso, los cristianos saben que están llamados a sufrir (Hch. 14:22), y muestran su fe perseverando igual (cf. 2 Ti. 2:10). La aflicción produce perseverancia, y la perseverancia carácter (Ro. 5:3-4). Esta perseverancia, que difiere de la paciencia de Dios, puesto que Dios no está sujeto a ninguna presión externa, no es jamás una resignación quejumbrosa ni descorazonada. Es dada por Dios (Ro. 15:5) y está íntimamente ligada a la fe y al amor (1 Ti. 6:11; 2 Ti. 3:10). Tito 2:2 menciona la tríada de fe, amor y perseverancia (esperanzada). Si la esperanza se centra en el futuro, la firmeza de la esperanza es su expresión en el tiempo presente de

aflicción. Incluye la promesa de que los que mueren con Cristo, si perseveran, también reinarán con él (2 Ti. 2:11-12).

- c. Hebreos. Escrita a una iglesia perseguida, la carta a los Hebreos exhorta vehementemente a la ὑπομονή (10:32, 36; 12:1). La mirada de los cristianos debe estar puesta en Cristo, quien a su vez soportó la cruz (12:2). El soportar las pruebas sirve como disciplina divina (12:7).
- d. Santiago. También Santiago muestra que las pruebas confirman la fe y así fortalecen la firmeza que lo hace a uno completo (1:3-4). Job es el gran ejemplo (cf. tb. los profetas en 5:10). Como en el caso de Job, el Señor demostrará ser compasivo con los creyentes si ellos perseveran (5:11; cf. 1:12; Mt. 5:12).
- e. Apocalipsis. El Apocalipsis, libro de la iglesia mártir, exalta la ὑπομονή como correcta y necesaria para los creyentes. Por un lado, consiste en esperar a Jesús (1:9; 3:10). Por otro, consiste en soportar el sufrimiento y la persecución (2:2-3; 19). La confrontación final es la prueba suprema y exige una firmeza suprema, para que no resulte todo en vano (13:10; 14:12). Es de notar que, en contraste con el Apocalipsis, Juan y 1-3 Juan no usan ὑπομονή ni ὑπομονεύν; aquí el énfasis se pone en μένειν.

[F. Hauck, IV, 574-588]

μεριμνάω [afanarse, estar ansioso], προμεριμνάω
[ponerse ansioso de antemano], μέριμνα [preocupación, ansiedad],
ἀμέριμνος [despreocupado]

μεριμνάω, προμεριμνάω, μέριμνα.

1. *Uso griego.* Este grupo abarca en gran parte el mismo ámbito de significado que nuestro término «cuidar»: a. «cuidar a alguien o de algo», b. «estar afanado o ansioso», c. «empeñarse o esforzarse por», d. «esperar con ansia», e. «ser solícito», y f. «darle vueltas a algo, especular, o inquirir». El plural μέριμναι se suele usar para los cuidados de la vida que perturban el sueño, de los cuales se busca refugio en el amor o en la bebida, y a los que sólo la muerte puede poner fin.
2. *Uso judío helenístico.* El grupo es usado en la LXX para la determinación, para el ponderar, o para la ansiedad o el cuidado ansioso. Sólo Salmo 55:22 tiene significado teológico. Filón y Josefo no usan el grupo.
3. *El NT.*
 - a. μέριμνα y μεριμνᾶν figuran varias veces en el NT, pero sólo rara vez en las obras posteriores al NT. Se hallan los significados griegos habituales, p. ej. cuidar de en Mateo 6:25ss, determinación en Mateo 6:31, ansiedad en 1 Pedro 5:7, pesar en Lucas 8:14 y preocuparse en Mateo 10:19.
 - b. El NT se percata de que la vida es llevada de un lado a otro por las preocupaciones. El afán es inevitable, pero se le da una nueva orientación. Uno queda libre de él cuando lo descarga sobre Dios, no porque Dios le conceda a uno todos sus deseos, sino porque la oración lo libra a uno del afán. El estar ansiosos por la comida o el vestido se opone a la solicitud por el reino de Dios (Mt. 6:26ss). Naturalmente tenemos que trabajar (1 Ts. 2:9, etc.), pero no podemos asegurarnos la vida por mucho preocupamos; nuestro interés debe ser por el reino. Afanarse por el mundo es sucumbir a él. Si la preocupación llega a dominarnos, conduce a la apostasía (Lc. 21:34). Debemos centrarnos en lo único necesario (Lc. 10:41-42), confrontando los lazos mundanos con un ὡς μή, «como si no» (1 Co. 7:29ss). Pertenecemos al eón venidero y debemos estar preparados para él (Lc. 21:34). Pero esto entraña el cuidado por los demás como miembros del mismo cuerpo (1 Co. 12:25).
 - c. En Mateo 6:25ss μεριμνᾶν es la inquietud por uno mismo en relación con el futuro. Las preguntas muestran que a lo que se hace referencia es a la preocupación. Es esto lo que hace que un afán apropiado sea insensato, al fomentar la ilusión de que la preocupación por los medios de vida puede

otorgarle seguridad a la vida misma. El futuro no está en nuestras manos. No podemos añadir ni un codo (ya sea en extensión de días o en estatura) con preocuparnos. El rumbo correcto es buscar primero el reino, y Dios se encargará de lo demás, no eliminando la incertidumbre, sino quitándole la preocupación. Un poquito de sabiduría profana ayuda a entender el punto en el v. 34. Es ridículo añadir la preocupación de mañana a la de hoy.

ἀμέριμος. Esta palabra, que significa «sin afán», «despreocupado», figura en el NT sólo en 1 Corintios 7:32, donde Pablo quiere que sus lectores estén libres de preocupación, y Mateo 28:14, donde el cuento del robo del cuerpo librará de dificultades a los soldados.

[R. Bultmann, IV, 589-593]

μέρος [parte]

A. Fuera del NT.

1. *El griego secular.* De la raíz (σ)μερ «obtener o tener participación», μέρος significa «parte» en sentidos tan variados como «distrito», «departamento», «división del ejército», «partido político», «parte en litigio», «porción», «destino asignado» y «tiempo o lugar fijo». Se suele usar con preposiciones en el sentido de «parcialmente», p. ej. ἀπό, ἐκ, ἐπί, κατά.
2. *La LXX y Filón.* μέρος es común en la LXX para diversos términos hebreos y en diversos sentidos, p. ej. arquitectónico, topográfico, sociológico y matemático. Es así como puede denotar las partes de un país, los costados del altar, los lados de un camino, las divisiones de un ejército, y las partes o porciones, p. ej. de una herencia. La LXX no lo usa para las partes del cuerpo humano o animal, pero Filón sí lo usa en este sentido, así como para referirse a las partes del alma o del mundo. Aceptando la unidad del cosmos, Filón enseña la armonía estoica de las partes. Las partes participan de la totalidad sólo en aras de la totalidad, y el bien verdaderamente perfecto es un todo. Como parte que es el hombre no puede ser la imagen directa de Dios, sino solamente una imagen del λόγος.

B. El NT.

1. *Uso.*
 - a. Parte. El NT usa μέρος para las partes del cuerpo (Lc. 11:36), de una herencia (15:12), de un ropaje (Jn. 19:23), de un pescado (Lc. 24:42) o de una ciudad (Ap. 11:13). El significado también puede ser región (Mt. 2:22, etc.), o el flanco de un navío (Jn. 21:6: el costado derecho). Otro uso es para un partido teológico (Hch. 23:6), y también hallamos μέρος para un «oficio» en Hechos 19:27, e. d. parte de la vida comercial de la ciudad.
 - b. Participación. Se puede tener parte en Jesús (Jn. 13:8), en un grupo (Mt. 24:51), en una cosa (Ap. 22:19) o en un acontecimiento (Ap. 20:6).
 - c. Frases adverbiales. El NT utiliza diversas frases adverbiales, p. ej. «uno después del otro» en 1 Corintios 14:27, «parcialmente» en Romanos 15:5, «un poco» en Romanos 15:24, «en este caso o asunto» en 2 Corintios 3:10 y 9:3, y «en detalle» en Hebreos 9:5.
2. *Enunciados teológicamente importantes.* En 1 Corintios 13:9, 12 la frase adverbial ἐκ μέρος indica que nuestro actual conocer y profetizar son sólo parciales. El eón futuro hará venir lo completo. En Romanos 11:25, a Israel le ha sobrevenido un endurecimiento parcial, mientras los gentiles son traídos a la salvación; sólo al final será salvado Israel. En 1 Corintios 12:27 los creyentes individuales pertenecen a la comunidad, y por lo tanto su individualidad es parte del todo. Efesios 4:16 muestra que cada parte tiene una contribución que aportar al crecimiento del cuerpo total. Juan 13:8 enseña que sólo el discípulo que ha sido lavado puede tener parte alguna en Jesús. Al final del eón, la comunión con Jesús significará participación en la primera resurrección (Ap. 20:6) y una participación en el árbol de la vida (22:19). Los infeas, en cambio, tendrán un lugar junto con los hipócritas (Mt.

24:51), y a los impíos se les asigna una parte en el lago de fuego (Ap. 21:8). Los «lugares inferiores» de Efesios 4:9 pueden significar la tierra, o posiblemente el reino de los muertos.

[F. Büchsel, IV, 594-598]

μεσίτης [mediador], μεσιτεύω [mediar]

A. Frecuencia y significado.

I. *Uso helenístico.* 1. Un primer uso de μεσίτης es para el que por ser neutral es confiable, p. ej. el árbitro o garante. Es así como hallamos la palabra para a. el árbitro legal, b. el testigo, c. el custodio, d. el prestamista, e. el garante, y f. un oficial de bodegas. Sentidos más generales son 2. «intermediario» y 3. «negociador». μεσιτεύω significa 1. «actuar como árbitro», 2. «ocupar un lugar medio», y 3. «establecer una relación entre dos entidades hasta ahora inconexas».

II. *El término y el concepto en el uso israelita-judío.*

1. *El AT.* μεσιτεύω no figura en la LXX, y μεσίτης sólo en Job 9:33. En hebreo no existe un término único para «mediador», pero encontramos palabras que significan «intérprete» y «negociador».
2. *El judaísmo rabínico.* El mundo comercial introduce en el pensamiento rabínico la idea del negociador o corredor, y allí asume un sentido figurativo.
3. *El judaísmo helenístico.* Josefo usa los términos sólo en sentido secular. Filón comienza con esto mismo, pero le da una profundidad adicional a la idea del «mediador», usando tanto el sustantivo como el verbo principalmente en sentido religioso.

B. La teología del papel de mediador fuera de la Biblia.

1. *La deidad como garante de los acuerdos humanos.* Con frecuencia se ve a los dioses como garantes de los acuerdos. Esta idea subyace al juramento. A Mitra se le suele mencionar a este respecto (cf. Dios en Filón y en los rabinos).
2. *Los intermediarios soteriológicos cósmicos.* Una idea común en el pensamiento antiguo es que la propia patria es el punto medio de la tierra, y que las deidades locales son por lo tanto deidades medias que conceden beneficios temporales o eternos. Más espiritualmente, la deidad puede ser vista entonces como el corazón del cosmos. Otro concepto es que las deidades intermedias mantienen separados el cielo y la tierra (cf. Atlas). Filón considera el λόγος como aquello que mantiene al mundo en armonía. El título μεσίτης se asigna tempranamente a Mitra, aunque se debate si esto significa principalmente que él ocupa un puesto medio o que él es el acuerdo personificado. Bien pueden estar presentes ambas ideas. Como fuerza cósmica media, Mitra es el árbitro entre fuerzas opuestas, y mediante la ley del sacrificio (e. d. que la vida viene por medio de la muerte) él es el mediador de la salvación para los que creen en él. El helenismo da por sentado entonces que los dioses de los cultos son mediadores entre el dios supremo y los devotos de esos dioses. Hallamos también mediadores impersonales, p. ej. el fuego sagrado, y en el gnosticismo hay hipótesis semipersonales (cf. el complejo sistema maniqueo, el cual, sin embargo, usa el término «enviado» en lugar de mediador). La tarea de estos mediadores es traer el conocimiento salvífico, el cual tiene un componente ético y espiritual. Esto lo hacen combatiendo contra las tinieblas y atando las influencias malignas. En esa especulación suele estar presente la idea del hombre primigenio que porta la vida de luz, que cae presa de las tinieblas y que es liberado mediante el proceso de redención. Pero el concepto de mediador no está necesariamente ligado al de hombre primigenio. Las nociones panteístas también encuentran un lugar para los mediadores personales, aunque el misticismo fundamentalmente panteísta descarta la mediación.
3. *Los hombres como mediadores.* A diversos seres humanos también se los considera mediadores. Los reyes lo son en vista de su origen divino, y los sacerdotes en vista de su ministerio sacrificial e intercesor. Sobre todo, los fundadores de religiones realizan una obra mediadora duradera, y por lo

general están revestidos de rasgos legendarios. Con frecuencia los fundadores mismos no tienen pretensión alguna de mediar la salvación eterna. Son sus seguidores los que elaboran su sobrio sentido de misión hacia una mediación suprema de sabiduría salvífica.

C. El papel de mediación en el AT.

1. *La mediación divina.* El AT no halla lugar para la mediación cósmica. Ni siquiera Génesis 1:6-8 enseña esto, ya que viene primero Dios, no el caos, y Dios actúa con supremo poder mediante la palabra. Jerusalén podrá estar en el centro del mundo (Ez. 5:5; Is. 2:2), pero Dios no está confinado a ningún lugar (cf. Am. 5:8, etc.). Los lugares reciben honor de él, no él de los lugares (Dt. 12:5). Como gobernante todopoderoso del mundo, Dios no es su punto medio sino su Soberano supraterebral (Jer. 23:23-24). Sin embargo, en cuanto a tal él funge como árbitro para Job en la batalla de este último contra el concepto de Dios en el dogma de la retribución. En Job 9:33, Job se lamenta de que no haya árbitro que pueda decidir en su litigio. Decide proseguir con su alegato en 13:3, alcanza la seguridad de que tiene un testigo en 16:18-19, y en 19:25ss ya sabe que tiene un Redentor que vive. Dios mismo, aparte de los instrumentos humanos de revelación, tiene sus propios mediadores en los ángeles, el Espíritu y la sabiduría o λόγος.

2. *Los mediadores humanos.* El AT encuentra un lugar para los mediadores humanos. Los reyes desempeñan un papel menor, excepto en la futura figura del Mesías. Los sacerdotes, y sobre todo los profetas, son más importantes. Se desarrolla la tendencia a que el sacerdote y el rey confluyan, y cuando se añade el profeta queda lista la escena para el triple mediador del NT. Un mediador especial en el inicio de la historia de Israel es Moisés. Con un llamado singular, Moisés es un mediador en cuanto a vocero comisionado por Dios (cf. Éx. 4:15-16). Como tal, da la ley y está de pie entre Dios y el pueblo (cf. Éx. 19:3ss; 20:16, etc.). Como intercesor, Moisés se incluye a sí mismo en la oración de perdón y expresa la disposición a ser eliminado por causa de su pueblo (Éx. 32:11ss; 34:8-9). Como primero de los profetas, él es único como aquel con quien Dios habla cara a cara (Éx. 33:11). Ayuda por el pueblo (Dt. 9:8-9), se debate con Dios por ellos (9:26ss), y muere, como si fuera vicariamente, por ellos fuera de la tierra de promisión (3:23ss). Otro personaje especial en el AT es el Siervo del Señor en Isaías 42:1ss, 49:1ss, 50:4ss y 52:13-53:12. Este Siervo parece ser una figura histórica que tiene una misión de dulce predicación a Israel y a las naciones, sustituyendo como tal al pueblo entero cuando este resulta ser sordo y ciego al llamado divino (42:19). Encuentra oposición, y soporta de manera vicaria hasta el punto de una muerte miserable, pero en todo este sufrimiento Dios realiza su designio de salvación, de modo que el sufrimiento mismo es un medio de bendición para Israel y para el mundo. Moisés, Ezequiel y Jeremías son precursores proféticos en el desarrollo del concepto de la mediación vicaria (cf. Ez. 13:5; 22:30; Jer. 15:16ss; 20:7ss). Por supuesto, el problema del AT es que los mediadores mismos están involucrados en la culpa. Sin embargo, el papel de mediación está en la médula misma del AT. No podemos acercarnos a Dios como queramos. Su exigencia moral es la base incondicional de la comunión. Pero comunión significa elección así como exigencia. Por eso el mediador es portador de una pretensión doble pero relacionada. Por el lado de la comunidad, se coloca en la brecha cuando el pueblo no logra cumplir la exigencia de Dios, primero mediante la intercesión, luego mediante la ofrenda vicaria de sí. La presuposición de este ministerio designado divinamente es el ser de Dios y su gobierno salvador. No puede haber glorificación del mediador como tal. El foco es Dios, y por esta razón la mediación abarca finalmente no sólo a Israel sino a todos los pueblos.

D. El concepto teológico del mediador en el judaísmo.

1. *El judaísmo rabínico.* El judaísmo introduce el término «mediador» en su sentido teológico. La base es el concepto del negociador, corredor o intérprete, y en lo esencial el término se usa exclusivamente para Moisés como agente comisionado por Dios. Moisés es el intermediario que reúne a Dios con su pueblo. A veces se le asocia con María y Aarón, y se señala que también él es falible, y tiene que sufrir por los pecados del pueblo. El Siervo del Señor es tomado mesianicamente en la exégesis temprana, pero con poco espacio para la mediación vicaria, puesto que el énfasis (aparte de la intercesión) se pone en la exaltación de Israel y la victoria sobre las naciones. Esto es extraño, ya que la

idea del sufrimiento vicario no es ajena a Israel, como tampoco lo es la noción de un Mesías que sufre y muere. En la apocalíptica el Mesías funge como intermediario, pero se trata de un Mesías trascendente desarrollado a partir de Daniel 7:13ss.

2. *El judaísmo helenístico.* En Filón los ángeles son mediadores celestiales (λόγοι) que vinculan el cielo con la tierra. Moisés es también un mediador para Filón, ya sea a nivel humano o cosmológico. Bajo influencias helenísticas se da una tendencia a exaltar al mediador de la alianza (p. ej. el sumo sacerdote) casi a una condición semidivina. Sólo en parte se capta la riqueza y la profundidad de la visión del AT.

E. El concepto neotestamentario de mediador.

1. *El uso de los términos.* Ambas palabras son raras en el NT. En Gálatas 3:19-20 Pablo usa el sustantivo en una frase que ha sido muy debatida. Ha venido mostrando cuál es la razón de ser de la ley. Es dada por Dios para conducir hacia la fe en Cristo. Pero es ordenada por medio de ángeles, a través de un mediador. Aquí Pablo menciona a los ángeles para denotar la condición inferior de la ley, más que su alta significación. El mediador es sin duda Moisés. El punto del v. 20 no es tanto que Moisés sea el intermediario entre dos partes, sino que lo es en nombre de una pluralidad, e. d. los ángeles. La ley, entonces, no viene directamente de Dios. Esto explica la pregunta del v. 21 y la necesidad de mostrar cómo la ley encaja con las promesas divinas. En 1 Timoteo 2:5-6 encontramos un uso cristianizado. El Dios único quiere que todos los seres humanos se salven, y hay un Mediador único que representa a Dios ante ellos y a ellos ante Dios, e. d. Cristo Jesús en su muerte sacrificial (v. 6; cf. Ro. 3:30). El término asume un giro más helenístico en Hebreos 8:6; 9:15. Conectado con διαθήκη, tiene el matiz de garante así como de mediador. Este es también el punto del verbo en 6:17, donde Dios no es simplemente una de las partes sino que respalda la promesa con un juramento. Se puede señalar, sin embargo, que Cristo sigue siendo el mediador. No se limita a garantizar la salvación, sino que además la logra mediante su muerte vicaria.
2. *La teología de la mediación en el NT.*
 - a. Jesús. Jesús no usa los términos, pero el concepto está presente en sus exigencias (Mt. 10:37ss), sus pretensiones (Mt. 11:27), su remisión de los pecados (Mr. 2:1ss), y su relación del destino humano con la confesión de su nombre (Mt. 10:32-33). El Sermón del Monte refleja el otorgamiento de la ley por Moisés en el Sinaí, y la Última Cena tiene como trasfondo el éxodo. La principal forma del sentido de mediación de Jesús es la filiación mesiánica divina y humana, pero en una combinación singular de majestad y humildad que está fuertemente orientada hacia el Siervo de Isaías 53 (cf. Mr. 10:45).
 - b. La comunidad primitiva. La fe de la comunidad primitiva descansa claramente sobre la propia síntesis que hace Jesús del Hijo del Hombre y el Siervo Sufriente, tal como esta se realiza el Viernes Santo, el Domingo de Pascua y en Pentecostés, y como se consumará en el esperado Segundo Advenimiento. Lo que se describe no es creación de la comunidad, sino que concuerda con la realidad histórica.
 - c. Pablo. En su conversión, Pablo adopta la fe de la comunidad primitiva. Su evangelio es un evangelio de mediación, con el énfasis en la cruz y la resurrección. El bautismo es el final del antiguo eón y la inauguración del nuevo, tal como se cumple en el Mediador (Ro. 4:25; 6:1ss). El Cristo preexistente desempeña un papel en la creación (1 Co. 8:6). También se traza un paralelo entre Cristo y Adán, pero Cristo es el último Adán. Mientras que Adán, el primer hombre, es mediador de la ruina, Cristo, el último Adán, es mediador de la salvación, no a modo de algún hombre celestial sin tiempo, sino como el Hijo encarnado. Su mediación es cósmica (Ef. 1:10), pero el πληρώμα es la iglesia. El cosmos, entonces, está ligado a la salvación, no la salvación al cosmos.
 - d. El Evangelio y las Epístolas de Juan. Si bien no se usa el término, estas obras están repletas de la fe en que Cristo cumple toda mediación. En contraste con todos los demás (Jn. 10:8), Cristo es el camino, la verdad y la vida (14:6). La mediación culmina en su intercesión (v. 17) y su muerte (10:11), cuya significación expiatoria halla énfasis en 1 Juan (1:7; 2:2).

- e. Otros escritos del NT. Santiago encuentra poco espacio para la mediación, pero tácitamente la presupone. Hebreos usa el concepto para mostrar que la iglesia es el verdadero pueblo de Dios en la era de la salvación. 1 Pedro se refiere a la aspersión de la sangre de Cristo y al nuevo nacimiento por medio de su resurrección (1:2-3), y luego pasa a la elección de la nación sacerdotal (2:9). 2 Pedro y Judas contienen fórmulas que prueban lo muy profundamente arraigado que está el concepto de mediación (cf. 2 P. 1:1, 11; 2:20; Jud. 1, 21, 25). En el Apocalipsis, Cristo es el León y el Cordero degollado, donde se unen el poder y la humildad. Los símbolos cósmicos (los números de los planetas, los signos del zodiaco, y la gloria del sol, la luna y las estrellas) se le aplican a él (1:12ss; 12:1ss; 21:14; 22:16). Él se halla en el centro del cosmos, y conduce a su pueblo a través de las edades.
- F. La iglesia. Estos términos son sorprendentemente raros en los primeros escritos. μεσίτης no figura sino hasta Clemente de Alejandría (*Pedagogo* 3.1.2.1), quien también usa μεσιτεύω (*Protréptico* 12.122.3). Incluso posteriormente, aunque el asunto está presente, los teólogos enfatizan otros conceptos. En la Edad Media la iglesia atribuye funciones de mediación a sus sacerdotes, pero la Reforma aporta un renovado énfasis sobre Cristo mismo como el único Mediador.

[A. Oepke, IV, 598-624]

μεσότοιχον [muro divisorio]

Este término figura en el NT solamente en Efesios 2:14, donde los vv. 16-17 parecen mostrar que la «división» o «pared intermedia» no es simplemente la barrera entre judíos y gentiles, sino en última instancia la barrera entre Dios y nosotros. Es cuando se quita esta barrera que caen también las barreras terrenales.

[C. Schneider, IV, 625]

Μεσσίας → Χριστός; μεταβαίνω → βαίνω; μετάθεσις → τίθημι; μετακαλέομαι → καλέω;
μετακινέω → κινέω; μεταλαμβάνω, μετάληψις → λαμβάνω; μεταλλάσσω → ἀλλάσσω

μεταμέλομαι [sentir remordimiento, arrepentirse], ἀμεταμέλητος [sin pesar, irrevocable]

1. A diferencia de μετανοεῖν, que significa «cambio de corazón», μεταμέλεσθαι significa el «experimentar remordimiento». Claro que ambos pueden converger. Aristóteles critica el segundo como señal de inconstancia, y los estoicos rechazan los dos por razones similares. Sin embargo, la predicción de los cínicos y los pitagóricos les da fuerza positiva ya que provocan el sentido de culpa y llaman a la conversión.
2. La LXX aventura la frase de que Dios se arrepiente, usando ambas palabras a este respecto (1 S. 15:35; Am. 7:3). Pero el arrepentimiento de Dios no revoca su juicio (Nm. 23:19, etc.). Puede rechazar a pesar de su gracia (1 S. 15:35), no menos que renovar su gracia a pesar de su juicio (1 Cr. 21:15). Esta tensión continúa en el judaísmo, donde Dios es tanto el Dios del juicio como el de la misericordia. En los seres humanos la LXX distingue entre el remordimiento, que puede no ser agradable a Dios (Éx. 13:17), y el arrepentimiento, aunque con cierta asimilación (1 Jer. 4:28 y 20:16). El remordimiento ve el extremo amargo del pecado, mientras que el arrepentimiento se libera de él. El resultado del pecado trae remordimiento; un llamado enviado por Dios trae arrepentimiento.
3. En general el judaísmo distingue la más estrecha μετάνοια de la más amplia μεταμέλεια. Filón puede decir que esta última es la presuposición y prueba del perdón, pero Josefo percibe que la μετάνοια va más allá con su implicación de un cambio de voluntad.
4. μετανοεῖν y μετάνοια toman precedencia en el NT. Los únicos casos de μεταμέλομαι se hallan en Mateo 21:29, 32; 27:3; 2 Corintios 7:8; Hebreos 7:21 (citando Sal. 110:4). En Mateo 21:28ss el hijo que se niega a trabajar cambia de parecer y va, pero los oponentes de Jesús rehúsan hacer lo propio

cuando escuchan el llamado del Bautista. En Mateo 27:3 Judas siente remordimiento cuando ve el resultado de su traición. Su suicidio muestra que no se trata de verdadero arrepentimiento. En 2 Corintios 7:8ss Pablo no «siente pesar» por enviar una carta severa (aunque lo había lamentado antes), porque ha conducido al «arrepentimiento» (μετάνοιαν) en los lectores: un «arrepentimiento» que «no causa pesar» (μετάνοια ἀμεταμέλητος). En este pasaje, «lamentar/sentir pesar» se distingue claramente de arrepentirse. Pablo vuelve a usar ἀμεταμέλητος en Romanos 11:29, donde dice que los dones de Dios y su llamado son irrevocables. La misma idea de la fidelidad de Dios se da en Hebreos 7:21: Dios se ha comprometido con juramento a que la institución del eterno sumo sacerdote sea inmutable, y no va a cambiar de parecer. El NT, entonces, tiene una sensación clara de la distinción entre los términos; reserva μετάνοια para el cambio de corazón, efectuado por Dios, que conduce a la salvación.

[O. Michel, IV, 626-629]

μεταμορφόομαι → μορφή; μετανοέω, μετάνοια → νοῦς; μεταπέμπομαι → ἀποστέλλω; μεταστρέφω → στρέφω; μετασχηματίζω → σχῆμα; μετατίθημι → τίθημι; μετέχω → ἔχω

μετεωρίζομαι [inquietarse, preocuparse]

En voz activa, μετεωρίζομαι significa «levantar», «suspender», y figuradamente «estimular», «alentar», «agitar». En la voz media y pasiva, que es más común, encontramos dos significados figurados diferentes: a. «levantarse», «exaltarse a sí mismo», «ser arrogante o codicioso», y b. «estar ansioso», «vacilar entre el temor y la esperanza». La LXX tiene sólo a., y sólo en mal sentido (p. ej. Sal. 131:1). En efecto, el sentido b. es generalmente menos común. En el único caso en el NT en Lucas 12:29 resulta difícil elegir, ya que «no sean arrogantes» tiene buen sentido, como también «no estén ansiosos». En apoyo del primero podríamos referirnos a Romanos 12:16 y 1 Timoteo 6:17ss así como al uso de la LXX. Pero el contexto, junto con las versiones más antiguas, favorece el segundo. Dios prodiga incluso sus dones temporales, y el don máximo de su reino es seguro. Por eso no hay razón para dejarse torturar por la ansiedad (cf. Fil. 4:4ss).

[K. Deissner, IV, 630-631]

μέτοχος, μετοχή → ἔχω; μετριопαθέω → πάσχω

μέτρον [medida], ἄμετρος [inmensurable], μετρέω [medir]

1. Fuera del NT, μέτρον significa a. «medida», b. «proporción», c. «medida de verso», y d. «lo que se mide» (tanto literal como figurado). En filosofía, el μέτρον πάντων es la medida absoluta de todas las cosas (que Protágoras encuentra en la humanidad, Platón en Dios). La LXX usa el término en mediciones culturales, para pesos y medidas, para las medidas del mundo, y en amenazas de destrucción. μετρέω significa «medir», y figuradamente «evaluar».
2. *El NT.* En el NT el sentido a. figura en los Evangelios, p. ej. en la prohibición de juzgar en Mateo 7:2, o en la referencia a la medida del pecado en Mateo 23:32. No encontramos los sentidos b. y c., pero d. (figurado) es común (cf. Ro. 12:3; 2 Co. 10:13; Ef. 4:7, 13). ἄμετρος, que significa «inmensurable», figura en 2 Corintios 10:13, 15 para una jactancia «inmoderada». μετρέω se usa simbólicamente en Apocalipsis 11:1-2; 21:15ss para la medición del templo y de la ciudad, y hay un uso figurado en 2 Corintios 10:12. En Mateo 7:2 Jesús da seriedad a la prohibición de juzgar, al referirse al juicio divino correspondiente. En Lucas 6:38 el perdón comporta la promesa de una buena medida en recompensa, mientras que el juicio traerá una medida correspondiente de juicio. En Efesios 4:7 y Romanos 12:3 μέτρον expresa la diversidad de los dones que Dios le da a su pueblo, mientras que en Efesios 4:13 se usa entonces para la plenitud que los dones se proponen lograr. Cristo mismo recibe el don del Espíritu sin medida o limitación (Jn. 3:34). Conforme al simbolismo de Apocalipsis 11:1-2, lo que se mide es lo que ha de ser preservado.

[K. Deissner, IV, 632-634]

μέτωπον [frente]

μέτωπον, que significa «la frente», figura en el NT solamente en el Apocalipsis. En 7:3; 9:4; 14:1; 22:4, los siervos de Dios llevan en la frente el sello de Dios, o el nombre de Cristo y de Dios, que los protege en medio de los ayes apocalípticos. En 13:14; 14:9; 20:4 los enemigos de Dios llevan la marca de la bestia estampada en sus manos y en sus frentes. Esto les aportará prosperidad temporal, pero también los expondrá a la ira de Dios y los excluirá del reino milenar. Parecería haber en estas dobles marcas, del lado positivo, alusiones a Ezequiel 9:4 y Éxodo 12:13, y menos probablemente a la marca de Caín; y del lado negativo, a las marcas que indican la adhesión cultural y también a las marcas que se les hacían a los esclavos a modo de castigo. En 17:5 la ramera, que representa la abominación mundana, lleva una marca que expresa su verdadera naturaleza en una alusión a Babilonia. Aquí la base es la costumbre según la cual las ramerías romanas llevaban su nombre en una cinta colocada en su frente.

[C. Schneider, IV, 635-637]

μηλωτή [piel de oveja]

Una μηλωτή, o «piel de oveja», es una vestimenta profética en Hebreos 11:37 (cf. Zac. 13:4). Ese burdo ropaje da testimonio de la vida de soledad y aflicción que sobrellevan los siervos de Dios (cf. el Bautista en Mr. 1:6). Posteriormente el monaquismo interpreta μηλωτή como la piel de la cabra.

[O. Michel, IV, 637-638]

μήν [luna, mes], νεομηνία [luna nueva]

1. μήν es la palabra para la «luna», y luego para el «mes», que originalmente comienza con la luna nueva. La luna nueva (νεομηνία) asume significación religiosa, ya que a la luna se le atribuyen el crecimiento de las aguas y la maduración de los frutos. Los que nacen en la luna nueva son considerados afortunados, y se desarrolla un culto a la luna (Μήν) que es muy común en Asia Menor. El estoicismo adopta la idea popular de la luna, encontrando en ella el alma universal o el principio cósmico. También se supone que la luna es una estación transitoria para las almas que van rumbo a la tierra o que se alejan de ella.
2. En la LXX, μήν y νεομηνία se usan para la palabra hebrea que significa «mes» o «inicio del mes». La fiesta de la luna nueva es una de las fiestas bíblicas, y junto con el sábado es un día para consultar a los profetas (2 R. 4:23). La comunidad se congrega para las ofrendas de la fiesta (Ez. 46:3), y Filón ofrece un razonamiento moral para observarla. En el judaísmo tardío el tiempo se fija mediante la observación de tantos testigos como sea posible. La luna nueva queda entonces consagrada, y se hace la proclamación mediante instrumentos de viento. El AT prohíbe la veneración de la luna (Dt. 4:19). Los castigos por la infracción son severos, debido al peligro que presentan los cultos a la luna en los pueblos vecinos (Jue. 8:21, 26). Pero aún así se infiltra el culto a la luna (2 R. 23:5), y se siente su seducción (Job 31:26-27). Los justos, sin embargo, consideran la luna solamente como una medida del tiempo (Sal. 104:19) bajo el gobierno de Dios (Gn. 1:16).
3. *El NT.*
 - a. EL NT menciona la luna en mediciones del tiempo (Lc. 1:24; Hch. 7:20). Mateo, Marcos y Juan nunca mencionan los meses, y si Lucas muestra más interés en las fechas, esto no se extiende a acontecimientos detallados. El NT se centra en los hechos más que en las fechas, y presenta la historia como una suma de fuerzas más que como un fluir de acontecimientos, e. d. desde el punto de vista de la energía más que de la continuidad.
 - b. El Apocalipsis se mete en cálculos del futuro, pero en referencias veladas más que literales, como en 9:5, 10. En 11:2 y 13:5 los 43 meses son los 1.150 días de Daniel 8:14. Las fechas pueden estar escondidas.

didas, pero también han sido fijadas (9:15). La imagen de los árboles que dan fruto cada mes describe la riqueza de los gozos del reino.

- c. En Gálatas 4:10 μήν figura en conexión con los errores judaizantes. νεομηνία en Colosenses 2:16 es paralelo, ya que la observancia de los meses va de la mano con el festival de la luna nueva. La tendencia judaizante lleva consigo, naturalmente, la consideración por las fiestas del AT, y el festival de la luna nueva bien podría ser una tentación especial en Asia Menor, con su fuerte culto al dios de la luna. Para Pablo, entonces, la luna es uno de los elementos de los cuales los cristianos han sido liberados (Gá. 4:3, 9; Col. 2:8, 20), y no se debe recaer en su veneración.

[G. Delling, IV, 638-642]

μήτηρ [madre]

El puesto de las madres en la antigüedad no coincide totalmente con la evaluación general que se hace de las mujeres. El estoicismo tiene en alta consideración a las madres, y el culto a las deidades madres ejerce una fuerte influencia. Se pueden hallar trazas de matriarcado. El AT menciona a muchas madres importantes. μήτηρ puede de hecho personificar al pueblo (Os. 4:5), y la LXX usa μητρόπολις para una ciudad en 2 Samuel 20:19. En Filón, la sabiduría es la madre del mundo y la materia es la madre de todas las cosas. En el NT Jesús respalda fuertemente el mandamiento del AT de honrar a la madre (Mt. 15:4). La exigencia de amar a Jesús más que a padre y madre no niega el quinto mandamiento, como tampoco lo hace el primer mandamiento (Mt. 10:37). Los autores de los Sinópticos mencionan a la propia madre de Jesús sólo en los relatos de la infancia, aparte de Mateo 12:46ss y paralelos; Mateo 13:55. En Juan, María está presente en las bodas de Caná y junto a la cruz, aunque no se da su nombre. La única otra referencia del NT a María se halla en Hechos 1:14. Otras madres mencionadas son la madre de Santiago y Juan en Mateo 20:20 (la María de 27:56); María la madre de Juan Marcos en Hechos 12:12; la madre junto al lecho de muerte en Marcos 5:40; la madre junto al féretro en Lucas 7:12; y Herodías en Mateo 14:8. La frase del AT «desde el vientre de su madre» figura en Mateo 19:12; Lucas 1:15; Hechos 3:2; Gálatas 1:15. Pablo nunca menciona a sus padres, pero el respeto por la madre de uno se expresa en Romanos 16:13 (cf. 1 Ti. 5:2; Gá. 4:26). El importante papel religioso de la madre se puede ver en la sucesión de Loida y Eunice a Timoteo en 2 Timoteo 1:5.

[W. Michaelis, IV, 642-644]

μυαίνω [manchar, contaminar], μιάσμα [contaminación], μιασμός [contaminación], ἀμύαντος [incontaminado]

μυαίνω. a. En forma neutral, esta palabra significa «pintar de color». b. Con sentido de censura significa «manchar», primero literalmente, luego en un sentido cultural, e. d. con culpa o procesos demoníacos. Hay lavamientos o abluciones que se proponen quitar esas manchas. En el AT la contaminación es con los cultos extranjeros, cadáveres, etc., y las personas impuras pueden manchar a otras o a los objetos sagrados. La LXX usa μυαίνω para «declarar impuro». Puesto que el NT no piensa ya en términos culturales, la palabra es muy poco común. Una referencia a las prácticas judías se da en Juan 18:28. Hebreos 12:15 desarrolla un sentido figurado; los apóstatas pueden manchar a otras personas. De lo que se trata en Tito 1:15 es la contaminación interior, e. d. el manchar la mente y la conciencia. Judas 8 lleva una referencia a actos sexuales licenciosos que contaminan la carne.

μιάσμα. Esto significa «contaminación, impureza» como resultado de una acción, especialmente la contaminación cultural, luego la impureza moral. El único caso en el NT se halla en 2 Pedro 2:20, donde el mundo parece ser el mundo impío; por eso sus contaminaciones son las prácticas paganas.

μιασμός. Esto es la «contaminación» como acción o estado, primero cultural, luego moral. El único uso en el NT está en 2 Pedro 2:10, donde lo que contamina es la pasión licenciosa.

ἀμίαντος. Esta palabra significa «incontaminado, inmaculado», primero físicamente, luego moralmente. En el NT tiene el sentido más estrecho de pureza sexual en Hebreos 13:4. El sentido es más amplio en Santiago 1:27 (la religión pura), 1 Pedro 1:4 (una herencia sin mancha), y Hebreos 7:26 (la pureza moral de Cristo como sumo sacerdote).

[F. Hauck, IV, 644-647]

μικρός [pequeño], (ἐλάττων [más pequeño], ἐλάχιστος [el más pequeño])

1. En el mundo griego μικρός significa a. «pequeño por su tamaño», b. «pequeño en su alcance», c. «pequeño en importancia», y d. «breve en tiempo» (o «joven» de edad).
2. La LXX usa μικρός para diversos términos hebreos que denotan pequeñez de tamaño o insignificancia. La frase «pequeños y grandes» se usa a menudo para decir «todos». Se pone el énfasis en la pequeñez (Jue. 6:15; 1 S. 9:21) en una humildad que también destaca la libertad y majestad de Dios (cf. tb. la referencia de Salomón a su juventud en 1 R. 3:7).
3. Los rabinos suelen referirse a los jóvenes estudiosos como «pequeños» o «insignificantes», tal vez en relación con el uso del término «pequeños» para los niños.
4. *El uso del NT, I.* Hay en el NT un uso general. En Lucas 19:3, Zaqueo es «pequeño de estatura». En Marcos 15:40, Santiago el μικρός puede ser «pequeño de estatura» o «menor en edad». La frase «pequeños y grandes» aparece con frecuencia. Jesús llama a la gente «estos pequeños», sin la menor insinuación de menosprecio (cf. Mt. 10:42; 18:6, 10, 14). La referencia no es necesariamente a los niños, sino que con mayor probabilidad lo es a sus discípulos (cf. Mt. 10:42). Lejos de ser despreciativa, la descripción insinúa una dignidad oculta o futura. El término «pequeño» implica insignificancia en términos humanos, pero también conversión (es aquí donde radica la conexión con los niños, Mt. 18). Dios llama a los pequeños y a los pobres (Mt. 11:25, 29). Aquellos a quienes él llama se hacen humildes como los niños (Mt. 18:4). Pero los pequeños en este eón serán grandes en el eón futuro (Mt. 18:1; cf. 5:19). El más pequeño en el reino es mayor que el Bautista (Mt. 11:11). Aunque aquí la referencia es probablemente a Jesús mismo, el dicho va en consonancia con la enseñanza general de Jesús, de que la grandeza en el reino difiere radicalmente de la grandeza a los ojos humanos. El cambio de pequeño a grande es el misterio del obrar de Dios (Mr. 4:31). Aunque el rebaño es pequeño, no tiene porqué temer, ya que el Padre le va a dar el reino (Lc. 12:32; cf. 9:48). El sentido de pequeñez es la verdadera humildad de la conversión que corresponde a la humildad de Cristo (Mt. 18:4; cf. 11:29). Jesús se opone entonces a la competencia por la grandeza humana, pero al mismo tiempo neutraliza la tentación implícita en la pequeñez. Pablo asume el mensaje en Filipenses 2:3, 8. Coloca al propio Cristo bajo esta regla y la adopta para sí mismo (4:12). Las cosas pequeñas pueden ser grandes en su significado (cf. el poco de levadura en 1 Co. 5:6, pero también el miembro pequeño en Stg. 3:5).
5. *El uso del NT, II (comparativo y superlativo).* El comparativo ἐλάττων y el superlativo ἐλάχιστος (Jn. 2:10; Ef. 3:8) corresponden al positivo μικρός. La insignificante Belén no es en modo alguno la última entre los jefes de Judá (Mt. 2:6). Los que restan importancia al mandamiento más pequeño serán los más pequeños en el reino (5:19). Jesús se identifica a sí mismo con los más pequeños de los hermanos (25:40, 45). En Lucas el superlativo expresa la debilidad humana (12:26). También aparece en la regla de que la fidelidad (o lo contrario de ella) en lo más pequeño significa lo mismo en lo mucho (16:10; cf. 19:17). Pablo se llama a sí mismo el más pequeño de los apóstoles en 1 Corintios 15:9 y el más pequeño de los santos en Efesios 3:8. La frase en 1 Corintios 4:3 significa «es cosa muy pequeña» (e. d. «no importa», y la referencia en 1 Corintios 6:2 es a casos «triviales»). El uso para cosas muy pequeñas (p. ej. animales o partes del cuerpo) reaparece en los Padres apostólicos, donde volvemos a encontrar la regla de que las cosas muy pequeñas pueden ejercer gran fuerza. En Hermas, sin embargo, los creyentes son con-

siderados como niños inocentes en un tema que es común en la antigüedad pero que difícilmente corresponde con lo que enseña el NT en sus dichos acerca de los «pequeños».

[O. Michel, IV, 648-659]

μιμέομαι [imitar], μιμητής [imitador], συμμιμητής [co-imitador]

1. *Uso secular.* Este grupo, que surge en el siglo VI a. C., significa «imitar», «hacer mímica». Se dice que la cultura surge con la imitación de los animales. El arte es llamado imitación (con sentido despectivo en Platón). El término puede tener un mal sentido para lo que es poco original. En la ética, la imitación de las personas buenas es un camino hacia la bondad, pero también hay peligro de imitar a los malvados.
2. *El concepto cosmológico.* En Platón la realidad es una imitación de la idea, el tiempo de la eternidad, y lo visible de lo invisible. La creación de criaturas vivientes implica la imitación, y también los humanos deben involucrarse en la imitación. Aquí el concepto dominante es el de la analogía, e. d. la relación entre el original y la copia. La imitación no es, entonces, el seguimiento obediente de un modelo en la responsabilidad ética. El pensamiento de Platón ejerce gran influencia, p. ej., sobre los neopitagóricos, los estoicos y Filón. Posteriormente, el concepto más ético parece liberarse de la visión cosmológica, p. ej. cuando Séneca dice que hay que tomar por modelo a Dios.
3. *La LXX y los pseudoepígrafos.* El grupo es raro en la LXX y figura sólo en los Deuterocanónicos. En general la idea de la imitación es ajena al AT, y no hay noción alguna de imitar a Dios. La situación cambia con los pseudoepígrafos, que exigen que imitemos a personas ejemplares como José, y también que imitemos a Dios guardando sus mandamientos. Los reyes deben tomar a Dios como ejemplo al tratar con sus súbditos.
4. *Filón y Josefo.* Filón, que suele usar el grupo, está bajo la influencia de la idea de Platón de que el mundo celestial y el terrenal se corresponden. El verbo puede denotar una imitación consciente, pero también se puede usar cuando no hay más que una comparación. Se propone a Moisés como un modelo que seguir, y los niños deben imitar a su padre. Cuando el λόγος imita a Dios, está presente la idea de original y copia. El imitar a Dios es ajustarse a su plan en la creación, pero Filón reconoce que esta imitación tiene sus límites. La semejanza, más que la imitación consciente, es el punto cuando se dice que Josué es imitador del carácter atractivo de Moisés. Josefo usa el grupo en el sentido común de copiar, imitar y asemejar. No habla de imitar a Dios, pero sugiere que la creación es un modelo con su orden y su regularidad.
5. *El grupo de palabras en el NT.* En el NT encontramos μιμέομαι, μιμητής y συμμιμητής. En 3 Juan 11 simplemente tenemos una admonición general; en contexto significa tomar como modelo a Demetrio en vez de Diótrefes (vv. 9ss). En Hebreos 13:7 (cf. 11:4ss; 12:1ss) imitar la fe significa no simplemente esforzarse por vivir a la altura de la fe de otros, sino una disposición a emprender el mismo camino de fe en un compromiso completo con Cristo. En Hebreos 6:12 μιμηταί tiene un énfasis fuertemente activo, a menos que el punto sea una simple comparación, es decir, que los lectores deben heredar las promesas como aquellos que han mostrado fe y paciencia. En 1 Tesalonicenses 2:14 el punto es la comparación; lo que les sucedió a las iglesias de Judea les ha sucedido ahora a los tesalonicenses y no es ninguna excepción a la regla. En 2 Tesalonicenses 3:7, 9 Pablo se propone él mismo como ejemplo de ganarse su propio pan sin ser una carga para los demás. Aquí τύπος es más que un patrón; es un modelo autoritativo. τύπος figura también en Filipenses 3:17, que exige que los lectores se unan en la imitación de Pablo y también se fijen en aquellos que se conducen de ese modo. Aquí, de nuevo, Pablo no es sólo un patrón sino también un ejemplo autoritativo. Ellos deben caminar como él lo hace, pero al hacerlo así deben obedecer. Este elemento de obediencia es muy claro en 1 Corintios 4:16, ya que Pablo ha enviado a Timoteo para recordarles a los corintios sus «caminos» en Cristo, e. d. no simplemente su conducta sino sus directrices. Lo mismo se aplica en 11:1. Sin duda, Pablo se ofrece él mismo como modelo en 10:32-33. Él mismo sigue el mismo cri-

terio que les manda a sus lectores. Pero la imitación implica obedecer la regla así como copiar el ejemplo de Pablo. Es por esto que Pablo añade: «como yo lo soy de Cristo». Si quisiera decir simplemente que Cristo es un modelo para él, entonces sin duda les habría señalado a los corintios directamente a Cristo y les habría explicado en qué sentido es Cristo un modelo. Cristo es, desde luego, un modelo en este sentido en Romanos 15:1ss y Filipenses 2:4ss. Pero en estos pasajes Pablo elabora la idea, y en cualquier caso no es seguro que Cristo como modelo sea realmente el concepto central en Filipenses 2:4ss. El punto, entonces, es más bien que los corintios deben imitar a Pablo haciendo caso de su palabra, así como él imita a Cristo entendiendo el ministerio apostólico tal como Cristo lo desea. La propia autoridad de Pablo descansa sobre la autoridad superior de Cristo. (En estas líneas, 11:2 está relacionado más de cerca con 11:1 de lo que a veces se piensa.) En 1 Tesalonicenses 1:6, «y del Señor» es una intensificación, y la frase siguiente muestra hasta qué punto los tesalonicenses son imitadores. Surge la pregunta, por supuesto, de si el énfasis en esta frase añadida se pone en recibir la palabra o en la mucha aflicción y gozo. Si es lo primero, entonces la idea es que al recibir la palabra los lectores se hacen imitadores obedeciendo, y se convierten en τύπος (v. 7) simplemente haciéndose creyentes y volviéndose a Dios (v. 8). Si el énfasis recae en la aflicción y el gozo, la imitación tiene algo más de la naturaleza de una comparación. En Efesios 5:1 el «pues» o «por lo tanto» hace referencia hacia atrás a 4:32, y hacia adelante a 5:2. Si el punto es que Dios debe ser un ejemplo, entonces lo mismo se aplica a Cristo en 5:2. Pero 5:2 (cf. 4:32) parece estar suministrando más bien el motivo ético. El punto de 5:1, entonces, es que como hijos hemos de seguir la voluntad paterna de Dios, mostrando así que somos hijos. Tomar por modelo a Dios no es ser igual a Dios, sino vivir conforme a su amor de perdón. En general, Pablo usa el grupo en tres sentidos: (1) comparación (1 Ts. 2:14), (2) seguir un ejemplo (2 Ts. 3:7, 9), con una clara implicación de la autoridad de Pablo, y (3) obedecer órdenes (1 Co. 4:16; 11:1; 1 Ts. 1:6; Ef. 5:1). El NT en su conjunto no enseña la imitación en el sentido primario de imitar un ejemplo, sino más bien en el sentido predominante de discipulado, e. d. de obediencia a la palabra y la voluntad del Señor, ya sea directamente o por medio de los apóstoles.

6. *Los Padres apostólicos.* El grupo es más común y más importante en estos escritos. El uso es fluido en Ignacio y 1 Clemente, y todavía contiene la noción de obediencia. Ignacio enfatiza el discipulado en el sufrimiento, pero sin restringir al martirio la idea de imitación. La imitación de la pasión, incluso externamente, es un concepto clave en el Martirio de Policarpo. El propio Policarpo (1.1) llama a los hermanos encarcelados μιμήματα del verdadero amor, ya sea como retrato o como copia de Cristo.

[W. Michaelis, IV, 659-674]

μιμνήσκομαι [recordar], μνεία [recuerdo, mención],
 μνήμη [recuerdo], μνήμα [monumento, sepulcro], μνημεῖον
 [monumento, sepulcro], μνημονεύω [recordar, mencionar]

μιμνήσκομαι.

1. Esta palabra, que significa «recordar», es importante en la LXX, porque cuando Dios se acuerda de las personas en gracia y misericordia (Gn. 8:1; 19:29, etc.), se trata de un acontecimiento creativo. Dios se acuerda de la alianza (Gn. 9:15ss; Éx. 2:24) y de los patriarcas (Éx. 23:13). La contrapartida es que Israel se acuerde de los actos pasados de Dios y de sus mandamientos (Nm. 15:39-40). Se le llama a recordar la visitación en Egipto (Dt. 15:15, etc.), no añorando las ollas de carne (Nm. 11:5), sino acordándose de su propia culpa (Dt. 9:7) y de la misericordia de Dios. En oración puede pedirle a Dios que se acuerde (Jue. 16:28; Job 7:7; Sal. 74:2, etc.). Si él se acuerda de su pueblo, se acuerda también de los enemigos de su pueblo y los castiga (Sal. 137:7). Las oraciones de Nehemías combinan diversas facetas del recordar (1:8ss; 5:19, etc.). Dios puede llamar a Israel a recordar, y por ende a arrepentirse (Miq. 6:5), y una persona puede pedirle a otra que recuerde y corresponda un favor (Gn. 40:14).

2. En el NT, «recordar» no es simplemente un acto mental. Una palabra o una acción sirve para avivar la memoria. El recuerdo puede sobrevenir de repente (Mt. 5:23) o puede estar continuamente presente (1 Co. 11:2). Los relatos lucanos de la infancia vinculan el recordar de Dios y sus actos salvíficos, como en el AT (1:54, etc.). En Hebreos 8:12 Dios ya no se acuerda del pecado. En Hechos 10:4 se acuerda de las oraciones y limosnas de Cornelio. Por otro lado, su recordar significa juicio para Babilonia en Apocalipsis 16:19. Abraham le dice al rico que se acuerde de los bienes que disfrutó en esta vida (Lc. 16:25), y el ladrón moribundo le pide a Jesús que se acuerde de él en su reino (23:42). La palabra de Jesús está viva en sus discípulos por medio del recuerdo (Mr. 14:72, etc.). El día de Pascua, recordar significa comprender (Lc. 24:6, 8). En efecto, como conocimiento nuevo y verdadero, el recuerdo pertenece a la obra del Espíritu (cf. Jn. 2:22; 12:16; especialmente 14:26). El evangelio exige también el recuerdo (1 Co. 4:17). La iglesia ha de acordarse del apóstol y de su enseñanza (11:2). Este recordar no es solamente intelectualista (cf. 2 P. 3:1ss). Hacer recordar a otros es dar testimonio de la palabra de Dios; hacerse recordar a uno mismo es colocarse totalmente bajo esa palabra. Es central el recuerdo de los dichos de Jesús (Hch. 11:16), no por un interés puramente histórico, sino para fines de juicio propio, de entrega de sí, y de solicitud por los hermanos (Heb. 13:3).

μνήα. Esta palabra significa «recuerdo» o «mención». Suele figurar en la frase «hacer mención, hacer memoria» (Romanos 1:9) o «tener en la memoria» (1 Ts. 3:6). El mencionar en la oración es parte del ministerio apostólico de Pablo. El recordar cariñoso de 1 Tesalonicenses 3:6 denota una relación no dañada.

μνήμη. Palabra importante en el pensamiento griego, μνήμη figura en el NT solamente en 2 Pedro 1:15 en una frase general: «recordar o tener presentes estas cosas».

μνήμα. Esta palabra significa «memorial, monumento» y puede incluso significar tumba. En la antigüedad el sepulcro o tumba es un lugar solitario y siniestro. El judaísmo prohíbe vivir en tumbas. Morar en ellas es señal de locura o de que se ofrecen sacrificios a los demonios, y ocasiona contaminación. En Marcos 5:3 el endemoniado geraseno vive en las tumbas. En Marcos 15:46 Jesús es sepultado en una tumba nueva cavada en la roca. Está situada en un huerto, según Juan 19:41. La tumba vacía confirma el mensaje evangélico de la resurrección de Jesús (Mr. 16:2ss). Hechos 2:29 y 7:16 hacen referencia a los sepulcros de David y de los patriarcas; dichos sepulcros son memoriales para las generaciones posteriores. En Apocalipsis 11:9 (cf. Sal. 79:3) los dos testigos son deshonrados al dejarlos sin sepultar.

μνημείον. Esta palabra significa «memorial, monumento» y luego «sepulcro». Los sepulcros de los justos son adornados (Mt. 23:29); los escribas honrán a los profetas en sus tumbas pero rechazan sus palabras. Los opositores de Jesús son como sepulcros blanqueados (Mt. 23:27; Lc. 11:44). Los que descansan en sus tumbas escucharán la voz de Jesús y se levantarán de nuevo el día de la resurrección (Jn. 5:28). La resucitación de Lázaro es anticipo y confirmación de esto (Jn. 11:1ss). Muchos salen de sus tumbas después de la muerte de Jesús (Mt. 27:52-53). Mientras que Marcos y Lucas usan juntamente μνήμα y μνημείον, Mateo y Juan prefieren el segundo término (aunque a veces Mateo usa τάφος en el mismo sentido).

μνημονεύω. Esta palabra significa «recordar», «mencionar». Las obras de Dios son recordadas en el AT en la alabanza y la confesión (cf. Sal. 6:5). Las fiestas son establecidas para recordación (Éx. 13:3). El recuerdo de Dios será para todas las generaciones (Éx. 3:15). Para esto ayudan las palabras y narraciones (Éx. 17:14). Dios protege el recuerdo de los justos pero borra el de los pecadores (Sal. 112:6; 9:5-6). En los Evangelios, los discípulos deben recordar no sólo las acciones pasadas de Dios, sino también las palabras y hechos de Jesús (cf. Jn. 15:20; 16:4). Se establece una nueva acción cultual para conmemoración (μνημόσυνον, ο ἀνάμνησις, Mr. 14:9; Mt. 26:13; 1 Co. 11:24-25; Lc. 22:19). Pablo evoca los dichos de Jesús (Hch. 20:35). La iglesia debe recordar a Jesús (2 Ti. 2:8) y a sus dirigentes (Heb. 13:7). También debe acordarse de los pobres (Gá. 2:10). El recuerdo de los actos salvíficos de Dios (Ef. 2:11-12) debe conducir a la confesión en penitencia y gratitud. La fe misma es recuerdo. En los Padres apostólicos el recuerdo asume diversas formas. Hay que acordarse de los mandamientos de Dios, de las palabras de Jesús, de los demás en la oración, y de Cristo y sus mensajeros.

[O. Michel, IV, 675-683]

μισέω [odiar, aborrecer]

1. *El griego secular.* Este término se halla desde un período antiguo en el sentido de «sentir disgusto por». «odiar». La idea de ser odiado por los dioses es antigua. En Esquilo los dioses aborrecen las acciones malignas y a los que las realizan. La comedia no toma esto tan en serio, pero aún así retiene la idea de que los dioses son adversos a las pasiones vergonzosas. Según Epicteto, el odio, como impulso humano, puede y debe ser superado. En los escritos mandeos hay prohibiciones del odio, junto con la regla de oro de que lo que es aborrecible para nosotros no debemos hacérselo a nuestro prójimo.
2. *El AT y la LXX.*
 - a. La aversión y la hostilidad humanas. Este grupo es común en la LXX para el aborrecimiento u odio humano. Esto puede manifestarse en actos explícitos (Gn. 26:27; Dt. 4:42; 21:15). Puede asumir una forma política (Dn. 4:16). Su opuesto es amar (Dt. 21:15). El amor puede convertirse en odio (Jue. 14:16; 2 S. 13:15). Dios ordena superar el odio (Lv. 19:17). Los Salmos se refieren con frecuencia al odio de los enemigos y le piden a Dios la liberación de ese odio, o lo alaban por esa liberación (25:19; 106:10). Los malvados odian a los justos sin razón (34:21; 35:19), pero sufrirán a causa de ello (34:21). Odiar al pueblo de Dios es odiar a Dios mismo (Nm. 10:35).
 - b. El odio de Dios. Dios odia diversas cosas, p. ej. los cultos ajenos (Dt. 12:31), el culto verdadero sin una adoración de corazón (Am. 5:21), la maldad en todas sus formas (Pr. 8:13), y los miembros que la cometen (Pr. 6:16ss). Los justos odian lo que Dios odia (Sal. 97:10; Am. 5:15, etc.). No se trata de un odio emocional, sino de un rechazo del mal y de aquellos que lo cometen. Así como los malos aman el mal y odian el bien, así los justos aman el bien y odian el mal (Miq. 3:2). Está implícito un rechazo en voluntad y en acción.
 - c. El odio a Dios y a los justos. A este odio de Dios y de los justos a los malvados corresponde el odio de los malvados. Dios visita los pecados hasta la tercera y cuarta generación de quienes lo odian (Éx. 20:5). Odiar a Dios significa hacer caso omiso de sus mandatos y perseguir a su pueblo. Los que odian a Dios podrán ser fuertes, y muestran su odio pagando mal por bien, pero a la larga su oposición a Dios está condenada al fracaso (Sal. 34:21; 35:19; 38:19-20; 69:4; 86:17).
 - d. El odio fraterno. Este es prohibido por el AT (Lv. 19:17) y por los rabinos. Odiar al prójimo equivale a derramar su sangre (cf. Dt. 19:11). Dios eliminó a Sodoma porque sus habitantes se odiaban unos a otros.
3. *El judaísmo palestinese.* Como el AT, los rabinos tienen conciencia de un odio que es tanto legítimo como imperativo. Es así como hay que odiar a los seductores, los traidores y los librepensadores. Pero el odio dentro del pueblo es un pecado ignominioso que acarrea el castigo divino. La batalla contra su veneno es importante en la apocalíptica. El odio es perverso, se pone del lado de la falsedad, y lucha contra la verdad. Pero a fin de cuentas será derrocado.
4. *Filón.* El uso de Filón es cercano al griego. Dios ha declarado que el deseo y el cuerpo son dignos de odio. Los humanos odian la virtud pero Dios la honra. Existe un odio prohibido, pero también un odio apropiado contra las pasiones de la juventud y los vicios de la edad. Mediante la enmienda, el odio pecaminoso se puede convertir en amor.
5. *El NT.*
 - a. El odio humano. En el NT solamente figura μισέω. Este puede denotar el odio humano ordinario, como en Mateo 5:43. El odiar a los enemigos en realidad no es cosa mandada por el AT, y Jesús manda en su lugar el amor (Lc. 6:27). En Mateo 6:24 y Lucas 16:13, amar y odiar expresan la idea de preferir un amo al otro.
 - b. El odio a la comunidad de Dios. Hay un odio presente y futuro contra la comunidad. En Lucas 1:71 los justos son odiados. Los discípulos serán odiados, según Lucas 6:22, 27. El odio es una señal apo-

- calíptica (Mt. 10:22; Lc. 21:17). La venida de Jesús libera de él (Lc. 1:71) pero también lo incrementa (Mt. 10:22).
- c. El odio en el discipulado. Para ser un verdadero discípulo, hay que odiar a todos los demás por causa de Jesús. No se trata de un odio psicológico, sino de un compromiso total que da a Jesús la prioridad absoluta. Se debe entender pneumatológica y cristológicamente.
- d. El odio de Dios. El rechazo por Dios es descrito como ser odiado por Dios, en Romanos 9:13 (cf. Mal. 1:2-3). Lo que están en juego es el oficio de Dios como Juez. Se trata de un odio que aborrece lo malo (cf. Ap. 2:6). Jesús mismo ama la rectitud pero odia, e. d. repudia, la iniquidad (Heb. 1:9, citando Sal. 45:7).
- e. Amor y odio en Juan. En Juan, el amor divino entra en conflicto con el odio cósmico. El odio del mundo por Dios, por Cristo y por el pueblo de Dios es pecado. El mundo está cegado e impelido por las tinieblas, y por consiguiente aborrece la luz (Jn. 3:20). Puesto que Jesús es la luz, el mundo odia a Jesús (7:7). Al hacerlo, está odiando a Dios (15:23-24). También odia a los discípulos (15:18). Vivir en la luz es ser blanco del odio. Odiar a los hermanos es vivir en las tinieblas (1 Jn. 2:9, 11). Pero existe un odio apropiado, como en Juan 12:25, que afirma que hay que odiar la propia vida en este mundo con el fin de guardarla para la vida eterna.
- f. Romanos 7:15. En este versículo, «aborrecer» es el equivalente negativo de «querer». Somos obligados por el pecado (7:17), y por eso no tenemos poder ni para hacer lo que queremos ni para no hacer lo que aborrecemos (e. d. lo que no queremos).
- g. Diversas facetas. En Lucas 19:14 y Apocalipsis 17:16, el odio significa enemistad política. En Apocalipsis 18:2 el sentido es «aborrecible». Efesios 5:28ss muestra lo antinatural que es el no amar a la propia esposa, ya que las personas no odian su propio cuerpo. En Tito 3:3 el odio es de la esencia misma del antiguo eón. Judas 23 advierte contra el contacto con los falsos maestros, probablemente teniendo en mente el libertinaje. Es cosa debatible si el odio se extiende a los que son culpables de él así como a sus acciones, pero, puesto que la causa de Cristo difiere tan radicalmente de la maldad del eón presente, ciertamente hay que evitar a los falsos maestros.
- h. Elementos distintivos. Jesús les prohíbe a sus discípulos odiar (Lc. 6:27). El odio significa estar atado al antiguo eón (1 Jn. 2:9). Existe todavía un odio santo en el sentido del repudio del mal, pero va dirigido principalmente contra el mal y no contra la persona (cf. Ap. 2:6). La pretensión incondicional de Jesús significa que los lazos terrenales deben ponerse en segundo plano, pero obviamente esto no debe interpretarse como odio psicológico. En el NT, incluso el repudio santo queda abarcado por el amor divino. Por eso implica un repudio de todo odio personal.
6. *La era post-apostólica.* Los Padres apostólicos preservan el énfasis del NT. Didajé 2.7 prohíbe el odio (cf. Ignacio, *Efesios* 14.2, y *Hermas*, *Sen. janzas* 9.15.3). Hay tal vez un nuevo énfasis en los resultados beneficiosos de amar a los demás, como en la Didajé 1.3. La iglesia se percató de que es odiada por el mundo, y ora pidiendo la liberación (1 Clem. 60.3). La maldad y el error deben ser odiados (Bern. 4.1; 19.2). Sin embargo, en 2 Clemente 6.6 aparece una nueva tendencia que contrapone las cosas transitorias (que han de ser odiadas) con las eternas (que han de ser amadas). Diogneto 6.5-6 usa una imagen dualista para explicar el odio que el mundo le tiene a la iglesia, comparándolo con el odio de la carne por el alma. Pero el alma paga este odio con amor.

[O. Michel, IV, 683-694]

μισθός [recompensa, galardón], μισθῶν [contratar], μίσθιος [jornalero], μισθωτός [asalariado], μισθαποδότης [recompensador, galardonador], μισθαποδοσία [recompensa, retribución], ἀντιμισθία [remuneración, castigo]

A. Uso de este grupo de palabras.

1. Fuera del NT.

- (1) El mundo grecorromano. a. μισθός significa primeramente «recompensa por el trabajo». b. Luego significa «honorario, tarifa» profesional. c. Un tercer sentido es la «paga» de los soldados. d. Luego encontramos el significado «alquiler». e. Otro uso es para el «estipendio» de un sacerdote. f. Otro significado es el «pago» por visitar una asamblea. g. También hallamos el sentido de «gastos». h. A veces el sentido es «soborno». i. Otro sentido es la «recompensa» humana o divina, aunque normalmente los griegos no emplean este término fuera de la esfera comercial. j. La recompensa divina puede asumir la forma de «castigo». El verbo μισθῶ significa «contratar, arrendar». El μισθωτός es «el que es contratado por una paga». μίσθιος significa «contratado» o «asalariado». μισθαποδότης significa «aquel que contrata a otro para un servicio».
- (2) La LXX. La LXX contiene ejemplos de μισθός en la mayoría de los sentidos que arriba se enumeran. Dios recompensa al justo en esta vida como señal de su gracia y bendición (Gn. 15:1; Is. 40:10). «Retribución penal» figura en Ezequiel 27:22. μισθῶν significa a. «contratar por una recompensa» (Jue. 9:4), b. «sobornar» y c. «comprar». Encontramos μισθωτός para «asalariado» en Éxodo 12:45 etc., y también para «mercenario». μίσθιος significa «trabajador contratado» en Levítico 19:13 (A).
- (3) Filón y Josefo. Filón usa μισθός para «paga» y «estipendio sacerdotal». También tiene μισθωτός para «peón». Josefo usa μισθός principalmente para los pagos ordinarios, si bien ocasionalmente se usa para las recompensas divinas basadas en la justicia de Dios.

2. El NT.

- (1) μισθός. El NT usa μισθός para «paga» en Lucas 10:7 y 1 Timoteo 5:18. El obrero es merecedor de su paga (cf. Mt. 10:10). Los jornales no pagados constituyen una acusación contra los ricos (Stg. 5:4). En Mateo 20:8, el jornal se paga al final del día. El «salario de iniquidad» es una expresión hecha en Hechos 1:18, etc. En 2 Pedro 2:15, la iniquidad es la codicia de dinero. Los falsos maestros quieren lucrar con sus males, y el juicio los atraparé. En Juan 4:36 el uso es figurativo, e. d. la recompensa del fruto por el trabajo espiritual (cf. 1 Co. 9:18), donde Pablo encuentra su recompensa en presentar el evangelio gratuitamente a aquellos a quienes se lo anuncia. En Mateo 5:11-12 el punto es la recompensa divina. Esta no se alcanza buscando la ganancia terrena o el reconocimiento, sino por medio de la obediencia pura y desprendida (Mt. 6:2ss). En el cielo hay una gran recompensa sólo cuando hay un amor sin límites (Mt. 5:46; Lc. 6:35). Pablo ve una relación entre la recompensa al servicio y el compromiso interior a servir (1 Co. 3:8). Se trata de una recompensa escatológica, no de la recompensa por el éxito externo. Aquellos cuya obra permanezca serán recompensados (1 Co. 3:14). Para Pablo la recompensa no es cuestión de logros sino de gracia (Ro. 4:4). Tanto 2 Juan 8 como Apocalipsis 11:18 expresan la expectativa de la recompensa. Pero también puede haber recompensa en el sentido de castigo a los malvados (Ap. 22:12).
- (2) Derivados. μισθῶν figura dos veces para «contratar» en Mateo 20:1ss. μισθωτός significa «barquero asalariado» en Marcos 1:20, y «pastor asalariado» en Juan 10:12. μίσθιος significa «jornalero» en Lucas 15:17. En Hebreos 11:6, μισθαποδότης se refiere al Dios que recompensa a los que le buscan, e. d. a los que aceptan su realidad trascendente. En Hebreos 10:35 μισθαποδοσία significa «recompensa de premio», e. d. la promesa de salvación que se da a aquellos que perseveran con confianza. En Hebreos 11:6, 40 esta recompensa está integrada en el designio divino. Por lo tanto, en 11:26 es un motivo poderoso en la lucha moral. Moisés puede preferir a Cristo a los tesoros de Egipto, porque

tiene la promesa de la gloria escatológica. Pero la misma palabra puede llevar un sentido negativo en Hebreos 2:2, donde se dice que la transgresión de la ley aporta un justo castigo o «retribución». También ἀντιμισθία es un término ambivalente. Significa «recompensa» o «compensación» en 2 Corintios 6:13, donde Pablo les pide a sus lectores que abran su corazón, respondiéndole a él como lo haría un niño. En Romanos 1:27, sin embargo, es la «pena» justa por una conducta antinatural. 2 Clemente 6.13 la usa en el buen sentido como la respuesta a Cristo o a Dios por su obra salvadora. En 2 Clemente 11.6 tiene el sentido de recompensa final por los actos justos.

B. El concepto de recompensa.

1. El mundo grecorromano.

- (1) La visión básica de la ética griega. La ética griega nos enseña que la bondad y la felicidad coinciden. La felicidad es el bien supremo, y las buenas acciones contribuyen a ella. La armonía es de la esencia de la felicidad, y se puede lograr en esta vida. Los reyes justos gozan de ella, los dioses la promueven, y el conocimiento conduce a ella. Los actos malvados son castigados con la locura, los rayos, la enfermedad, etc. La retribución aquí y ahora hace innecesaria la creencia en un futuro premio o castigo. La verdadera bondad se busca por su propio valor.
- (2) Ausencia del concepto bíblico de recompensa. Al rechazar la idea de recompensa, o de hacer el bien con miras a una recompensa, la enseñanza de Sócrates y de Platón difiere de la del AT y el NT. Platón puede referirse a recompensas, pero sólo en la línea de las leyes immanentes del ser, y no en el contexto de la motivación. También Aristóteles piensa que la razón conduce al alma hacia la virtud, apoyándose en el deseo interior de felicidad. Para el estoicismo, la moral es la obediencia a la deidad y a la ley cósmica. La deidad omnipresente ve todas las cosas, pero la felicidad reside en la virtud, y no hay ni recompensa ni castigo más allá de la virtud o del vicio. La única recompensa consiste en cumplir la meta de esta vida; no hay otra.
- (3) Los misterios. En contraste, las religiones místicas están orientadas hacia una vida y una recompensa futuras. La salvación eterna se asegura mediante la participación en el culto. En los círculos órficos se exige el ascetismo como prueba, pero un juicio final decidirá entre la recompensa celestial y el tormento eterno.
- (4) Los cultos helenísticos. Estos cultos hallan bastante cabida para las recompensas futuras. Egipto, en particular, muestra gran interés por la vida más allá de la muerte. El predominio ya sea de las acciones buenas o de las malas decidirá el destino del alma. También en el mitraísmo, aquellos cuyos méritos pesan más que sus pecados serán conducidos a buen recaudo hacia las esferas celestiales de la luz.
- (5) La religión romana. La religión romana da mucha importancia a una relación contractual con los dioses, en la cual hay votos y ofrendas como pago por la ayuda. En los sacrificios, los adoradores le recuerdan a la deidad los dones que le han ofrecido, y esperan a cambio ser escuchados.
- (6) La muerte como recompensa. En la antigüedad, el reconocimiento supremo por parte de la deidad toma la forma de ser llevado hacia la deidad. Es por eso que la muerte terrenal puede ser considerada como una recompensa. La muerte también puede implicar la deificación mediante una visión mística que llega a su clímax en el viaje celestial.

[H. Preisker, IV, 695-706]

2. La creencia del AT en la recompensa.

- (1) Origen. La creencia del AT en la recompensa es antigua, y tal vez tenga su origen en la idea de que las buenas acciones arriban resultados felices y las malas resultados infelices. La creencia en un Dios personal le da a esta idea la forma de la recompensa en el sentido más estricto. Es Dios quien relaciona los actos con el destino. Al ser un Dios justo, asigna a las acciones las debidas recompensas o castigos.

- (2) Sentido y significación. En Jueces 9:23-24, el pleito entre Abimelec y los hombres de Siquem se interpreta como una retribución divina por el pecado cometido contra los hijos de Jerobaal. En 1 Samuel 15:2-3, la guerra contra Amalec se entiende como una visitación divina. En ambos casos Dios se sirve de instrumentos humanos para cumplir el propósito de la recompensa. Este concepto vincula acontecimientos históricos y los explica. Dios está en acción en esos acontecimientos, y su justificación interior sale entonces a la luz. La historia no es arbitraria. Como se puede ver por Génesis 2:4-11:9, el pecado humano es responsable por el estado lastimoso de la humanidad, por cuanto va en contra de la rectitud divina. La idea principal, entonces, no es tanto que Dios recompense las buenas acciones, cuanto que castiga las malas. La iniciativa salvífica de Dios en el llamado de Abraham va mucho más allá de la idea de recompensa.
- (3) Esta creencia en los profetas. En los profetas, el Dios santo está en contra de todo pecado, y su juicio de aniquilación cae sobre él. Dios nunca pasa por alto el pecado, ni siquiera en su pueblo elegido (Am. 1:3-2:16). La relación entre Dios e Israel es una relación personal, en la cual la obediencia y la desobediencia implican decisión, y la recompensa descarta un concepto frívolo de la elección. La retribución divina proclama la realidad de Dios y la naturaleza incondicional de lo que él reclama. La aceptación o rechazo de este reclamo significa la decisión para el futuro. Dado que Israel es una unidad, la recompensa es primeramente colectiva, y recae sobre el inocente así como sobre el culpable, y sobre los hijos así como sobre los padres. Pero, si se aplica en una forma demasiado estricta, este principio puede inhibir el arrepentimiento. Por eso los profetas proclaman que Dios a su vez se «arrepentirá» de sus juicios si el pueblo se arrepiente (Jer. 18:1ss). Ezequiel lleva este asunto hasta el punto de una retribución individual que no permite en absoluto el echarles a otros la culpa del destino de uno (Ez. 18:21ss). Pero no se trata de una postura doctrinal, sino de la seguridad de que Dios siempre está dispuesto y listo para liberar al penitente de un desastre inminente.
- (4) La doble recompensa. El concepto de recompensa, así como de retribución, es fuerte en el Deuteronomio (cf. cap. 28). El énfasis es ahora positivo, e. d., vivir de tal modo que uno no simplemente escape del juicio, sino que reciba bendición. La historia de Israel, tal como se narra en Jueces y en Crónicas, ilustra este principio. Hasta al malvado Manasés se le concede una larga vida, en vista de su tardío arrepentimiento (2 Cr. 33).
- (5) La literatura sapiencial. La idea de una doble recompensa es importante en los Proverbios (cf. 11:21, 31; 19:17). Aquí la meta es la felicidad, y la obediencia a Dios es el camino para alcanzarla. Job, sin embargo, muestra que hay un peligro en servir a Dios con la motivación ulterior de lograr la felicidad (Job 1:9). Si el Eclesiastés señala que a fin de cuentas los buenos pueden sufrir y los malos florecer (8:14), Job deja claro que Dios mismo no tiene por qué quedar atado a los principios de la recompensa, y el Salmo 73 trasciende totalmente el principio con su fe en que la comunión con Dios significa más que toda recompensa en el cielo o en la tierra (73:25-26).

[E. Würthwein, IV, 706-712]

3. *El concepto de recompensa en el judaísmo posterior.* El judaísmo posterior adopta el principio de la recompensa y lo combina con la expectativa escatológica. La vida eterna se les promete a los justos como recompensa. Ya en esta vida hay recompensas y penas, pero también la muerte sirve para castigar a los malos y para expiar los pecados de los justos. A veces la idea de recompensa se presenta con imágenes comerciales, pero también está presente el concepto de la gracia y la misericordia divinas. La recompensa constituye un fuerte incentivo para guardar la ley, aunque algunos rabinos insisten vehementemente en que la ley hay que guardarla por su propio valor y no sólo por las recompensas que aporta. Si bien en última instancia la salvación dependerá del perdón de Dios, el énfasis sobre el logro humano induce una nota común de incertidumbre y conduce en ciertos círculos hacia la acumulación legalista de méritos con el fin de contrapesar las transgresiones.

4. El concepto de recompensa en el NT.

(1) Los Sinópticos.

- a. Los Evangelios Sinópticos se refieren libremente tanto a recompensas como a castigos. Hacer la voluntad de Dios es acumular un tesoro en el cielo (Mt. 6:19ss). Los discípulos fieles serán recompensados (Mt. 5:12). El joven gobernante rico podría encontrar un tesoro en el cielo (Mr. 10:21). Se ofrecen recompensas por el servicio (Mt. 20:2; 24:45ss; 19:27). La retribución puede ser una recompensa por lo logrado (Mt. 5:7) o una compensación por aquello a lo que se renunció (Mt. 10:39). La recompensa es el reino de Dios. Como el castigo con el que también se amenaza (cf. Mt. 11:20ss; 18:23ss; Mr. 12:9), es futura; la suerte de los discípulos en esta vida es la persecución. La única excepción se halla en Marcos 10:29-30, donde aquellos que renuncian a la familia por el evangelio hallarán una nueva familia en la comunidad de fe. La comunidad es el signo de la irrupción del señorío de Dios con la venida de Cristo y su resurrección de entre los muertos.
- b. Muchos de los dichos acerca de la recompensa y el castigo tienen paralelos obvios en el judaísmo. Por eso los estudiosos han planteado la pregunta de en qué medida se derivan del propio Jesús y en qué medida pueden haber sido configurados o adaptados por la comunidad. Marcos 10:29-30; 11:25; Mateo 13:36ss; 25:14ss; y Lucas 16:19ss son todos pasajes que han sido sometidos a un minucioso análisis. Pero ciertos dichos como Marcos 9:43ss; 3:28-29; 12:1ss; Mateo 7:13-14; 10:28; 18:23ss; y Lucas 13:1ss parecen ser innegablemente auténticos.
- c. El concepto de recompensa es importante para Jesús. Pero Dios retribuye como un padre, no como un juez (Mt. 6:1ss; 25:34). Exige obediencia, pero la recompensa excede con mucho lo merecido, y por lo tanto es cuestión de generosidad divina antes que de mérito humano. Esto eleva el concepto sacándolo de la esfera del cálculo. En Mateo 20:1ss el igual trato dado a los jornaleros muestra que la recompensa no se da conforme a lo logrado, sino conforme a la prodigalidad del amor. Lucas 17:7ss deja claro que el concepto de mérito se repudia totalmente. La promesa del reino a los niños en Marcos 10:15 da fuerza a esta idea. Sólo Dios es bueno (Mr. 10:18), y esto significa que, como niños, nosotros debemos simplemente permitir que se nos otorgue el reino. En Jesús el reino ya ha irrumpido en el tiempo, y atrapa a los discípulos con su poder viviente, de modo que las acciones morales de ellos no son logros autónomos que merezcan una recompensa sino manifestaciones de un poder divino que avanza hacia una consumación futura. Para Jesús, los discípulos se hallan bajo los ojos de un Dios santo y le deben obediencia a él, pero la salvación es obra de Dios, y en su generosidad Dios les otorga a los corazones receptivos una recompensa que encuentra en el reino su comienzo y su consumación. El concepto de recompensa es asumido así en el del reino, como la gloria divina inmerecidamente recibida.

(2) Pablo.

- a. También Pablo habla de la doble recompensa (cf. 2 Co. 5:10; Gá. 6:7-8; Ro. 2:1ss). A sus admoniciones añade promesas y amenazas (cf. Gá. 5:21). Se compara a sí mismo con un corredor que va en busca de un premio (1 Co. 9:24ss). El juicio es conforme a las obras (1 Co. 3:13ss). Pablo mismo procura la alabanza de Dios (1 Co. 9:14-15). Al mismo tiempo, el día del juicio es para Pablo un día de victoria y de alegría, por cuanto la recompensa es conforme a la gracia (Ro. 4:4). El hecho de que la justificación sea por la fe, y de que la fe misma sea obra de Dios, deja por fuera toda idea de mérito. Hay una nueva realidad que ha venido con la vida, la muerte y la resurrección de Cristo. El Espíritu imparte esa realidad a los creyentes, de manera que la vida y obra del cristiano no son ya cuestión de su propia volición y logro, sino de que el Espíritu los llene por dentro y los impulse (Ro. 8:14; Gá. 5:22; Fil. 2:13). Así, si Pablo hace más que todos los demás, no es él, sino la gracia de Dios que está con él (1 Co. 15:10). No hay lugar para la jactancia humana (Ro. 3:27). Dios, en su gracia, otorga la recompensa incomparable de su reino (1 Co. 15:50), de la gloria de Cristo (Col. 3:4).
- b. Aunque se puede ver entonces en Pablo cierta tensión, hay que señalar que él sigue hablando de recompensa y retribución porque Dios es el Dios santo que exige obediencia, porque el Espíritu se manifiesta principalmente en la esfera ética más que en la extática (Gá. 5:22), y porque la justificación

misma implica la seriedad del juicio divino. Para Pablo, entonces, la doble recompensa es una salvaguarda contra el libertinaje, el extatismo y la pasividad moral. Pero dentro del marco de la gracia y de la fe, no implica dependencia alguna respecto al mérito. Puede acompañar, entonces, a una gozosa certeza de la salvación que no necesita ir añadiendo logros sino que, incluso en medio de la lucha moral, conoce la gracia de Dios y se halla en el poder viviente de su reino. Pablo suele hablar en términos tradicionales, pero eleva el concepto de recompensa hacia el aire puro de la gracia y de la fe, del Espíritu y del gozo, donde no queda sitio alguno para el externalismo ni para el legalismo.

- c. Efesios es totalmente paulina en su modo de pensar acerca de la recompensa. La vida de los creyentes se basa en la obra salvífica de Dios (2:5). Sólo como hijos de la luz pueden realizar las obras que Dios espera de ellos (2:8-9). Sólo en Cristo hay poder para la verdad y el amor (4:13). La elección divina descarta toda idea de derecho o mérito (1:4). La seguridad de la herencia se basa en el Espíritu que mora dentro del creyente (1:13-14). Es en este contexto que la admonición de 6:8 contiene la idea de una recompensa divina.
- d. Las Pastorales. También estas epístolas enfatizan que Dios no envió al Salvador a causa de las obras (Tit. 3:5; 2 Ti. 1:9). Pero lo contrario a las obras es ahora la compasión de Dios, más que la fe (Tit. 3:5). Son más prominentes, entonces, los asuntos morales prácticos. Dios juzga sobre la base de las obras (1 Ti. 5:24-25) y hay una recompensa tanto en este mundo (1 Ti. 4:8) como en el otro (4:16). Pero las obras sólo son posibles sobre la base de la relación con Cristo (1 Ti. 2:15).

(3) Los escritos juaninos.

- a. Un eco de la idea de retribución se puede captar en Juan 9:31, pero en general se trasciende toda idea de recompensa, ya que la resurrección corresponde a la vida que ya está presente (6:39-40), la vida eterna cumple el nuevo nacimiento de lo alto (3:3, 6), todo lo que los discípulos logran se deriva de la gracia (1:12, 16), y el pecado y la muerte son superados por el don de la vida divina (1 Jn. 3:9-10; Jn. 5:24ss).
- b. En el Apocalipsis, el juicio es la expresión escatológica de la majestad divina. Los pecadores reciben castigo sobre la tierra (2:22-23), pero de modo supremo en el juicio (11:18, etc.), cuando los justos recibirán a plenitud las bendiciones del reino (2:7; 7:15-16; 11:12, etc.). El juicio es con base en las obras (20:12-13), y las buenas obras les siguen a aquellos que mueren en el Señor (14:13; cf. 7:9ss; 14:4; 2:19). Pero el Apocalipsis no es legalista, ya que los nombres de los creyentes están desde toda la eternidad en el libro de la vida (17:8), y ya en la tierra son reyes y sacerdotes (1:6) y testigos. Las obras, pues, son un resultado de la redención, y la recompensa es una declaración pública de lo que ellos son. Por estar sellados, no tienen que temer al juicio sino que aguardan la manifestación de la gloria de Dios y de su realeza escondida.

(4) Los escritos post-paulinos.

- a. Hechos. Los Hechos hablan de la recompensa del Espíritu por la obediencia (1:5; 2:1ss). La presencia del mismo Espíritu acarrea juicio, incluso sobre la tierra, para aquellos que se levantan en una oposición engañosa y egoísta (5:4-5, 9-10; 8:20ss). Se proclama el juicio (10:42; 17:31; 24:15), pero la vida cristiana descansa sobre la vida, muerte y resurrección de Cristo, y sobre el ministerio del Espíritu, de modo que la gracia reemplaza al mérito. La herencia de 24:32 es el don de Dios más que un pago que se haya ganado (cf. el papel del perdón y la fe en 26:18).
- b. Hebreos. Cuando Hebreos advierte a sus lectores contra la recaída, la idea de recompensa asume gran importancia. Hay un castigo por la apostasía, pero el descanso es la recompensa por la fidelidad (4:3), junto con la salvación (9:28) y el reino (12:28). La fe asegura una participación en la consumación. En cuanto a fidelidad, es recompensada; en cuanto a esperanza, se convierte en cumplimiento. Pero la fe ya ha experimentado la realidad futura (6:19). Los cristianos viven por el Espíritu de gracia (10:29) y despliegan los poderes del eón venidero (6:5). Para ellos el juicio final es gracia (4:16), de modo que avanzan hacia él con un gozo confiado (10:19ss). No tienen que fiarse de logros meritorios, sino que descansan sobre la gracia (4:16).

- c. Santiago. Los cristianos nacen de nuevo por la palabra de verdad (1:18). Es la fe la que se expresa en las obras (2:14ss), conduce a la oración (1:16), y queda confirmada en la aflicción (1:2). El sufrimiento, no la recompensa, viene en esta vida, y aunque la fe es fútil sin obras, no hay cabida para el mérito, ya que la fe es don de Dios (2:5), la elección es la base de la recompensa (2:5), y la salvación descansa sobre la palabra que ha sido sembrada (1:21) y sobre el Espíritu que habita dentro de los creyentes (4:5).
- d. 1 Pedro. Esta obra, que se propone fortalecer a los creyentes de cara a la persecución, se refiere a la herencia futura como una recompensa (5:6) y emite un claro recordatorio del juicio. Pero, una vez más, la base de la vida cristiana es la fe en Cristo (1:3), los cristianos han sido regenerados (2:2) y colocados en la realidad de la resurrección (1:3-4), y su salvación (1:9) o glorificación (1:11) es la consumación de su llamado, antes que un pago merecido.
- e. Judas y 2 Pedro. En sus advertencias contra los herejes, estas epístolas enfatizan el juicio divino (Jud. 4, 6-7; 2 P. 2:3, 9) y la expectación del reino (2 P. 3:13). Sin embargo, también aquí el poder divino es la base de la vida devota (2 P. 1:3-4), y, en cuanto a partícipes de la naturaleza divina (1:4), los creyentes pueden estar en paz (3:14). En la fe, la oración y el amor a Dios, ellos ansían el ser presentados sin culpa ante la presencia de la gloria de Dios con regocijo (Jud. 20ss).
- (5) Significado de la recompensa para Jesús y el cristianismo primitivo. El NT habla libremente de la recompensa, pero trasciende el concepto. Una recompensa estricta significaría juicio para todos nosotros. La recompensa, entonces, es un término para la gracia y la bondadosa generosidad de Dios. Nos recuerda que estamos colocados ante Dios, y nos da conciencia del don del reino. Implica, sin embargo, la presencia interior del Espíritu, de modo que se descarta el cálculo, y la realidad de la fe y del Espíritu es el verdadero incentivo a la acción moral. La recompensa es el don amoroso del Padre, hacia el cual pueden avanzar los creyentes con una confianza segura y como de niños, en el amor que va a perfeccionar su vocación en la gloria del reino.

[H. Preisker, IV, 712-728]

μεία, μήμη, μήμα, μημείον, μημμενέω → μμηήκομαι

μοιχεύω [cometer adulterio], μοιχάω [cometer adulterio],
μοιχεία [adulterio], μοιχος [adúltero (sust.)], μοιχαλίσ
[adúltera (sust.), adúltera (adj.)]

- A. El uso de este grupo. μοιχεύω, en voz activa, significa «cometer adulterio» o «seducir», y en voz pasiva o media «ser seducido» o (en el caso de una mujer) «cometer adulterio» (cf. Mt. 5:27-28, 32). μοιχάω significa «cometer adulterio» o «adulterar». μοιχεία es «adulterio», «relación sexual ilícita», mientras que μοιχος significa «adúltero» (sust.) o «amante», y μοιχαλίσ «adúltera» (adj.) y, como sustantivo, «adúltera», «amante», «prostituta».
- B. El adulterio en el AT y en el judaísmo.
1. El Decálogo protege el matrimonio (Éx. 20:14; Dt. 5:18) y prohíbe así su violación mediante el adulterio; la pena por la transgresión es la muerte (Dt. 22:22). Cuando se sospecha que una mujer casada ha cometido adulterio, el marido puede solicitar que se la juzgue mediante agua amarga (Nm. 5:16ss), pero no está obligado a tomar acciones contra ella (cf. Mt. 1:19).
 2. Oseas compara la apostasía de Israel contra Dios con el adulterio (2:4ss; 3:1-2; 4:12ss). Jeremías usa la misma comparación en 2:1; 5:7; 9:1. Israel rompió el vínculo matrimonial, y Jerusalén habrá de soportar el castigo de una mujer adúltera (13:22). Ezequiel interpreta la historia de Israel como un caso de constante adulterio (16:32; 23:37ss).
 3. Proverbios contiene muchas advertencias contra la infidelidad matrimonial (2:16ss; 6:26ss). Hay que evitar el vino y las mujeres extrañas (23:31ss). En el Sirácida la adúltera comete una triple trans-

gresión: contra Dios, contra su marido, y contra los hijos que puede darle a otro. Los viejos adúlteros resultan especialmente ofensivos. Filón piensa que el adulterio corrompe el alma así como el cuerpo, y que siembra una semilla culpable.

4. El judaísmo da definiciones más precisas del acto y de las penas. Distingue entre el adulterio con judíos y con no judíos, y establece que debe haber advertencias y testigos para que pueda haber penas. El divorcio sustituye a la muerte como forma principal de castigo, y la confesión reemplaza la ceremonia del agua amarga. El adulterio es un pecado grave; se equipara el pensamiento con el acto; y el castigo final es el juicio eterno.
- C. **El adulterio en el mundo griego y romano.** La ley griega prohíbe estrictamente el adulterio por parte de la mujer, y le otorga al esposo o a la familia el derecho a la venganza (si bien esta queda limitada por la ley pública, y se puede renunciar a ella en favor de una queja pública). A la esposa culpable hay que repudiarla. Idealmente, los moralistas instan también a los maridos a la fidelidad; pero en la práctica se aceptan las relaciones sexuales con una *εταίρα*. El derecho romano permite que el esposo castigue a la esposa adúltera (incluso con la muerte), y el padre tiene derechos parecidos de castigo o venganza. Posteriormente el adulterio llega a ser una infracción penal cuyo castigo es el destierro, pero en la degeneración moral del período imperial se hace común la infidelidad tanto de los maridos como de las mujeres.

D. Este grupo en el NT.

1. *Uso literal.* El NT coloca tanto al esposo como a la esposa bajo la obligación de la fidelidad. El matrimonio es un consorcio de por vida; el divorcio es contrario al designio original de Dios (Mt. 19:6ss), y el volverse a casar después de divorciarse es cometer adulterio (Mt. 5:32; 19:9; Mr. 10:11-12; Lc. 16:18). El adulterio está presente inclusive en el deseo (Mt. 5:28), tan absoluta es la exigencia divina. Pero Jesús rechaza la autojustificación hipócrita y proclama el perdón inclusive para quien adúltera (cf. Jn. 8:1ss), aunque sobre la clara presuposición del arrepentimiento, y por lo tanto sin ablandar la validez del mandato divino (Jn. 8:11). Pablo reafirma la enseñanza de Jesús en el laxo mundo helenístico (1 Co. 5:1ss; 6:9). El adulterio no es simplemente un asunto de derecho civil, sino que entra en conflicto con la voluntad santa de Dios (1 Ts. 4:3). Las mujeres son coherederas de la vida y por eso gozan de igual honor que los varones (1 P. 3:7). El adulterio es causa de exclusión del reino (1 Co. 6:9), y la fidelidad marital debe mantenerse intacta (Heb. 13:4). Hasta la mirada de lujuria es pecado (2 P. 2:14). El amor de los cónyuges es la relación positiva que queda protegida por la prohibición del adulterio (Ro. 13:9).
2. *Uso figurado.* También el NT usa este grupo de palabras en sentido figurado para referirse a la infidelidad respecto a Dios. Los que se oponen a Jesús son la generación adúltera (Mt. 12:39). El amor al mundo es adulterio contra Dios (Stg. 4:4). El adulterio es una figura para designar la aceptación de la falsa enseñanza de la profetisa en Apocalipsis 2:20; los hijos son sus seguidores.

[F. Hauck, IV, 729-735]

μόλις [dificilmente, apenas], μόγις [dificilmente, apenas]

Tanto μόλις como μόγις significan «apenas», «con dificultad» (las dos formas son intercambiables). En Romanos 5:7 μόλις figura en una nota parentética. En la vida humana es poco probable que las personas mueran siquiera por los buenos, aunque tal vez algunos lo harían. En cambio, Cristo ofrece su vida inclusive por los impíos. En 1 Pedro 4:18 tenemos una cita de Proverbios 11:31 LXX. Los sufrimientos del tiempo presente ponen grandes exigencias a los creyentes, de modo que sólo con dificultad ellos podrán sobrevivir a la prueba y mantenerse firmes en el juicio. El objetivo del autor es acicatearlos a la fidelidad y hacerles ver claramente su responsabilidad.

[J. Schneider, IV, 735-736]

μολύνω [ensuciar, manchar, contaminar], μολυσμός [mancha, contaminación]

μολύνω. a. Esta palabra significa «ensuciar», «manchar». b. En sentido religioso significa «contaminar». En el NT figura tres veces para denotar la contaminación religiosa o ritual. En 1 Corintios 8:7, el contacto con el paganismo contamina la conciencia de los débiles. En Apocalipsis 3:4 y 14:4 la referencia no es a la continencia sexual en sentido estricto, sino a la fidelidad de la comunidad (cf. 14:1) en tanto novia de Cristo (cf. 2 Co. 11:2).

μολυσμός. Esta palabra significa «contaminación», ya sea en sentido físico o religioso. En el único caso que hay en el NT (2 Co. 7:1) la referencia es a la contaminación al compartir un modo de vida pagano; los creyentes deben separarse del paganismo (6:14ss).

[F. Hauck, 736-737]

μομφή → μέμφομαι; μονή → μένω

μονογενής [unigénito]

A. El uso fuera del NT. En palabras compuestas con γενής, los adverbios describen la naturaleza y no la fuente de la derivación. Por eso μονογενής se usa para referirse a un hijo único. Más generalmente significa «singular» o «incomparable». La LXX tiene el primer sentido en Jueces 11:34 y el segundo en Salmo 22:20. ἀγαπητός figura en Génesis 22:2, 12, donde se habría podido usar μονογενής (cf. Mr. 1:11), pero, si bien el hijo único puede ser «amado», los términos no son sinónimos. Filón se refiere al λόγος como πρωτόγονος y no como μονογενής. Los Salmos de Salomón (18:4) se refieren al castigo de Dios que viene sobre Israel como su hijo primogénito y unigénito.

B. El uso en el NT.

1. En el NT el término figura sólo en Lucas, Juan y Hebreos. En Hebreos 11:7 Isaac es μονογενής; y el hijo de la viuda de Naím (Lc. 7:12), la hija de Jairo (8:42) y el muchacho endemoniado (8:42) son todos hijos únicos.
2. Sólo Juan usa el término para Jesús. Juan llama a los cristianos τέκνα de Dios en vez de υἱοί suyos (cf. 1:12; 11:52; 1 Jn. 3:1). Jesús es el único υἱός; así se le pone énfasis a su relación singular con Dios. Dios es el πατήρ ἴδιος de Jesús; no hay nadie más que esté en la misma relación (Jn. 5:18). Es en ese sentido que Jesús es μονογενής (Jn. 1:14; 3:16; 1 Jn. 4:9). Por ser el Hijo unigénito, su envío al mundo es una prueba suprema del amor de Dios (Jn. 3:16). Pero también significa que la decisión por la vida o por la muerte tiene lugar en relación con él (3:18). Como Hijo unigénito comparte todas las cosas con el Padre (1:14). No solamente es único sino que es el Hijo, porque al combinarse con υἱός el término describe su origen. El Señor resucitado es también el Señor preexistente, que está con Dios, es amado por él, y comparte su gloria desde toda la eternidad (17:5, 24). Hay quienes debaten si esto implica o no el hecho mismo de ser engendrado por Dios, pero 1 Juan 5:18 enseña esto con claridad, ya que aquí la filiación se presenta en términos de engendrar. Juan no quita el velo de misterio que cubre la generación eterna, pues a lo que apunta es a despertar la fe de sus lectores y no a impartir conocimientos sistemáticos. Pero la generación eterna es una implicación de μονογενής en su aplicación distintiva a Jesús.

[F. Büchsel, IV, 737-741]

μορφή [forma], μορφώω [formar, configurar], μόρφωσις [forma], μεταμορφώω [transformar]

μορφή.

A. El uso griego.

1. *Significado.* μορφή significa a. «forma», «apariciencia externa» (seres humanos, animales, plantas, estatuas, etc.), b. «beneplácito», y c. «clase», «manera».
2. *Sinónimos.* En su significado básico, μορφή es sinónimo de εἶδος, ἰδέα y σχῆμα, pero como forma propia de un ser en su realidad objetiva tiene su propio matiz, a pesar de toda esa posibilidad de intercambio.
3. *Uso filosófico.* En la filosofía μορφή no tiene un sentido inequívoco. Es así como se usa para la luz y las tinieblas como formas del ser, para las formas de apariencia de los números, o para las formas distintas de un concepto. Aristóteles distingue entre forma y materia, pero hay una relación entre la esencia (o naturaleza) y la forma, y en última instancia hay una unidad de forma y materia. Aristóteles también puede usar la noción de forma para las diversas clases de una virtud como la valentía. El término nunca alcanza una condición fija que influya sobre el uso ordinario, y a partir del estoicismo es poco común en la filosofía. Filón contrasta la materia informe con la creación, en la cual todas las cosas han recibido sus respectivas formas. En general μορφή, en todos sus matices, representa lo que puede ser captado por los sentidos y no lo que se apprehende mentalmente.
4. *La LXX.* μορφή es poco común en la LXX. Figura para «forma» en Job 4:16 y para «expresión» en Daniel 3:19. Otra traducción la usa para «color» (del rostro) en Daniel 5:6.

B. μορφή θεοῦ en el mundo griego.

1. La idea de que la deidad tiene forma figura con frecuencia en la religión griega (cf. el concepto de epifanía). En Homero los dioses asumen formas cambiantes, y las leyendas narran la presencia de dioses, espíritus o héroes en forma corporal. En la magia, a las fuerzas espirituales se les pide que tomen forma corporal, y en el misticismo hermético el hombre primigenio, como hijo del padre de todas las cosas, es de su misma forma.
2. *Dudas.* Pronto surgen dudas en cuanto a si hay que pensar que la deidad asume forma corporal. Si bien la creencia popular mantiene ese concepto, la filosofía censura tal antropomorfismo como cosa indigna de los dioses. Sócrates busca a la deidad en sus obras, y Platón argumenta que los dioses permanecen en su forma propia y perfecta. Con la creencia en la inmortalidad se hace presente la idea de que los dioses tienen una forma supraterrrenal que los creyentes van a compartir después de la muerte. Así, si bien hay una crítica a la idea de que los dioses asumen diversas formas terrestres, la filosofía sublima el concepto atribuyendo a los dioses unas formas propias.

C. La forma de Dios en el AT y en el judaísmo.

1. En el AT es totalmente ajena la idea de que Dios pueda tener una forma perceptible. Es por esta razón que se pueden usar con libertad los antropomorfismos. La visión teomórfica de la humanidad es más importante que la visión antropomórfica de la deidad. Cuando Dios se manifiesta en forma sensible (cf. Gn. 15:17; Éx. 1:26ss), esto pone límites además de dar expresión. Ni siquiera los profetas pueden ver a Dios cara a cara, y no se puede hacer ninguna imagen de Dios. El concepto personal y ético de Dios resiste toda objetivación sensorial.
2. Tampoco el judaísmo halla lugar alguno para enunciados acerca de la forma de Dios. Filón dice enfáticamente que Dios no es ἀνθρωπόμορφος, y Josefo acepta la crítica filosófica del antropomorfismo griego y se burla de los intentos que hacen los pintores y escultores por retratar la deidad. Los rabinos tienen clara noción de que sólo de modo figurado se puede hablar de la forma de Dios.

D. La μορφή de Cristo en el NT.

1. La «otra forma» de Marcos 16:12 es una forma humana, pero diferente de la que Jesús tenía durante su vida terrena (cf. Lc. 24:16).
2. En la transfiguración, Jesús experimenta un cambio de forma.
3. Filipenses 2:6-7 se refiere en estilo himnico a la «forma» de Cristo. Al exhortar a una humildad desprendida, este pasaje dice que Jesús tomó la forma de δούλος en un acto de renuncia ejemplar. Antes de la encarnación él existe en la forma de Dios, e. d. lleva la imagen de la divina majestad, y después de la encarnación vuelve a ser exaltado como el κύριος. En antítesis con la gloria anterior y posterior, su encarnación es un tiempo de humilde servicio en que él doblega su propia voluntad ante la de otros. Su negación de sí no es solamente el opuesto de una explotación egoísta de su puesto, sino que contrasta lo más agudamente posible con su anterior modo de existir en el poder y el esplendor divinos. Desciende de la sublimidad de la gloria hasta el abismo de baja, como Redentor que está a la vez por sobre la historia y en la historia. No hay aquí ningún concepto mítico de un dios en forma humana, ni tampoco ninguna idea de metamorfosis. Materialmente, la frase μορφή θεοῦ se halla totalmente dentro de la tradición bíblica; no es lo mismo que el εἰκὼν τοῦ θεοῦ de, p. ej., 2 Corintios 4:4; Colosenses 1:15.

μορφόω. En voz activa esta palabra significa «formar», «configurar», p. ej. los artistas con sus materiales, y en pasiva «asumir forma» (especialmente en el vientre). El único caso del NT se halla en Gálatas 4:19, donde el crecimiento de Cristo en los creyentes se compara con el desarrollo en el vientre materno. Este crecimiento es un proceso continuo, tanto abierto como secreto, y tanto un don como una tarea cuya meta es la madurez.

μόρφωσις. Esta palabra designa el «formar» o «dar forma» (p. ej. dar forma a un árbol) y luego, como resultado de esta actividad, «forma» o «figura». En Romanos 2:17ss la ley es, a los ojos de los judíos, la representación o encarnación del conocimiento y de la verdad. En 2 Timoteo 3:5 la referencia es a una forma externa de religión sin ninguna fuerza interior, e. d. una pura apariencia sin la realidad que a ella corresponde.

μεταμορφώω.

- A. **Datos lingüísticos.** Esta palabra, predominantemente en voz media o pasiva, significa «cambiar hacia una forma diferente». El cambio puede ser externo, o un cambio de estado, o un cambio interior.
- B. **Las religiones comparadas.** Una creencia religiosa común es que los dioses pueden cambiar y asumir otras formas. En la apocalíptica y el misticismo, los seres humanos cambian hacia una forma supraterrrenal. En el judaísmo ese cambio es un don de la salvación escatológica. En los misterios implica el ser liberado del cuerpo, y la deificación. La magia promete un cambio hacia la forma divina, y los magos reclaman una naturaleza semejante a la de los dioses mediante la unión con la forma divina.
- C. **El NT.** En la transfiguración, en Marcos 9:2 y Mateo 17:2, se da una transformación hacia una forma supraterrrenal. El contexto es escatológico. Lo que se les promete a los creyentes ya tiene lugar para Jesús como portador de un llamado singular. Esto se da como anticipo y garantía de la nueva realidad. Muestra que la gloria de la consumación es la meta de su ruta de sufrimiento y de muerte. Por lo que concierne a los creyentes, la transformación comienza ya en esta vida. Al ver la gloria del Señor en el Espíritu, ellos son cambiados en la imagen de aquel cuya gloria ven (2 Co. 3:18). No se trata de una deificación mística sino de una recuperación de la semejanza divina. No tiene lugar mediante ritos sino por el ministerio del Espíritu. No es para una elite de pocos sino para todos los cristianos. No es simplemente una esperanza para el futuro (cf. 1 Co. 15:44ss), sino que comienza ya con la venida del Espíritu como depósito. Lleva consigo un imperativo (Ro. 12:2). Colocados en el nuevo eón, los cristianos deben reconfigurar su conducta en conformidad con él. Esto se va dando

a medida que su mente y su voluntad va siendo renovada por el Espíritu. Es así como han de ir convirtiéndose en aquello que son.

[J. Behm, IV, 742-759]

→ σύμμορφος, συμμορφίζω, συμμορφόω

μόσχος [becerro, novillo]

El becerro figura bastante en las reglas sacrificiales del Levítico. La confección de un becerro de oro es el gran pecado de Israel en el Sinaí (Ex. 32:4). Una de las criaturas de la visión de Ezequiel 1:4ss tiene el rostro de un μόσχος (cf. tb. ταύρος en Dt. 32:14; Is. 1:11; Heb. 9:13). En Lucas 15:11s se mata un novillo engordado en honor del hijo pródigo que regresa. La sangre de machos cabríos y becerros se menciona en Hebreos 9:12, 19 (toros en 9:13 y 10:4). La escena de Apocalipsis 4 se basa en Ezequiel 1:4ss (cf. tb. Is. 6:1ss). Las criaturas son potencias angélicas que atestiguan la presencia de Dios en el mundo visible. 1 Clemente 52 cita Salmo 7:16; 50:14-15; etc. para mostrar que Dios prefiere la confesión antes que la ofrenda de novillos. Bernabé 8:1ss trata de dar un sentido cristológico a la novilla rojiza de Números 19, y de conectar ese rito en su totalidad con la obra salvífica de Cristo y la predicación apostólica.

[O. Michel, IV, 760-762]

μῦθος [mito]

A. Problemas que plantea el término.

- La palabra μῦθος, o mito, puede ser tenida en alta estima cuando se entiende como expresión de una visión total de las cosas o como que tiene la dignidad de un valor religioso supremo. Un elemento básico aquí es la opinión de que la vida solamente puede ser expresada en términos de mito.
- El mito también es altamente estimado cuando, como unidad de forma y de contenido, se lo considera como un símbolo en virtud del cual se pueden hallar sistemas filosóficos en la antigüedad primitiva.
- Divorciado de la historia, al mito también se le puede otorgar un alto valor religioso cuando se lo ve como la expresión absoluta de las instituciones, experiencias o ideas religiosas.
- Para aquellos que piensan que la realidad y verdad histórica son esenciales para una revelación auténtica, el mito no tiene ningún valor religioso. Es así como el NT contraponen el mito a la historia (2 P. 1:16) y a la verdad (2 Ti. 1:4; 4:7). Muchos escépticos que descartan los relatos del NT como si también fueran mitos concuerdan con esta evaluación.

B. Desarrollo del significado.

- «Pensamiento». La etimología es muy debatida. La derivación a partir de μύω («cerrar»), μύω («iniciar») o el grito ἰμύ! no tiene solidez. Es probable que la raíz sea una palabra indoeuropea cuyo significado básico es el de «pensamiento». El uso del verbo μυθέομαι apoya esta teoría, como también la apoya el uso en Homero.
- Cuando son puramente pensamientos, los μῦθοι pueden ser intenciones, opiniones, ideas, razones o consejos.
- Sin embargo, los pensamientos tienen un impulso por expresarse. El término μῦθος puede asumir entonces los sentidos de a. «dicho» (con matices tales como proverbio, enunciado, respuesta, propuesta, discurso, informe, o discusión), b. «palabra», y c. «relato» (ya sea como un relato de hechos, e. d. un informe, etc., o como un relato no autenticado, e. d. un rumor, una leyenda, un cuento fantástico, una fábula, la trama de una obra de teatro o de un poema, o el mito en el sentido más estrecho de un relato acerca de los dioses).

C. El mito en el mundo griego y en el helenismo.

1. *Los muchos sentidos.* Los escritos perciben la tensión en una palabra que puede designar tanto un relato de hechos reales (o incluso el hecho mismo) por un lado, como, por otro, el relato inventado. Esta tensión sale a la luz en la traducción, y entraña la posibilidad de una mala traducción.
2. *Los antónimos.* Sobre la analogía de ἔπος, μῦθος se convierte en antónimo de ἔργον. Por otra parte, también está en antítesis con λόγος, que va más íntimamente ligado con la verdad (ἀλήθεια). En contraste a λόγος, μῦθος es a. el cuento fantástico en contraste con la historia creíble; b. la forma mítica de una idea en contraste con su presentación dialéctica, o c. el mito popular en contraste con la médula de verdad que contiene.
3. *Los μῦθοι en el mundo intelectual de Grecia.*
 - a. El culto y la enseñanza religiosa. Culto y mito son originalmente una unidad, ya que la experiencia religiosa toma forma tanto como acción cultural que representa a la deidad, cuanto como relatos que la proclaman. Los guardianes del culto y del mito son los teólogos y poetas sacerdotales (en el drama religioso). Pero los poetas, como los filósofos, tratan los mitos con cierto escepticismo (cf. las escenas cómicas en Homero, y la forma ruda en que los manejan Eurípides y Aristófanes). Aristóteles halla en los mitos una expresión simbólica de la teología panteísta, pero las ideas de destino y de derecho tienden a disipar su autoridad. De manera que los ilustrados tratan los mitos ya sea como invenciones artificiosas o como exageraciones de una historia verdadera. Aún así los mitos retienen su fuerza religiosa, incluso ya entrado el período helenístico.
 - b. La poesía. Aun cuando pierde su fuerza religiosa, el mito puede evocar temor y piedad, y por lo tanto sigue siendo la materia prima de la poesía. Como dice Platón, no hay poesía sin mitos. El mito sólo muere cuando pierde, no su credibilidad, sino su fuerza como ideal y como ejemplo.
 - c. La filosofía. También los filósofos hacen uso de los mitos. Platón se niega a mofarse de ellos; para él son la realidad simbólica de la esfera que sólo es accesible a la fe. No los acepta como son, ya que sólo hay fragmentos que encajan en su modo de ver las cosas. Con gran destreza inventiva, utiliza estos fragmentos para crear nuevos enunciados filosóficos. Produce también nuevas construcciones míticas como vehículos para su rico y variado pensamiento. El mito lleva la línea del λόγος más allá de las fronteras del conocimiento conceptual. La unión de μῦθος y λόγος va ligada al hecho de que la filosofía de Platón es también una doctrina de salvación que tiene que ver con el destino humano.
 - d. La dirección espiritual y la educación. Tanto los mitos tradicionales como los recién inventados están al servicio de un fin educativo. Esto es válido en Hesíodo y en Platón. Es menos válido en Aristóteles, quien otorga un puesto superior al λόγος, y posteriormente el μῦθος se usa sólo en interés de la moral o como primera etapa en la instrucción retórica. Platón encuentra un puesto especial para el cuento fantástico, el cual, con su mezcla de lo inventado y lo verdadero, se adapta bien para instruir a los niños.
4. *La interpretación alegórica del mito.* Mientras que Platón usa los mitos para encerrar verdades, una época posterior procura descubrir verdades en los mitos tradicionales, esquivando así los ataques contra su irracionalidad y su inmoralidad. El estoicismo, en particular, produce maestros en el arte de la alegoría.
5. *Evaluación y uso del mito.*
 - a. El estoicismo. Los estoicos presentan los mitos como filosofía primitiva con ropaje histórico. Encuentran en ellos su propia filosofía natural e instrucción ética.
 - b. Para el estoicismo el mito es válido como símbolo. Posidonio llega más lejos, al considerarlo como la expresión de las necesidades superiores de la mente, que el pensamiento por sí solo no puede satisfacer.

- c. Las religiones místicas consideran el mito como la representación de experiencias que o no pueden o no deben expresarse racionalmente. Sin embargo, posteriormente los mismos misterios ponen en palabras el significado de los mitos, mediante la exposición alegórica.
- d. En relación con los misterios, los temas míticos desempeñan un papel simbólico en los monumentos y sarcófagos.
- e. El gnosticismo destrona por igual al mito antiguo y a la historia. La alegoría es aquí un instrumento revolucionario para el trastocamiento de todos los valores, tanto paganos como bíblicos. Mezcla esas dos corrientes en el nuevo mito de la especulación gnóstica.
6. *Crítica y repudio del mito.* Platón se muestra abiertamente crítico de los mitos tradicionales, y no da cabida alguna a los poetas míticos en su república ideal. Aristóteles, Epicuro, Plutarco y otros siguen una línea similar, y descalifican incluso la exégesis alegórica. A su modo de ver el mito es infantil, falaz, y de poco valor moral.
7. *Conclusión.* El mundo antiguo considera el mito en muchas formas diferentes, entre ellas la aceptación gozosa, la interpretación profunda, la exégesis alegórica y la burla frívola; pero fuera del ámbito bíblico no se da un repudio básico con razones religiosas.

D. μῦθος y mitos en el AT (LXX) y en el judaísmo.

1. La palabra μῦθος es ajena al AT.
2. El asunto de si el mito en sí es ajeno ha sido punto de muchos debates. Algunos estudiosos piensan que los relatos de Génesis 1ss son mitos, pero si el AT adopta materiales míticos los historiciza o, como en el caso de los profetas, simplemente los usa como imágenes poéticas (cf. Is. 14; Ez. 29). La apocalíptica conecta varios mitos con el tiempo del fin, y es posible que la literatura sapiencial tenga una base oculta en el mito de la Sofía. Los rabinos incluso usan los mitos griegos como parábolas.

E. μῦθοι en el NT.

1. *El mito como cuerpo extraño en el NT.* El NT usa este término sólo en los enunciados negativos de 1 Timoteo 1:4; 4:7; Tito 1:14; 2 Pedro 1:16; 2 Timoteo 4:4. El evangelio proclama las grandes acciones de Dios en la historia (Hch. 2:11). Por lo tanto es λόγος, no μῦθος (cf. 2 P. 1:19).
2. *El problema de los μῦθοι del NT.* ¿Cuáles son los μῦθοι que el NT repudia?
 - (1) Una primera cuestión es si hay que distinguir entre los μῦθοι de los herejes actuales y los de los futuros (1 Ti. 4 y 2 Ti. 4). No hay buena razón para hacerlo así. Una pregunta ulterior es si los μῦθοι de 1 y 2 Timoteo y los de Tito son los mismos. Unos y otros parecen tener la misma derivación, unos y otros amenazan la verdad del evangelio (2 Ti. 4:4; Tit. 1:14), y unos y otros entrañan defectos morales (1 Ti. 4:7; Tit. 1:16).
 - (2) Pero, ¿se trata de μῦθοι helenísticos, o judíos? Algunos comentaristas piensan que se trata de relatos de los dioses en el sentido griego; otros piensan que son de tipo gnóstico, y que relacionan las genealogías con los eones gnósticos; pero es más probable que hayamos de ver en ellos fábulas judías, relacionadas, con toda probabilidad, con una secta gnóstica judía.
 - (3) La referencia en 2 Pedro es escatológica, y aquí también parece que tenemos μῦθοι de tipo judío que el autor contrapone con la proclamación apostólica de la gloria venidera de Cristo.
3. *Mito, verdad e historia.*
 - (1) Mito y verdad para los griegos. Los griegos pueden hablar de la verdad en el μῦθος, pero Platón, si bien considera el μῦθος como un reflejo de la verdad, piensa que en sí mismo es sólo un λόγος incierto o falso. Por eso el término llega a ser considerado como el opuesto de la verdad.

- (2) Mito e historia en la Antigüedad. Al principio el mito es considerado como una primera etapa del escribir histórico, e incluso posteriormente se lo considera como un elemento en la historia, y la historia misma es convertida en mito (cf. las hazañas de Alejandro).
- (3) Mito, verdad e historia en el NT. El NT da nueva profundidad a la distinción entre mito y verdad, por medio de la realización histórica de la verdad en Cristo. La verdad es aquí un hecho divino con la fuerza de la realidad histórica. Una palabra o una historia no puede contener verdad si no tiene relación alguna con la realidad. Hay entonces una clara antítesis entre mito y verdad.

4. Designaciones y relaciones de los μῦθοι en el NT.

- (1) 2 Timoteo 4:4. Aquí los mitos, llamados burlescamente «los» mitos, se contraponen al λόγος del evangelio y son divulgados por gente que quiere complacer los gustos humanos. El λόγος es la palabra encarnada; si se lo reemplaza por el mito, todo se pierde; y aun en los casos en que sólo se lo conecta con el mito, se lo traiciona. Los maestros son ahora filósofos, en lugar de los poetas originales de la antigüedad.
- (2) 1 Timoteo 4:7. Aquí los mitos son llamados impíos y necios. No tienen nada que ver con el verdadero Dios, y en efecto son inicuos e inmorales, como los propios griegos llegan a percibirlo (cf. Platón). Son también tontos, e. d. son cuentos de viejas, en lugar de relatos fantásticos con valor educativo.
- (3) 1 Timoteo 1:4. El punto en este versículo es que el interés en los μῦθοι y las genealogías, aunque posiblemente sea en sí mismo inofensivo, no está al servicio de la obra divina de la salvación que edifica la fe, sino que conduce a la especulación, tal vez por vía de la exposición alegórica.
- (4) Tito 1:14. Esta aguda advertencia identifica los μῦθοι como judíos (probablemente el desarrollo alegórico de piezas haggádicas o halákicas), y arguye que son una alteración humana de la verdad, que lo aleja a uno de la sana fe.
- (5) 2 Pedro 1:16. El autor en persona ha visto la gloria del Señor, que un día será manifestada al mundo. Por eso rechaza la proclamación en forma de especulaciones inventadas, y se resiste a la acusación de que el mensaje apostólico, basado en las profecías del AT y la historia evangélica, contenga en sí μῦθοι. En lo referente al primer punto, es una característica de los mitos el ser invenciones poéticas, y el que en cuanto a tales pueden ser libremente alterados o adaptados por los filósofos y sacerdotes. En lo referente al segundo punto, también Filón ve que la religión bíblica difiere de la religión pagana por razón de su fundamento en la historia y no en el mito, aunque él mismo, con su alegorización, trata la historia bíblica como si fuera mito cuando se topa con pasajes difíciles. Orígenes sigue un rumbo parecido, especialmente en respuesta a la acusación de Celso de que los relatos bíblicos son inferiores y sin valor incluso como mitos (la acusación común de los paganos cultos; cf. Porfirio y Juliano). 2 Pedro, sin embargo, insiste en la realidad histórica del mensaje cristiano sobre la base de la palabra profética y del testimonio presencial apostólico.
5. *¿Mitos en el Evangelio?* A la luz de la religión comparada, a veces se argumenta que en los Evangelios hay elementos míticos y que existen conexiones causales entre las ideas de Pablo y Juan y los conceptos míticos de la época. Es obvio que los autores del NT hacen uso de las ideas y el vocabulario de su tiempo, pero hay más analogía que préstamo. Más aún, como en el AT, lo que es análogo se historiciza, o se integra en la esfera del reino de Dios. Los apóstoles predicán la realidad poderosa de Cristo en virtud de la cual todo lo demás queda transformado.

F. La evaluación de los mitos en la iglesia antigua.

1. Los Apologistas se burlan de los paganos por sus propios mitos, y rechazan su derecho a alegorizarlos. Orígenes arguye que los mitos paganos son inseparables de una visión pagana de Dios. Las antiguas constituciones eclesíásticas miran con gran recelo a los maestros, porque tienen que enseñar mitos; y una de las principales objeciones contra el gnosticismo es que sus relatos son μῦθοι.

2. El arte cristiano (como el judío) aprovecha hasta cierto punto el mito pagano, p. ej. al retratar al Buen Pastor como Hermes. Aquí hay, pues, cierto impulso, por vía de la alegorización, hacia el desarrollo de una mitología cristiana. Sin embargo, en su línea principal la iglesia insiste en que no hay relación alguna entre el λόγος del NT y el mito.

G. Conclusiones.

1. *El mito como forma de comunicación religiosa.* La antigüedad usa el mito para enseñar a los niños (el cuento fantástico) y luego para enseñar a los adultos (la alegorización filosófica). Sin embargo, el NT es de principio a fin una narración de hechos reales. La forma puede variar (cf. los autores de los Sinópticos y Juan), pero el tema es siempre lo que Dios dice y hace.
2. *El mito como parábola.* En sus etapas posteriores el paganismo usa los mitos como parábolas. También el NT está lleno de ilustraciones, pero se trata de parábolas puras que jamás pretenden veracidad histórica sino que son semejanzas del reino. A la larga, se puede prescindir de ellas (Jn. 16:25).
3. *El mito como símbolo.* El paganismo, finalmente, considera el mito como un símbolo de las realidades eternas. En el NT, sin embargo, el símbolo central es la cruda realidad de la cruz, que no puede divorciarse de su representante personal ni de su entorno histórico, con el cual no se puede integrar mito alguno, y sobre el cual no se puede imponer mito alguno.
4. *¿Un nuevo uso del término?* En dos formas se podría hacer un intento por colocar el mito en el contexto de los datos bíblicos. La primera consiste en interpretar el mito como un relato de hechos en el ámbito divino. Pero esto implica una reorientación casi imposible del término. También conlleva el riesgo de una deshistoricización que negará la encarnación, e. d. la intersección de la historia divina y la humana, de la cual depende todo. La segunda forma consiste en considerar el evangelio como un mito realizado. Pero eso equivale a presuponer que el mito no es simplemente un producto del anhelo humano, y colocar a los teólogos míticos del paganismo en una dudosa cercanía con los teólogos proféticos de la antigua alianza. ¿Se puede decir de veras, a la luz de Juan 14:6, que hay rastros del Logos en el mito?

[G. Stählin, IV, 762-795]

→ ἀλήθεια, γενεαλογία, λόγος, παραμυθέομαι

μυκτηρίζω [burlarse], ἐμυκτηρίζω [burlarse de]

μυκτηρίζω. Esta palabra, que literalmente significa «sufrir de hemorragias en la nariz», asume el sentido de «levantar la nariz, burlarse». Por ello es en la LXX un término común para la mofa, p. ej. la mofa contra los enemigos en 2 Reyes 19:21, contra el perezoso en Proverbios 12:3, contra los dioses paganos en 1 Reyes 18:27. Es un pecado cuando va dirigida contra los mensajeros de Dios (2 Cr. 36:16) o sus castigos (Pr. 1:30) o contra los padres (Pr. 15:5). El único caso en el NT está en Gálatas 6:7, donde es un término para referirse a cómo se burlan de Dios aquellos que: no quieren aceptar en su vida el señorío del Espíritu (cf. 5:25). La referencia no es a una burla verbal, sino a despreciar a Dios mediante todo un modo de vida.

[H. Preisker, IV, 796]

ἐμυκτηρίζω.

A. En la LXX. Esta palabra significa también «levantar la nariz en burla». En la LXX es la traducción de muchos originales hebreos. Se relaciona con 1. la burla contra Dios y sus mensajeros por parte de los seguidores de los impíos (cf. Pr. 1:30; 23:9). Los necios son burlescos, y esa es su verdadera ofensa (Pr. 11:12; 15:5, 20). 2. Hay después un escarnio de los malvados por parte de los justos e incluso de Dios mismo (cf. Is. 37:22; Sal. 2:4; Pr. 1:26). 3. La situación presente es que los justos se ven expuestos a la burla de los malvados, en parte como disciplina, en parte como bendición.

B. En el NT. Lucas 23:35 cita Salmo 22:7-8 en el relato de la pasión. Así le da condiciones concretas a un fenómeno general. Mateo 27:41 y Marcos 15:31 usan ἐμπαίζειν (cf. Lc. 23:36), que se refiere más a la acción externa, mientras que ἐκμυκτηρίζειν denota la actitud interior. Otro caso se halla en Lucas 16:14, donde los fariseos se mofan de los dichos de Jesús acerca de las riquezas. Si bien los fariseos son amantes del dinero, es difícil que se estén burlando del hecho de que Jesús, aunque pobre, enseñe acerca de la pobreza y la riqueza, o de la idea de que la riqueza y la piedad sean incompatibles. Más probablemente (cf. v. 15) están expresando una actitud de disimulada superioridad que rechaza a priori al portador de la revelación. El punto no es, entonces, psicológico, sino más bien que (como en el AT) la burla es una carga integral del discipulado, o, en este caso, de la misión mesiánica de Jesús y del sufrimiento que ella entraña.

[G. Bertram, IV, 796-799]

μύρον [ungüento, perfume], μυρίζω [ungir]

El uso de unguento (aceite vegetal al cual se han añadido materiales aromáticos) es de gran antigüedad, p. ej. en la medicina, la religión, la magia, el embalsamamiento, el ornato femenino, y la decoración festiva. El principal uso en el NT es en los relatos de unciones. El unguento caro es de nardo en Marcos 14:3 par. Juan 12:3. En Mateo y Marcos se le unge a Jesús la cabeza, mientras que en Juan, María le unge los pies (cf. tb. Lc. 7:6ss). El unguento es llevado en la acostumbrada caja de alabastro, la cual probablemente se abre por el cuello (Mr. 14:3). Jesús explica que la unción apunta por anticipado hacia su sepultura (Mt. 26:12; Mr. 14:8; Jn. 12:7). En Lucas 23:56 las mujeres preparan especias y unguentos para perfumar el sepulcro. En Apocalipsis 18:13 el μύρον va incluido en el cargamento de la gran flota. El verbo μυρίζω figura solamente en Marcos 14:8 con el sentido de «ungir».

[W. Michaelis, IV, 800-801]

μυστήριον [misterio, secreto], μύω [ser iniciado, aprender el secreto]

μυστήριον.

A. Los misterios en el mundo griego y en el helenismo.

1. El concepto cultural.

- La palabra μυστήριον se usa para muchos cultos místéricos que imponían silencio a sus adeptos, de modo que nuestro conocimiento de ellos es fragmentario. Se trata de ritos culturales que representan los destinos de un dios de un modo tal que se les da a los adeptos una participación en ellos.
- Aquellos que desean participar deben experimentar la iniciación en una ceremonia que abarca diversas ofrendas y purificaciones, la cual puede ser llamada en sí misma un misterio, y que implica ciertas condiciones y nuevas relaciones.
- Los misterios les prometen a los iniciados la salvación (σωτηρία) mediante la dispensación de vida cósmica. Las deidades son deidades del mundo inferior, los misterios están conectados con las estaciones, y en general los dioses experimentan sufrimientos que son representados en dramas culturales que expresan alegría y pena, nacimiento y muerte, finalización y nuevo principio. Los sacerdotes e iniciados entran en el drama y efectúan la unión con los dioses mediante diversas acciones sacramentales, p. ej. banquetes, ritos de fertilidad, bautismos, investiduras y viajes simbólicos. Lo que se denota es un cambio que, mediante la participación con la deidad, les asegura la salvación futura. Los misterios son ritos de muerte y vida que preparan a los adeptos para la vida venidera. Esto se muestra con ejemplos de Eleusis, del rito de Dionisos, y de los misterios de Atis e Isis.
- En todos los misterios, el voto de silencio expresa la distinción entre los iniciados y los que no lo son. Este voto es un rasgo esencial, como lo indican todas las evidencias. No parece extenderse al men-

saje esencial sino más bien a los ritos, símbolos, fórmulas, etc. Estas cosas deben quedar protegidas contra la profanación, p. ej. mediante la imitación frívola. La santidad especial de las acciones culturales es así la verdadera razón para el mandato de silencio.

2. *Los misterios en la filosofía.* Platón adopta las ideas y la terminología de los misterios cuando habla de un camino divinamente designado hacia la meta de la visión del verdadero ser. En Platón los misterios son doctrinas ocultas en vez de acciones culturales. Esto abre la puerta para que la filosofía se presente a sí misma como un camino especial de conocimiento, en virtud del cual a los iniciados se les da una comprensión de doctrinas que para otros están escondidas. El objetivo en esta filosofía mistagógica es distinguir entre la verdad real y su apariencia simbólica. El conocimiento mismo está divinamente inspirado, y su tema es la interpretación alegórica de nombres, ritos, mitos, etc. Los misterios expresan la verdad de que lo divino no puede ser declarado abiertamente, sino sólo de manera simbólica. Esto establece el nuevo uso del término μυστήρια para las enseñanzas secretas. Los misterios culturales ya no son verdaderos μυστήρια, ya que lo que el término realmente implica es el fundamento divino del ser, más que el encuentro cultural con la deidad.
3. *Los misterios en la magia.* Los textos mágicos ofrecen un rico uso del término μυστήρια para acciones mágicas, para fórmulas que efectúan la magia, para la escritura misteriosa con potencia mágica, y para otros medios empleados en la magia, p. ej. ungüentos, animales y amuletos.
4. *Los misterios en el uso secular.* Por vía del uso figurado basado en los cultos, el término ingresa en la esfera profana para referirse a secretos privados, secretos familiares, y secretos o misterios en general. Pero los ejemplos son raros y tardíos. El uso religioso mantiene su predominio.
5. *Los misterios en el gnosticismo.* El gnosticismo presupone y fomenta una mezcla e interpretación de antiguos cultos místéricos. Un mito de redención rige la comprensión de los misterios y posibilita la adopción de sus diversos símbolos. El misterio permanece en la medida en que sólo personas especiales pueden recibir el mensaje divino. Pero es también una revelación, en la medida en que el mensaje puede ser impartido a otros. Todo aquello que pertenece al mundo celestial, al origen y redención del hombre, es misterio. Sin embargo, en contraste con las religiones místéricas, el culto es ahora el subproducto del mito, y no el mito del culto. El misterio pertenece a la esfera celestial. El portador del misterio a nosotros es el Redentor redimido. La revelación es en sí una representación de la redención; de ahí la significación suprema de la γνῶσις. El concepto de los misterios puede entonces hallar un uso ampliado en relación con libros sagrados, ritos y conjuros. Estos son poderosos instrumentos secretos que pierden su potencia si son revelados. Son combatidos por los misterios de las fuerzas malignas; el Redentor saca a la luz estos misterios y así los despoja de su poder.

B. μυστήριον en la LXX, la apocalíptica y el judaísmo rabínico.

1. *El uso de la LXX.* En la LXX esta palabra figura solamente en el período helenístico. Se puede referir a los cultos místéricos (Sab. 14:15) o mostrar su influencia (Sab. 6:22; 8:4, etc.). También figura el sentido secular, p. ej. en Tobías 12:7 (los planes secretos de un rey) o Sirácida 22:22 (los secretos de un amigo). La palabra asume un sentido especial en Daniel, a saber, como la intimación oculta de acontecimientos futuros que han de ser revelados o interpretados solamente por Dios o por aquellos a quienes él inspira (2:28-29; 4:9).
2. *La apocalíptica.* La apocalíptica es la revelación de secretos divinos. Por eso es importante en ella el concepto de μυστήριον. El ser de Dios y su gobierno son insondables. La apocalíptica habla objetivamente de realidades preparadas y escondidas que son mostradas al vidente cuando este es conducido por un ángel a través de las esferas celestiales. Como base oculta de la realidad, los misterios son los del cielo, la creación, el eón, la tormenta, etc., así como los de la ley, los de los justos y los de los pecadores. La revelación de los misterios involucra nombres, medidas, tiempos, etc. El vidente tiene una visión de lo que va a acontecer, y del destino final de los pecadores y de los justos. Los misterios son los planes presentes de Dios que se manifestarán a fin de cuentas. Son dados a conocer al vidente mediante señales o mediante el arrebató, pero sólo en visiones enigmáticas. Los misterios

dados a conocer por ángeles fisgones son la causa de que los humanos posean poderes prohibidos y artes mágicas. Comunes a los cultos místéricos y a la apocalíptica son la exigencia de silencio, el papel del ángel (o mistagogo) y el viaje celestial. Pero en la apocalíptica los misterios tienen que ver con un destino que la deidad ordena en lugar de sufrirlo, la recepción de los misterios no aporta la deificación, y la orientación de los misterios es hacia la revelación escatológica a escala cósmica.

3. *El judaísmo rabínico.* El judaísmo rabínico tiene poco tiempo para la apocalíptica después de la caída de Jerusalén en el 70 d. C., pero anteriormente hallamos cierto tratamiento de las doctrinas secretas, la comprensión de la tradición oral, la circuncisión, etc. como un misterio, la promesa de que los secretos de la ley serán revelados a aquellos que la estudien por su propio valor, y la obligación que se le ha impuesto a Israel de guardar sus secretos.

C. μυστήριον en el NT.

1. *El misterio del señorío divino en Marcos 4:11-12 y paralelos.* El único uso de μυστήριον en los Sinópticos está en el dicho referente al propósito de las parábolas, que viene entre la parábola del sembrador y su interpretación. El dicho distingue a los discípulos de aquellos que no comprenden y que por lo tanto sólo son instruidos con parábolas. Este método esconde el misterio del reinado divino de todos excepto los discípulos, quienes también son instruidos con parábolas, pero a quienes se les da la explicación. El contexto muestra cuál es el misterio que generalmente es insinuado en las parábolas. Se trata del hecho de la venida del reino, que sólo la fe puede captar. Los ojos de los discípulos son abiertos al amanecer de la era mesiánica (Mt. 13:16-17). Por eso las parábolas les enseñan acerca de la incursión del reinado de Dios en la palabra y la obra de Jesús. Por gracia ellos perciben que el misterio es Jesús mismo en cuanto al Mesías. Las parábolas son a fin de cuentas un velo sobre el misterio, por lo sencillas que son. El hecho del sembrador que sale a sembrar es en sí mismo el nuevo mundo de Dios.
2. *El misterio de Cristo.* En Pablo el μυστήριον está ligado al κήρυγμα (1 Co. 1:23; 2:1, 7). Pablo usa terminología gnóstica, pero conecta el μυστήριον con la palabra de la cruz que es la divina sabiduría (σοφία). El μυστήριον es el plan eterno de Dios, que está escondido para el mundo pero que se ha cumplido escatológicamente en la cruz del Señor de la gloria, y que lleva consigo la glorificación de los creyentes. El μυστήριον existe desde antes del mundo (1 Co. 2:7), está escondido desde los eones (2:8), escondido en Dios (Ef. 3:9), pero realizado en Cristo. Los tiempos llegan a su fin con la manifestación del misterio (Ef. 1:10). El μυστήριον abarca la realización histórica del propósito de Dios. En Cristo la realidad celestial irrumpe en este mundo. No sólo alcanza la victoria de la cruz, sino que comporta el habitar dentro de los creyentes (Col. 1:27). También une a judíos y gentiles en el único cuerpo de Cristo (Ef. 1:9-10; 3:4ss). El μυστήριον no es en sí mismo revelación; es objeto de la revelación. No se declara a sí mismo; Dios, en su gracia gratuita, lo manifiesta a sus elegidos. El término figura así con términos que indican revelación (Ro. 16:25; Ef. 3:3, 5; 1 Co. 2:10, etc.). Su proclamación pertenece al acontecimiento del μυστήριον y su manifestación. La οικονομία apostólica forma parte de la οικονομία del misterio (Ef. 3:2, 9). Los apóstoles, entonces, son portadores de revelación. En la recepción de su mensaje tienen lugar el llamamiento de los creyentes y su colocación en la esfera celestial (Ef. 2:5-6). El ocultamiento del μυστήριον también está presente con su manifestación en una antítesis del entonces y el ahora (Ro. 16:25), los gobernantes de este mundo y los creyentes (1 Co. 2:6ss), y el ahora y el día aquel. Incluso al ser revelado actualmente, el μυστήριον esconde la consumación (cf. Col. 1:24-25; Ef. 3:13). El uso más formal en 1 Timoteo 3:9 y 3:16 (el misterio de la fe y de la religión) deriva su punto de la referencia a la realización escatológica en Cristo, como lo muestra el resto del v. 16.
3. *El uso general en Pablo y en el resto del NT.*
 - a. Penetrar los misterios de Dios es el don especial del profeta (1 Co. 13:2). Los contenidos del hablar en lenguas también son misterios (1 Co. 14:2). El destino de Israel es un misterio (Ro. 11:25). El actual endurecimiento de Israel tiene significación escatológica. La transformación que tiene lugar en la parusía es también un misterio en 1 Corintios 15:51.

- b. En Efesios 5:31-32 el μυστήριον no es el matrimonio mismo, sino la profecía de la relación entre Cristo y la iglesia, que se halla oculta en Génesis 2:24.
- c. El μυστήριον de iniquidad en 2 Tesalonicenses 2:3ss es escatológico; lo distintivo del tiempo presente es que, en forma oculta, el inicuo, que a fin de cuentas se ha de manifestar, ya está en acción en él. Apocalipsis 15:5, 7 habla de modo parecido sobre el μυστήριον de la ramera Babilonia, cuyo nombre lleva el misterio de su poder, pero el desenmascaramiento de cuyo secreto muestra que está marcada para la destrucción. Existe un μυστήριον de fuerzas impías solamente porque el plan oculto de Dios va avanzando hacia su consumación (cf. 10:7). A la luz de esta consumación, el teólogo entiende el misterio de las siete estrellas en la mano derecha de Cristo (1:16, 20). Cristo, que tiene en su mano el símbolo de dominio, será el Señor del mundo nuevo. Se puede señalar que en el NT μυστήριον siempre tiene una referencia escatológica; nunca es una disciplina secreta que haya de ser protegida contra la profanación; y no comporta ninguna conexión expresa con los cultos místéricos.

D. μυστήριον en la iglesia antigua.

1. *Los Padres apostólicos.* En estas obras μυστήριον es poco frecuente. La referencia en Ignacio (*Efesios* 19.1) es a las disposiciones para la salvación, que son preparadas en el cielo y luego reveladas. Didajé 11.11 es un pasaje difícil; la alusión es quizás al matrimonio espiritual de un profeta que representa el misterio celestial del matrimonio entre Cristo y la iglesia.
2. *Los Apologistas.*
 - a. Los Apologistas usan el término para los cultos de misterios (p. ej. Justino, *Apología* 1.25.27), o para las enseñanzas secretas de los gnósticos (cf. Ireneo, *Contra las herejías*, Prefacio).
 - b. También lo aplican de diversas formas al cristianismo, p. ej. para los acontecimientos de la salvación (Justino, *Apología* 1.13), o para los tipos del AT (Justino, *Diálogo* 44) tales como el nombre de Josué (111) o el cordero pascual (40).
3. *La teología alejandrina.* Adoptando el concepto griego, esta teología considera las verdades cristianas como misterios. Los creyentes son conducidos por Cristo a través de los pequeños misterios hasta los grandes, que sólo han de ser transmitidos de manera velada (Clemente, *Stromateis* 4.162.3; 4.3.1; 5.57.2; 6.124.6). Es así como pasamos por los Proverbios y el Eclesiastés hasta las verdades ocultas del Cantar (Orígenes, *Homilía sobre el Cantar de los Cantares*). Posteriormente, el dogma es llamado a veces μυστήριον porque no ha sido revelado plenamente y se profana si se lo discute.
4. *μυστήριον como término para los sacramentos.* Las ideas culturales regresan con el uso de μυστήριον para los sacramentos, aunque naturalmente los misterios paganos son considerados como una imitación demoníaca. Los sacramentos representan de manera oculta los acontecimientos salvíficos de Cristo, y se llegan a usar muchos términos de los misterios cuando por fin, en el siglo IV, se realiza la ecuación. Tanto los hechos salvíficos como la representación cultural son llamados μυστήριον, y con esta última los creyentes son elevados a los primeros, puesto que ella contiene la realidad de estos hechos salvíficos.
5. *μυστήριον y sacramentum.* En la Biblia latina, *sacramentum* es al principio la traducción de μυστήριον. Como juramento de un soldado, el *sacramentum* es una iniciación (también los misterios imponen un juramento). Tertuliano preserva el uso militar al ver un compromiso con la regla de fe (cf. tb. Cipriano), pero en el uso posterior *sacramentum* se convierte en un equivalente pleno de μυστήριον, se puede usar en lugar suyo (junto con *mysterium*) en la Vulgata, y llega a ser el término favorito para el bautismo y la Cena del Señor.

μυέω. Esta palabra, que significa «iniciar en los misterios», figura en el NT solamente en Filipenses 4:12. Aquí el uso posiblemente sea general, pero es más probable que haya un eco irónico de los misterios. Pablo aprende los secretos de la fe, e. d. experimenta el poder de Cristo, en los dones cotidianos y en las presiones de la vida diaria.

[G. Bornkamm, IV, 802-828]

μώλωψ [herida]

μώλωψ, que se usa comúnmente para un «verdugón» o la «hinchazón» producida por una picadura, se halla en el NT solamente en 1 Pedro 2:24 (citando Is. 53:5). Cuando los esclavos cristianos son maltratados injustamente, deben recordar que, paradójicamente, fue gracias a los golpes que recibió que el δοῦλος Cristo realizó su salvación.

[C. Schneider, IV, 829]

μῶμος [culpa, mancha], ἄμωμος [sin mancha, sin culpa], ἀμώμητος [sin culpa]

μῶμος. Esta palabra tiene sentidos tales como «censura», «reproche», «insulto» e «ignominia». Sigue teniendo estos sentidos en la LXX (Si. 11:33), pero también asume aquí el sentido de «defecto físico» o «defecto moral». El único caso en el NT se halla en 2 Pedro 2:13, donde se dice que los herejes, a causa de su libertinaje moral, son «manchas» (σπίλοι) en los convites sagrados de los creyentes.

ἄμωμος. Esta palabra significa «irreprochable», «sin culpa», «sin defecto». Es un término cultural en la LXX, que denota la perfección física del sacerdote o de la ofrenda. Pero también se puede usar para la absoluta irreprochabilidad de Dios (2 S. 22:31). El NT adopta el término para la perfecta piedad a la cual los creyentes están obligados por su calidad de miembros en la comunidad escatológica (cf. Ef. 1:4; 5:27; Fil. 2:15; Col. 1:22). Han de manifestarlo así en el juicio (cf. Jud. 24). 1 Pedro 1:19 y Hebreos 9:14 elaboran el uso cultural pero le dan un énfasis moral; el requisito veterotestamentario de que no haya defecto encuentra su cumplimiento en la irreprochabilidad moral del Redentor que se ofrece a sí mismo (Heb. 4:15; 7:26).

ἀμώμητος. Esta palabra, que significa «sin culpa», «irreprochable», se usa en 2 Pedro 3:14 (con ἄσπιλοι) para denotar la irreprochabilidad de los creyentes en el momento del juicio.

[F. Hauck, IV, 829-831]

μωρός [tonto, insensato], μωραίνω [convertir en tontería], μωρία [tontería, necedad, insensatez], μωρολογία [palabras tontas]

A. El grupo en el griego clásico. μωρός y sus cognados denotan deficiencia, p. ej. pereza física, pero más especialmente la lentitud mental. Encontramos usos tan variados como para alimentos insípidos, animales que en invierno se vuelven lentos, o personas que sufren de agotamiento. Con referencia humana el uso principal es psicológico. Lo que se denota es una debilidad del entendimiento o del juicio, a veces por estupidez, a veces por confusión, pero que siempre merece censura. Junto con una visión más racionalista, los griegos sugieren a veces que la idiotez de esta naturaleza es debida al destino.

B. El grupo en el AT griego. Este grupo no es común en la LXX (ἄφρων es el término usual para el tonto o insensato). Cuando aparece, se quiere decir algo más que la falta de entendimiento. Lo que falta es el verdadero conocimiento de Dios (cf. Dt. 32:6; Jer. 5:21). El pueblo está endurecido, y su insensatez es apostasía. Un punto de vista más intelectualista se da en Sirácida 4:27 (cf. Is. 32:5), y en

Sirácida 21:22 μωρός se refiere sencillamente a aquellos que descuidan los buenos modales. En el Salmo 94:8 la insensatez consta de un ateísmo práctico, e. d. el no pensar que Dios realmente ve y controla los acontecimientos. En Sirácida 4:27 se enseña que hemos de honrar la verdad en contra de este tipo de personas tontas (especialmente gobernantes). En Isaías 19:11, el hecho de que los gobernantes de Egipto se hayan vuelto tontos es una señal del juicio divino. En algunas versiones tenemos también este grupo cuando David confiesa su insensatez en 2 Samuel 24:10. En general, si bien hay una cierta secularización a veces en el Sirácida, el grupo tiene una fuerte orientación religiosa en su uso bíblico. La insensatez podrá ser en algunos sentidos un asunto social y moral, pero en su raíz implica una negación práctica de Dios como Juez del bien y del mal. (Para un tratamiento completo de los originales hebreos y las diversas referencias ver el *TDNT* en inglés, IV, 833-836).

C. El grupo en Filón. Filón retiene el énfasis religioso del AT. Su uso de este grupo implica una crítica de la sabiduría mundana. La humanidad está atrapada en una insensatez que está ligada con la arrogancia. A los ojos de Dios somos infantiles en relación con la verdad (cf. Dt. 32:6). Incluso el pueblo del AT cae presa de la insensatez impía. La verdadera sabiduría sólo le llega al filósofo judío que tiene una comprensión más profunda del mundo y de la vida.

D. El concepto de insensatez en el NT.

1. *La sal de Mateo 5:13; Lucas 14:34.* En el NT, a diferencia de la LXX, el peso principal del concepto de insensatez radica en μωρός. Un primer uso del grupo se halla en el dicho referente a la sal que pierde su sabor, en Mateo 5:13 y Lucas 14:34 (cf. tb. Mr. 9:50). Se ha debatido mucho cómo podría ocurrir tal cosa (se ha sugerido una sal impura, o la sal usada por los panaderos árabes para ayudar en la combustión). Sin embargo, el punto central es sin duda que la sal no pierde su sabor, como tampoco lo pierde el evangelio. Tenemos entonces aquí una clase de parábola del reino que denota la indestructibilidad del don de Dios en Cristo. En las exhortaciones que acompañan a este dicho se enfatizan las responsabilidades correspondientes de los discípulos. Pero mientras que ellos mismos podrían fallar —una exégesis que encuentra el punto principal en la respuesta de ellos fácilmente puede convertir la palabra de gracia en palabra de juicio—, la palabra de Dios no puede nunca perder su eficacia.
2. *«Tonto» como insulto.* Mateo 5:22 plantea la pregunta de qué se quiere decir con μωρός en este contexto, y por qué su uso como insulto merece una condena tan severa. La exégesis ha sugerido que lo que el término implica puede ser la actitud recalcitrante, la impiedad, el insulto a los justos como tontos, o la simple estupidez. En el contexto, la ira se relaciona con la disposición; la acusación de estupidez es una acusación de frivolidad, y la acusación de insensatez implica una falta de capacidad para el pensamiento o la acción correcta. Pero puesto que es difícil que Jesús esté haciendo distinciones casuísticas, los dos últimos términos han de verse como adiciones explicativas al dicho acerca de la ira. La ira y las palabras de insulto van íntimamente ligadas (cf. Stg. 1:19) y son igualmente censurables. Puesto que no hay en el pasaje un verdadero crescendo, puesto que los dos términos de insulto son prácticamente sinónimos, y puesto que el primer tribunal (κρίσις) abarca el juicio humano supremo y el juicio divino último, lo que tenemos es una triple enunciación que logra su efecto mediante la repetición. En el mundo de Jesús, el dañar mediante las palabras tiene una tremenda gravedad. Allí donde hay ira e injuria, Jesús ve que el verdadero problema es que no hay fraternidad (cf. su propia condena a los escribas y fariseos como tontos y ciegos en Mt. 23:17). De modo que él no está simplemente emitiendo una advertencia moral contra la ira y el insulto, sino estableciendo mediante el compromiso con él mismo la verdadera fraternidad, que excluye la ira y los insultos que la expresan.
3. *El «tonto» o «insensato» en las parábolas.* En las parábolas de Mateo 7:24ss y 25:1ss, la contraposición del «sabio» y el «tonto» se basa en el uso de la vida cotidiana, pero con una orientación hacia el juicio final (cf. tb. el tonto rico en Lc. 12:13ss, el administrador sagaz en Lc. 16:1ss, y los huérfanos tontos en Lc. 14:15ss). El punto en la parábola de las vírgenes es el estar preparados. La falla de las vírgenes

insensatas es una tibieza que da por sentada la participación, y por lo tanto acarrea sobre sí el juicio. El tomar a la ligera la salvación equivale a excluirse uno mismo de ella.

4. *Las palabras y pensamientos insensatos* (Ef. 5:4; 2 Ti. 2:23; Tit. 3:9). Efesios 5 advierte contra diversos pecados de la lengua. Entre ellos está μωρολογία, e. d. las palabras ofensivas y tontas, y, en vista del v. 6, también se podría tener en mente la herejía. Este es el punto en 2 Timoteo 2:23 y Tito 3:9, donde la enseñanza de Jesús contrasta claramente con las controversias estúpidas, e. d. las especulaciones y preguntas sutiles que no tienen que ver con las verdades de la salvación. El ocuparse de tales asuntos no es simplemente tonto, sino también culpable. Se tiene en mente la falsa enseñanza, pero teniendo como principal punto de contención su naturaleza más que su contenido.
5. *La «insensatez» en Pablo* (Ro. 1:22; 1 Co. 1:18ss; 2:14; 3:18-19; 4:10). El uso de Pablo es determinado por el trastrocamiento que hace el evangelio de todos los valores. El grupo expresa el juicio del mundo sobre los creyentes; la palabra de la cruz es insensatez para aquellos que se pierden (1 Co. 1:18, 23; 2:14). En Atenas los filósofos se burlan de Pablo (Hch. 17:32), Galión considera que las disputas en Corinto son μωρολογία (18:15), y Festo piensa que Pablo está fuera de sus cabales (26:24). Incluso el hablar de un crucificado es, a los ojos helenísticos, una transgresión a la etiqueta. Pero en su obra de salvación Dios ha vuelto las cosas al revés. Haciendo caso omiso de la evaluación que hace el mundo, él ha hecho que la sabiduría del mundo se convierta en verdadera insensatez (1 Co. 3:19). Pablo acepta el hecho de que, desde el punto de vista humano, su mensaje y su predicación son tontería. Dios no necesita de la sabiduría humana, ya que su insensatez es más sabia que la sabiduría del mundo (1:25). Entonces, en su presentación del evangelio, los cristianos deben estar preparados a hacerse tontos por causa de Cristo (4:10). Sobre la base de la obra divina de salvación, se realiza así un rompimiento radical con la cultura humana. El mundo no tiene un verdadero entendimiento ni de la sabiduría ni de la insensatez, así como no tiene verdadero entendimiento ni de la fortaleza ni de la debilidad. Como la fortaleza, la sabiduría es un don de Dios que se manifiesta precisamente en lo que a los ojos humanos parece ser insensatez.

[G. Bertram, IV, 832-847]

Μωϋσῆς [Moisés]

A. Moisés en el judaísmo tardío.

1. La opinión sobre Moisés en el judaísmo tardío.

- a. El judaísmo helenístico. Moisés es visto como el personaje más importante en la historia del pueblo, su persona es magnificada, y su vida y su obra son rodeadas de leyenda. Así, en el judaísmo helenístico, encontramos diversos elementos legendarios, p. ej. la predicción de su nacimiento, su acto de pisotear la corona de Egipto, sus victorias como general egipcio, y su papel preponderante en la cultura egipcia. Gran parte de esta glorificación es una defensa contra la presentación antisemítica que describe a Moisés como un sacerdote leproso que se convirtió en líder de unos leprosos expulsados. Para Filón, Moisés es el sabio ideal que vive en armonía con la naturaleza, y el extático profético que asciende hasta Dios. En resumen, es mediador, reconciliador, legislador, profeta, sumo sacerdote, rey y personificación de la ley.
- b. El judaísmo palestinense. El *Libro de los jubileos* es llamado a veces el *Apocalipsis de Moisés*, y supuestamente se basa en una revelación que le fue dada en el Sinaí. La *Asunción de Moisés* contiene una manifestación de Moisés a Josué en el monte Nebo. Otras obras relacionadas con Moisés son *La vida de Adán y Eva*, *La grandeza de Moisés*, *El midrash del deceso de Moisés* y *La crónica de Moisés*. El punto principal en estas obras es que Moisés es el mediador de la revelación. Él es el siervo fiel de Dios, que ve la gloria de Dios y realiza la mediación de la ley. Es también un profeta para el mundo entero, un libertador, y un hombre de oración que acepta de manera vicaria el pecado de Israel.
- c. La muerte y ascensión de Moisés. En leyendas basadas en Deuteronomio 34:5ss, Moisés resiste a la muerte. Muere con el beso de Dios. Miguel pelea por su cuerpo; es enterrado por Dios y los ánge-

les: la corrupción no tiene poder alguno sobre él, y a su muerte se le atribuye un poder expiatorio. Unas pocas referencias, a pesar de Deuteronomio 34:5, sugieren su ascensión al cielo. La cuna probable de esta noción es el judaísmo helenístico.

- d. La distinción entre la opinión helenística y la palestínense. La opinión helenística refleja el concepto del hombre divino, e. d. el genio sobrehumano o el ideal de la rectitud humana. La opinión palestínense encarna la expectativa del redentor. Acepta la falibilidad de Moisés, pero lo exalta como mediador de la ley.
2. *Moisés en la expectación escatológica del judaísmo tardío: El regreso de Moisés.* Hay pocas referencias al regreso de Moisés en los tiempos del fin. Marcos 9:4-5 sugiere que había una tradición según la cual Elías y Moisés (y no Enoc) serían los precursores del Mesías. En otros lugares se dice que Moisés muere para marchar a la cabeza de la generación del desierto (Dt. 33:21), a la cual, según esta opinión, se le da participación en la resurrección. A Moisés nunca se lo presenta como el Mesías.
3. *Moisés como tipo del Mesías.*
 - a. El profeta venidero semejante a Moisés. Puesto que Moisés es considerado el hombre ideal, se le llega a ver como un prototipo del Mesías. Un punto de partida para esta opinión es Deuteronomio 18:15, 18. A veces esto se remite a un profeta histórico. También se ve como la profecía de un precursor profético especial del Mesías. Sólo unos cuantos pasajes (p. ej. Jn. 6:14-15 y ciertas referencias en Josefo, el Documento de Damasco, y los *Testamentos de los doce Patriarcas*) sugieren que este profeta es el Mesías en persona. Esta bien puede haber sido una opinión más popular que encuentra poca documentación.
 - b. El Mesías como el segundo Moisés. Muy por aparte de Deuteronomio 18:15, 18 hay evidencia de que se espera que el Mesías traiga una segunda redención, y por eso se le ve como un segundo Moisés. Un principio rabínico es que el redentor final será como el primero, y hay una expectativa de que va a dispensar agua milagrosa y maná, que será criado en Roma, que su época durará cuarenta años, y que será acompañado por Elías como Moisés lo fue por Aarón. El Documento de Damasco se basa sobre el punto de vista de que el período del desierto es un prototipo de la era de la salvación, que la secta de Damasco es el nuevo pueblo de la alianza, y que su jefe es un maestro y legislador que los ha llamado a un nuevo éxodo. Los falsos mesías descritos por Josefo siguen todos el ejemplo de Moisés, conduciendo a sus seguidores al desierto y prometiendo señales y prodigios. El testimonio del NT va en el mismo sentido, ya sea en relación con el egipcio de Hechos 21:38, con los falsos mesías contra quienes advierte Jesús en Mateo 24:26, con la esperanza de que el Bautista pueda ser el Mesías en Lucas 3:15, o con la expectación del pueblo en relación con Jesús en Juan 6:14-15. También los samaritanos aguardan a un Mesías que va a ser semejante a Moisés.
 - c. El segundo Moisés como personaje de sufrimiento. Puesto que Moisés es descrito como un modelo de aguante paciente, no es de extrañar que haya elementos de sufrimiento ligados con el segundo Moisés. Así se dice que va a pasar un tiempo en Roma, que llegará con humildad sobre un asno (cf. Éx. 4:20), que estará escondido como lo estuvo Moisés, y que soportará penurias en el desierto. En Apocalipsis 11:3ss el segundo Moisés, con Elías, va a sufrir el martirio; y una teoría dice que, puesto que Elías es considerado a veces como el Aarón del Mesías, el segundo testigo de este pasaje (el segundo Moisés) es el Mesías mismo (cf. Mr. 9:12-13).

B. Moisés en el NT.

1. *El Moisés histórico.*

- a. Como mediador de la ley. Para el NT Moisés es ante todo el mensajero y el servo (Hch. 7:35; Ap. 15:3) a quien Dios ha respaldado mediante los milagros (Jn. 6:32) y por medio del cual ha dado la ley (cf. Hch. 7:33-34). Tan intensamente ligado está Moisés a la ley, que a la ley se la puede llamar sencillamente Moisés (2 Co. 3:15; Hch. 15:21). Como maestros de la ley, los escribas se sientan en la cátedra de Moisés (cf. Mt. 23:2-3; Jn. 9:28). Su culpa en los ojos de Jesús es que no practican lo que predicán.

- b. Como profeta. Moisés es también un profeta, y especialmente un profeta de Cristo (Lc. 24:27), de su pasión (Hch. 26:22-23) y de su resurrección (Lc. 20:37), de la misión a los gentiles (Ro. 10:19) y de la elección de la gracia (9:15). Creer en Moisés, por consiguiente, implica creer en Cristo (Jn. 5:46-47).
- c. Como mensajero sufriente de Dios y modelo de fe. Los Hechos describen a Moisés como el mensajero sufriente de Dios (7:17ss), y Hebreos lo presenta como un modelo de fe (11:23ss) en su renuncia a la dignidad mundana (vv. 24ss), su desafío al faraón (v. 27), su observancia de la Pascua (v. 28) y su cruce del Mar Rojo (v. 29).
- d. La leyenda de Moisés. En unos cuantos puntos el NT va más allá del relato del AT; cf. la instrucción de Moisés en la sabiduría egipcia (Hch. 7:22), su edad cuando se fue para Madián (Hch. 7:23), la oposición de Janes y Jambres (2 Ti. 3:8), el papel de los ángeles en el otorgamiento de la ley (Gá. 3:19), y la disputa en torno a su cuerpo (Jud. 9). En general, sin embargo, la presentación del NT se apega al AT, y los rasgos adicionales son de origen palestinese, no helenístico.
2. *Moisés como personaje del tiempo final.* En el NT Moisés sólo tiene una función escatológica periférica. Aparece en la transfiguración (Mr. 9:4-5) y va a testificar contra los judíos incrédulos en el juicio (Jn. 5:45).
3. *La tipología Moisés/Cristo.* Como Adán, Abel y otros, Moisés es un tipo de Cristo en el NT. Esta tipología sólo resulta clara en Hechos, Hebreos y Juan; se insinúa brevemente en Pablo y el Apocalipsis; y se presupone en Marcos y Mateo.
- a. El Bautista. La aparición de Juan en el desierto suscita la esperanza de que el Mesías está por venir como el segundo Moisés. La gente piensa que el propio Juan podría ser el Mesías (Lc. 3:15), pero aparentemente Juan espera que sea otro el que se manifieste como tal.
- b. Jesús. Jesús se compara a sí mismo con Moisés como portador del mensaje de Dios (Mr. 10:1ss; Mt. 5:21ss) y como el mediador de la nueva alianza (Mr. 14:24), pero su renuencia a hacer pan en el desierto (Mt. 4:3-4) o a repetir el milagro del maná (Jn. 6:30ss) muestra que podría haber una falsa identificación.
- c. La comunidad primitiva. La primera comunidad refiere Deuteronomio 18:15, 18 a Cristo (Hch. 3:22-23). Esteban, pensando en Cristo, describe a Moisés como el libertador incomprendido (Hch. 7:14ss). El Moisés sufriente es un tipo del Mesías sufriente. 1 Corintios 10:1ss; Marcos 9:2ss y Marcos 6:32, 35 (cf. Jn. 6) muestran que esta es una comprensión auténtica y no una simple tesis desarrollada por el autor de Hechos.
- d. Pablo. Pablo elabora la tipología en forma de contraste en 2 Corintios 3. Moisés, como ministro de la antigua alianza, ejerce un ministerio de muerte con un velo sobre su rostro, mientras que los ministros de la nueva alianza tienen un ministerio del Espíritu y pueden hablar abiertamente y de modo tal que la comunidad vea la gloria imperecedera del Señor. En 2 Timoteo 3:8 Moisés es nuevamente un tipo de la comunidad más que de Cristo, esta vez en el sentido de que los herejes se oponen a la comunidad así como Janes y Jambres se opusieron a Moisés. En 2 Corintios 10 Pablo compara el bautismo cristiano con el bautismo de la generación del desierto en el Mar Rojo. El judaísmo halla en el paso del Mar Rojo un tipo del bautismo de prosélitos, pero la idea de un bautismo «en Moisés» es singular (y halla un paralelo en la fórmula «en Cristo»). La subordinación de Moisés a Cristo resulta evidente en Romanos 10:4-5; Gálatas 3:19ss y Efesios 4:8.
- e. Mateo. En Mateo 2 el relato de la infancia muestra semejanzas con leyendas que se desarrollan en torno al nacimiento de Moisés. El ayuno de 40 días y 40 noches (Mt. 4:2) corresponde al ayuno de Moisés en Éxodo 34:28. El Sermón del Monte ofrece una contrapartida al otorgamiento de la ley en el Sinaí (cf. «la» montaña en 5:1 y las referencias en 5:17 y 5:21ss).

- f. Hebreos. Moisés es un tipo de la fidelidad en Hebreos 3:1ss, pero como siervo, no como hijo. Es también un tipo como mediador de la antigua alianza (cf. 9:15ss; 12:24), pero una vez más, el cumplimiento es incomparablemente superior al tipo (7:22; 13:20, etc.). Así como Moisés renuncia a su gloria en Egipto para sufrir la aflicción con el pueblo de Dios (11:24-25), así Cristo abandona su gloria celestial y acepta la humillación vicaria y el sufrimiento (2:7, 9, 14; cf. 12:2) en un sacrificio de sí que es infinitamente mayor.
- g. Los escritos juaninos. El vidente en Apocalipsis 15:3 compara el triunfo junto al mar de cristal con el triunfo al otro lado del Mar Rojo; Moisés, como libertador enviado por Dios, es un tipo de Cristo. En Juan 3:14, el acto de Moisés de elevar la serpiente en el desierto es una figura de Cristo que es levantado, y en Juan 6:32ss el maná es un tipo del pan celestial, aunque aquí en agudo contraste (cf. Jn. 10:11, 14 si este dicho tiene en mente la descripción de Moisés como el pastor fiel). En Juan 1:17 el paralelismo probablemente es sintético. Moisés es mediador de la revelación divina en la forma preliminar de la ley, y por lo tanto es un tipo de aquel que es el mediador pleno en la forma de la gracia. En Juan, el énfasis se tiende a poner en la antítesis.
- h. El Moisés sufriente como tipo de Cristo. En el NT hay un fuerte énfasis sobre el Moisés sufriente (cf. Hch. 7:17ss; Heb. 11:24ss; Mt. 2; Lc. 9:31). La orientación hacia la cruz significa que el prototipo se coloca a la luz del cumplimiento, aunque el propio judaísmo tardío abre la puerta para este modo de entender las cosas. La tipología Moisés/Cristo no es una influencia predominante sobre la cristología del NT, pero en cuanto a motivo común ayuda a configurarla. Tanto Moisés como Cristo son mensajeros divinos, ambos son malentendidos y rechazados, y juntos representan la combinación y el contraste de la ley y el evangelio.
- C. La era post-apostólica.** El relato de Moisés se usa como exhortación en 1 Clemente 4.10.12; 17.5, etc. Bernabé 4.6ss; 6.8ss; 10.1ss ofrece interpretaciones alegóricas de la historia de Moisés. Así, sus brazos extendidos en oración significan los brazos de Cristo extendidos en la cruz.

[J. Jeremias, IV, 848-873]

N, Ν (nu)

Ναζαρηνός [de Nazaret], Ναζωραῖος [nazareno]

A Jesús se lo llama Ναζαρηνός en Marcos 1:24; 10:47; Lucas 4:34, y Ναζωραῖος en Mateo 2:23; 26:69; Lucas 18:37. En Hechos 24:5 se relaciona a Pablo con la secta τῶν Ναζωραίων. En Marcos, Lucas y Juan se presupone una conexión con Nazaret (ib. Ναζαρέτ y Ναζαρά; cf. Mt. 4:13; Lucas 4:16). La comparación de Mateo 26:69 con 26:71 muestra que Ναζωραῖος y Γαλιλαῖος significan, en gran medida, lo mismo (cf. Hch. 1:11). Los términos parecen derivarse del mundo exterior, y tienen un matiz peyorativo en cuanto se aplican a Jesús y a los discípulos. Pablo no los usa; y χριστιανοί llega a ser la designación común en el mundo gentil (Hch. 11:26). La cuestión de si el uso de Ναζαρηνός o Ναζωραῖος para Jesús y los primeros cristianos palestinos subyace o no al término adoptado por los cristianos en Siria, Persia, Armenia, etc., es cosa muy discutida, y se han hecho intentos de rastrear una anterior secta de Ναασαῖοι. En lo que respecta a la profecía de Mateo 2:23 tenemos el contenido más que las palabras exactas, y es probable que la explicación se halle en la semejanza de Ναζωραῖος con Ναζιραῖος (nazareo; cf. Jue. 13:5, 7). La secta judía precristiana de los «nazarenos» sólo nos es conocida por Epifanio (*Contra 80 herejías* 18; 29.6), quien los distingue con todo esmero de los Ναζωραῖοι judeocristianos. Es posible, sin embargo, que jamás haya existido en absoluto una secta de ese tipo, sino que Epifanio se haya confundido a causa de una lista judía que en realidad a quienes se refería era a los cristianos. Según su descripción, tienen poco en común con Juan el Bautista, con Jesús o con el cristianismo judío tardío. Se podría concluir que el término Ναζωραῖος se deriva de la ciudad de Nazaret como lugar de residencia de Jesús. Ni las objeciones lingüísticas ni las materiales a este punto de vista resultan convincentes.

[H. H. Schaefer, IV, 874-879]

ναός [templo]

1. *Uso no bíblico.* ναός, de ναίω, «habitar», significa «morada de los dioses», «templo». A diferencia del verbo, tiene un matiz cultural. Los rasgos esenciales son la casa, el altar y la imagen. La «casa» puede ser una pequeña que se pueda transportar, pero más generalmente es un edificio. El ναός es estrictamente el santuario, en contraposición con los términos más amplios que se refieren al recinto en su totalidad. Se puede usar todavía más limitadamente para la capilla interior que alberga al dios.
2. *Uso bíblico.* ναός es relativamente común en la LXX. Por lo general se refiere al templo de Jerusalén (cf. Sal. 45:15). Ezequiel usa τὰ ἱερά para los santuarios paganos, pero esta distinción no se mantiene en los libros de los Macabeos. Josefo usa ναός tanto para el templo mismo como para el recinto. El NT usa ναός, ἱερόν y ἄγιον sin ninguna distinción neta. ναός se refiere en particular al templo de Jerusalén, pero tiene una referencia más general en Hechos 17:24, y se usa para designar los templos de plata de Artemisa en Hechos 19:24. Un desarrollo especial que le da precedencia a ναός en el NT es su uso para el templo espiritual. Las razones para este desarrollo son el interés de la LXX en el término, el hecho de que armoniza bien con la idea de edificar, y el rico potencial de la palabra. En los Evangelios, Mateo 23:16ss menciona la costumbre de jurar por el templo o por su ornamento

de oro. La distinción casuística se basa en el hecho de que el ναός está consagrado y por lo tanto se supone que pertenece más plenamente a Dios, pero Jesús echa abajo la casuística al mostrar que a Dios se lo invoca juntamente con cualquier cosa que le pertenezca, de modo que no puede haber ningún juramento que no sea vinculante. En Mateo 23:35 el asesinato entre el templo y el altar resulta particularmente ignominioso, puesto que se trata de un lugar de asilo (Éx. 21:14). El Zacarías a quien se hace referencia es probablemente el hijo de Joiada (2 Cr. 24). En su juicio, Jesús es acusado de decir que iba a destruir el templo (cf. Mr. 14:58; Mt. 26:61; Hch. 6:14; tb. Jn. 2:19, 21). Marcos afirma que el testimonio es falso. También contrapone el templo hecho por mano humana con el maravilloso templo nuevo de la comunidad escatológica, mientras que Mateo y Juan hacen hincapié en la persona de Jesús y su poder. Un dicho enigmático subyace a la acusación. Su contexto es la purificación del templo, vincula la venida del Hijo del Hombre con el templo, y establece el punto de que Jesús es el constructor del templo mesiánico (que la iglesia conecta consigo misma como la comunidad mesiánica de la cual Jesús es la piedra angular). En Mateo 27:5 Judas lleva al templo las treinta piezas de plata antes de colgarse; probablemente aquí ναός se refiera al recinto del templo. En Marcos 15:38 una de las señales al momento de la muerte de Jesús es que se rasga el velo del templo. No se nos dice si se trata del velo interior o del exterior, ni cuál es el significado preciso de la señal. En Lucas y Hechos, ἱερόν tiende a ser más común que ναός, término que en Lucas aparece sólo en los relatos de la infancia (1:9, 21, 22). Puntos notables en los Hechos son la distinción entre el templo terrenal y el celestial en 7:48 (cf. Is. 66:1) y el uso de ναός para las representaciones en miniatura del santuario pagano, que fabricaba Demetrio en 19:24. En las epístolas Pablo les insiste a los corintios que ellos son templos de Dios en los cuales habita el Espíritu (1 Co. 3:16; 6:19; 2 Co. 6:16-17). Esto parece basarse en un dicho de Jesús en una forma que se refiere en Marcos 14:58. Existen paralelos en Filón y en el estoicismo, pero no para la descripción del cuerpo como templo de Dios. La presencia de un ídolo en el templo de Dios es una abominación, según 2 Reyes 21:7, etc.; Pablo le da a este principio cultural una aplicación moral. En 2 Tesalonicenses 2:3-4, el inicuo tratará de usurpar el templo de Dios, posiblemente el templo histórico en Jerusalén, pero más probablemente la comunidad cristiana. La comunidad, con los apóstoles y profetas como cimiento y Cristo como piedra capital y angular, está siendo edificada para ser un templo santo (Ef. 2:20), o, como lo expresa 1 Pedro, una casa espiritual en la cual los miembros son piedras vivas, y Cristo, la piedra que los constructores desecharon, es la piedra angular (2:5; 4:19). La idea de «pilares» en Gálatas 2:9 (cf. Ap. 3:12) puede formar parte de la misma comparación. En el Apocalipsis, ναός es a veces el templo histórico (cf. 11:1). En 7:15 los que han sido lavados ofician como sacerdotes en el templo de Dios. En 1:19 el templo celestial se abre, en 14:15, 17 salen de él ángeles, en 15:8 se llena del humo de la gloria de Dios, y en 16:1 la palabra del cumplimiento se pronuncia desde él. El templo es la morada de la majestad de Dios y la fuente de sus mandatos. El templo puede ser también la comunidad, como en 3:12. En la nueva Jerusalén no hay templo, ya que Dios mismo es el templo (21:22). El punto es que ahora Dios está presente en persona.

3. *Usos postapostólico.* El término ναός es importante en el período postapostólico. Bernabé 4.11 exige que los creyentes lleguen a ser un templo perfecto para Dios. En 6.15 el corazón es un templo santo. El verdadero templo es este, no el templo histórico (16.1ss). Pero también se nos está conduciendo hacia la morada celestial de Dios como templo. Ignacio presenta una descripción elaborada de la edificación del templo, donde la cruz es la polea y el Espíritu es la soga (Efesios 9.1). También llama a los creyentes portadores del templo, tal vez basándose en las procesiones paganas que se hacían con representaciones de santuarios (9.2). Nosotros hemos de actuar con un sentido de que Dios habita dentro de nosotros (15.3). Especialmente debemos guardar la carne como santuario de Dios (Filadelfios 7.2; cf. 2 Clem. 9.3). Esta admonición tiene un énfasis antiguóstico. La comunidad entera es un templo en *Magnesios* 7.2, texto que exhorta a los creyentes a congregarse como un solo templo de Dios.

[O. Michel, IV, 880-890]

ναυαγέω [naufregar]

ναυαγέω significa «naufregar», y en sentido figurado «fracasar», «quedar en vergüenza». Figura en sentido literal en 2 Corintios 11:25, donde Pablo dice que ha naufragado tres veces. Un uso figurado se da en 1 Timoteo 1:19. Timoteo debe pelear la buena batalla; los que no hacen esto caen en el error y en una conducta incorrecta, e. d. naufragan en su fe, o hacen de ella un naufragio.

[H. Preisker, IV, 891]

νεκρός [muerto], νεκρόω [hacer morir], νέκρωσις [muerte, condición de muerto]

νεκρός. En griego, νεκρός es un sustantivo común para «persona muerta, cadáver» y un adjetivo común para «muerto». Las cosas inanimadas pueden ser llamadas νεκρά; también las cosas del mundo sensorial (p. ej. el cuerpo), o el falso filósofo y su enseñanza. El principal uso de la LXX es para una persona difunta, un cadáver. Como adjetivo, νεκρός figura en el NT para personas muertas (Hch. 5:10; Ap. 1:18) y para objetos inanimados (Stg. 2:26). Como sustantivo es lo opuesto de los vivos. Cristo juzgará tanto a los vivos como a los muertos (Ro. 14:9). Cristo tiene poder para resucitar a los muertos (cf. Mt. 10:8). Los νεκροί son a menudo los muertos en el Hades. Así como Cristo es levantado de entre los muertos, así al final los muertos serán levantados (1 Co. 15:35) o se levantarán (Mr. 12:25). El mar, la muerte y el Hades entregarán sus muertos (Ap. 20:13). En sentido figurado, el hijo pródigo está muerto y luego vuelve a la vida (Lc. 15:24, 32). La iglesia de Sardis está muerta (Ap. 3:1). Las obras muertas caracterizan el período precristiano (Heb. 6:1), y la fe sin obras está muerta (Stg. 2:17, 26). Toda la vida precristiana está muerta (Col. 2:13; cf. Ef. 2:1-2). En Mateo 8:22, los que se oponen al llamado de Jesús son tratados como muertos. En Juan 5:25; Efesios 5:14 el llamado de Jesús llega a los muertos. Un uso sacramental del adjetivo se puede ver en Romanos 6:11. Mediante la identificación con Cristo, los creyentes mueren al pecado en el bautismo, y han de vivir como quienes ya han resucitado de entre los muertos (v. 13). Para una variación sobre el mismo pensamiento, ver tb. Romanos 8:10.

νεκρόω. Esto significa «hacer morir», y se usa en medicina para la atrofia. Romanos 4:19 dice que Abraham está como muerto (cf. Heb. 11:12) en sentido literal. Colosenses 3:5 incluye el mandato de que, figuradamente, hagamos morir las cosas terrenales (cf. el uso sacramental de νεκρός).

νέκρωσις. Este término helenístico se usa en medicina para la mortificación de un miembro o del cuerpo. Romanos 4:19 lo usa para la esterilidad del vientre de Sara, Marcos 3:5 lo emplea figuradamente para la condición de muerte del corazón, y en 2 Corintios 4:10 Pablo lo usa sacramentalmente para la muerte de Jesús en él mismo como un proceso de morir en la forma de sus aflicciones.

[R. Bultmann, IV, 892-895]

νέος [nuevo, fresco], ἀνανεόω [renovar]

νέος.

1. *Datos lingüísticos e históricos.* Con el sentido de «perteneciente al presente», νέος tiene los matices de «fresco» y «joven». Como aquello que es fresco y nuevo, puede denotar lo extraño o inesperado, pero también un nuevo estado o posición, p. ej. nuevos conversos, los conversos como personas nuevas. En el sentido de joven lo encontramos para los niños y personas jóvenes, y puede denotar a los hombres jóvenes como grupo. En la LXX, Proverbios usa παῖς νέος para un joven en 1:4. En el NT, νέος es menos común que καινός. Se usa para la masa fresca en 1 Corintios 5:7 y para el vino nuevo en Marcos 2:22. El νέος se contraponen con el παλαιός en Colosenses 3:9-10, y Hebreos 12:24 distingue la nueva alianza de la antigua. La referencia es a una nueva edad, mientras que καινός sugeriría una nueva naturaleza. El único caso de «joven» se halla en Tito 2:4 («mujeres jóvenes»),

pero lo encontramos en comparativo en Tito 2:6; 1 Pedro 5:5; 1 Timoteo 5:1-2 (tb. Lc. 15:12-13), e. d. las personas más jóvenes (o el hijo más joven).

2. *Implicaciones teológicas.* A diferencia de καινός, νέος no tiene contenido escatológico en el NT. Se refiere a la nueva realidad de la salvación presente. El vino nuevo de Marcos 2:22 representa el elemento inaudito en la persona y el mensaje de Jesús (cf. Mt. 12:6, 41-42; Lc. 4:21; Mr. 10:6ss). La edad antigua y la nueva están opuestas. La comunidad, como nueva levadura, debe mantenerse pura de los pecados anteriores (1 Co. 5:6ss) con el fin de ser en su conducta lo que realmente es. Así como Cristo, el hombre nuevo, está presente, así también lo está la nueva persona del cristiano, y esto debe expresarse en la renovación cotidiana (Col. 3:9-10).

ἀνανεόω (→ ἀνακαινίζω y ἀνακαινός bajo καινός). Esta palabra significa «renovar», y en voz pasiva «ser renovado». En Efesios 4:23, que está afirmando obligaciones, el infinitivo tiene sentido imperativo. Pero la renovación no es una autorrenovación. Es realizada *en* los creyentes, no *por* ellos. Ellos están colocados en un campo de renovación en el cual han de dejarse renovar por Cristo (v. 20). El ἀνακαινούσθαι de Efesios 4:23 da un matiz que conecta el versículo con los vv. 22 y 24, a saber, que mediante la renovación interior por Cristo los cristianos quedan liberados de su antigua naturaleza y libres para vivir en la nueva.

[J. Behm, IV, 896-901]

νεφέλη [nube], νέφος [nube]

A. Los términos en la imaginería religiosa y moral en general.

1. *En un sentido enfáticamente bajo.* Estas palabras, que significan «neblina», «bruma» o «nube», figuran en el nombre de la ciudad de los pájaros de Aristófanes, «La Tierra de la Nube y el Cucullillo», e. d. los sofismas que introducen nuevos dioses. En el AT la nube significa lo transitorio. La salvación se nos escapa como una nube (Job 30:15). El amor de Israel por Dios es como una nube (Os. 6:4). Los jactanciosos son como nubes y viento sin lluvia (Pr. 25:14). Dios borra los pecados como una nube (Is. 44:22). Los herejes gnósticos son como nubes sin agua (Jud. 12). El distinguir las nubes pero no el tiempo de Dios es hipocresía (Lc. 12:54).
2. *En un sentido enfáticamente elevado.* Los carros del destructor son como nubes (Jer. 4:13), y también lo son los que traen tributo (Is. 60:8). La benevolencia del rey es como una nube primaveral (Pr. 16:15), como lo es la misericordia de Dios (Si. 35:24). En la era de la salvación, las nubes destilarán justicia (Is. 45:8). Dios es tan inabarcable como una alta nube (Job 35:5). La arrogancia llega hasta las nubes (Is. 14:14), pero también llega hasta allá la fidelidad de Dios (Sal. 36:5).

B. La nube como encarnación y atributo de la deidad.

1. *El mundo griego y helenístico.* Las nubes tienen significación religiosa a causa de la dependencia humana respecto a ellas y el temor de las siniestras nubes que descargan truenos. Las Harpías personifican las nubes de tormenta, y existe una diosa llamada Nefele. El culto a las nubes no se manifiesta en Grecia, pero el orfismo incluye la invocación a las nubes en la ofrenda del incienso. Aristófanes parodia el culto órfico en su obra *Las nubes*; las nubes representan a los nuevos dioses de los sofistas. La nube es un atributo de la deidad; el orfismo mismo suele poner a las nubes al servicio del dios supremo. Los dioses se esconden en las nubes para observar las batallas. También en las nubes ocultan a sus ayudantes o favoritos. La nube es también el carro de los dioses que conduce al héroe hacia ellos. En el helenismo tardío, la nube desempeña una parte estilizada en las apariciones o viajes de los dioses.
2. *El AT.*
 - a. *La nube en la teofanía.* El AT asume un curso similar al del mundo griego, pero con un concepto distintivo de Dios. Dios aparece en la tormenta en Jueces 5:4-5 (cf. Sal. 18). Su tienda está hecha de oscuras nubes (Sal. 18:11). Él viene de las nubes (Ez. 1:4). La nube llena el templo (1 R. 8:10-11), y

es su carro (Is. 19:1) o el polvo de sus pies (Nah. 1:3). En todo esto, sin embargo, Dios es el Dios único, y sólo en subordinación los seres celestiales comparten su gloria en las nubes. El ser semejante a un hijo de hombre que viene con las nubes del cielo en Daniel 7:13 recibe su poder del Anciano de Días.

- b. La nube en los arrebatos. Los relatos de arrebatos en el AT (Enoc en Gn. 5:24 y Elías en 2 R. 2:1ss) no mencionan nubes, aunque la nube de tormenta probablemente se halla detrás del carro celestial del segundo relato.
- c. La nube en el relato de la alianza. Es el Dios de la alianza el que se esconde y se manifiesta en la nube. La columna de nube desempeña un papel importante en el éxodo y en la peregrinación por el desierto (Éx. 13:21-22; 14:19ss; 33:9-10; 40:36-37). En el Sinaí, la nube oscura sobre la montaña esconde y manifiesta la presencia de Dios (Éx. 19:16, etc., y cf. Sal. 77:18; 78:14; 99:7; 105:39). Para la era de la salvación se promete una nube análoga (Is. 4:5).

- d. La nube en la fe en el Creador. La dependencia respecto de la nube le da significación religiosa (1 R. 18:44-45). Se desarrolla entonces una visión de la naturaleza que ve en ella el poder y la gloria del Dios de la alianza. Dios recoge las nubes (Jer. 10:13) y las domina (Job 36:27ss; 37:11, 16, etc.). Se descarta la mitología, no por racionalismo, sino por la personalidad del Dios histórico de la alianza.

3. *El judaísmo (y los mandeos)*. En el judaísmo, el interés se concentra en la nube del desierto y de los últimos días. Filón relaciona las plagas con las nubes. Mediante la columna de nube, Dios separa a los buenos de los malos. La nube del Sinaí, que llega de la tierra al cielo, muestra que todas las cosas están al servicio de Dios. Josefo trata de minimizar el milagro de la nube divina, pero al hacerlo así llega al absurdo de una nube especial y sumamente insólita sobre la tienda. Los rabinos atribuyen a la columna de nube propiedades adicionales, tales como suavizar el terreno y aplastar escorpiones. El Mesías vendrá sobre las nubes si el pueblo tiene méritos; si no, vendrá sobre un asno. Israel ascenderá sobre una nube hacia el trono de gloria. También será traído de nuevo sobre las nubes a su propia tierra, para rendir culto en la era de la salvación. Para los mandeos, la gran nube de luz es el lugar de la vida original. Las nubes sirven como asiento para los seres excelsos, y los redimidos son envueltos en nubes de gloria. Las nubes oscuras esconden las cárceles del mal. Esto difiere claramente de la presentación del AT, en la cual las nubes oscuras son señal del Dios inaccesible que en su bondad se manifiesta a sí mismo.

4. *El NT*

- a. La nube en la teología de la naturaleza. Este aspecto difícilmente figura en el NT, pero Dios, en su amor que todo lo abarca, envía la lluvia tanto sobre justos como sobre impíos (Mt. 5:45). Mediante este testimonio de sí mismo, emite un llamado a la conversión (Hch. 14:17).
- b. La nube en el desierto. La única mención de esta nube se halla en 1 Corintios 10:1ss, que la considera como un tipo del bautismo en Cristo. El énfasis se pone en el encuentro personal con Dios. La gracia sacramental no es un talismán, sino que nos pone de cara a una decisión. Incluso los que son bautizados en la nube perecen si son desobedientes.
- c. La nube en la teofanía. La vestidura del ángel apocalíptico es una nube en Apocalipsis 10:1 (cf. Éx. 13:21). En la transfiguración de Jesús, una nube los cubre «a ellos», es decir probablemente a Jesús, Elías y Moisés, puesto que la voz les llega a los discípulos procedente de la nube (Mr. 9:7). Esta nube luminosa (Mt. 17:5) es la respuesta de Dios a lo que dice Pedro en Marcos 9:5 y manifiesta la presencia divina que se promete por última vez. El hecho de que Jesús sea envuelto en ella significa que él traerá la salvación final.
- d. La nube en la apoteosis. La nube en la ascensión da plasticidad al acontecimiento, pero su función es de velo más que de medio de ascenso. La nube cubre solamente la forma externa, de modo que persiste la relación personal con Jesús.

- e. La nube en la escatología. Los antiguos motivos son conectados ahora con la persona de Jesús. Él mismo es el Hijo del Hombre que vendrá con las nubes del cielo (Mr. 14:62). La vinculación del tema de Daniel con Zacarías 12:10ss (una amenaza) es tradicional. En Apocalipsis 14:14ss Cristo ya está sentado sobre la nube, y su color blanco denota el triunfo celestial. En la parusia, los creyentes vendrán sobre nubes (1 Ts. 4:7). La aplicación a Cristo da un nuevo énfasis a los antiguos motivos en el NT. La nube es señal del Padre de Jesucristo, quien en su ocultamiento se ofrece él mismo para la comunión, y la establece victoriosamente. Pero este nuevo significado agota el valor simbólico del término. La realidad conocida trasciende en tal medida la figura, que esta ya casi no desempeña ningún papel ulterior en la iglesia.

[A. Oepke, IV, 902-910]

νεφρός [riñón]

La palabra νεφρός, que significa «riñón», es común en las leyes sacrificiales del AT, y también se usa figuradamente para las «entrañas» donde la pena es amarga (Job 16:13), donde radica la conciencia (Sal. 16:7), y donde hay profunda angustia (Sal. 73:21). Sólo Dios ve esas entrañas (cf. Sal. 7:9, etc.). Él está lejos de las entrañas de los malos (Jer. 12:2). Filón piensa que los riñones son apropiados como ofrenda para Dios, puesto que filtran los desperdicios. El único caso de νεφρός en el NT se halla en Apocalipsis 2:23 (cita de Jer. 11:20). Mediante las aflicciones que les acaecen a los falsos profetas y a sus seguidores, la iglesia puede ver que Dios exige absoluta verdad y pureza. El dicho del AT de que Dios «escudriña la mente y el corazón» expresa la afirmación que él hace de su derecho total sobre la comunidad.

[H. Preisker, IV, 911]

νήπιος [niño, infantil], νηπιάζω [ser como un niño]

A. **νήπιος en el uso griego general.** Esta palabra significa «inmaduro», «tonto». Se usa en medicina para los niños pequeños en diversas etapas. También la hallamos en inscripciones funerarias para niños pequeños de 1 a 10 años de edad. Se puede usar también para los huérfanos (denotando su desamparo), y luego llega a usarse para los menores de edad en sentido legal. Suele figurar con referencia a los niños como miembros de la familia junto con la esposa o madre. (También se puede usar para las crías de los animales o los retoños de las plantas.) Pero el sentido principal en griego es «tonto», «inexperto» o «infantil», sin una necesaria referencia a los niños. Es νήπιος aquel individuo que es inmaduro en su conducta, que muestra una confianza insensata en la fortuna, que no toma en cuenta la realidad, o que no hace caso del consejo de los filósofos.

B. **νήπιος en el AT.** En la LXX, νήπιος se usa en Proverbios 23:13 para el joven que está recibiendo educación. Es un término sencillo para la juventud en Oseas 11:1. Cuando Israel era joven, Dios lo amó. El término expresa la inocencia infantil de la época del desierto, antes de la apostasía de tiempos posteriores. En Oseas 2:17 νεότης expresa la misma idea. La LXX prefiere ἄφρων cuando se hace referencia a la insensatez, aunque otras versiones a veces usan νήπιος en el mismo sentido de censura. νήπιος tiene una referencia positiva cuando denota en los Salmos a la persona sencilla. Los sencillos son los justos a quienes Dios da sabiduría (Sal. 19:7) y a quienes él protege (116:6) e ilumina (119:130). En otras palabras, la LXX hace con νήπιος lo que Pablo hace con μωρός, aceptando y transmutando la palabra con el matiz derogatorio que tiene en el mundo pagano.

C. **νήπιος en el NT.**

1. **Pablo y Hebreos.** El uso en Pablo y Hebreos es primordialmente ético y pedagógico. Pablo conecta el término con los niños, pero en connotaciones específicas. Los corintios son infantiles al enfatizar los dones que son impresionantes en lo externo (1 Co. 14:20). Deben ser niños en la malicia. La madurez, sin embargo, es la meta principal de Pablo (Ef. 4:13-14), ya que a los niños es fácil extraviarlos. Desde cierto punto de vista, la niñez es un estado que ya ha quedado atrás (Gá. 4:1ss). Aquí la referencia es al heredero que sigue siendo menor de edad, y para quien la ley es un pedagogo. Ahora

que ha venido Cristo, se otorgan los plenos derechos de la filiación. Pablo también compara al niño con el adulto en 1 Corintios 13:11. Nuestro conocimiento actual es el conocimiento imperfecto propio de la niñez, que dará paso al pleno entendimiento cuando llegue la edad de la madurez. Si en 1 Tesalonicenses 2:7 la lectura correcta es νήπιοι («nos portamos como niños entre ustedes»), se trata de una manera directa y no dialéctica de designarse a sí mismos; pero ha de preferirse ἤτιοι («tier-nos»). En las iglesias Pablo acepta su papel como maestro de los niños (cf. Ro. 2:20). Los corintios, al ser todavía σάρκιοι, son νήπιοι, e. d. son niños que aún no están listos para una instrucción más profunda, y por lo tanto hay que alimentarlos con leche (cf. 1 Co. 3:1-2). La situación de la que se trata en Hebreos 5-6 es semejante. Los lectores ya deberían ser maestros, pero han seguido siendo νήπιοι que sólo conocen las doctrinas básicas (cf. 6:1-2) y todavía no han aprendido a poner en acción lo que se les ha enseñado (6:11). Para Pablo, por supuesto, el conocimiento por sí solo comporta el peligro de diluirse en especulaciones. A la larga, la cruz es el tema único de la predicación cristiana, y lo decisivo es que el poder de Dios, que a los ojos humanos es tontería, es concedido a los μωροί ο νήπιοι (1 Co. 1:18ss).

2. *Los niños pequeños en el mensaje de Jesús.* A este respecto Pablo coincide con Jesús, quien en diferentes modos insiste en que el evangelio es para los niños o los pequeños. El término νήπιοι figura solamente en Mateo 11:25 (par. Lc. 10:21) y Mateo 21:16 (citando Sal. 8:2). En este último pasaje los niños pequeños estarían presentes en el banquete junto con sus padres, pero junto con el sentido literal probablemente exista una referencia ampliada a los humildes, los discípulos y las masas (así como la exégesis rabínica encuentra en Sal. 8:2 una referencia a Israel como un pueblo débil y desvalido). Aquellos en quienes el mundo no se fija reconocen a Jesús. Dios les ha revelado a ellos quién es él (Mt. 16:17). A ellos se les concede conocer los misterios (13:11). El relato de la revelación del AT continúa como un relato de revelación a los sencillos (cf. Sal. 25:14). Este es el punto especial en Mateo 11:25. El grito de júbilo no es simplemente resultado de la experiencia, sino que expresa una comprensión básica de la naturaleza de la revelación tal como Dios mismo la quiere. Jesús, que es humilde, ha llegado a los νήπιοι. Esto pone de manifiesto la grandeza de la gracia divina. Al ser gentil y humilde, Jesús invita a los νήπιοι hacia sí (v. 29). «Estas cosas» en el v. 25 ha de entenderse cristológicamente. La referencia es a Jesús mismo como revelación de Dios. El reconocimiento de Jesús, que es la presuposición de la aceptación de la revelación, se cumple en los νήπιοι. La iglesia, atraída a los modelos pedagógicos, siempre ha encontrado difícil el atenerse a esta verdad. El hecho de que incluya el esconder eso de los sabios aumenta la dificultad. Es por esto que resulta tan importante el modo de entender de Pablo en 1 Corintios 1:19-20. También es por esto que la idea de Jesús mismo como niño ha sido significativa, aun cuando ha producido tradiciones apócrifas que reflejan los relatos de infancia de aquella época. A pesar de su énfasis en el aprendizaje, entonces, incluso teólogos como Clemente y Orígenes de Alejandría encuentran imposible abandonar el principio de que la revelación se da a los sencillos. Orígenes defiende la descripción propia que los creyentes hacen de sí como νήπιοι, en contra de las burlas de Celso, y Clemente no sólo concede que el evangelio es para los νήπιοι, sino que ve que por medio de Cristo, revelador de la niñez, todos los cristianos son νήπιοι a pesar de las distinciones educativas que puedan existir entre ellos.

[G. Bertram, IV, 912-923]

νήστις [hambriento, que está ayunando], νηστεύω [tener hambre, ayunar], νηστεία [ayuno, hambre]

1. *Significado del término.* νήστις significa «el que no ha comido», «que está vacío», después «que ayuna». νηστεύω significa «estar sin comida o hambriento», pero principalmente «ayunar». El sustantivo νηστεία significa «pasar hambre», generalmente «ayunar».
2. *El ayuno en la Antigüedad.* El ayuno se encuentra en todas las religiones. Es la abstención temporal de la alimentación, por razones religiosas. Al principio es más común entre los griegos que entre los romanos, pero se difunde por todo el mundo antiguo. El temor a los demonios desempeña un papel

en esto; también se ve como un medio de prepararse para tratar con la deidad. El ayuno fúnebre se debe al temor a la infección demoníaca. Los sacerdotes egipcios ayunan antes de entrar al santuario. El ayuno también prepara el camino para las revelaciones extáticas. En la antigüedad hay poca relación entre el ayuno y la ética.

3. *El ayuno en el AT y en el judaísmo.* El AT usa diversos términos para ayunar. Muchos aspectos del ayuno veterotestamentario son los mismos que en otros contextos. Existe un ayuno de duelo por los muertos, que expresa la pena (1 S. 31:13). Moisés ayuna antes de recibir los mandamientos (Éx. 34:28), como lo hace también Daniel antes de recibir sus visiones (Dn. 9:3). El ayuno expresa también la sumisión a Dios, ya sea en el caso de individuos (2 S. 12:16ss) o del pueblo (Jue. 20:26, etc.). El ayuno va acompañado de la oración (Jer. 14:12), especialmente la oración penitencial (1 S. 7:6). El que ayuna suele asumir la postura de un doliente (cf. 1 R. 21:27). El ayuno dura un día (Jue. 20:26); tres días en Ester 4:16. En el ayuno de siete días de 1 Samuel 21:13, el ayuno propiamente dicho es solamente durante el día. El único ayuno cultural es el Día de la Expiación (Lv. 16:29ss). Se establecen ayunos especiales para recordar la caída de Jerusalén (Zac. 7:3, 5; 8:19). Los profetas protestan contra la idea de que el ayuno meramente exterior consigue el ser oído por Dios (cf. Jer. 14:12; Is. 58:1ss). Para ellos, el verdadero ayuno es un abajamiento del alma que conduce a la acción moral. El judaísmo encuentra un puesto importante para el ayuno. Los autores apocalípticos se preparan mediante él para recibir la revelación. El ayuno confirma los votos y la oración. Tiene eficacia ante Dios para el perdón, la curación y el exorcismo, aunque el verdadero ayuno implica necesariamente el arrepentimiento. Los devotos convierten el segundo y quinto días de la semana en ayunos adicionales, pero nunca se ayuna en días de festividad especial, en días de preparación, ni en el sábado. Se dan ayunos más largos de hasta 40 días, y se pone mucho énfasis en los gestos de duelo al ayunar. Los fariseos, los discípulos del Bautista, y los terapeutas observan todos el ayuno. Filón enaltece la *νηστεία* como refrenamiento ascético. Se establecen reglas para los ayunos públicos, y después de la destrucción del templo el ayuno individual tiende a sustituir los sacrificios, puesto que otorga expiación, garantiza la escucha divina, y produce santidad. Pero hay advertencias de que se requiere también la penitencia, y a los alumnos se les aconseja no excederse en los ayunos.
4. *El ayuno en el NT.* Jesús inaugura su ministerio con un ayuno de 40 días, correspondiente al de Moisés. Pero Jesús, como Mediador de la nueva alianza, ya ha recibido la revelación de Dios, y ayuna con el fin de quedar equipado para conformar su dignidad y poder mesiánico. Parece que durante su ministerio no emprende ayunos especiales, si bien observaba naturalmente los ayunos públicos, y no les prohíbe a sus oyentes ayunar. Sin embargo, para Jesús el ayuno es un servicio a Dios y una señal de verdadera conversión. Hay que hacerlo en secreto, y sin ir acompañado de señales de duelo. Sus discípulos no ayunan como los del Bautista (Mr. 2:18ss), ya que la presencia del Mesías significa regocijo como ante la presencia de un novio. La nueva edad es una edad de gozo. Sólo la era de la espera (que comenzará después de su muerte) es un tiempo de ayuno (cf. Jn. 16:20). El mensaje escatológico de Jesús trasciende el ayuno, pero, puesto que hay una brecha entre el amanecer de la salvación y su consumación, hay espacio para el ayuno, no como una obra piadosa, sino como señal de una actitud interior. Los dichos acerca del remiendo y los odres están relacionados con la cuestión del ayuno en Marcos 2:18ss. Esta conexión mantiene la idea de que la nueva edad ha venido como una era de gozo. Sin embargo, el ayuno va de la mano con la oración en Hechos 13:2-3 y 14:23, cuando se envían misioneros y se designan ancianos. Las epístolas no mencionan el ayuno; ni siquiera se incluye en Hebreos 13:16.
5. *El ayuno en la iglesia antigua.* El ayuno voluntario en días específicos se vuelve a hacer presente en la iglesia antigua (los miércoles y los viernes, según Did. 8.1). El ayuno pascual se prescribe para todos los cristianos en el siglo II (Eusebio, *Historia eclesiástica* 5.24.12ss). También se hace habitual el ayuno anterior al bautismo (Did. 7.4), al igual que el ayuno antes de la comunión. Las razones que se dan para ayunar son el fortalecimiento de la oración, el prepararse para la revelación, la expresión del pesar, la ayuda a los pobres con la comida que se ahorra, y el reconciliar a los penitentes con Dios. Las críticas al ayuno se basan en los profetas del AT (Bern. 3.1ss), y hay una tendencia a subordinar

el rito a la interioridad y a lo ético (Hermas, *Semejanzas* 5.3.5ss). Pero la iglesia antigua muestra poca conciencia del enfoque distintivo de Jesús acerca del ayuno.

[G. Bertram, IV, 912-923]

**νήφω [ser sobrio], νηφάλιος [sobrio, controlado], ἐκνήφω
[ponerse sobrio, deshabilitarse]**

νήφω.

1. *La sobriedad en sentido literal.* La noción que subyace a νήφω es negativa, e. d., lo contrario de la embriaguez. Esto se dice primero literalmente, ya sea en el sentido estricto de una completa abstinencia, o en el sentido relativo de la templanza.
2. *La sobriedad en sentido figurado.*
 - a. Cuando la palabra se usa figuradamente, el sujeto es una persona o el λογισμός humano, y lo que significa es lo contrario de todo tipo de confusión. El juicio sobrio es altamente valorado, tanto en la vida individual como en la pública.
 - b. En el AT, este grupo denota la presteza a llevar las cargas del servicio obediente a Dios. Para Filón, la regulación sobria de las facultades dadas es un requisito evidente por sí mismo en el trato con Dios. La παιδεία es una guía en este sentido. Toda forma de confusión (incluida la embriaguez) usurpa el puesto de Dios, y el despertar de ella es una conversión.
 - c. Psicológicamente, Filón ve que la embriaguez y la sobriedad se traslapan. En sentido literal esto implica una concesión, pero figuradamente, si bien se da un ablandamiento, Filón endosa la síntesis.

El NT usa νήφω sólo en sentido figurado. No equipara la dotación del Espíritu con la embriaguez de tipo dionisiaco (como podrían hacerlo los espectadores, Hch. 2:12f; cf. Ef. 5:18), pero en los cinco casos (1 Ts. 5:6, 8; 2 Ti. 4:5; 1 P. 1:13; 4,7; 5:8) νήφω significa un reconocimiento de la realidad de la revelación, y un desempeño del ministerio resultante en el culto, la esperanza, el amor y el conflicto.

νηφάλιος.

1. a. Esta palabra significa «que no contiene vino»; la referencia es a materiales (culturales) u ofrendas. b. Luego describe objetos culturales (p. ej. el combustible) que no se deben hacer con la madera de la vid, y, por extensión, aquellas cosas que nos recuerdan las acciones culturales sin vino.
2. a. El neutro singular denota «lo sobrio», «sobriedad». b. En relación con el éxtasis, Filón asume un punto de vista positivo, usando la frase νηφάλιος μέθη. Pero Filón también aplica νηφάλιος a los hombres cuando considera la abstinencia como una obligación sacerdotal, no sólo en sentido literal, sino en el sentido de la sobriedad de juicio. La palabra sigue perteneciendo, en este punto, a la esfera sacra. En el NT el término figura en la lista de requisitos para los obispos (1 Ti. 3:2), las mujeres (3:11) y los ancianos (Tit. 2:2). Si 1 Timoteo 3:2 y 1 Timoteo 3:8 son paralelos, el significado podría ser «moderado en el uso del vino». Pero el término es probablemente cultural, y se refiere al dominio propio y a la claridad mental que se necesitan en el servicio a Dios (aunque con una insinuación del sentido literal, también).

ἐκνήφω. Esta palabra, que significa «ponerse sobrio», figura en 1 Corintios 15:34. Pablo acaba de mencionar el pensamiento confuso acerca de la vida y la muerte, que conduce a una conducta licenciosa. En forma apropiada, pues, llama a los corintios a entrar en razón, en una verdadera sobriedad de pensamiento centrada en el mensaje de Dios en la resurrección de Cristo.

[O. Bauernfeind, IV, 936-941]

νικάω [vencer], νίκη [victoria], νικος [victoria], υπερνικάω
[ser más que vencedores]

A. El uso fuera del NT.

1. Este grupo denota la «victoria», la «supremacía» o el «éxito». Se da por entendido que el éxito es palpable y logrado mediante una acción, pero quedan dos preguntas: a. si el ser humano puede distinguir la victoria verdadera de la falsa, y b. si en efecto los mortales pueden alguna vez alcanzar la verdadera victoria. En respuesta a la primera pregunta, se argumenta que la verdadera victoria puede estar oculta, mientras que en respuesta a la segunda, las religiones místicas proclaman la promesa de una victoria final.
2. Las traducciones griegas del AT no presentan datos impresionantes con respecto al uso de este grupo. La LXX lo emplea de manera variada para salir bien en un juicio y para el éxito militar. La victoria de Israel (2 Mac. 10:38), o la del profeta (Ez. 3:8), se ve como una victoria de Dios. En 4 Macabeos se habla de la victoria sobre las pasiones interiores y los ataques exteriores. Pero la victoria del mártir es un don divino, no menos que un logro moral.

B. El uso en el NT. En la versión lucana de la parábola del hombre fuerte, el que es más fuerte que él lo «vence» (Lc. 11:22; «ata» en Mt. 12:29). Esta es una victoria evidente, pero la victoria de Jesús que ella ilustra no resulta evidente para sus opositores, quienes plantean una teoría que significaría discordia en el reino del mal. La misma victoria decisiva de Jesús se tiene a la vista en Juan 16:33. El Apocalipsis habla sobre victorias provisionales del mal, p. ej. en 6:2; 11:7; 13:7. Pero esas victorias son «permitidas», y por lo tanto restringidas. Con lo terribles que son, el León ha obtenido la victoria final (5:5; cf. 17:14). Por eso la bestia puede parecer victoriosa, pero junto al mar de cristal están aquellos que la han vencido (15:2). Por eso en todas las iglesias se pueden hacer promesas a los que venzan (2:7, 11, 17, 26; 3:5, 12, 21). Esta victoria se alcanzará en los nuevos cielos y tierra (21:7). La victoria es escatológica, pero Cristo ya la ha ganado con su sangre (3:21; 12:11), y ya está presente (1 Jn. 5:4-5). Los jóvenes han vencido al maligno (1 Jn. 2:13-14), y el mal es vencido por el bien (Ro. 12:21). El uso de νίκη es similar al de νικάω. Sobre la base de Isaías 42:1ss, Mateo 12:20 habla de la victoria de Cristo, el siervo de Dios, mientras que sobre la base de Isaías 25:8 Pablo se refiere en 1 Corintios 15:54ss a la victoria sobre la muerte. La fe misma es νίκη en 1 Juan 5:4. Tan grande es la victoria procurada por la obra amorosa de Cristo, que en Romanos 8:37 Pablo encuentra que νικάω es un término demasiado débil. Por eso adopta el término poco común υπερνικάω. En todas las pruebas obtenemos la victoria suprema; somos «más que vencedores».

[O. Bauernfeind, IV, 942-945]

νίπτω [lavar], ἄνιπτος [no lavado]

νίπτω (→ βαπτίζω, λούω, καθαρός). Esta palabra significa «lavar», tanto en general como en sentido cultural. El agua que corre, especialmente de manantial, es la preferida para lavar. Se trata del lavado parcial de personas. La pureza ritual en la aproximación a la deidad impone la necesidad del lavamiento cultural. Esto es importante en el AT (cf. Éx. 30:18-19; Dt. 21:6). El judaísmo amplía las reglas del AT, p. ej. exigiendo el lavamiento de las manos antes de las comidas. En el NT νίπτω significa un lavamiento parcial, pero no tiene gran significación. Denota el lavado corriente en Juan 9:7, 11, 15, y el lavamiento ritual judío en Mateo 15:2. Jesús defiende a los discípulos cuando se les ataca por no lavarse antes de comer, y denuncia la hipocresía de aquellos que deliberadamente se abstienen de lavarse cuando ayunan (Mt. 6:17). En el lavatorio de los pies, νίπτω es lavar parcialmente (los pies) a diferencia de λούω (Jn. 13:5-6, 8, etc.). Con su acción aquí Jesús pone un ejemplo del servicio propio de esclavos. Pero la acción tiene también un significado simbólico. La muerte de Cristo da un lavamiento total (cf. el bautismo), de modo que no hay necesidad de un lavamiento parcial (si omitimos lo de «excepto los pies»), o solamente es necesario el ser purificado de los pecados cotidianos (si lo incluimos).

ἄνιπτος. Esta palabra significa «no lavado» (culturalmente). No figura en la LXX, pero el AT enfatiza la necesidad de que las manos estén limpias para el ministerio y para la oración (Lv. 15:11; Éx. 30:19ss). El judaísmo introduce la costumbre de lavarse las manos antes de las comidas, pero cuando a los discípulos se los critica por comer con las manos sin lavar (Mr. 7:2; Mt. 15:20), Jesús denuncia el formalismo de esa exigencia.

[F. Hauck, IV, 946-948]

νοέω [percibir, pensar, saber], νοῦς [mente, entendimiento], νόημα [pensamiento], ἀνόητος [inconcebible, insensato], ἄνοια [insensatez], δυσνόητος [difícil de entender], διάνοια [mente, entendimiento], διάνοημα [pensamiento], ἔννοια [pensamiento, idea], εὐνοέω [estar bien dispuesto], εὐνοια [buena voluntad], κατανοέω [ponderar, estudiar], μετανοέω [cambiar de idea, arrepentirse], μετάνοια [arrepentimiento, conversión], ἀμετανόητος [impenitente], προνοέω [prever, cuidar de], πρόνοια [previsión, providencia], ὑπονοέω [sospechar, conjeturar], ὑπόνοια [sospecha, conjetura], νοουθετέω [instruir, amonestar], νοουθεσία [instrucción, amonestación]

νοέω.

1. *Datos lingüísticos.* El verbo νοέω significa «dirigir la mente a». Al principio se usa en el sentido amplio de «percibir», pero posteriormente llega a significar sólo «percibir mentalmente», y luego «pensar», «entender», «proponerse» y «conocer» como función de la mente (νοῦς). En la LXX el órgano del νοεῖν suele ser el corazón (καρδία), pero la esfera del νοεῖν es siempre mental. En el NT el verbo tiene sentidos tales como «notar», «captar», «reconocer», «comprender» e «imaginar».
2. *Teología bíblica.* Juan 12:40 asume el punto de vista bíblico de que el corazón es el centro del νοεῖν. El conocimiento tiene significado religioso y moral. Romanos 1:20 afirma que el poder y la majestad de Dios pueden ser percibidos a partir de sus obras. De las cosas visibles podemos y debemos elaborar hacia atrás (en un proceso intelectual) hacia la realidad invisible del Creador. Por eso somos responsables cuando no lo hacemos. Hebreos 11:3 argumenta que por la fe de hecho percibimos que el universo está ordenado por la palabra de Dios. Reconocer que la voluntad creadora de Dios es la base de toda la realidad es pensar en términos de fe. La fe ve que lo invisible es la verdadera realidad, pero esta realidad es la realidad de la salvación. Por eso el conocimiento de Dios como Creador está enraizado en el conocimiento de Dios como Salvador.

νοῦς.

A. Significado del término.

1. El significado original de νοῦς es «sentido (interior) dirigido hacia un objeto», y de allí vienen sentidos tales como «sensación», «facultad de percepción» y «modalidad de pensamiento». Los matices principales son «mente», «percepción», «entendimiento», «juicio» y «significado».
2. La palabra es poco común en la LXX, ya que καρδία es allí el órgano principal del entendimiento. El significado habitual en los Deuterocanónicos es «mente» o «disposición».
3. El término es impreciso en las obras judías postbíblicas, y tiene sentidos tales como «naturaleza moral», «modalidad de pensamiento» y «facultad de percepción espiritual».

B. El término νοῦς en la filosofía y la religión griegas. La transición hacia la filosofía le da al término νοῦς una mayor fecundidad, pero al hacerlo así lo restringe. El νοῦς es ahora la «razón» o el «espíritu» con una orientación más teórica. En Anaxágoras, el νοῦς es la razón cósmica que ordena el universo y conecta la percepción con la creatividad. Platón piensa que el νοῦς es la parte más excelente de nosotros. Así como rige el mundo, así controla la acción moral. Con la verdad, es producto del matrimonio de la humanidad con el ser puro. Aristóteles ve en el νοῦς nuestra ἐνέργεια característica. El νοῦς teórico es la facultad del pensamiento lógico, y el νοῦς práctico establece metas para la voluntad. El νοῦς es inmortal, y llega al cuerpo desde afuera. Pero esto sólo se aplica al νοῦς activo, no al pasivo o potencial. En Zenón, Dios es la razón cósmica; en Epicteto el ser de Dios es νοῦς, y en Marco Aurelio el νοῦς es nuestro δαίμων. Filón usa νοῦς para la razón (a diferencia de πνεῦμα como espíritu), pero si bien νοῦς es lo mejor en nosotros, es terrenal y puede alcanzar la verdad sólo si es divinamente instruido. El νοῦς del primer hombre sobrepasa con mucho al nuestro. Cuando el νοῦς sirve a Dios con pureza, es divino y se eleva hacia el cielo en una iniciación a los misterios divinos. En el éxtasis, es reemplazado por el πνεῦμα. Dios mismo es νοῦς en el sentido más profundo. En contraste con ello, el νοῦς humano es limitado, pero como el νοῦς cósmico ha creado el universo, comporta la promesa de que por fin llegará a conocer a Dios y a sí mismo. En Plotino el νοῦς es la sustancia pensante y la hipóstasis suprema en el ámbito inteligible. Actúa en las esferas suprasensuales y sensuales menores, y es en nosotros la principal fuerza ajena al mundo del sentido. En los escritos herméticos Dios es νοῦς en el sentido supremo, y luego existe un segundo νοῦς. El νοῦς divino es una propiedad humana singular que trae conocimiento y percepción, aunque en algunos textos parece pertenecer sólo a los justos. En el gnosticismo y la magia, el νοῦς es personificado como el dios Νοῦς o como una emanación entre los eones. El eón Νοῦς sigue desempeñando una parte importante en el maniqueísmo.

C. νοῦς en el NT.

- Usado sólo por Pablo (aparte de Lc. 24:45; Ap. 13:18; 17:9), νοῦς es impreciso en el NT, aunque nunca se lo equipara con πνεῦμα ni con ψυχή. Significa primero «mente» o «disposición» en el sentido de orientación interior o actitud moral (cf. Ro. 1:28; Ef. 4:17; Col. 2:18; 1 Ti. 6:5; Tit. 1:15). En la disposición del creyente debe haber una constante renovación (Ro. 12:2). La unidad se logra cuando los miembros de la comunidad tienen el mismo νοῦς (1 Co. 1:10).
- Un segundo sentido es «razón práctica», e. d. la conciencia moral que determina la voluntad y la acción. Así, en Romanos 7:23 el νοῦς afirma que la ley es de Dios, y en 7:25 Pablo está al servicio de esa ley con su νοῦς.
- La palabra significa luego «entendimiento»; en este sentido es la facultad del conocimiento, ya sea como estado o como acto. Es así como el νοῦς entiende el AT en Lucas 24:45, y penetra los secretos en Apocalipsis 13:18; 17:9. La paz de Dios otorga una liberación que va mucho más allá de nuestro entendimiento cargado de preocupaciones (Fil. 4:7). El νοῦς produce palabras inteligibles y pensamientos claros en 1 Corintios 14:14-15, 19. Evoca una facultad segura de juicio cuando se lo confronta con ideas extravagantes (2 Ts. 2:2).
- Un último sentido es «pensamiento», «juicio» o «resolución». Hemos de estar firmes en nuestro propio juicio (Ro. 14:5). La resolución salvífica de Dios responde la pregunta que se plantea en Romanos 9-11 (11:34). Este es también el significado en el primer caso en 1 Corintios 2:16 («la mente del Señor»); en el segundo caso («la mente de Cristo») el sentido es más bien el de disposición (a).

D. νοῦς en la literatura cristiana más antigua posterior al NT. La palabra es rara e imprecisa en los Padres Apostólicos, pero los gnósticos encuentran en Cristo el Νοῦς primogénito; los Apologistas piensan que Dios y Cristo son por naturaleza νοῦς, y que pueden ser conocidos sólo por el νοῦς; y Clemente de Alejandría sugiere que Dios es νοῦς, que Cristo es el Hijo del νοῦς, que la palabra ilumina el alma cuando esta penetra hasta las profundidades del νοῦς, y que el νοῦς humano, cuando

está purificado, puede en cierto sentido recibir el poder de Dios. Es así como las ideas filosóficas le dan al uso de νοῦς una fuerza que no tiene en el NT propiamente dicho.

νόημα. Esta palabra denota el resultado de la actividad del νοῦς, e. d. «lo que se piensa», «pensamiento», «concepto», «punto», «resolución» o «plan». Sólo Pablo la usa en el NT, y siempre en mal sentido (excepto en Fil. 4:7). Así, en plural, denota los pensamientos corruptos en 2 Corintios 3:14; 4:4; 11:3, las argucias de Satanás en 2 Corintios 2:11, y los pensamientos opositores que son capturados y puestos al servicio de Cristo, en 2 Corintios 10:5. En Filipenses 4:7 (también plural) la referencia es a pensamientos que proceden de los corazones de los creyentes.

ἀνόητος. En la rara forma pasiva esta palabra significa «impensado», «insospechado», «ininteligible» o «inconcebible», y en la forma activa más común significa «insensato», «irracional» o «tonto», con un matiz moral así como intelectual. En Romanos 1:14 se usa el plural para aquellos cuya facultad de pensamiento no está desarrollada. En otros lugares del NT, la palabra implica un juicio moral o religioso adverso (Gá. 3:1; Tit. 2:3): En 1 Timoteo 6:9 los muchos deseos que acosan a los ricos son ἀνόητοι porque moralmente son sospechosos de no tener sentido o de carecer de fundamento.

ἄνοια. Esta palabra significa «sinrazón» o «insensatez», y tiene un sesgo moral. En Lucas 6:11 se denota una furia enloquecida; 2 Timoteo 3:9 se refiere a la espantosa insensatez de los errores nuevos y viejos.

δυσνόητος. Esta palabra significa «algo difícil de entender». 2 Pedro 3:16 se refiere a cosas así en las epístolas de Pablo; los ignorantes e inestables las tergiversan. Es posible que se tengan en mente las afirmaciones de Pablo acerca de la libertad, acerca de la carne y el espíritu, o acerca de la escatología.

διάνοια.

1. *Su uso fuera del NT.* Esta palabra común para «pensamiento» tiene sentidos tan variados como (1) el pensamiento como función, (2) la facultad del pensamiento o conciencia pensante, (3) el modo de pensamiento, (4) el resultado del pensar, e. d. el pensamiento, idea, opinión o juicio, (5) la resolución o intención, y (6) el significado de palabras o enunciados. La LXX la usa como equivalente de καρδία, y el uso es muy parecido en otras obras judías.

2. *El uso en el NT.* Aunque no es común, διάνοια figura en la mayoría de los libros del NT en el sentido popular, con cierta influencia de la LXX. En los Sinópticos y en Hebreos el sentido principal es «mente» o «entendimiento» (cf. Mr. 12:30; Heb. 8:10; 10:16; una disposición arrogante en Lc. 1:51). En Efesios 4:18 el defecto del νοῦς se hace remontar a un defecto de διάνοια (el entendimiento moral y espiritual). En Colosenses 1:21 se tiene a la vista el modo de pensar precristiano, y en Efesios 2:3, en plural, se designan los impulsos de la voluntad, e. d. los malos pensamientos o inclinaciones. La metáfora de 1 Pedro 1:13 es un llamado a la presteza de mente y de alma, mientras que en 2 Pedro 3:1 se hace referencia a una disposición pura. El único caso en los escritos juaninos se halla en 1 Juan 5:20, donde la referencia no es a conocimientos específicos, ni a una disposición natural, sino al pensamiento (dado por el Hijo de Dios) que está orientado hacia Dios. En los Padres Apostólicos encontramos un uso semejante al del NT, p. ej. para la facultad de pensamiento o para la mente (los malos pensamientos en 1 Clem. 39.1). La palabra es menos común que νοῦς y καρδία en los Apologistas, pero Clemente de Alejandría la emplea en todos los sentidos griegos que estaban en uso.

διανόημα. Esta palabra denota el resultado de διανοεῖσθαι, es decir, «pensamiento», «opinión», «resolución», «juicio». El único caso en el NT se halla en Lucas 11:17, donde, en mal sentido, se usa para las reservas hostiles con respecto a Jesús y su poder.

ἐννοια.

1. *Uso fuera del NT.* Esta palabra significa «lo que tiene lugar en el νοῦς», e. d. «deliberación». Puede entonces significar «lo que surge en el νοῦς», y se usa en filosofía para «idea» o «concepto». Así, en el estoicismo todo pensamiento descansa sobre ἐννοια empíricas (conceptos). Tales conceptos vienen

por experiencia u observación. Son comunes a toda la gente, pero no son innatos. Incluyen las nociones de Dios, de la inmortalidad, de la providencia, y del bien y el mal. En la LXX ἔννοια figura con frecuencia en los Proverbios para «idea», «percepción», «consideración», etc. (cf. 1:4; 3:21; 4:1; 16:22; 18:15; 23:4). En plural denota pensamientos éticos en 23:19. En otros lugares de las obras judías, el término es poco común. Filón puede usarlo en el sentido cotidiano, pero para él denota habitualmente los pensamientos con los cuales la razón fructifica al νοῦς. En el gnosticismo se personifica como el εὐν ἔννοια.

2. *Uso en el NT.* El término es poco común en el NT, y el uso es popular. En Hebreos 4:12 las ἔννοια que la palabra de Dios discierne son los pensamientos moralmente cuestionables. En 1 Pedro 4:1 la verdad expresada en la pasión de Cristo es un «pensamiento» con el cual los creyentes han de armarse a fin de no tener más trato con el pecado (cf. Ro. 6:2ss).

εὐνοέω, εὐνοια. εὐνοέω significa «estar bien dispuesto hacia», «encontrarse a mitad de camino», y εὐνοια significa «buena voluntad». En Mateo 5:25-26 el consejo que se da al deudor es que se ponga de acuerdo con su adversario en el camino, e. d. que llegue a un arreglo con él. A la luz del juicio final, los discípulos deben ser conciliadores con miras a dirimir las ofensas. En Efesios 6:7 la admonición de que los esclavos deben servir con εὐνοια (buena voluntad) corresponde a una opinión general de la antigüedad, pero se le da un nuevo fundamento, a saber, que el servicio se presta ahora al Señor. Martirio de Policarpo 17.3 transfiere la lealtad o sacrificio propio de los súbditos directamente a la relación entre los cristianos y Cristo.

κατανοέω. Este compuesto intensifica el simple νοέω; significa «sumergirse en». Puede ser en el campo de la percepción sensorial, pero también se denota un examen crítico, y en el griego literario la idea es la de aprender mediante la ponderación o el estudio. En el NT el punto es por lo general la percepción visual, p. ej. el escrutinio de un objeto (Stg. 1:23-24), o la observación de hechos o procesos (Lc. 12:24, 27; Ro. 4:19; Hch. 7:31-32). La contemplación sensorial puede conducir a la aprehensión intelectual, y esto se indica en Lucas 20:33, donde Jesús toma nota de la astucia de quienes lo interrogan. En Hebreos, los cristianos han de concentrarse en el ejemplo moral de Cristo (3:1-2) o considerar cómo puede estimularse mutuamente a las acciones de amor que demuestren su fe (10:24).

μετανοέω, μετάνοια.

A. Uso griego.

1. μετανοέω. (1) Esta palabra, que es bastante rara, tiene primeramente el sentido de «notar después o tarde» (a menudo con el sentido de «demasiado tarde»). (2) Luego significa «cambiar el propio νοῦς», e. d. la opinión, los sentimientos o el propósito. (3) Si se percibe que el νοῦς anterior era equivocado, asume entonces el sentido de «lamentar», «sentirlo mucho», en diversas construcciones, y a menudo con un matiz ético.
2. μετάνοια. (1) El sustantivo también puede significar «conocimiento posterior» o «enmienda subsiguiente». (2) Más comúnmente denota «cambio de νοῦς», ya sea en sentimientos, voluntad o pensamiento. (3) Luego significa «remordimiento» o «pesar» si hay insatisfacción con el anterior νοῦς y con el dolor, etc. que pudo haber causado.
3. *Significado histórico de los datos.* Al principio las dos palabras tienen un sentido puramente intelectual. Cuando queda bien establecida la idea de cambio de νοῦς, entran en juego los elementos emocionales y volitivos, pero el cambio no es necesariamente ético; puede ser de lo bueno a lo malo. Sólo cuando está presente la idea del pesar queda claramente incluido un componente moral, e incluso en ese momento no se trata de un cambio total en el rumbo de la vida, ya que el pesar es sólo por una acción o actitud específica, y no por todo un modo de vida. Los filósofos usan estos términos principalmente en sentido intelectual, aunque no sin un matiz moral. Los insensatos se vuelven sabios cuando reconsideran, pero los sabios están por encima de la μετάνοια, puesto que ella los pondría en la picota como víctimas del error, y mostraría que carecen de armonía interior. El mundo

griego no ofrece verdadera base lingüística ni material para el modo de entender neotestamentario de μετανοή y μετάνοια como conversión.

[J. Behm, IV, 948-980]

B. Arrepentimiento y conversión en el AT.

1. Formas culturales y rituales de la penitencia.

- (1) Ocasión y desarrollo de las observancias penitenciales. Aunque el AT no tiene términos especiales para el arrepentimiento, el concepto está presente en formas culturales y proféticas. Las formas culturales se desarrollan a partir de emergencias nacionales, las cuales se hacen remontar a la ira de Dios incluso cuando no se perciben transgresiones específicas. Un ejemplo es el ayuno que se usa como pretexto para acusar a Nabot y despojarlo, aunque con frecuencia las aflicciones comunes no se atribuyen a pecados de individuos sino a la culpa pública. Tal como lo describe Joel, los sacerdotes convocan al ayuno, el pueblo se congrega al clangor del cuerno de carnero, y hay una lamentación común (Jl. 2:15ss).
- (2) Formas externas. Junto con el ayuno, las ropas ásperas (sayal) y las cenizas son formas penitenciales. También nos enteramos del rascarse (Os. 7:14) y del derramamiento de agua (1 S. 7:6). También el ganado puede ayunar, y se le pueden poner ropas ásperas (Jon. 3:7-8; cf. Est. 4:16).
- (3) Liturgias. El invocar a Dios con la confesión del pecado es también un rasgo del ayuno. Se desarrollan liturgias fijas para tal fin (Os. 6:1ss; Jer. 3:21ss; Neh. 9; Dt. 9:4ss). Nehemías 1:5ss contiene un fuerte sentido del pecado, pero posteriormente también encontramos manifestaciones de inocencia (cf. Sal. 44). No se hace referencia alguna a ofrendas a este respecto, pero quizás se podría inferir de Miqueas 6:6-7 que se hacían tales ofrendas. En efecto, se ha sugerido que los sacrificios humanos que los profetas condenaban podrían hacerse en tales ocasiones.
- (4) Días de penitencia. Los días generales de penitencia parecen haber sido comunes en tiempos pre-exílicos (1 R. 8:33ss). Durante el exilio, se establecen ayunos por la caída de Jerusalén. Las derrotas, las sequías, las hambrunas, los incendios, etc. son las razones para esos días especiales.
- (5) Crítica profética de la penitencia cultural y ritual. Puesto que las formas culturales podrían volverse puramente externas, quedan sujetas a la crítica profética. Así Amós se queja de que la gente no se arrepiente de veras (Am. 4:6ss), aun cuando lo más probable es que sí se comprometiera en prácticas culturales. Oseas 6:1ss describe al pueblo realizando un servicio externo, pero en 6:4ss Dios no ve en ello una penitencia seria, ya que no tiene fuerza moral. Zacarías vuelve a plantear el antiguo clamor profético por un ayuno interior que desemboque en rectitud (7:5ss). Joel añade a la invitación a lamentarse un llamado a rasgar el corazón y no las vestiduras (2:12-13). Los profetas no están rechazando las formas externas, sino insistiendo en que una penitencia seria comporta un volverse del pecado a la rectitud. Sin esto, las formas externas podrían fácilmente llegar a ser vistas como formas mágicas de resolver desastres nacionales, en vez de como formas de establecer una relación nueva y auténtica con Dios. Es por esto que protestan contra ellas.

2. *El concepto profético de conversión.* Los profetas no inventan una palabra especial para el verdadero arrepentimiento, sino que se las arreglan con la palabra común para «volver» (שוב). Este término lleva consigo un sentido de volver atrás, e. d. después de haber caído, pero no es exclusivamente así, ya que a veces la idea es la de volverse apartándose de algo. En general, lo que se quiere decir es dar media vuelta. El volverse es principalmente hacia Dios (una vez en Neh. 9:29 es hacia la ley), y de lo que uno se aparta es de la mala conducta, la conducta anterior, la violencia, los ídolos o el pecado. El concepto de conversión enfatiza positivamente el hecho de que una verdadera penitencia implica una nueva relación con Dios, la cual abarca todas las esferas de la vida, y que compromete la voluntad en una forma que ningún rito externo puede reemplazar. La cuestión de mantenerse de pie ante Dios es la cuestión que realmente importa. Todo lo demás, las relaciones con los otros, el culto y el estado, depende de ella. Aquí va implícita una visión fuertemente personal del pecado, en virtud de la cual se considera que las faltas individuales brotan de una mala actitud ante Dios, p. ej. la

infidelidad en Oseas, la rebeldía en Isaías, el abandonar a Dios en Jeremías. Esta actitud incorrecta es tanto más grave cuanto que hay una relación especial de Israel con Dios como pueblo de la alianza. En línea con la visión personal del pecado se halla una visión personal del arrepentimiento, como un volverse a Dios con todo el ser. Este volverse, o retornar como lo suelen llamar los profetas, tiene tres facetas. (1) Significa obediencia a la voluntad de Dios, e. d. un reconocimiento incondicional de Dios en una conducta correspondiente a su voluntad (Os. 6:1ss; Jer. 34:15). (2) Significa confianza en Dios en rechazo de todo socorro humano y de los falsos dioses (Os. 14:4; Jer. 3:22-23). (3) Significa apartarse de todo lo que es contrario a Dios. Este tercer aspecto parece haberse dado por sentado en los profetas más antiguos, pero llega a su expresión en Jeremías y especialmente en Ezequiel (Jer. 26:3; Ez. 18:26, etc.). El llamado a la conversión presupone esta posibilidad. Este aspecto es menos prominente en Amós, cuyo mensaje es predominantemente un mensaje de juicio ineludible (7:8; 8:2). También Oseas aprecia la gravedad de esta situación, pero cree que el juicio mismo abrirá la puerta a la conversión, no porque esta última sea una posibilidad humana, sino porque es la meta de la dirección que le da Dios a la historia (2:8-9; 3:5). Isaías acepta el hecho de que la conversión es una consecuencia de la propia acción salvífica de Dios, pero sólo para un resto, y no para el pueblo entero. Jeremías, en sus muchos ruegos, parece presuponer que mediante el arrepentimiento el pueblo podrá evitar el juicio, pero espera una renovación completa sólo cuando Dios escriba su ley en el corazón del pueblo (31:33). En general, los profetas no aseguran que el pueblo tenga una posibilidad propia en virtud de la cual pueda arrepentirse y esquivar el juicio. Por otro lado, el juicio no es para él un destino ciego. Preserva la cualidad viviente de la relación con Dios y la validez del orden moral.

3. *El período exílico y el postexílico.* Los capítulos finales de Isaías y el Salmo 51 mantienen el testimonio profético, con su orientación tanto del pecado como de la conversión a Dios (Is. 44:2) y su insistencia en la renovación interior (Sal. 51:10). Ezequiel enfatiza el aspecto individual, atribuye mayor prominencia al abandono del pecado, le da a la conversión un significado destacado como medio hacia la salvación, y cuenta mucho más con su posibilidad, aunque en última instancia él también ve la necesidad de un corazón nuevo que sólo Dios puede dar (cf. 18:21ss; 33:12ss; 36:26). Una orientación más fuerte hacia la ley se puede ver en los pecados de los cuales Malaquías exige la conversión (3:7-8), o en el llamado de Nehemías 9:29 a convertirse a la ley (cf. el papel de la Pascua en 2 Cr. 30:6ss). Pero todavía se considera que el arrepentimiento interior es el punto central (cf. Jl. 2:12ss; Jon. 3:8ss), incluso si la idea no se expresa con su grandeza y profundidad originales.

[E. Würthwein, IV, 980-989]

C. μετανοέω y μετάνοια en la literatura judía helenística.

1. La LXX.

- (1) μετανοέω. Esta palabra es poco común en la LXX. Se usa para «lamentar, sentir pesar» y para «cambiar de opinión o de idea», teniendo como sujeto tanto a Dios como al hombre. La LXX prefiere ἐπιστρέφω o ἀποστρέφω para la conversión religiosa y moral, pero μετανοέω puede tener un sentido muy parecido (Jer. 8:6) cuando se usa para traducir el hebreo שׁוּבָה. μετανοέω, pues, puede adquirir el sentido de un cambio duradero, sentido que no tiene en el ámbito secular.

- (2) μετάνοια. La LXX no usa esta palabra para traducir el AT.

2. Otras obras.

- (1) Deuterocanónicos y Pseudoepigráficos. Estas obras tienen μετανοέω y μετάνοια para la conversión en el sentido pleno (Si. 48:15, etc.). El uso hace eco del llamado profético a la conversión, como un don y una tarea puesta por Dios. Dios mismo la concede como un medio en virtud del cual los pecadores pueden llegar a la vida eterna. Pero, si bien la meta es un cambio total, hay una tendencia a enfatizar los pecados individuales que se abandonan, y las leyes individuales que se obedecen. Es así como un celo legalista mezquino tiende a nublar el concepto verdadero. Por otro lado, cuando la conversión se relaciona escatológicamente con la meta final de la fe y la esperanza, se la ve en el sentido profético como el don y la obra de Dios para Israel.

- (2) Filón. En Filón se ve la síntesis de la cultura griega y la religión judía. Filón usa los términos para «cambio de mente», pero también les da el matiz religioso de la conversión religiosa y moral, e. d. el cambio total de volverse a Dios y apartarse del pecado, que afecta la totalidad de la vida y de la conducta. Sin esa conversión no hay salvación. Claro que en su descripción Filón adopta elementos filosóficos y místicos, p. ej. cuando dice que la conversión cumple el ideal estoico, o cuando muestra que ella trae armonía en el pensamiento y en la palabra. Pero no concuerda con los estoicos en que el sabio no necesite de *μετάνοια*, y en su visión total el concepto del AT retiene su sabor distintivo.
- (3) Josefo. Como Filón, Josefo usa los términos tanto en el sentido común como en el sentido religioso y moral. Sus afirmaciones, sin embargo, son ecos con poca profundidad. Atribuye significación a las formas externas, se centra en vicios y virtudes individuales, y relaciona la conversión con el evitar el castigo. Aún así, la meta de una nueva vida se halla detrás de las manifestaciones individuales.

D. La conversión en la literatura rabínica. Los rabinos dan expresión lingüística a la visión veterotestamentaria de la conversión, con su frecuente uso de los términos para «convertirse» o «conversión». Si bien no elaboran la teología de la conversión de manera sistemática, sí tienen un interés religioso interior por el asunto. Enaltecen la conversión como grande, y le atribuyen un significado salvífico. Sus puertas están siempre abiertas. Es un rompimiento con los actos malvados, y, cuando es necesario, involucra la restitución. Llega a su expresión en la oración penitencial. Su lado positivo es la obediencia a la ley. Aunque Dios debe darla, los seres humanos la logran, en parte en forma de ejercicios piadosos. Se repite con frecuencia, ya que hay nuevas transgresiones a la ley. Al pecar con obstinación, uno puede malograrla e incurrir en el castigo final. Algunos rabinos piensan que la conversión de Israel es una condición para la venida del Mesías, pero otros opinan que el tiempo está fijado por Dios. Otra esperanza es que el Mesías conducirá al pueblo hacia Dios mediante la conversión. La médula del punto de vista rabínico es en gran medida la misma que la de la enseñanza judía helenística.

E. μετανοέω y μετάνοια en el NT.

1. *El entendimiento lingüístico.* Donde son más comunes estas dos palabras es en los Sinópticos y en los Hechos (el verbo 21 veces, el sustantivo 14). Pablo usa el verbo sólo una vez, y el sustantivo cuatro veces. El verbo figura 12 veces en el Apocalipsis, el sustantivo tres veces en Hebreos y una vez en 2 Pedro. El sentido popular figura en Lucas 17:3-4 y 2 Corintios 7:9-10 («pesar» o «remordimiento»). El significado habitual es «cambio de mente» o «conversión», con el pleno matiz del AT. Este matiz es importante, ya que hace una gran diferencia si el llamado a Jesús a arrepentirse es un llamado a la conversión total o sencillamente un llamado a dolerse por los pecados, a un cambio de mentalidad, o a actos de restitución.
2. *El concepto de conversión.*
 - (1) Juan el Bautista. La conversión es la médula del mensaje de Juan, quien proclama la inminencia del juicio y exige volverse a Dios, así como Dios se está volviendo a nosotros. La convocatoria adquiere nueva urgencia en cuanto a que se halla bajo la luz de la revelación escatológica. Se trata de una conversión de una vez por todas, un cambio interior, que se les exige incluso a los justos, y que debe hallar su expresión en actos de amor. Un bautismo de conversión significa que Dios está en acción para cambiar nuestra naturaleza para el nuevo eón. Dios mismo otorga la conversión tanto como don cuanto como tarea; nos toca a nosotros dejar que se dé, y autenticarla como la base divina de un nuevo existir.
 - (2) Jesús. En la enseñanza de Jesús, μετανοείτε es el imperativo que está implícito en el indicativo del mensaje del reino. La conversión es un requisito básico que se sigue de la realidad del reino escatológico tal como se hace presente en la persona de Jesús. La predicación y los milagros son un llamado a la conversión y a una decisión final e incondicional, en un volverse a Dios de una vez por todas en obediencia total (cf. Mr. 1:15; Mt. 12:39ss; 11:20ss; Mt. 4:17). Este es el punto de la enseñanza de Jesús, aún cuando no se usen los términos. Hay que renunciar no simplemente al mal,

sino a cualquier cosa que se pudiera anteponer a Dios (Mt. 5:29-30; 10:32ss, etc.). La conversión es aplicable a toda la gente, y exige un compromiso completo que busca el perdón en una plena confianza y entrega. La fe es su aspecto positivo (cf. Mr. 1:15). No es un logro humano, por cuanto implica hacerse pequeño y receptivo como un niño (Mt. 18:3). Es un don de Dios, pero en cuanto a tal es un requisito vinculante. Por el bautismo del Espíritu, Jesús imparte el poder divino que crea a aquellos que están sujetos al reinado divino, e. d. la gente convertida. Con toda su severidad, pues, el mensaje es un mensaje de alegría. La μετάνοια no es ley, sino evangelio.

(3) El cristianismo primitivo.

- a. General. En el kerygma apostólico, la conversión es una exigencia total. Los discípulos la predicaban en Marcos 6:12, y en Lucas 24:47 se les instruye a que llamen a la gente a ella. La μετάνοια se halla en el corazón de su mensaje en los Hechos (5:31; 8:22; 11:18, etc.). Es un artículo básico en Hebreos 6:1. El sermón de Pedro la conecta con el bautismo (Hch. 2:38). Es un volverse del mal hacia Dios (8:22; 20:21). Es tanto un don divino como una tarea humana (5:31; 2:38). Abarca la vida entera (cf. Hch. 3:19, etc.). Su base es la obra salvífica de Cristo (5:31). El Espíritu la realiza (11:18). La fe la acompaña (26:18). El fin inminente imprime urgencia a su proclamación (Ap. 2:5, 16; 3:3). La meta es la remisión de los pecados (Hch. 3:19) y la salvación final (11:18).
- b. Pablo. En Romanos 2:4, la μετάνοια en vista del juicio es lo que Dios en su bondad busca para nosotros. Es don de Dios (2 Ti. 2:25). Implica un rompimiento radical con el pasado (2 Co. 12:21). Psicológicamente implica el remordimiento (2 Co. 7:9-10), pero más profundamente es la obra salvífica de Dios. Para Pablo, el concepto de fe abarca la conversión con su implicación de muerte y renovación. Esto explica su escaso uso de estos términos.
- c. Juan. También en Juan la fe incluye la conversión. También la incluye el nuevo nacimiento en que se nace de Dios. El claro límite que se traza entre la luz y las tinieblas, etc. significa que el creer en Dios comporta necesariamente un apartarse del mal.
- d. La imposibilidad de una segunda μετάνοια en Hebreos. Hebreos destaca la total seriedad de la conversión. No podemos provocarla con nuestra voluntad (12:7). Para los apóstatas no hay una renovación de la conversión. Lo que está en juego no es el arrepentimiento cotidiano, sino el cambio decisivo que es una nueva creación. Aquellos que están colocados en el círculo de la salvación escatológica, si deliberadamente detienen el movimiento y se apartan de Dios, quedan expuestos al juicio escatológico. La conversión es una totalidad, y por lo tanto la entrega que implica es una entrega total.

F. μετανόεω y μετάνοια en los escritos eclesiásticos del período postapostólico y protocatólico. Los Padres Apostólicos hacen frecuente uso de los términos en el sentido completo (1 Clem. 8.3; Justino, *Diálogo* 109.1; Hermas, *Mandatos* 4.3.2). Se entremezclan ideas griegas (Hermas, *Visiones* 3.7.3; Justino, *Apología* 61.10; Mart. Pol. 9.2), pero la influencia cristiana es evidente (Did. 10.6; 1 Clem. 7.4; Hermas, *Semejanzas* 9.22.3; Justino, *Apología* 15.7-8), y hay una fuerte orientación hacia el AT (1 Clem. 8; Justino, *Diálogo* 25.4; 30.1; 107.2). Las ideas judías ejercen cierto impacto. Así, el guardar los mandamientos es parte de la conversión (Hermas, *Visiones* 5.6-7), y se requiere la penitencia con llantos y gemidos (Justino, *Diálogo* 141.3). Esto conduce al desarrollo de una disciplina penitencial y a la ecuación de μετάνοια con penitencia. La enseñanza de Hermas abre la puerta para esto, con su mensaje de un segundo arrepentimiento. La primera conversión es singular (*Mandatos* 4.3.1-2), pero es posible un segundo arrepentimiento que consiste en una superación moral en conformidad con los mandatos (*Mandatos* 1-12). El ascetismo y el sufrimiento penitencial son la escuela de esta conversión (*Semejanzas* 7.4-5; *Mandatos* 4.2.2).

ἀμετανοήτος (→ ἀμεταμέλητος bajo μεταμέλομαι). Esta palabra significa «no expuesto a cambio de mente», «más allá de todo arrepentimiento o revocatoria», «incommovible». Los estoicos lo usan para expresar su ideal de no arrepentirse nunca. Pablo, sin embargo, plantea la antítesis cristiana a este ideal,

al usar esta palabra en Romanos 2:5 para la mente y el corazón endurecido de los que se creen justos y se resisten a la conversión.

προνοέω, πρόνοια.

A. Uso.

1. προνοέω. Esta palabra significa «percibir por anticipado», «notar de antemano», «prever»; también «saber por adelantado», luego «cuidar de», «proveer para», «interesarse por». «Cuidar de» es el significado en 1 Timoteo 2:8, mientras que en 2 Corintios 8:1 y Romanos 12:17 el sentido es «tener consideración por» (cf. Pr. 3:4 LXX).
2. πρόνοια. Esta palabra significa «previa visión o conocimiento», pero generalmente tiene el sentido de «pensamiento previo» o «provisión». Cuando el término se aplica a los dioses, los significados convergen en el conocimiento previo, la previsión o la predeterminación. El énfasis se pone en los elementos temporales y racionales. En la filosofía se usa πρόνοια para la providencia divina, y la palabra misma se convierte en término para designar a la deidad (especialmente en el estoicismo). El NT nunca alude a la πρόνοια divina. Retóricamente se le atribuye πρόνοια a Félix en Hechos 24:2, y en Romanos 13:14 Pablo advierte a los creyentes que no cuiden su cuerpo de forma tal que den entrada a los deseos pecaminosos.

B. El concepto de la divina providencia.

1. *La antigüedad griega y romana.* Comenzando con la idea del gobierno de la razón cósmica, el pensamiento griego desarrolla el concepto de una πρόνοια divina que actúa en la naturaleza por el bien de los hombres. El cuidado sabio y justo de los dioses nos obliga a una confianza obediente. La providencia está en el corazón de las creencias estoicas. Nada es contingente; el poder divino inmanente armoniza todas las cosas y actúa en ellas para bien. El destino puede ser ineludible, pero expresa un cuidado benévolo. Los acontecimientos morales, así como los físicos, se hallan bajo el control divino, y la meta es una humanidad racional. Como los dioses no pueden fallar, el resultado es una confianza gozosa.
2. *El AT.* La única expresión directa de providencia en el AT se halla en Job 10:12, pero la creencia en que el Dios de la creación sustenta el mundo y lo dirige se halla presente por doquier (cf. Sal. 65:6ss; 104; Os. 2:10; Job 9:5ss). Dios se asegura de que sus designios se cumplan (Sal. 19:6; Job 38:33; Pr. 8:29; Jer. 5:22). No tenemos aquí una idea neutral o abstracta, sino al Dios personal que rige la historia de su pueblo (Dt. 32:39; 2 R. 19:25ss) y configura el destino de todos los pueblos (Am. 2:1ss; 9:7; Gn. 11:1ss; Is. 41:2ss). Demostrando su presencia por medio de milagros (1 S. 12:16ss), Dios prevé la historia (Is. 22:11) y elige instrumentos para llevar a efecto sus propósitos en ella (Is. 49:1ss). Los creyentes quedan envueltos en los acontecimientos que Dios dirige, y por eso experimentan su guía y ven que sus vidas están en manos de él (Pr. 20:24; Job 5:18ss; Sal. 16:5ss). Hasta el mal es un medio en manos de Dios (Am. 3:5-6; Is. 45:7). De modo incomprensible, está al servicio de su plan de salvación (cf. Gn. 50:20). La forma en que el AT ve la providencia es fuertemente teocéntrica y volitiva.
3. *El judaísmo.* A través de todas las presiones de la historia, el judaísmo mantiene la fe del AT en la providencia de Dios. Esto resulta evidente en los grandes apocalipsis, en que las personas y los acontecimientos están al servicio de fines previamente conocidos, y la historia sigue un curso predeterminado cuya meta final es el gobierno de Dios. La ley es una garantía providencial de la presencia dinámica de Dios, y sus mandamientos son instrumentos de la providencia. Dios controla todas las situaciones, de modo que uno siempre puede entregarse a él en la oración, si bien la providencia en este sentido no niega la libertad humana. Para expresar la idea de providencia, el judaísmo helenístico asume el término πρόνοια. Es natural que Dios como Padre se interese por sus hijos. Por eso actúa para evitar lo que es dañino, y para lograr lo que es beneficioso (cf. Filón y Josefo). Incluso se desarrolla el hábito de llamar a Dios πρόνοια (4 Mac. 9:24), y Filón puede describir la providencia en términos estoicos (cf. *De las leyes especiales* 3.189).

4. *El NT.* El hecho de que el NT no exprese el concepto de providencia es una ilustración de su distinción respecto de la filosofía. La creencia está implícita, pero según las líneas del AT. Dios, como Creador, es Señor de cielos y tierra (Mt. 11:25). Él dirige el curso de la historia hacia la meta que él mismo le ha puesto (Ro. 11:36). Predomina el amor de Dios que se pone en acción en Cristo. Esto es lo que se refleja en el hecho de que Dios haga brillar el sol y caer la lluvia sobre toda la gente (Mt. 5:45) y en su cuidado por todas sus criaturas (6:26ss). Dios interviene en todas las cosas para el bien de aquellos que lo aman (Ro. 8:28), y nada los puede separar a ellos de su amor (8:35ss; cf. Fil. 2:13). Esta fe les da a los individuos su lugar en el dominio teleológico que Dios tiene de la historia (Ro. 9-11) con el establecimiento de su reino como meta. El plan previsto de salvación, manifestado en la historia en Cristo, llega a su consumación más allá de la historia.
5. *La iglesia antigua.* Los Padres Apostólicos heredan el concepto de providencia. El germinar de las semillas da testimonio de la resurrección (1 Clem. 24.5) y la iglesia es la obra de la divina providencia (Hermas, *Visiones* 1.3.4). Las ideas filosóficas se entremezclan con el interés soteriológico primario (Athenágoras, *Súplica* 1.1). Si Ireneo atribuye claramente la providencia al Dios de la salvación (*Contra las herejías* 4.36.6), Clemente de Alejandría la considera como una verdad racional, dudar de la cual es cosa no cristiana (*Stromateis* 1.52.1ss). La filosofía misma es para él una obra de la providencia, que prepara el camino para el evangelio (1.18.4; 6.128.3). La tendencia, entonces, es a separar la providencia y la salvación en ramas distintas de la operación divina que están relacionadas, pero que no lo están orgánicamente.

ὑπονοέω, ὑπόνοια. El verbo significa «pensar en secreto», «sospechar» o, más generalmente, «conjeturar». En el NT sólo se usa en Hechos, y sin significación teológica. Significa «suponer» en 13:25. «sospechar» en 27:18, y «conjeturar» en 27:27. El sustantivo tiene sentidos tales como «opinión secreta», «conjetura», «ilusión» y «significado escondido» (p. ej. metáforas o alegorías). En 1 Timoteo 6:4, que describe el gusto de los falsos maestros por los debates de palabras, la referencia es a las sospechas malvadas o insinuaciones con las que ellos tratan de desacreditar a quienes se les oponen.

νοουθετέω, νοουθεσία. El verbo significa «impartir entendimiento», «poner a derecho», «poner en el corazón». El énfasis se pone en ejercer influencia, no simplemente sobre el intelecto sino sobre la voluntad y la disposición. La palabra adquiere entonces sentidos tales como «amonestar», «advertir», «hacer recordar» y «corregir». Describe un medio básico de educación. Filón y Clemente de Alejandría hablan acerca de cómo Dios o Cristo nos advierten, nos censuran y nos animan de este modo. La idea no es de castigo, sino de un ruego moral que conduce a la enmienda. En este sentido, adquiere el significado de «disciplinar». La filosofía, sin embargo, no lo usa técnicamente para su propia labor. La LXX hace poco uso de él; significa «reprender» en 1 Samuel 3:13, «amonestar» en Job 4:3, y «corregir» en Job 30:1; 36:12. El sustantivo, que significa «amonestación» o «corrección», es común en Filón, para quien representa las advertencias divinas en cuanto se diferencian de los castigos divinos. El único uso en la LXX se halla en Sabiduría 16:6 (las plagas del desierto como advertencia), pero Job 5:17 tiene el sinónimo νοουθήματα. El grupo aparece en el NT sólo en Pablo. En Efesios 6:4 el sustantivo representa un medio de formación cristiana, e. d. la amonestación o instrucción que corrigen sin provocar. En 1 Corintios 10:11, los juicios de Dios en el AT tienen un significado pedagógico; están escritos para nuestra instrucción. El verbo denota una función pastoral. Pablo advierte y enseña (Col. 1:18) con miras a llevar a los creyentes a la madurez en Cristo. La amonestación es una parte central de la cura de almas (Hch. 20:31). Las críticas son palabras paternales de corrección (1 Co. 4:14-15). Las iglesias han de corregirse unas a otras por medio de sus pastores (1 Ts. 5:12) o sus ministerios recíprocos (1 Ts. 5:14). Puede tratarse de una corrección a los refractarios (2 Ts. 3:15), pero también puede ser un último intento de recuperar a los herejes (Tit. 3:10). El uso pastoral sigue siendo común en los Padres Apostólicos (1 Clem. 71; Ignacio, *Efesios* 3.1; Hermas, *Visiones* 2.4.3), y también se puede hacer referencia a sermones de admonición (2 Clem. 17.3; Justino, *Apología* 67.4).

[J. Behm, IV, 989-1022]

νόμος [ley], ἀνομία [iniquidad, ausencia de ley, maldad],
 ἄνομος [inícuo, sin ley], ἔννομος [legal, conforme a la ley],
 νομικός [abogado, maestro de la ley], νόμιμος [legal, legítimo],
 νομοθέτης [legislador], νομοθεσία [legislación], νομοθετέω [legislar],
 παρανομία [delito, acción fuera de la ley], παρανομέω
 [transgredir la ley]

νόμος.

A. El mundo griego y helenístico.

1. El significado de νόμος.

- Procedente de νέμω, «asignar», νόμος significa primeramente «lo apropiado». Es así como llega a aplicarse muy ampliamente a cualquier norma, regla, costumbre, uso o tradición. El concepto es religioso pero abarca todos los aspectos de la vida (p. ej. el matrimonio, la familia, las escuelas y las comidas; no solamente el culto). Incluso los dioses tienen νόμοι.
- Políticamente se desarrolla un uso especializado en el ámbito de la ley, aunque νόμος todavía puede denotar más en general la ley absoluta así como la ley política, p. ej. la ley cósmica, la ley natural o la ley moral.
- Hacia el siglo V a. C., el término llega a usarse para las leyes escritas en sentido legal.
- Luego denota «contratos» o «convenios».
- Tiene una aplicación musical como «modalidad de canto» o «melodía». Νόμος se personifica como una figura divina en la poesía y, posteriormente, en la teología.

2. Naturaleza y desarrollo del concepto en el mundo griego.

Con sus raíces en la religión, νόμος siempre retiene en el mundo griego su relación con el culto. Incluso la ley escrita expresa la voluntad de la deidad. νόμος tiene siempre un autor, ya sea la deidad o un legislador inspirado. Es por lo tanto una obra de suprema habilidad. Sólo cuando las leyes llegan a hacerse por consenso el concepto pierde su fuerza.

- En el primer periodo, νόμος es una creación y revelación de Zeus. Está por tanto firmemente anclada en la esfera divina, y expresa lo que es correcto o justo. Las ciudades-estado dan forma constitucional al uso establecido. El estado representa el νόμος; por eso el pueblo debe luchar por su νόμος como por el estado mismo. Es la potestad rectora (el βασιλεύς ο δεσπότης) en la ciudad.
- Hacia el siglo VI a. C., se llega a considerar a Zeus como un principio divino. El cosmos está regido por el νόμος, y el νόμος humano así lo refleja. Es un caso específico de derecho divino. Uno no puede vivir sin él, así como no puede vivir sin el νόμος que gobierna el cosmos. Algunos autores (p. ej. Heráclito) entienden la ley cósmica en términos de ley nacional, pero otros (p. ej. los estoicos) ponen más énfasis en la ley cósmica, base para su cosmopolitismo.
- La tragedia griega aborda la cuestión de leyes que chocan entre sí. Sófocles, en *Antígona*, retrata la confrontación entre la ley del estado y la antigua ley no escrita. La incapacidad de observar la ley surge, entonces, de una inconciliabilidad que puede hacerse remontar directamente a Dios, y por lo tanto es inevitable un resultado trágico. En este caso, la violación de la ley no se debe a la pecaminosidad humana. A partir de ese dilema se llega a poner más énfasis en la ley no escrita, ya sea como uso original de un estado, o más comúnmente como una ley natural o divina que es universalmente válida (cf. la ley natural de los sofistas, y la ley cósmica de los estoicos). Esta ley no escrita abarca mandatos éticos y sociales así como rituales.

- d. En el siglo V a. C. la autoridad de la ley se tambalea ante el descubrimiento de otras leyes y la conclusión de que los seres humanos son autores de leyes específicas. Se origina un conflicto no sólo entre las leyes, sino entre lo que es correcto por ley y lo que es correcto por naturaleza. También es consecuencia de esto un ataque contra la religión. Desde cierto punto de vista, solamente la ley constituye la base para creer en la deidad. Desde otro (el de los sofistas), el origen divino de la ley es una astuta invención de los legisladores para agregar sanciones a sus leyes. Las leyes, entonces, sólo pueden ser derribadas mediante un ataque contra la religión. Por otro lado, sólo pueden ser protegidas mostrando que son verdaderamente divinas. Esto es lo que intenta Platón, primero probando la existencia de los dioses, y en segundo lugar afirmando que el νόμος, como hijo del νοῦς, está relacionado con el alma.
- e. El pensamiento de Sócrates comienza con el contenido positivo del estado. La ley del estado es para él la ley de la vida. Puede ser injustamente manipulada, pero él prefiere morir antes que oponérsela. Las leyes son padres que nos sustentan y nos instruyen, y siguen siendo válidas de cara a la muerte y más allá de ella.
- f. Sócrates no contrapone su conciencia individual al νόμος, ya que lo que importa para los griegos no es el sentido moral subjetivo sino el conocimiento objetivo de lo correcto y lo incorrecto. Este conocimiento es ley, y la obediencia a la ley es rectitud, que incluye todas las virtudes. La meta de la educación (Aristóteles) es la instrucción en el espíritu y el ethos de las leyes, con la ley misma como maestra, y la obediencia como forma válida de servidumbre que distingue a los ciudadanos libres de los verdaderos esclavos. (La única otra forma válida de δουλεία es el respeto a los dioses.) El régimen de la ley garantiza la preservación del estado y la posibilidad de la vida humana.
- g. Platón considera la muerte de Sócrates en obediencia a la ley como la transición de la norma y la ley desde la institución hasta el alma. Encuentra un cosmos y un orden en el alma mismo. Esto es νόμος. El νόμος interior es el orden que es controlado por la norma del alma, e. d. la rectitud y el dominio propio. El espíritu le da a la ley una nueva validez y fuerza (esto lo encuentra Aristóteles en el νοῦς). De este modo se forma un vínculo fresco con el mundo divino. Pero para Platón el ideal no es ya el dominio de la ley, sino el gobierno de una figura justa y regia que tenga el verdadero conocimiento. También en Aristóteles la persona de virtud eminente está por encima de la ley, y es en efecto la ley misma para sí y para los demás.
3. νόμος en el helenismo.
- a. Esta teoría llega a ser una realidad en el helenismo. El rey mismo es ahora νόμος. Por ser divino, él es la fuente de la ley. Él es la manifestación visible de la ley eterna en el cosmos.
- b. El estoicismo reemplaza la ley política con la ley cósmica. No usa el término para referirse a las leyes del estado. La verdadera ley divina sólo hay que buscarla en el cosmos, donde rige una sola ley que es la base de la sociedad y la unión de los seres divinos y humanos. Como la razón, esta ley permea la naturaleza y determina la conducta moral. Se identifica a Zeus como esta ley cósmica, en concesión a la religión popular. Decidirse por este νόμος es llegar al verdadero yo de uno. Es por lo tanto una posibilidad razonable, y conduce a una vida feliz. La ley está escrita en el alma.
- c. En el neoplatonismo la ley es menos significativa, pero la ley de la providencia mantiene en alto la humanidad, al conectar la moral con la felicidad.
- d. La antigüedad tardía adopta en su mayor parte los puntos de vista platónicos órficos, considerados a la luz de la teología cósmica.
4. *El concepto griego de νόμος y el NT.* Para los griegos, el νόμος viene del espíritu y no por revelación. Por ende no es un mero imperativo. Tiene poder sobre aquellos que tratan de evadirlo, y trae salvación a aquellos que lo obedecen. Sin embargo, no produce conciencia de la incapacidad de cumplirlo, y

a la larga no logra generar convicción a causa de una falta de objetividad histórica. Todo esto está en marcado contraste con la forma en que el NT entiende el νόμος.

[H. Kleinknecht, IV, 1022-1035]

B. La ley en el AT.

1. *La ley en el antiguo Israel.* En el antiguo Israel, las primeras leyes están enraizadas en la doctrina de la alianza. El principio básico es que la vida entera del pueblo le pertenece a Dios. Las leyes no son un ajuste de los intereses humanos que recibe la sanción divina, ni son condiciones de la relación divina. Son las exigencias del Dios a quien Israel pertenece en virtud del éxodo, y provienen directamente de Dios en el Sinaí. Por eso, a. su exigencia es incondicional, como lo muestra su forma; b. dan un giro negativo, prohibiendo aquello que destruye la relación de alianza; c. apelan de modo persuasivo a la voluntad; d. son breves pero abarcales; y e. van dirigidas a todo Israel, y su finalidad es dar forma al pueblo entero como pueblo de Dios.
2. *El entendimiento de la ley en los libros históricos más antiguos.* El verdadero clímax de los relatos más antiguos es el otorgamiento de la ley. Israel es un pueblo elegido por gracia. Por eso la ley es en sí un don de gracia, que le muestra al pueblo lo que va en consonancia con su condición. Puesto que la ley está impregnada de la fe en Dios, no hay distinción entre ley y moral. La legislación ritual encaja en el mismo patrón, ya que la exigencia de Dios es el principio, y los sacerdotes son los guardianes de la ley. Toda la ley es la voluntad de Dios, y descansa sobre la elección activa de Dios por su pueblo, y su deseo de verlo vivir en concordancia con ello.
3. *La actitud de los profetas respecto a la ley.* La profecía descansa sobre un nuevo encuentro con Dios. La predicación profética del arrepentimiento presupone un conocimiento de la ley (cf. Miq. 6:8). Los profetas pueden expresar de un modo nuevo la exigencia de Dios, pero no plantean una nueva exigencia. Para ellos Israel es todavía el pueblo de Dios, y la violación de la ley es apostasía (cf. Am. 2:9; Is. 1:27-28). Los profetas ven, sin embargo, que el apelar a la ley puede ir de la mano con el negarse a una verdadera obediencia (Am. 2:6). Radicalizan e interiorizan la ley, y al hacerlo así destacan su verdadera fuerza. En vista de la desobediencia del pueblo, no tienen la expectativa de que la salvación provenga de un orden legal; es por esto que proclaman un nuevo acto de Dios que va a establecer la rectitud y llevar la ley a los gentiles (Is. 1:26; 2:3). Atacan el culto cuando es usado para encubrir la desobediencia (Jer. 7:11; Os. 4:6), pero, si bien pueden considerar el culto de la época como cosa sin remedio (Am. 5:25), es claro que no abogan por una adoración desprovista de culto.
4. *El entendimiento deuteronomico de la ley.* Un rasgo distintivo del Deuteronomio es la urgencia con que la exigencia de la ley se fundamenta en el acto liberador de Dios. La ley debe ser salvaguardada como vínculo entre Israel y Dios. Un punto ulterior en el Deuteronomio es el interés por impartir la bendición de la relación con Dios a todos los miembros del pueblo. Es así como hallamos que en el Deuteronomio, a. la proclamación de la ley es predicación; b. la ley abarca todas las áreas de la vida; c. el prójimo es punto de un interés central; d. la distancia respecto a Dios se mantiene enalteciendo la supremacía divina y oponiéndose a todo culto submoral. Se promete bendición por la observancia de la ley, en la forma de un pleno disfrute del designio y el don divino. El problema, por supuesto, es la realidad perturbadora del pecado, que sólo puede ser remediada por una nueva alianza, y no por la ley misma (Jer. 31:31ss).
5. *El entendimiento de la ley en los escritos sacerdotales y obras relacionadas.* La legislación sacerdotal presenta la ley con gran austeridad. Aquí el acento se pone en la trascendencia divina y en el papel de Israel para establecer el orden divino. Pero la base sigue estando en la historia, ya que el Dios santo es voluntad personal, no poder impersonal. Es por el llamado de Dios que Israel es pueblo de Dios, y es por su acción creadora que sabe cómo vivir. Las normas morales y culturales encuentran una unidad superior en la voluntad divina, de modo que el culto se halla dentro de la revelación total de la ley a Moisés. La austeridad de esta presentación no descarta los elementos de gozo, reverencia y sacrificio propio (cf. Sal. 19; 119). Así se evita el legalismo. En Levítico 17-26 la dignidad suprema radica

en la sujeción a la voluntad de Dios, con énfasis en la obligación para con el prójimo y menos énfasis en la validación histórica de la ley.

6. *La ley en el período postexílico.* El juicio profético acaece en el exilio, y después de él el pueblo sabe que debe obedecer la voluntad de Dios si quiere vivir. La base es todavía la elección. El guardar la ley no establece la relación con Dios, pero la mantiene en vigor. Sin embargo este último aspecto pasa a primer plano, y le da a la ley una cierta independencia como el medio por el cual el pueblo se puede mantener en gracia. Puntos importantes (p. ej. en Crónicas) son: a. que una norma legal rige la historia de Israel, de modo que incluso los profetas son capitaneados por la ley; b. Israel llega a ser una comunidad religiosa centrada en la ley (Esdras); c. el culto adquiere importancia principalmente como cumplimiento de la ley; y d. una nueva clase (los escribas) asume el liderazgo religioso del pueblo (Esd. 7:10). Permanece la auténtica piedad (cf. Sal. 19; 37; 40; 119), pero por una cierta lógica interna hay ahora una presión hacia la casuística, hacia la pérdida del prójimo como persona, y hacia la explotación del apego a la ley como una evasión de la auténtica obediencia y como un falso medio de seguridad.
7. *El significado de la Torá.* En el AT, Torá es el término más abarcante para designar la ley. Figura unas 220 veces en diversos sentidos. Su administración es al principio tarea de los sacerdotes, pero los profetas usan el término tanto para mandamientos escritos como para la palabra que Dios les dirige a ellos (Is. 8:16). El punto esencial, entonces, es siempre la autoridad divina, aun cuando el término pueda a menudo usarse para directrices culturales o rituales específicas. Posteriormente puede denotar también la instrucción (Pr. 28:4; 29:18). En el Deuteronomio, el corpus completo es la Torá, y esto abarca las maldiciones así como las estipulaciones legales. La ley puede equivaler también a la revelación divina o a la instrucción general (Sal. 1:2; 2 Cr. 17:9), pero siempre con un fuerte sentido de autoridad. En las obras posteriores se puede discernir una referencia específica al Pentateuco.
8. *νόμος en la LXX.* La LXX usa principalmente νόμος para Torá (unas 200 veces), y en total usa νόμος unas 240 veces. En general le da a νόμος el sentido más pleno del uso tardío. Cuando se adoptan otros términos, la referencia es habitualmente a leyes en plural, a directrices humanas, o a estatutos individuales. En virtud de su equiparación con la Torá, νόμος expande su significado más allá de las fronteras del uso griego normal.

C. La ley en el judaísmo.

1. *La ley en los Pseudoepigráficos y Deuterocanónicos.* En estas obras variadas, la ley es siempre la base, y algunas de ellas aplican la ley, la defienden o la elogian de manera específica.
 - a. Lingüísticamente encontramos ó νόμος (o νόμος) en forma absoluta. También se usan ó νόμος κυρίου, τοῦ θεοῦ o Μωϋσῶος, y ciertas expresiones menos típicas del AT como οἱ νόμοι, ὁ πατρώος νόμος y ὁ θεῖος νόμος.
 - b. Rasgos interesantes son: (a) la validez y supremacía divinas incondicionales de la ley, según queda ilustrado por la revuelta de los Macabeos, el auge de los fariseos, el énfasis sobre el sábado y la circuncisión, y la conexión de la recompensa con la observancia; y (b) la equiparación de la ley con la sabiduría, en que la Torá es una ley universal que expresa intemporalmente la voluntad divina, es en sí preexistente, y ocupa una posición de mediación (aunque la incapacidad de cumplirla puede dar origen a la desesperanza a pesar de que se reconozca su validez divina y eterna).
2. *Josefo.*
 - a. Josefo habitualmente usa νόμος para la ley religiosa de Israel (aunque a menudo usa οἱ νόμοι). También puede usar ó νόμος para el Pentateuco o el AT. A veces emplea νόμος para las leyes de otras naciones o para el orden natural. Otro uso es para la norma de algo, pero esto es poco común.
 - b. Para Josefo la ley es dominante. Acepta su origen divino, aun cuando hace acomodos para sus lectores gentiles señalando la sabiduría de Moisés, la antigüedad de la ley, y la racionalidad de sus

estipulaciones. La ley posibilita una vida feliz, pero también evita el excusar el pecado. Para Josefo, las recompensas y los castigos desempeñan una parte importante como motivos para guardar la ley, pero Josefo también destaca la instrucción temprana en la ley y el apremio de la conciencia. La base material esencial de su punto de vista es judía, pero con una orientación apologética hacia el mundo racionalista y moralista de la cultura helenística.

3. Filón de Alejandría.

- a. En el uso, Filón se asemeja a Josefo, pero Filón emplea νόμος más ampliamente para el orden o la ley de la naturaleza, y para las normas.
- b. Materialmente, la ley no es central para Filón. Procura mostrar la concordancia entre la ley del AT y la ley cósmica en la naturaleza y la razón. La unidad de Dios significa la unidad de la creación y la revelación. Por eso los patriarcas pueden guardar la ley por naturaleza. La ley misma es de origen sobrenatural, pero, si bien debe ser guardada al pie de la letra, tiene significación alegórica. Filón está interesado también en mostrar el punto racional de sus diversas estipulaciones, p. ej. la circuncisión. También hace hincapié en la naturaleza voluntaria de la ley, la cual estimula en vez de mandar. Hemos de meditar en la ley, pero a la larga los perfectos lo hacen por naturaleza, de modo que para ellos la ley es externa y ajena. Filón insiste en la observancia, pero la tendencia central de su presentación consiste en disolver la ley en favor de la especulación helenística y el moralismo.

4. La ley en el judaísmo rabínico.

- a. En los escritos rabínicos, la Torá es principalmente la ley mosaica. Específicamente, pero en ningún modo exclusivamente, puede ser el Decálogo. También puede ser el Pentateuco. El AT en su conjunto también puede ser llamado la Torá, en virtud de su concordancia con el Pentateuco. La enseñanza válida es Torá en un sentido más general, como lo es la revelación. Finalmente, Torá puede denotar el estudio de la ley.
- b. Materialmente, el entendimiento rabínico descansa sobre los principios de que Dios se ha revelado de una vez por todas en la Torá, y de que estamos relacionados con Dios sólo mediante la relación con la Torá. Rasgos especiales son: (a) que todos los demás escritos autoritativos dependen de la ley tal como está contenida en el Pentateuco, de la cual son la explicación y aplicación; (b) que la ley es autoritativa a causa de su origen divino, en lo cual está implícito que la Torá es preexistente, que Moisés es pasivo en su mediación, que debe ser copiada con gran esmero, y que su santidad es tan grande que hay que lavarse las manos antes de pasar de ella a actividades seculares; (c) que no hay que buscar razones para las estipulaciones de la Torá; (d) que la autoridad de la Torá es tan alta, que Dios mismo está vinculado por ella y que el Mesías la va a estudiar y observar; (e) que todas las relaciones están sujetas a la Torá; (f) que la Torá tiene una fuerza diferenciadora en las relaciones humanas, distinguiendo entre Israel y los gentiles y entre los individuos dentro de Israel; (g) que la Torá nos muestra qué hacer o no hacer con mira a la aprobación de Dios y la vida eterna, por lo cual se incurre en gran peligro si se la desobedece; y (h) que se sigue casi necesariamente una elaboración casuística, aunque no sin un énfasis en la piedad interior como prerrequisito para el verdadero estudio.

D. La ley en el NT.

I. Jesús y la ley en los Evangelios Sinópticos.

1. La palabra νόμος, νόμος figura sólo ocho veces en Mateo, nueve en Lucas, y no figura del todo en Marcos. Normalmente denota el Pentateuco, aunque puede abarcar el AT en su totalidad. La ley es principalmente lo que rige la conducta, pero también se denota la promesa (cf. Lc. 22:44). Nunca se usa para la Torá oral ni para la tradición docente (cf. Mr. 7:5, 8).
2. Jesús y su negación de la ley. Jesús afirma la ley pero también la niega al reemplazar su oficio de mediación. La respuesta a la violación de la ley es la conversión y el perdón, no la obediencia a la ley (cf. Lc. 15). El guardar la ley no garantiza una relación correcta con Dios (Lc. 15:25ss). Es la actitud ante Jesús lo que determina la relación con Dios (cf. Mt. 10:13ss). El descanso se alcanza acercándose a Jesús (Mt. 11:28ss), y la justificación se alcanza por medio del arrepentimiento (Lc. 18:14).

La ley sigue siendo válida, pero ha venido un nuevo eón (Lc 16:16-17) que está entrelazado con la palabra y la persona de Jesús (Mr. 2:21), el cual es él mismo libre en relación con la ley.

3. *Jesús y su afirmación de la ley.* (a) Si bien Jesús niega el papel mediador de la ley, afirma la ley en el juicio sobre el pecado que queda implicado por su perdón. El transgredir la ley acarrea la muerte, y es esta la situación remediada por el acto del indulto escatológico. (b) La conversión restaura a los pecadores a la obediencia a la ley, y en este sentido es su afirmación (cf. Mt. 5:20; 7:16ss; 11:29). (c) Jesús afirma la ley al observarla él mismo (cf. Mt. 9:20; Lc. 2:22ss). Su venida entera es en efecto un cumplimiento de la ley (Mt. 5:18). (d) Jesús afirma específicamente que hacer la buena voluntad de Dios y guardar los mandamientos son una misma cosa (Mr. 10:18ss). Una disposición correcta exige una acción obediente, que exprese el amor abnegado por Dios y por el prójimo. Los que ven esto no están lejos del reino (Mr. 12:34). (e) Las críticas detalladas, p. ej. de refugiarse de la desobediencia tras la ley, o de apelar a la ley para evadir el discipulado, o de colocar la observancia legal por encima del servicio amoroso, son de hecho una afirmación radical basada en el centrar la ley en el amor a Dios y al prójimo. Esta concentración restaura la ley a su sentido veterotestamentario original, de un llamado hecho por Dios en orientación al prójimo. La diferencia es que Jesús trae en persona el acto divino que crea la verdadera obediencia. Cuando Jesús ataca la casuística, el punto principal es que la exigencia divina sobre la persona entera se tome en serio. De modo que la ley queda abierta a la crítica cuando no expone el pecado en la raíz condenando la actitud y no el acto por sí solo. También falla en cuanto a que puede refrenar el pecado (cf. Mt. 5:21ss) pero no puede dejarlo de lado, como lo hace Jesús mismo al establecer la obediencia del amor. No obstante, al traer el perdón y la filiación divina, Jesús posibilita un auténtico cumplimiento de la ley, no como medio de autojustificación, sino como expresión de la nueva relación.
4. *La interrelación entre negación y afirmación de la ley.* El reconocimiento de Jesús a la ley exige un arrepentimiento completo, el cual adquiere hondura y se concreta a partir de las exigencias de la ley. También manifiesta la verdadera obediencia, que se basa en la restauración de la comunión mediante el nuevo acto creador de Dios. La confrontación con la exigencia incondicional de Dios, y la liberación de la mediación de la ley, son dos factores que se promueven y se controlan el uno al otro. El nuevo acto de Dios establece la exigencia, y aquellos que reciben el perdón ofrecen por ese medio la verdadera obediencia del amor.

II. El conflicto referente a la ley.

1. La comunidad primitiva.

- a. Al principio la comunidad primitiva observa la ley sin reflexionar mucho acerca de ella. La extensión del evangelio a los gentiles plantea la cuestión, y se llega a una primera postura en el concilio apostólico (Gá. 2.; Hch. 15). Este concilio acepta la concordancia entre el mensaje de Pablo y el de la iglesia de Jerusalén al declarar que la observancia de la ley no es necesaria para la salvación. Al mismo tiempo, concuerda en que los cristianos judíos deben guardar la ley, y esto deja sin aclarar la cuestión del compartir la mesa con los gentiles, que se convierte en punto discutido en Antioquía (Gá. 2.).
- b. Implícita en el debate resultante está la cuestión de porqué siquiera los judíos tienen que guardar la ley, si la salvación es por fe en Jesús. La principal razón que se da es el interés por la misión entre los judíos (cf. 1 Co. 9:20-21). Para resolver la cuestión del compartir, el decreto apostólico adopta medidas que puedan ser defendidas ante el mundo judío, el cual permite de hecho compartir con los incircuncisos en el culto de la sinagoga.
- c. La comunidad primitiva obviamente considera la fe en Cristo como su distintivo principal, considerando la observancia de la ley como obediencia en aras del amor en servicio al evangelio. Esta postura la deriva del propio Jesús, puesto que históricamente es muy difícil que haya retrotraído su propia actitud hacia los actos y enseñanzas de Jesús: el judaísmo mesiánico no ofrece ninguna base para esto por lógica interna alguna de desarrollo, y el judaísmo helenístico no provee verdaderos paralelos (cf. el relato de Esteban en Hch. 6:9ss).

- d. Del concilio apostólico brotan desarrollos ulteriores. Los judaizantes radicales se oponen celosamente a la decisión del concilio, y afirman que la circuncisión es necesaria para la salvación y para ser miembro en la comunidad. Es posible que en algunos casos esto se deba a temores de dificultades en el mundo judío (cf. Gá. 6:12-13), pero en otros bien puede ser por devoción a la ley. Algunos argumentos en apoyo de esa postura son el mandato de la ley, el ejemplo de Jesús, la dudosa autoridad apostólica de Pablo (cf. Gá. 3; 2 Co. 11), y la posibilidad del antinomianismo.
- e. El principal grupo judaico, representado por Santiago y Pedro, se atiene a las líneas establecidas por el concilio. La ley no es necesaria para la salvación, pero debe ser observada por los cristianos judíos en atención a la misión entre los judíos. Se acepta el compartir con los cristianos gentiles, con tal que esos cristianos observen aquellos puntos que permitan defender ese compartir en el mundo judío.
2. *El uso de Pablo.* Pablo comienza con el sentido tradicional, según el cual la ley es la ley del AT, si bien su uso no es uniforme. El Decálogo es la médula de la ley (Ro. 13:8ss), pero νόμος abarca otras leyes y puede usarse para una ley específica (Ro. 7:2). La ley exige acción; uno la *hace* (Ro. 2:25). Representa la voluntad viviente de Dios. Incluso aquellos que no conocen la ley, pero la practican, son para sí mismos «la» ley (no una ley que ellos eligen por su cuenta) (Ro. 2:12ss). La ley es la voluntad única revelada del Dios único. Por eso se puede personificar (Ro. 3:19; 7:1). A veces el νόμος puede ser el Pentateuco (cf. Ro. 3:21; Gá. 4:21). También se puede ver un uso figurado, como cuando Pablo se refiere a la ley de la fe (Ro. 3:27). Tal vez haya que entender de ese modo la ley de Romanos 7:21, e. d. la regla de que cuando queremos hacer lo correcto, el mal está al alcance. Otros casos son la ley del pecado (Ro. 7:25), la ley del espíritu de vida (8:2) y la ley de Cristo (Gá. 6:2).
3. *El entendimiento material de la ley en Pablo.*
- a. La cruz domina el entendimiento material de Pablo. Esto explica su negación y afirmación de la ley, que de otro modo es inexplicable.
- b. La ley es la buena voluntad de Dios, de modo que oponerse a ella es oponerse a Dios (Ro. 8:7). Está orientada hacia los actos humanos, no simplemente hacia el conocimiento (cf. Ro. 2:17ss). Ponerla en práctica es tener una vida basada en los logros, pero esto da origen a la jactancia, y en efecto la ley no puede dar vida (Gá. 3:21), ya que nadie la obedece de verdad. La ley debe ser afirmada porque es idéntica con el bien. Si bien se hace una distinción entre los judíos que la tienen y los gentiles que no la tienen, los gentiles asienten a su veredicto y todos caen bajo su juicio (Ro. 1-2). Por eso, todos son remitidos a la fe en Cristo para su salvación (Gá. 3:28).
- c. En relación con el pecado humano, la ley primeramente lo prohíbe (Ro. 7:7, etc.), luego lo desmascara como rebeldía contra Dios (Ro. 7:9), luego lo condena (5:13), de modo que no puede haber apelación ulterior a la ley, y luego nos encierra en él con divina autoridad (Gá. 3:22ss), descartando todos los intentos por justificarnos a nosotros mismos, y finalmente nos lleva a la muerte (Ro. 7:9-10). Allí estriba la debilidad de la ley, que hace que Pablo la cuente entre los elementos, los rasgos constitutivos, del orden presente (Gá. 4:3), no a pesar sino precisamente a causa de su santidad como revelación de la voluntad divina.
- d. Esta negación se basa en la afirmación del acto de indulto de Dios en Cristo (Ro. 3:21ss; 8:1; Fil. 3:9). Fuera de la fe en Cristo, los seres humanos siguen estando bajo la ley (Col. 2:20), pero mediante la muerte de Cristo y la participación en ella se da un traslado desde la esfera de la ley (cf. Ro. 10:4) hacia la relación de filiación. Cristo, entonces, reemplaza a la ley como camino de salvación; para aquellos que siguen buscando la rectitud por la ley, Cristo ha muerto en vano (Gá. 2:21).
- e. Sin embargo, la cruz acepta el veredicto de la ley (Gá. 2:19; 3:13). Da cumplimiento a la condenación (cf. 2 Co. 5:21; Ro. 5:6ss). Es un cumplimiento de la ley en obediencia perfecta (Fil. 2:5ss) y en amor (Ro. 8:34ss). La fe reconoce la condenación implícita en la ley, y con ella viene la nueva obediencia en virtud de la cual la ley llega a su cumplimiento en el fruto del Espíritu (Gá. 5:22-23). Esta es la ley de Cristo (Gá. 6:2) en la cual se hace realidad la verdadera intención de la ley, de modo que Pablo

puede decir que el evangelio confirma la ley en vez de abolirla (Ro. 3:31). Sobre este fundamento, el propio Pablo puede obedecer con libertad ciertas estipulaciones concretas de la ley mosaica al ministrarla a los judíos (1 Co. 9:20ss), y puede aconsejarles a los judíos que no renuncien a su circuncisión (1 Co. 7:18ss). De hecho, la ley es el lugar donde Pablo busca orientación en la vida comunitaria, no como argumento decisivo, sino en confirmación de lo que se conoce en la obediencia de la fe.

- f. El punto de vista de Pablo parece derivarse no tanto de la experiencia personal de la ley cuanto de una aplicación coherente a la ley de la fe en el Señor crucificado y resucitado, aunque se puede discutir si este punto de vista lo elabora él independientemente o en debate con las respuestas que proponen otros en torno a él. Ciertamente, él ve desde un inicio la antítesis entre el camino de la ley y el camino de la fe.

III. El período posterior al conflicto.

1. Hebreos.

- a. En Hebreos, νόμος es habitualmente la ley del AT. En su contenido, tiene que ver principalmente con la ley sacerdotal como aquello que le da al sacerdocio del AT su dignidad y su fuerza. El énfasis principal, desde luego, se pone en la relación entre el sacerdocio del AT y el de Cristo (cf. 7:16).
- b. Aunque validado por la ley, el sacerdocio del AT no puede hacernos perfectos, como tampoco lo puede su ley (7:11, 19). Esto es así debido a la debilidad humana (7:18ss, 24ss) y la externalidad de este ministerio (9:9-10). Aquí la ley es débil, no porque los humanos *no* la cumplan, sino porque son *humanos* los que la cumplen. Sólo el sacerdocio de Jesús puede aportar verdadera santificación, ya que en él tenemos un sacrificio de obediencia pura.
- c. En estas líneas, Hebreos enseña que la ley no se propone llevarnos a la meta por su propia cuenta, sino más bien señalarnos a Cristo y su auténtico ministerio como sumo sacerdote (cf. 10:1ss).
- d. Encontramos así una impresionante semejanza con la negación y afirmación de la ley en Pablo.
2. *Santiago*. Esta epístola plantea la cuestión de la fe y las obras, y no de la fe y la ley. Cuando usa el término νόμος, suele añadir un matiz (1:25; 2:8, 12) como para advertir contra el legalismo a la vez que proteger contra malas interpretaciones de la enseñanza de Pablo. En 1:25 la ley perfecta de la libertad es en gran medida lo mismo que la palabra sembrada del v. 21. Se trata del evangelio en su aplicación a la vida, una ley, pero, en contraste con la ley legalista, una ley de libertad. En 2:8ss νόμος es el mandamiento, pero difícilmente en el sentido de la ley entera del AT (a pesar del v. 10), ya que la ley regia es la ley del amor, que también los ricos deben tomar con toda seriedad en vez de esperar parcialidad alguna. En el v. 11 se da un ejemplo para respaldar el v. 10, pero esto no altera la ecuación general entre νόμος y la ley del amor, que es, como en 1:25, la palabra del evangelio orientada a la acción específica. En 4:11-12 el punto parece ser que el νόμος es la voluntad de Dios para el individuo —la ley de la libertad—, a la cual juzgamos si juzgamos a aquellos que actúan conforme a ella. La libertad, desde luego, es la libertad de la obediencia al mandamiento del amor.

3. *El Evangelio de Juan*. νόμος es más común en Juan (14 veces) que en Mateo (ocho), pero menos significativo. A lo que se refiere es a la ley, especialmente en el Pentateuco (1:45), pero también en el AT como un todo (10:34). Pero νόμος puede ser también un mandamiento específico (7:19) o una ordenanza (7:51). Juan muestra interés por la ley, no como una norma de conducta, sino como revelación. Así, a. a Jesús se lo compara y se lo contrasta con la ley como revelación perfecta de Dios (cf. 1:17; 8:12, etc.). Pero, b. existe una conexión interna entre Jesús y la ley (1:45), por cuanto la ley da testimonio de Jesús (5:39-40), y él la cumple (8:17), de modo que uno no puede citar la ley contra él (7:19ss). Así, c. Jesús y los discípulos no están obligados por la ley como tal (5:19; 13:34-35), y aún así Cristo es impartido a quienes la hacen (1:47ss). La verdadera escucha de la ley conduce a la fe, porque Cristo reemplaza la ley y a la vez le da cumplimiento. En Juan la ley no es nunca una regla de conducta, y νόμος no figura en las epístolas ni en el Apocalipsis.

ἀνομία. El prefijo le da a ἀνομία el sentido, ya sea de ausencia de ley, o de falta de observancia de ella, e. d. iniquidad. La palabra es común en la LXX, a veces en plural, para actos de maldad (Gn. 9:15). En el NT denota actos pecaminosos en Romanos 4:7 y Hebreos 10:17, sin tener en mente necesariamente la ley. En Romanos 6:19 también se hace referencia a la condición, e. d. la alienación respecto a la ley. En 2 Corintios 6:13, donde rectitud y ἀνομία son mutuamente excluyentes, el sentido es el general de iniquidad (cf. 2 Ts. 2:3). Quizás exista una relación más fuerte con la ley en Mateo 23:28, aunque menos en Mateo 7:23; 13:41; 24:12. En 1 Juan 3:4 se muestra que el pecado es grave porque es ἀνομία, e. d. rebeldía contra Dios, o transgresión del mandamiento del amor como verdadera ley.

ἄνομος. Esta palabra tiene el sentido objetivo «carente de ley» y el sentido subjetivo «que no hace caso a la ley». Los judíos suelen usar el término para los gentiles, con cierta vacilación en el sentido. En el NT la referencia es a la ausencia de ley en Romanos 2:12 y 1 Corintios 9:21 (cf. tb. Lc. 22:37; Hch. 2:23: los gentiles). Pero en 1 Corintios 9:21 hay un elemento de juicio, ya que Pablo añade que él no es ἄνομος θεοῦ. Sin referencia específica a la ley del AT, ἄνομος implica juicio en 1 Timoteo 1:9 (inícuo); 2 Pedro 2:8 (acciones inícuas); 2 Tesalonicenses 2:8 (el inícuo).

ἔννομος. Antónimo de ἄνομος, esta palabra implica adhesión a la ley. Cuando se usa respecto a personas, significa entonces «honrado». En Hechos 19:39 la referencia es a una asamblea legítimamente constituida. En 1 Corintios 9:21 Pablo dice que él no es ἄνομος θεοῦ sino ἔννομος Χριστοῦ, e. d. sometido a la ley de Cristo.

νομικός. Esta palabra, que significa «conforme a la ley», llega a usarse para «abogado». En Tito 3:9, como adjetivo, denota discusiones acerca de la ley, ya sea como norma de vida o, más probablemente, como fuente general de enseñanza. En Mateo y Lucas la palabra figura como sustantivo para referirse a los dirigentes judíos ocupados en la administración e interpretación de la ley (cf. Mt. 22:35; Lc. 7:30; 14:3). En Tito 3:13 lo que mejor encaja es el sentido general de «abogado».

νόμιμος. Esta palabra significa «conforme a la regla o el orden»; τὸ νόμιμον es «lo correcto o justo». El NT usa νόμιμος solamente como adverbio en 1 Timoteo 1:8 y 2 Timoteo 2:5. En este último caso el significado es «conforme al reglamento», o quizás «bien». En el primer caso el significado es «apropiadamente»: la ley es buena si se usa como es debido.

νομοθέτης. Esta palabra, que significa «legislador», figura en el NT sólo en Santiago 4:12 con referencia a Dios. El versículo precedente rige el sentido.

νομοθεσία. Esta palabra denota el resultado más que el acto de la legislación, e. d. la ley, la constitución, etc. El único caso en el NT se halla en Romanos 9:4, donde uno de los privilegios de Israel es la posesión (no el otorgamiento) de la ley.

νομοθετέω. Esta palabra significa ya sea a. «dar leyes» o b. «arreglar los asuntos legalmente». En pasivo, en Hebreos 7:11, el punto es la recepción de la ley, la ley completa y no sólo la legislación cultural. En Hebreos 8:6 la referencia es al establecimiento general ya sea del ministerio (λειτουργία) o de la alianza (διαθήκη): con más probabilidad lo primero, aunque no está en juego nada esencial.

παρανομία. Esta palabra puede denotar ya sea una condición o un acto que entra en conflicto con una norma (legal). El único uso en el NT se da en 2 Pedro 2:16, donde la referencia es al acto incorrecto de Balaam, sin conexión específica alguna con la ley del AT. Surge la pregunta de si aquí la reprensión se refiere al castigo o a la advertencia.

παρανομέω. Esta palabra, que significa «transgredir una ley», figura en el NT sólo en Hechos 23:3; la antítesis κατά τὸν νόμον muestra que de lo que se trata es de transgredir la ley del AT.

[W. Gutbrod, IV, 1036-1091]

→ νομοδιδάσκαλος (διδάσκω)

νόσος [enfermedad], νοσέω [estar enfermo], νόσημα [enfermedad],
 (μαλακία [padecimiento, enfermedad], μαστιζέ [sufrimiento,
 dolencia], κακῶς ἔχω [estar mal, estar enfermo])

νόσος, de etimología incierta, significa «enfermedad», «plaga», «epidemia»; también «calamidad», «libertinaje». νοσέω significa «estar enfermo», y figuradamente «estar lleno de ambición (enfermiza)», etc.

A. La enfermedad y el pecado.

1. *El pensamiento primitivo del Cercano Oriente y de Grecia.* El pensamiento primitivo conecta la enfermedad y la impureza bajo el concepto de μίσημα, que es una especie de sustancia que hay que evitar. Posteriormente se piensa que los demonios la transmiten o son provocados por ella, o se piensa que los dioses vengan las ofensas (principalmente culturales) por medio de ella. Muchas palabras babilónicas referentes al pecado denotan también enfermedad, y los salmos penitenciales babilónicos suelen quejarse de la enfermedad y la destrucción. Se idean expiaciones para restaurar el cuerpo. En Grecia, Apolo venga las transgresiones infligiendo pestilencia, y Egipto ofrece ejemplos de enfermedad como castigo por las ofensas.
2. *La equiparación de defecto y enfermedad en la filosofía griega.* La filosofía griega insinúa la derivación de actos inmorales a partir de la degeneración física, pero también relaciona defecto y enfermedad más estrictamente al exigir la ejercitación tanto física como mental para superar el mal.
3. *Enfermedad y pecado en el AT.* El AT nunca describe el pecado como una enfermedad espiritual. Si los salmos penitenciales muestran semejanzas con los de Babilonia, la diferencia estriba en que la culpa ante Dios es moral. La enfermedad del Salmo 103 es real, y si es sin esperanza como el pecado, el punto de partida del AT es la conexión entre culpa y juicio. Un sentido de inocencia (Job) protesta contra una causalidad rígida entre pecado y enfermedad, e Isaías 53 resuelve el problema resultante mediante el concepto del sufrimiento vicario.
4. *Enfermedad y pecado en el judaísmo.* El judaísmo elabora la doctrina de la retribución, pero evita una equiparación directa de pecado y enfermedad, con la excepción de cierta influencia griega en el judaísmo helenístico. Si los enfermos han de hacer una confesión especial, es más a causa de la inminencia de la muerte que por una condición especial de pecado. Las enfermedades pueden ser castigos de amor, y Dios está especialmente cercano a los enfermos, de modo que hay que visitarlos y ayudarlos en lugar de evitarlos. El papel de la medicina se honra ya en Sirácida 18:12.
5. *Enfermedad y pecado en el NT.* El NT considera la enfermedad como contraria a la voluntad creadora de Dios, ve en acción en ella el poder demoníaco, y rastrea una conexión general entre pecado y enfermedad (Mt. 12:22ss, etc.). Pero Jesús, trascendiendo el dogma de la retribución, otorga tanto curación como perdón (Mr. 2:5ss), de modo que ahora los cristianos pueden ver la enfermedad como una corrección divina (1 Co. 11:32) y al mismo tiempo dar pasos para lidiar con ella por medio de la oración, la curación, etc. (2 Co. 12:8; Stg. 5:13ss, etc.). En Marcos 2:17 Jesús acepta la enfermedad como figura de lenguaje para referirse al pecado, pero lo hace sólo para proclamar que él ha venido a salvar a los pecadores. El uso figurativo en 1 Timoteo 6:4 es más helenístico con su sugerencia de que la ignorancia es fuente de aberración (cf. la descripción del error como una carcinoma gangrenosa en 2 Ti. 2:17). Aquí el estar enfermo denota un estado interior anormal.

B. La enfermedad como sufrimiento vicario.

1. *El héroe sufriente en el mundo griego.* El héroe o heroína que sufre enfermedad (Orestes, Áyax, Antíope, especialmente Hércules) es una figura común en la mitología griega. Las enfermedades se deben a fin de cuentas a un demonismo del destino, que es el único que puede llevar la vida humana a su plena riqueza. La tragedia, entonces, tiene un significado salvífico, pero el carácter vicario no es el de la expiación histórica.

2. *El siervo sufriente de Dios en el AT y en el judaísmo.* La Biblia refleja una tensión que sólo el ἕσχατον puede resolver, pero en las figuras proféticas uno encuentra un entendimiento de la enfermedad en términos de carga vocacional. Así, Ezequiel, con su tipo de enfermedad cataléptica, soporta la carga de la iniquidad de Israel (3:22ss; 4:4ss), y sobre todo el Siervo de Isaías 53 lleva el pecado del pueblo en una expiación vicaria. Sólo posteriormente, y de manera parcial, relaciona el judaísmo este pasaje con el Mesías, pero de allí brota la idea del Mesías como un leproso.
3. *El hombre de Dios sufriente en el NT.* El NT remite Isaías 53 a Jesús, aunque más en términos de muerte violenta que de enfermedad. Mateo 8:17 cita específicamente Isaías 53:4 en relación con el hecho de que al quitar las enfermedades Jesús también las carga, e. d. toma las necesidades de los enfermos sobre sí mismo (cf. 15:30ss). La enfermedad es para Pablo una carga vocacional (cf. 2 Co. 12:7ss), aunque no la llama vicaria. Sus sufrimientos asumen en su mayor parte la forma de persecución, pero no excluyen la mala salud. En Colosenses 1:24 la idea no es que los sufrimientos de Pablo suplan o completen la obra vicaria de Cristo, sino que Cristo, presente con su «cuerpo» en este eón, sigue experimentando cierta medida de sufrimiento que apresura la redención final. Presente él mismo como Cabeza en el eón celestial, Cristo ha muerto vicariamente de una vez por todas en la cruz.

C. La iglesia y la enfermedad.

1. *Visita y cuidado de los enfermos.* El visitar y cuidar a los enfermos es un ministerio importante en la iglesia antigua (1 Clem. 59.4; Pol. 1.3). Los obispos y diáconos oran por los enfermos, y en tiempos de plaga los creyentes se dedican de modo sacrificial a los enfermos y moribundos.
2. *La influencia de Isaías 53 sobre el concepto de Cristo.* La iglesia antigua no describe un Cristo enfermo. Remite Isaías 53:4 a la crucifixión, y ve en el Cristo que cura y que enseña al poderoso Auxiliador. Una señal de la creciente helenización es la creciente tendencia a interpretar en sentido figurado los padecimientos y enfermedades de Mateo 8:17.

[A. Oepke, IV, 1091-1098]

→ ἄσθενής, ἰάομαι

νύμφη [novia, nuera], νυμφίος [novio, yerno]

El significado de νύμφη es «novia», «joven casadera», o «esposa joven», mientras que νυμφίος significa «novio» o «esposo joven». El griego judío usa también estos términos para decir «nuera» y «yerno». El NT siempre usa estas palabras para decir novia o novio, excepto en Mateo 10:35, donde la contienda se da entre nuera y suegra que viven en la misma casa.

A. Material de trasfondo.

1. *La novia como γυνή.* En el NT la novia suele ser llamada γυνή (Mt. 1:20; Ap. 19:7). Esto concuerda con la costumbre palestina, según la cual los desposorios constituyen un matrimonio válido, y la novia puede enviudar, ser repudiada, o ser castigada por adulterio.
2. *La escolta del novio.* Dado que el matrimonio se efectúa en la casa del novio, el novio llega por la novia y se la lleva a su casa. En Mateo 25:1 el punto es quizás que las vírgenes son amigas de la novia que salen al encuentro del novio cuando él viene por la novia, aunque según la lectura más larga («y a la novia» en el v. 1) es más probable que constituyan una escolta en el recorrido hacia la casa del novio.
3. *λαμπάδες en la procesión nupcial.* Mateo 25:1 presupone una boda nocturna, y las λαμπάδες pueden ser antorchas o bien lámparas, probablemente lámparas sobre palos, o linternas.
4. *El mejor amigo.* Juan 3:29 se refiere al amigo del novio. En las bodas hay dos mejores amigos que conducen al novio adonde la novia y supervisan la unión sexual. El gozarse con el éxito del novio se toma como una figura para el deleite no egoísta del Bautista ante el éxito de Jesús.

B. Cristo como novio en las parábolas de Jesús.

1. *La alegoría novio/Mesías, desconocida para el AT y el judaísmo tardío.* En las parábolas de Marcos 2:19-20 y Mateo 25:1ss, es obvio que el novio representa al Mesías. No existe ninguna base en el AT para esta ecuación, aunque Oseas y Jeremías describen a Dios como el novio o esposo de Israel (cf. tb. Is. 62:5), y el judaísmo posterior suele usar esta imagen, como en la interpretación del Cantar de los Cantares.
2. *Las dos parábolas de Jesús sobre el νυμφίος.*
 - a. «¿Pueden estar de luto los invitados a la boda?» (Mt. 9:15 y par.). Esta es una auténtica metáfora, tal vez incluso un proverbio secular, que muestra que el ayuno está fuera de lugar ahora que está presente la era de la salvación. La cláusula secundaria lleva la implicación de que, puesto que esta era cuenta con la presencia de Jesús, él es el novio. La adición, que predice la pasión, limita el tiempo de no hacer ayuno a la vida terrenal de Jesús.
 - b. «¡Aquí viene el novio!» (Mt. 25:1ss). Esta declaración viene en una parábola de juicio, que advierte sobre el fin inesperado de este mundo. Se refiere directamente a lo repentino de ese fin. Está implícito el punto de que el Mesías es el novio, y de que su venida se demora. Se puede señalar que en su propia predicación Jesús compara a los discípulos con los invitados, más que con el novio (Mt. 9:15; 22:1ss).

C. El desarrollo de la imagería novio/novia. Esto se da primeramente en 2 Corintios 11:2, donde Cristo es el novio, la comunidad es la novia, y el apóstol es el mejor amigo. Una elaboración adicional se da en Efesios 5:22ss, que, sobre la base de Génesis 2:24, enfatiza la unión amorosa entre Cristo y la iglesia, con el sacrificio de sí por un lado, y la entrega obediente por el otro. En los autores de los Sinópticos, por supuesto, los días de la boda son al principio los días de la vida terrenal de Jesús, pero en el Apocalipsis la boda es la consumación (19:7ss; 21:2, 9; 22:17) y la novia es la Jerusalén celestial (cf. 21:2 e Is. 61:10). El cumplimiento final se describe aquí en lo que se dice acerca del Cordero y su novia.

[J. Jeremias, IV, 1099-1105]

→ γαμέω, γάμος

νῦν [ahora], (ἄρτι [ahora])**A. Las presuposiciones del concepto neotestamentario de νῦν.**

- I. *Las formas de la palabra (νῦν, νυνί ἄρτι).* En la koiné, νυνί es tan común como νῦν, pero lo es menos en la koiné bíblica. En la LXX νυνί es más común en los libros literarios como Job, mientras que en el NT figura principalmente en Pablo y Hebreos. νῦν figura sobre todo en Pablo, Lucas y Juan. ἄρτι es menos común en el NT, y no se halla en absoluto en Marcos, Lucas, Hechos, las Pastorales, ni Hebreos.

II. Las formas del uso.

1. Una forma transicional para usarla como sustantivo aparece cuando νῦν o ἄρτι depende de preposiciones, p. ej. «a partir de ahora» (Mt. 23:39), «ahora» (Jn. 13:19), «hasta ahora» (1 Jn. 2:9).
2. Más comúnmente, en esos casos, νῦν es un sustantivo.
3. Como acusativo de tiempo, el sustantivo νῦν es más común en plural, ya sea en sentido temporal, o con un sentido muy débil (Hch. 17:30; 4:29).
4. Las palabras pueden servir también como adjetivos atributivos entre artículos y sustantivos (cf. 1 Ti. 6:17; Ro. 3:26; 2 P. 3:7; Hch. 22:1; 1 Co. 4:11).

III. El νῦν no temporal.

1. *Como partícula conectiva.* Si bien νῦν tiene principalmente un significado temporal, a veces se usa de manera muy débil como partícula conectiva.

2. Como partícula de antítesis lógica. vñv tiene mayor fuerza como partícula cuando el NT opone algo de hecho a una suposición hipotética pero errónea, p. ej. la impiedad humana en Juan 8:40, etc., o la realidad divina en Juan 18:36, etc. El sentido de vñv(í) δέ en esos casos es «en realidad, de hecho».
3. Una expresión similar es καὶ vñv, que lleva la fuerza de «sin embargo» (Jn. 11:22).

IV. El vñv temporal.

1. Como límite.

- a. Al final. vñv es un concepto de restricción que expresa límites. Al final, el límite puede ser el de un fin provisional (Mt. 24:21), el de la vida humana (Gn. 46:34), el de la era de la gracia (Nm. 14:19), o el del endurecimiento (cf. 2 Co. 3:14). ἄρτι tiene este sentido en el NT solamente en Juan 16:24.
- b. Al principio. Puesto que el vñv lo empuja hacia atrás, el límite final es fluido. En cambio, el límite inicial queda fijo más netamente. Lo que comienza es por lo general un período designado por Dios, p. ej. el nuevo eón, el tiempo de la salvación, o el tiempo de la bendición personal (Lc. 1:48; 5:10). El fin de Jesús inaugura el tiempo entre las dos venidas, que es tiempo de angustia pero también tiempo del señorío de Cristo (Lc. 22:18, 69).
2. Como período de tiempo. El punto puede convertirse en línea, p. ej. el período entre las dos venidas, o el ahora que se extiende hacia la eternidad (2 P. 3:18).

3. Con referencia al pasado y al futuro.

- a. Con el pretérito, vñv y ἄρτι pueden referirse a lo que acaba de pasar (Mt. 9:18; 26:65, etc.), pero también a un estado o proceso que ello ha iniciado (Jn. 8:52; Hch. 7:52).
- b. Pero vñv puede referirse también a un futuro cercano (Jn. 12:31; Ro. 11:31) en expresión de la certeza de la fe.

B. El ahora del NT.

- I. El ahora como la hora divina. vñv denota sólo un momento, pero un momento así puede convertirse en un καιρός si así lo elige Dios (cf. Lc. 5:10; Hch. 18:36; 20:32). Esto vale de modo especial para el vñv de la partida de Jesús (Jn. 12:27; 13:31; Lc. 12:52; 22:18). En este ahora Jesús hace presente su glorificación, que comienza incluso con su humillación.

II. El ahora como el período fijado por Dios.

1. La historia de Cristo como presente. El NT afirma que Dios dio una vez un nuevo giro a la historia humana, pero este nuevo giro tiene poder presente. Tiene pleno peso para los cristianos como un vñv (Ro. 5:9; Col. 1:22, etc.). Ellos experimentan la historia como un presente, y, puesto que este presente tiene significado eterno, en ella experimentan también el futuro como presente.
2. El vñv del NT entre las dos venidas.
 - a. Insinuaciones. Los profetas dan insinuaciones de un futuro ya presente, al declarar los juicios o bendiciones que ellos profetizan. En su caso, sin embargo, cada «ahora» se convierte en un «entonces» y mira hacia adelante, a un nuevo «ahora». El uso del concepto de los dos eones da una insinuación ulterior del vñv específico del NT (cf. 2 Ti. 4:10; 1 Ti. 6:17; Gá. 4:25).
 - b. La singularidad del vñv del NT. Este concepto de los dos eones le da a vñv el valor de un período interino desde el cual se pueden observar las dos venidas, y en el cual los creyentes pertenecen a ambas, hallándose todavía en el antiguo eón pero ya en el nuevo. Pablo tiene para esto la expresión ó vñv καιρός, e. d. el tiempo del remanente de la gracia para Israel (Ro. 11:5), de sufrimiento entre la presencia y el retorno del Novio para los cristianos (8:18), pero también de la revelación singular de la justicia de Dios antes del juicio final (3:26). ó καιρός οὗτος es el término para este período interino en Lucas 12:56 y Marcos 10:30. El presente de Hebreos 9:9 es también el tiempo de Cristo, con un énfasis en el contraste entre el tiempo del cumplimiento y el de la figuración.

3. *El todavía del NT.*

- a. El presente singular del NT es parte del antiguo eón como creación de Dios (Jn. 5:17), que es ahora una creación caída (Ro. 8:21-22; cf. 1 Jn. 2:9).
- b. La oscuridad de este eón es parte de la estructura del tiempo de Cristo entre las dos venidas (Lc. 6:21, 25; Jn. 16:20, 22); también concluye con Cristo (Ro. 8:18). En este tiempo el mundo es todavía el mundo, y los cristianos toman parte en este «todavía» (Gá. 2:20). Sin embargo, el mundo empuja hacia la victoria de Cristo (2 Ts. 2:6ss). En él existe entonces la posibilidad de conversión (Hch. 17:30). El vñv comporta un apremiante «ahora por fin».

4. *El ya del NT.*

- a. vñv en paralelismo con el pasado. Si el vñv del NT se halla también en aguda tensión con este eón, existe, desde luego, un elemento de correspondencia, como en una lectura tipológica del AT (Gá. 4:29; Heb. 12:26; 1 P. 3:21). Pero incluso aquí encontramos una medida de antítesis.
- b. vñv en antítesis con el pasado. La antítesis se pone de manifiesto en el *tóte/vñv* de Pablo, que destaca la novedad y el esplendor del presente como (a) el ahora de una nueva relación con Dios (Ro. 5:10-11; Col. 1:21-22; Ef. 2:12; 1 P. 2:10), (b) el ahora de la nueva vida en la rectitud, la libertad y el poder del Espíritu (Ro. 3:21; 6:22; 7:6; cf. Ef. 2:1ss), y (c) el ahora del nuevo conocimiento en que Dios se ha revelado plenamente (Col. 1:26; Ef. 3:5, 10; Ro. 16:26) y en que los creyentes gozan del conocimiento radicalmente transformador del amor (Gá. 4:8-9; 2 Co. 5:16).
- c. vñv como vislumbramiento de las cosas del fin. El día del Señor ha llegado en este vñv (Lc. 4:19, 21; 2 Co. 6:2). Expresa la certeza de la escatología ya realizada: el juicio (Jn. 12:31), la salvación (2 Ti. 1:10), e incluso la visión de Dios (Jn. 14:7). Especialmente en Juan (cf. tb. Apocalipsis) el vñv de la vida de Jesús, y más estrictamente el de su crisis final, es un vislumbramiento de las cosas del fin, ya que en él uno se da cuenta de que está en transición, de la presencia ya actual del fin (cf. el vñv singular de Lc. 16:25 y el *ἄρ' ἔρχεται* de Ap. 14:13).
- d. vñv como primera etapa proleptica de las cosas del fin. Si las cosas del fin son vislumbradas en el vñv, el NT sigue mirando adelante hacia una consumación, de modo que el ahora significa esperanza así como posesión (Ro. 5:8-9; 1 Jn. 3:2; 1 Ti. 4:8). Si bien hay una participación presente, habrá también un cumplimiento futuro (cf. Ef. 1:13-14).
5. *Etapas del vñv del NT.* Dentro del único vñv del día de la salvación existe una progresión de momentos. Jesús está consciente del vñv del trabajo, p. ej. en Juan 13:19; 16:1, 4; cf. Lucas 22:36. Dentro del vñv los discípulos están incompletos, y pueden por tanto progresar (cf. el *ἵδε vñv* de Jn. 16:29). Pablo capta el movimiento del reloj escatológico de vñv a vñv en Romanos 13:11-12; 2 Tesalonicenses 2:5ss; cf. el vñv de 1 Corintios 3:2.
6. *Antes y ahora en la vida de los cristianos individuales.* Como lo muestra Pablo en Gálatas 1:23, el antes y el ahora de la historia de la salvación se aplican también a los creyentes (cf. Ro. 5:9; 7:6, etc.). Ésta es una cuestión de realidad objetiva, y no simplemente de experiencia personal (Ro. 6:21-22; 11:30-31). El juego de palabras de Filemón 11 destaca su significado básico (cf. tb. Lc. 2:29; Hch. 13:31; Lc. 1:48).

III. *vñv con imperativo.*

1. *En la exhortación del NT.* El ya del NT incluye una renovación, pero, puesto que el principio de la ética del NT es «Sé lo que eres», un vñv con imperativo corresponde al indicativo. Hay modelos clásicos y helenísticos para esto. En el NT lo hallamos (a) en la proclamación misionera (aunque aquí el énfasis es más indicativo; cf. Hch. 17:30-31), y (b) en la exhortación de edificación, que enfatiza que el tiempo de la liberación y de la tensión es el tiempo para la rectitud y para el permanecer en Cristo (Ro. 7:6; Col. 3:8; 1 Jn. 2:28).

2. *En la oración del NT.* En muchas crisis apremiantes resuena el νῦν de la oración a Dios (cf. en la LXX, Jon. 4:3; Is. 64:8). Hechos 4:29 es un ejemplo. El caso supremo, sin embargo, se halla en Juan 17:5, donde Jesús acepta su hora de extrema dificultad como la hora de la glorificación divina.

IV. El significado de la forma en que el NT ve el ahora. El mundo antiguo sufre bajo la inexorable transitoriedad del tiempo. El AT proclama el movimiento teleológico, pero sólo de modo preparatorio. En el NT, en cambio, el acontecimiento de Cristo, el pasado histórico de la vida, muerte y resurrección de Cristo, es también presente como irrupción de Dios en el tiempo. La historia se hace entonces contemporánea, en un modo singular. Según lo capta la fe, el pasado es también el presente, y conlleva la esperanza del futuro. Para los individuos, esto implica una decisión. El NT evoca el νῦν como una realidad, pero también nos enseña a vivir en función de él como el καιρός dado divinamente. Lo que se ha hecho de una vez por todas está todavía en acción en el νῦν del tiempo de Cristo. Más aún, así como el τότε del pasado se halla detrás de él, el τότε del futuro está por delante. Los creyentes viven en esperanza, porque el presente de Cristo les da fundamento para la esperanza. Cuando la realidad de la fe llegue a la consumación de la visión, el τότε de 1 Corintios 13:12 será el nuevo y eterno νῦν.

[G. Stählin, IV, 1106-1123]

→ αἰών, ἡμέρα, καιρός, σήμερον, ὥρα

νύξ [noche]

νύξ significa «noche», «oscuridad», «lo oscuro», y figuradamente «ceguera», «daño» o «muerte». En la mitología, la Νύξ deificada es un personaje de espanto. La noche es tiempo para los demonios y por ende para la magia. Pero también es tiempo para las revelaciones, especialmente por medio de sueños, ya que la conciencia queda liberada del mundo de la experiencia.

1. En el NT, νύξ tiene primeramente el sentido literal de «noche» (dividida en tres o cuatro viglias o en 12 horas). Nicodemo viene a ver a Jesús de noche (Jn. 3:2). La referencia a 40 días y noches (Mt. 4:2, etc.) enfatiza la extensión del tiempo (a menos que sea un pleonasma del AT). Jesús no le teme a la noche, sino que pasa noches en diálogo con Dios (Lc. 6:12). El NT introduce sueños sólo cuando sirven para mediar mandatos divinos (Mt. 1) o para instruir o exhortar (Hch. 16:9; 18:9; 23:11; 27:23). Puede ser el Señor o un mensajero quien emite las directrices, y la revelación es en la noche porque hay una mayor apertura a ella durante la noche. Dado que la oscuridad es siniestra, el Apocalipsis asocia el oscurecimiento de las estrellas con el juicio (8:12), y declara que en el tiempo del fin ya no habrá oscuridad (21:25).
2. Figuradamente, la noche es un tiempo en que no se puede trabajar (Jn. 9:4) y también un tiempo en que el entendimiento espiritual es defectuoso (11:10). En Pablo, es el tiempo antes de la consumación del reinado de Dios (Ro. 13:12). Los creyentes se hallan ya en la luz (1 Ts. 5:5ss) en contraste con aquellos que están espiritualmente dormidos o que están embriagados. Como hijos de la luz, ellos han de caminar en la luz (cf. Ro. 13:11ss).

[G. Delling, IV, 1123-1126]

νωθρός [perezoso, lento]

La palabra νωθρός, que significa «lento», «tardo», figura en el NT solamente en Hebreos. En 5:11 el autor no puede tratar temas más profundos, porque sus lectores son lentos para oír y recibir. Es porque les falta la vitalidad de una fe cierta y perseverante (6:12). Los que se agotan tanto al inhalar (oír) como al exhalar (la fe confiada) son νωθοί.

[H. Preisker, IV, 1126]

[I], ξ (xi)

ξένος [forastero, extranjero, huésped], ξενία [hospitalidad, alojamiento, posada], ξενίζω [sorprender, hospedar], ξενοδοχέω [mostrar hospitalidad], φιλοξενία [hospitalidad], φιλόξενος [anfitrión, hospitalario]

A. La tensión en el concepto de ξένος.

1. Las palabras de la raíz ξεν- pueden significar «extranjero» o «extraño», pero también «huésped». El primero es el sentido principal en el NT, aunque el menos común «anfitrión» es el sentido en Romanos 16:23. El verbo ξενίζω en el NT significa «sorprender», «extrañar» (Hch. 17:20; 1 P. 4:4), pero también «hospedar» (Hch. 10:23; Heb. 13:2).
2. La extrañeza produce una tensión mutua entre nativos y forasteros, pero la hospitalidad supera la tensión y hace del extraño un amigo. Históricamente los extranjeros son principalmente enemigos o proscritos a quienes hay que matar. Se encuentra entonces, sin embargo, que la hospitalidad es una mejor forma de tratar con los extraños, y entonces ellos se convierten en protegidos de la ley y de la religión.

B. El juicio de la antigüedad.

1. Griegos y romanos.

- a. El trato a los extranjeros. Homero divide a las naciones en salvajes y hospitalarias. Grecia se precia de su hospitalidad para con los extranjeros, aunque al principio los trata con reserva y no les concede derechos. La religión coloca a los extranjeros bajo la protección de Zeus, y gradualmente se van definiendo sus derechos. En la ética, tratar mal a los extranjeros es un delito grave, pero los extranjeros mismos están sometidos a obligaciones específicas, p. ej. el servicio militar. Roma al principio no concede derecho alguno a los forasteros, a menos que tengan patronos, pero la situación cambia hacia el período imperial. En las ciudades cosmopolitas del helenismo, nativos y forasteros viven lado a lado sin distinciones tangibles.
- b. Evaluación religiosa. Mientras que la Biblia se opone a los cultos extranjeros y los condena, el helenismo puede ridiculizarlos pero a la vez se interesa en ellos. Esto se refleja en Hechos 17:18s, donde algunos se burlan del mensaje de Pablo pero otros se muestran curiosos al respecto.

2. Israelitas y judíos.

- a. Pueblos extranjeros, forasteros residentes y forasteros de paso.
- (a) Términos. El hebreo tiene diferentes palabras para referirse a los extranjeros, que denotan (1) al forastero, (2) al forastero residente, (3) al residente sin derechos y (4) al forastero que está de paso o temporalmente presente. Para ellos la LXX usa por lo general los términos ἀλλότριος οἰκιστής, πάροικος, y προσήλυτος. ξένος como tal no es el equivalente directo de ninguna de las palabras hebreas.

- (b) Juicio básico. (1) Los extranjeros son principalmente enemigos, tanto política como religiosamente. (2) Pero si bien es una desgracia ser un forastero (Gn. 19:4ss), a los visitantes extranjeros se les muestra amabilidad. (3) Los forasteros residentes reciben protección (Gn. 19:4ss). Al principio se les puede tratar con desprecio o incluso con violencia (cf. Gn. 12:26), pero la ley religiosa los abriga bajo sus alas (cf. Dt. 10:18-19) y poco a poco los integra en el pueblo.

b. Panorama histórico.

- (a) El período del AT. La monarquía es un período de apertura a los extranjeros (1 R. 8:41ss; 11:7-8), pero los profetas encabezan una reacción contra las influencias foráneas y especialmente contra las religiones foráneas. Los forasteros son representantes de sus religiones, e. d. gentiles. Su condición de extranjeros puede ser superada ya sea mediante la exclusión o mediante la plena inclusión. La profecía exílica hace un llamado a la misión universal (Is. 42:6ss; 66:19), pero los gentiles impíos han de ser destruidos (Jer. 46ss). Después del exilio la actitud se endurece, con la campaña contra los matrimonios mixtos (Esd. 9-10) y la oposición a los samaritanos. Pero los forasteros residentes siempre pueden ser miembros plenos de la comunidad, puesto que esto se define por religión y no por raza. La actitud respecto a los extranjeros tiene una base religiosa. Es por causa de Dios que hay que mostrar misericordia a los forasteros, y que hay que hacer esfuerzos para ganárselos, pero también es por causa de Dios que hay que oponerse fieramente a los gentiles.

- (b) El judaísmo tardío. El judaísmo tardío practica una estricta separación respecto a todo lo foráneo. Sin embargo, hay un partido más amplio (cf. Filón y Josefo) que se muestra más abierto a los extranjeros y a las influencias extranjeras. El celo misionero aparece en ambos lados. Pero los prosélitos sólo gozan de derechos civiles y religiosos limitados, y después del 70 d. C. tiende a prevalecer una actitud más estricta respecto a los gentiles, se debilita el impulso misionero, e incluso los prosélitos plenos, que son claramente diferenciados de los demás, se topan con ciertas reservas. Puesto que el amor al prójimo sólo ha de ser mostrado a los miembros del pueblo, la hostilidad hacia los demás aumenta excepto en aras de la paz. Se puede señalar que se piensa que el rechazo a los extranjeros tiene una significación tanto eterna como temporal.

- c. Los sepulcros de los extranjeros. Surge una pregunta referente a Mateo 27:7: ¿quiénes son los extranjeros que van a ser enterrados en ese campo? De las diversas sugerencias —israelitas que están temporalmente en Jerusalén; prosélitos que residen allí temporalmente; o gentiles—, la más probable es que el campo estuviera destinado a los gentiles impuros, quienes de ese modo quedan separados, incluso en la muerte, de los miembros del pueblo.

3. *La actitud de los cristianos para con los extranjeros.* Los cristianos comparten el disgusto del AT y del judaísmo por aquello que es foráneo en cuanto a religión, pero el amor al ξένος es una forma especial de amor al prójimo, como lo muestra Jesús (1) en la parábola del Buen Samaritano, y (2) en la parábola del juicio en Mateo 25. Que la bondad para con los extraños tiene peso para el destino eterno es un tema en la religión parsí, y la idea figura también en el judaísmo, pero lo novedoso de Mateo 25 es que Jesús mismo es el ξένος, de modo que el factor decisivo es la relación de uno con Jesús. El extranjero que representa a Jesús podría, desde luego, ser cualquier persona, y no simplemente algún otro cristiano. De modo que todos los conceptos éticos de la humanidad referentes a la bondad con los extranjeros llegan aquí a su cumplimiento; en el más extraño de los extraños se ama a Jesús mismo. El punto en 3 Juan 5 es, por supuesto, otro diferente: que hay que practicar la hospitalidad con los hermanos del extranjero.

C. La costumbre de la hospitalidad.

1. *Griegos y romanos.* Si bien los forasteros pueden carecer de derechos, la hospitalidad provee cierta compensación. Sobre la base de un sentido de mutua obligación, esto tiene sanción divina. Los forasteros son huéspedes de la deidad, y los santuarios son los lugares principales de hospitalidad. (a) Entre griegos y romanos existe, desde luego, la hospitalidad privada. Las motivaciones para ella son la exigencia divina, la solidaridad y la esperanza del retorno. (b) La hospitalidad puede asumir también una

forma más pública u oficial. (c) Al aumentar el comercio, surge la necesidad de posadas o alojamientos, algunos de los cuales están asociados con templos, sinagogas o lugares de peregrinación.

2. *Israelitas y judíos.* Los relatos bíblicos enaltecen la hospitalidad (cf. Job 31:32). Es un deber, por ser una obra de misericordia. En el judaísmo posterior la tradición continúa, pero con cierto énfasis en la meritoriedad de la obra y cierta restricción a los miembros del pueblo.
3. *Los cristianos.* a. El NT.
 - (a) Términos. φιλοξενία es el término para hospitalidad; el φιλόξενος es el anfitrión; y el lugar de alojamiento es la ξενία (Flm. 22).
 - (b) La historia de Jesús y su mensaje. La hospitalidad es importante en los Evangelios. Jesús depende de ella (Mr. 1:29ss; 2:15ss, etc.). La considera importante en las parábolas (Lc. 10:34-35; 11:5ss, etc.). La hospitalidad de Dios es parte esencial de su mensaje (cf. la generosidad divina en Lc. 14:16ss; 12:37; 13:29, etc.).
 - (c) Exhortación. La ἀγάπη implica la φιλοξενία. Esta última es expresión de ἀγάπη en Romanos 12:9ss. Se conecta con la φιλαδελφία en Hebreos 13:1-2. Debe ser practicada por todos (Mt. 25:35ss), pero especialmente por los obispos, etc. (1 Ti. 3:2). También debe ser practicada para con todos (Ro. 12:13-14), aunque de hecho se practicará sobre todo para con los hermanos en la fe (Gá. 6:10; 1 P. 4:9).
 - (d) Motivaciones. Si bien la motivación última es la ἀγάπη, existe también una motivación carismática —la hospitalidad es un carisma—; una motivación escatológica —los cristianos son extranjeros y peregrinos que pasan por aflicciones—; una motivación metafísica —la esperanza de hospedar ángeles sin saberlo (Heb. 13:2)—; y sobre todo una motivación misionera —ayudar a los evangelistas itinerantes (cf. Mt. 10:11ss; Hch. 10:6, 18, 32; Flm. 22; 3 Jn. 8)—, lo cual, en el caso de auténticos mensajeros, desempeña una parte importante en la difusión del evangelio y puede conducir al bautismo de familias (cf. Hch. 16:15, 33; Ro. 16:4-5).
- b. La iglesia antigua. La hospitalidad se convierte en un rasgo prominente en la iglesia antigua (cf. 1 Clem. 1.2), aunque Orígenes se queja de la brecha entre la predicación y la práctica (*Homilía 5.1 sobre el Génesis*). Hermas, *Mandatos* 8.10, incluye la hospitalidad en la lista de las virtudes cristianas. Con el incremento misionero se hace necesaria cierta organización, y en el siglo IV Antioquía atiende diariamente a 3.000 viudas, enfermos y forasteros. De los obispos y las viudas se espera de un modo especial que sean hospitalarios, tanto en privado como oficialmente. Posteriormente las iglesias y santuarios más grandes establecen alojamientos, y en aquellos casos en que la atención se centra en los enfermos, tales centros se convierten en hospitales.
4. *Cristo, el Anfitrión.* Si bien Cristo viene a la tierra como huésped, también se lo describe como el Anfitrión celestial. En el AT con frecuencia se presenta a Dios como el Anfitrión (cf. Sal. 15:1; 23:5), y como en el juicio, así también en el banquete escatológico con él relacionado, Jesús es el Anfitrión que está al lado de Dios o en lugar suyo (cf. Mt. 22:2ss). En ese festín, que es para los pecadores, Cristo ofrece una pródiga hospitalidad (Mt. 6:41ss), atiende él mismo a sus huéspedes (Lc. 12:37), les lava los pies (Jn. 13:1ss), y corona su servicio ofreciéndose él mismo como su alimento eterno (Mt. 14:22ss).

D. El extranjero como concepto religioso.

1. El punto de vista griego y el bíblico.

- a. El punto de vista griego. La condición de extranjero tiene un aspecto religioso en el pensamiento griego. Pero el enfoque es principalmente antropológico. El alma pertenece al mundo noético, y por designación divina se halla temporalmente alojada como extranjera en el cuerpo. Anda ansiosa en este mundo ajeno, y anhela su hogar celestial.

- b. El punto de vista bíblico. El enfoque bíblico es teológico. El mundo le pertenece a Dios, pero ha sido alejado de él por un poder ajeno, de modo que la antítesis de la humanidad no es con el mundo sino con Dios. La acción de Dios, sea en la gracia o en el juicio, nos es ajena. Israel, sin embargo, ha sido colocado en la tierra de Dios como un forastero residente bajo su protección, y en cuanto tal guardando la ley de Dios, llega a ser un cuerpo extraño en el mundo de la humanidad.
2. *El judaísmo helenístico.* Según lo representa Filón, el judaísmo helenístico introduce ideas griegas en el mundo bíblico. Las almas de los sabios son de origen celestial y por lo tanto son forasteras en la tierra. Los sabios prefieren la ciudadanía celestial, aun cuando ello signifique que aquí son extranjeros. Hillel dice que su alma es un huésped en el cuerpo.
3. *El NT.*
- a. Dios y Cristo. El NT sigue la pauta del AT. Dios y el mundo son ajenos el uno para con el otro, a causa de la alienación humana respecto a Dios (cf. Hch. 17:23; Ef. 4:18). Esta alienación significa hostilidad. A causa de ella Cristo viene al mundo como un extranjero (Mr. 12:1ss; Jn. 8:14, 25ss). Viene desde el Dios desconocido (Jn. 7:25ss). Vive como en una tienda (Jn. 1:14). Está sujeto a malentendidos (3:4). Hasta sus discípulos tienen que preguntar quién es él (21:2). Su reino no es de este mundo (18:36). Debe regresar al cielo para asumir su reino (Mt. 25:15; Lc. 19:12).
- b. Los cristianos.
- (a) Terminología legal. También los cristianos son extranjeros en el mundo, ya que Dios les ha dado un nuevo hogar en el cielo (Heb. 11:15-16; Ef. 2:6; Fil. 3:20). En términos legales, pertenecen a la ciudad de Dios (Heb. 11:10, 16; 12:22-23). Anteriormente proscritos, ahora tienen allí derechos de ciudadanía (Ef. 2:19). Por eso son forasteros en el mundo (Jn. 15:19; 17:14, 16). Viven como ovejas en medio de lobos (Mt. 10:16). El mundo se siente ofendido por ellos (1 P. 4:4). Sólo pueden residir en él como forasteros (2:11). En los Padres Apostólicos, Diogneto 5.5 insiste en este punto con una fuerza impresionante, y cf. Hermas, *Semejanzas* 1.1; 2 Clemente 5.1.
- (b) Prototipos del AT. Para esta posición de los cristianos en el mundo, se hallan modelos en (1) los patriarcas (Heb. 11:8ss), (2) Israel en Egipto (Hch. 7:6), y (3) la dispersión judía (Stg. 1:1; 1 P. 1:1).
- c. Los extranjeros y la condición de extranjero. Los cristianos tienen que mantenerse en guardia para no hacer de este mundo su patria. Por lo tanto deben evitar todos los estilos y doctrinas extrañas. Sin embargo, deben presentar con libertad el evangelio a los extranjeros (en contraste con la exclusividad de los griegos, los romanos y los judíos).
- d. El diablo como extraño. Detrás del mundo se halla el diablo, quien, en relación con Dios y con los creyentes, es el supremo extraño y enemigo (Mt. 13:39; Lc. 10:19). En la iglesia antigua, ó ξένο es por eso uno de los nombres del diablo.
4. *Fusiones de puntos de vista bíblicos y griegos.*
- a. El gnosticismo. La helenización efectúa una fusión de los puntos de vista bíblico y griego sobre la condición de extranjero, que son muy diferentes. Así, el gnosticismo da muchísima importancia a lo de que el alma es extranjera, a que anhela otro mundo (el mundo extraño de Dios), y a que es redimida por el extranjero que viene del cielo. Una complicación es que el alma, descarriada en un mundo extraño, se enajena de su propio hogar. Sin embargo, el redentor-extranjero no se deja enajenar, vuelve a encender en el alma la nostalgia por el cielo, y al apegarla a sí la vuelve a hacer extranjera en el mundo. En ciertas versiones el redentor, al revestirse de atavíos terrenales, corre el riesgo de la alienación y por eso tiene que ser redimido por una carta procedente de su hogar y una voz celestial. A diferencia del NT, este complejo no ve que es el pecado lo que provoca la enajenación, ni que los cristianos se vuelven extranjeros en el mundo sólo cuando Cristo trae la redención. El gnosticismo piensa de manera antropocéntrica. Comienza con la experiencia del ser extranjero, mientras que la Biblia comienza con el Dios santo y bondadoso.

- b. Marción. Para Marción los humanos, como criaturas del Dios justo, son ajenas al Dios bueno. Este Dios ajeno los trae a la nueva casa del Padre. Marción, entonces, piensa teocéntricamente, pero en contraste con el NT, su Dios extranjero viene con amor misericordioso a redimir a aquellos que no son suyos, porque él no los ha creado. En otras palabras, Dios es *esencialmente* un extraño. En la Biblia, sin embargo, la enajenación se debe a la caída. El mundo de Dios se ha vuelto un mundo ajeno, y es por la acción salvífica de Dios que los creyentes se vuelven forasteros en él y para él.

[G. Stählin, V, 1-36]

→ ἀλλογενής, ἀλλόφυλος, βάρβαρος, ἔθνος, παρεπίδημος, πάροικος, προσήλυτος, φίλος

ξύλον [madera, madero, leño, cruz, árbol]

ξύλον significa «madera» viva o muerta, cualquier cosa hecha de madera, p. ej. un «palo», «porra» o «garrote», y también un «banco» o «mesa». Como instrumento de castigo o de prisión es una especie de collar de madera (cepo). También se usa para la «estaca» o «árbol» al cual se ata a los malhechores. Figuradamente, ξύλον es una persona «insensible». La LXX suele usar ξύλα para árboles, pero también usa ξύλον para un madero, usado para fines culturales o seculares.

1. *Madera.* El NT presenta casos de este uso para madera tanto viva como muerta. Así en Lucas 23:31 tenemos el contraste entre el leño verde y el seco. Si Dios no ha salvado al leño verde (Jesús), ¿qué pasará con el seco (los impenitentes)? En 1 Corintios 3:12 Pablo menciona la madera entre los materiales que se podrían usar en la construcción que Dios va a examinar el día del juicio. La madera aromática tiene su puesto entre la carga que los mercaderes ya no pueden vender después de la caída de Babilonia (Ap. 18:12); se trata de madera de África del Norte, que se usaba para hacer recipientes finos y obras de incrustación.
2. *Garrote, porra.* Los que son enviados a arrestar a Jesús llevan garrotes (ξύλα) según Mateo 26:47, 55.
3. *Cepos.* Pablo y Silas son puestos en cepos cuando los arrestan en Filipos (Hch. 16:24).
4. *La cruz.* Un uso distintivo de ξύλον en el NT es para referirse a la cruz. La base es Deuteronomio 21:22, que enfatiza el oprobio de quedar expuesto en un madero. Hechos 5:30; 10:39, etc. afirman el punto de que la crucifixión es el mayor insulto posible para Jesús, pero que Dios ha demostrado su majestad al resucitarlo de entre los muertos. Pablo, en Gálatas 3:13, muestra que Cristo nos ha redimido de la maldición, haciéndose él mismo maldición por nosotros conforme a Deuteronomio 21:22. Pende una maldición sobre los que transgreden la ley, pero Cristo, quien no ha transgredido la ley, de modo voluntario y vicario se vuelve maldito, como lo deja claro su muerte en el madero de maldición. Así nos libera de la maldición y de la muerte que ella entraña. 1 Pedro 2:24 afirma el mismo punto cuando dice que Cristo cargó con nuestros pecados en su propio cuerpo sobre el «madero» (con una referencia clara a Is. 53:4, 12). Aquí es prominente el elemento de vicariedad. Los pecados humanos son echados sobre Cristo, crucificados en él, y así alejados. Cristo no carga los pecados sobre un chivo expiatorio, sino que los toma sobre sí mismo y los cancela en la cruz, a fin de que los pecadores, muertos al pecado, puedan vivir para la rectitud.
5. *Árbol (de vida).* El Apocalipsis habla del árbol o árboles de vida en el paraíso o en la Jerusalén celestial (2:7; 22:2, 14, 19). A los que son lavados por Cristo y que vencen se les otorga participar de su fruto, mientras que se les impide a aquellos que rechazan la palabra profética. A este respecto el Apocalipsis toma la noción apocalíptica de la salvación como restauración. Sin embargo, tal vez haya también cierta asociación entre el árbol de la vida y la cruz, como en el arte cristiano primitivo.

[J. Schneider, V, 37-41]

O, O (ómicron)

ὄγκος [peso, carga]

ὄγκος significa «masa», «peso», «compás», y figuradamente «carga». En Hebreos 12:1 obviamente significa el «peso» o «lastre» del que deben despojarse los competidores para poder terminar la carrera. El uso de «todo» significa que el autor no tiene en mente un obstáculo específico. Los creyentes no deben dejar que nada les estorbe.

[H. Seesemann, V, 41]

ὁδός [camino, modo de vida], ὀδηγός [jefe, guía], ὀδηγέω
[guiar, conducir], μεθοδεία [engaño, astucia], εἴσοδος
[entrada, acceso], ἔξοδος [salida, muerte], διέξοδος
[vía de salida], εὐοδῶ [guiar bien, prosperar]

ὁδός.

A. ὁδός para los griegos.

1. *Generalidades.* Esta palabra significa «camino», «sendero», «carretera», «ruta»; también «curso», «viaje», «marcha», y figuradamente «medio», «procedimiento», «modo». Con frecuencia se compara la vida con un camino, como en frases que hablan acerca del sendero de la vida o del modo de vida. Un uso filosófico técnico es para «modo de búsqueda» o «método».
2. *La fábula de Pródico.* En vista de la importancia de los dos caminos en los escritos judíos y cristianos, hay que tomar nota de la fábula de Hércules en la encrucijada. Anteriormente, Hesíodo habla acerca de dos caminos, uno corto y fácil que conduce al mal, y otro largo y empinado que conduce a la virtud. En el caso de Hércules no hay una contraposición de los caminos, y el punto principal es la visión de las dos mujeres que tratan de ganárselo para el bien o para el mal. Sólo en versiones posteriores los dos caminos asumen la mayor significación que justifica la idea de una encrucijada.
3. ὁδός en los enunciados con significación religiosa. *Una idea común es que hay dos caminos después de la muerte, pero hay que señalar que esos dos caminos son de destino, no de decisión, y que a veces encontramos tres caminos.* ὁδός figura también en conexión con el ascenso del alma. El camino a la verdad (el pensamiento recto) es un camino hacia la luz celestial. En los escritos herméticos, el γυνώσις es un camino. En el gnosticismo, el alma emprende el camino del cielo a la tierra, y luego, en la muerte, va de regreso desde la tierra hacia el cielo. Pero la idea del camino no es esencial en el gnosticismo.

B. ὁδός en la LXX y en el judaísmo.

1. *La LXX.* ὁδός figura unas 880 veces en la LXX (principalmente para traducir הַדֶּרֶךְ). Con frecuencia lo que se denota es literalmente un sendero, camino o calle, bien construida o no. Es mala señal cuando las calles están desiertas (Lv. 16:22) o cuando hay que recurrir a rodeos (Jue. 5:6). Se usan

verbos en frases que no se refieren a un camino específico, p. ej. «seguir su camino» (Gn. 32:1). Uno puede cruzarse con gente en su camino (Job 21:29) y no hay que desviarse de él (Nm. 22:23). También los animales tienen sus caminos (Pr. 30:19; figuradamente en 6:6). Los truenos tienen un curso establecido por Dios (Job 28:26). Dios sigue su camino en el juicio (Nah. 1:3) pero también en la gracia que salva (el Mar Rojo, Sal. 77:19). El uso figurado es común (cf. Dt. 8:2; Pr. 1:31). La vida misma se considera como un camino (cf. pasajes como Pr. 4:10; Is. 40:27; Job 3:23), y la muerte es un camino por donde todos deben pasar (1 R. 2:2) y del cual nadie puede regresar (Job 16:22). Otro uso común es para «modo de vida» o «conducta» (cf. Éx. 18:20; 1 S. 18:14; 8:3, 5, etc.; 2 R. 22:2, etc.). Más frecuentemente se nos presenta el camino o los caminos de Dios. Puede tratarse del modo de proceder de Dios, pero también pueden ser los caminos que él nos manda seguir (Jer. 7:23). Los caminos son entonces equivalentes a los mandatos (Sal. 119:15, etc.). Pero esos caminos no tienen que ir relacionados con mandamientos específicos de la ley (cf. 1 R. 11:33 con Dt. 5:33). Se ofrecen diversas descripciones: son caminos buenos (1 S. 12:23), caminos rectos (1 S. 12:23), el camino de la verdad (Sal. 119:30), el camino eterno (Sal. 139:24), etc. Algunos pasajes dan por entendido que la gente puede seguir esos caminos (Job 23:11; Sal. 17:4, etc.), pero otros aseguran que la gente ni los observa (Mal. 2:9) ni los conoce (Jer. 5:4-5). En su mayoría abandonan el camino recto (Pr. 2:13) y siguen sus propios caminos (Is. 56:11), que les pueden parecer correctos (Pr. 12:15). El camino que uno mismo escoge es un camino de maldad (Is. 65:2); cf. expresiones tales como el camino de los malos (Sal. 1:6) o de los pecadores (1:1), o los caminos de oscuridad (Pr. 2:13). El clamor de los profetas es que debemos retomar de nuestros malos caminos (Zac. 1:4, etc.). Dios ve todos nuestros caminos (Pr. 5:21) y castiga los caminos malvados (Os. 4:9). Pero no podemos apartarnos de esos caminos a menos que Dios nos ayude. Él ha prometido ayudarnos, enseñarnos sus caminos, y conducirnos por el camino que debemos recorrer (Is. 48:17). Pero si bien está siempre presente la idea de la ayuda divina, los muchos imperativos muestran que somos responsables de nuestros caminos y de emprender el camino de Dios. Al conocer los caminos del Señor, debemos también proclamarlos (Sal. 51:13; 1 S. 12:23). Lo que se dice acerca de los caminos de los hombres presupone una antítesis entre los caminos de Dios y los que uno escoge por sí mismo, pero sólo rara vez encontramos la metáfora de los dos caminos. El caso más importante es en Salmo 1:6, y cf. tb. Proverbios 4:18-19; 15:19; Salmos 119:29-30; 139:24; Proverbios 11:20. En el contraste se incluyen las ideas de la luz y la vida por un lado, y la oscuridad y la muerte por el otro. Sin embargo, la gama es reducida, y no encontramos ni una referencia a los dos caminos en cuanto a tales, ni ningún intento por integrar todo el material exhortativo bajo este esquema. Por lo que concierne a los caminos que sigue el propio Dios, la combinación con ἔργα muestra que ὁδοί puede significar «modos de proceder» y que con βουλαί (Is. 55:8-9) la referencia puede ser a «propósitos» o «planes». Los caminos de Dios son misericordia y verdad (Sal. 25:110). Son también rectos (Os. 14:10) y perfectos (Sal. 18:30). Dios es justo en todos sus caminos (Sal. 145:17). Sus caminos trascienden la crítica humana, porque no podemos conocer más que el borde exterior de ellos (Job 26:14). Isaías 55:8-9 da expresión clásica a esta idea cuando afirma categóricamente que los caminos de Dios no son los nuestros, sino que son muy superiores a los nuestros. Conceptos distintivos en el uso de la LXX son que no existe un camino humano hacia la virtud, que no hay una meta humana alcanzable que domine la metáfora, y que el mandamiento divino se halla al inicio del verdadero camino.

2. *La influencia del uso del AT sobre los escritos pseudoepigráficos y rabínicos.* Cuando los pseudoepígrafos hablan de los dos caminos, la influencia del AT es evidente. El uso literal de «camino» es poco común. Figuran referencias al «curso» de los años o de los astros, y al «camino» de los ángeles. El sentido de «caminar» es común, y también leemos sobre los «caminos» de Dios, ya se trate de sus asuntos o de sus mandatos. Se establece un contraste entre los caminos de este mundo y los del siguiente. La imagen de los dos caminos figura en el Enoch Etiópico 91:18-19, que manda el camino de la rectitud y advierte contra el de la violencia, pero la imagen no es por el momento una parte fija de la instrucción catequética. Se halla a veces en los rabínicos sobre la base de Deuteronomio 11:26; 30:19; Dios ha puesto ante su pueblo los caminos de la vida y de la muerte. Aquí podría referirse bien al

destino que Dios ha asignado, o bien a la decisión que debemos tomar. Sin embargo, nuevamente, no hay un esquema generalmente aceptado.

3. *Filón y Josefo.* Filón usa abundantemente ὁδός en muchos sentidos, p. ej. para el «paso» del Mar Rojo, para los «caminos» del mar o de los astros, para el «procedimiento», para la «vida humana», para los «senderos» que debemos tomar, para el «camino» hacia la virtud o hacia Dios, para los «dos caminos» (el del vicio y el de la virtud) entre los cuales hay que escoger (aunque con poco contenido esquemático), para el «camino regio» que es idéntico con la palabra de Dios o con la sabiduría (cf. Nm. 20:17; 21:22; Dt. 28:14), o para el «camino recto» que en general es el amplio o liso, a diferencia del camino resbaloso del mal. Filón hace énfasis en que necesitamos un guía en el camino recto, e. d. Moisés, el λόγος, o Dios mismo, que como Salvador misericordioso conduce al νόος hacia la virtud. En Josefo esta palabra tiene principalmente el sentido de camino, calle, pasillo, paso, viaje, marcha, etc., aunque a veces encontramos el sentido de «modo de vida», y menos comúnmente el de «medio», «propósito» o «posibilidad».

C. ὁδός en el NT.

1. *Sentido literal.* La mayoría de los casos del uso literal se hallan en los Sinópticos. No se nos dice qué caminos recorría Jesús. Sólo se mencionan dos caminos, el de Jerusalén a Jericó en Lucas 10:31, y el de Jerusalén a Gaza en Hechos 8:26. Algunos sucesos tienen lugar «en el camino» (cf. Mr. 8:27; 10:32; Mt. 20:17). La referencia en Marcos 9:33 es general, pero Lucas 9:57 es más estrictamente topográfico. Marcos 10:52 añade un «en el camino» para indicar que el hombre que ha recobrado la vista sigue a Jesús en el sendero hacia Jerusalén. ὁδός figura en ciertas parábolas, pero sin ningún énfasis especial. Así, las semillas caen junto al camino (Mr. 4:4, 15), que pasa a través del campo o a su lado. En Lucas 14:21ss el siervo que ha ido primero a las plazas debe ir después a los caminos. En Lucas 11:6, el amigo que llega va de camino. Otros usos son para el camino que lleva a los gentiles en Mateo 10:5, el camino del mar (¿hacia el mar?) en Mateo 4:15, un camino que se emprende en Marcos 2:23, y un día de camino en Lucas 2:44.
2. *Uso metafórico.* Este importante uso de ὁδός se halla en todo el NT. No siempre resulta claro hasta qué punto está presente la idea de una senda; cf. Marcos 1:3, donde el significado podría ser «plan» u «obra» así como «camino» (cf. Mt. 11:10).
- a. Los dos caminos en Mateo 7:13-14. Jesús usa la imagen de los dos caminos en Mateo 7:13-14 (cf. Lc. 13:24). La primera idea es la de entrar por una puerta estrecha, pero esta parece ser una metáfora paralela: la puerta no lleva hacia el camino. De modo que el camino es estrecho (o ancho) al igual que la puerta, en contraste con otras descripciones del camino recto. No hay paralelos exactos para la presentación de Jesús, aunque puerta y camino a veces se presentan juntos; p. ej. la puerta pequeña que lleva a un camino difícil, o la senda o entrada angosta. Es poco probable que Mateo 7:13 esté relacionado directamente con 7:12 (la regla de oro), ni hay que ver la puerta como la entrada al reino de Dios (cor 10 en Lc. 13:24). Una vez más, el camino estrecho no es simplemente el de la devoción en contraste con el camino ancho del vicio y la frivolidad, si bien ese modo de entenderlo podría calzar con el llamado de Jesús a la conversión. Más aún, el dicho no es principalmente polémico, e. d. dirigido contra el modo farisaico de ver la ley. Lo que tenemos es una convocatoria al discipulado. Las exigencias de Jesús son severas. Por eso la puerta es estrecha y el camino es áspero. Pero no hay ningún otro camino hacia la vida. Si hay pocos que pasan por ese camino, no es porque sea demasiado pequeño, sino porque a la gente le gusta un camino más fácil. Los pocos del v. 14 son discípulos; los muchos del v. 13 son los que rehúsan el discipulado. «Camino» no denota el modo de vida de los discípulos, sino lo que Jesús espera de ellos. Como «puerta», «camino» tiene la connotación de entrada. Entonces se menciona el destino: o la vida o la perdición. «Hallar» en el v. 14 no da a entender una posibilidad de escoger entre muchos caminos, ni tratar de encontrar una senda en un terreno difícil, ni el dar con una entrada estrecha después de una larga búsqueda. Implica el misterio de la acción divina, en virtud de la cual los que busquen encontrarán. Aunque Mateo 7:13-14 no lo dice explícitamente, el camino se halla en Cristo mismo; es él quien nos hace posible entrar en el camino.

- b. El camino hacia el santuario (Heb. 9:8; 10:20). Los usos de ὁδός en Hebreos 9:8 y 10:20 están relacionados. En 9:8 ὁδός tiene claramente una conexión topográfica con el templo, pero a la luz de 10:19 la idea es más la de acceso que la de camino (εἰσοδοός), aunque no sin cierta referencia espacial. Aunque no se diga, el camino es obviamente un camino a [la comunión con] Dios. No se dice que Jesús sea el camino, pero el término «vivo» muestra que el camino está íntimamente ligado con su persona. Por lo tanto, lo de que Jesús es el camino es una implicación bastante clara.
- c. Jesús como camino (Jn. 14:4ss). La afirmación en Juan 14:4 brota del contexto. Jesús está hablando acerca de la situación de los discípulos. Las moradas de 14:2 representan la meta de la salvación. Jesús está a punto de irse, y va a prepararles un lugar. No se dice que los discípulos se vayan con él (p. ej. al martirio); al final él se los llevará para que estén con él (v. 3). El camino de 14:4 es entonces el camino de Jesús, que los discípulos deben conocer porque él se lo ha dicho. Pero este camino incluye la promesa a los discípulos, que Jesús ha dado en el v. 3. Así, la pregunta de Tomás se refiere al significado del camino de Jesús para sus seguidores, y lo mismo vale para la respuesta de Jesús en el v. 6. La cláusula secundaria («nadie viene...») deja claro el sentido. Destaca la importancia del «yo soy», y si bien deja por fuera otros intentos de llegar al Padre (especialmente por parte de los discípulos), su énfasis es positivo. Tomás está preguntando acerca del único camino, y Jesús contesta que él mismo es ese camino. Hay que señalar que, si bien el v. 7 podría dar a entender un acceso general a la comunión con Dios, el v. 3 conecta más íntimamente el camino con el retorno de Jesús. Surge entonces la pregunta de si 14:6 es exclusivamente escatológico, o si 14:4 prepara también el camino para una referencia general. Los términos «verdad» y «vida» en el v. 6 tienen impacto sobre esto. Podrían representar la meta de la ὁδός, pero en vista de los vv. 2ss, ὁδός en sí se refiere tanto al camino como a la meta. Por eso la función de «verdad» y «vida» tiene más probabilidad de ser de elucidación: Jesús es el camino así como es la verdad y la vida. Si bien «vida» tiene un sabor escatológico en Juan (11:25), estos términos sirven para efectuar la redirección al presente que se encuentra en el v. 7, aunque no implican ningún conflicto con lo que viene antes. No se han encontrado modelos directos para conectar esos tres términos. Cuando más, leemos en el AT acerca del camino o los caminos de la verdad o de la vida, y a la ley se la llama por separado camino, verdad y vida en las obras rabínicas, aunque esto no fundamenta ninguna antítesis entre Jesús y la ley, ni en este pasaje ni en otros. Es difícil que la idea gnóstica del viaje celestial del alma pueda haber tenido mucha influencia, porque en otros puntos de Juan ὁδός figura solamente en 1:23, no hay referencia al origen celestial de las almas ni a su retorno, la orientación es hacia el regreso de Jesús más que a la muerte y subsiguiente viaje de los discípulos, y Juan pone poco énfasis en la función del Redentor como guía. El pasaje podría ir dirigido contra pretensiones rivales de la época, pero puesto que ὁδός se explica adecuadamente por el contexto, tiene sin duda alguna su propio significado singular y positivo.
3. *Uso figurado.* En el uso figurado, la idea espacial suele ser fuerte. Así, en Lucas 1:79 el punto obvio es «camino» más que «medio» (cf. el verbo «guiar»). En contraste con Isaías 59:8 (cf. Ro. 3:17) la referencia de paz es aquí a la salvación mesiánica, más que a una vida de paz con los demás. En Hechos 2:28 (cf. Sal. 16:10-11) ὁδός podría referirse al «medio» o «posibilidad» de la resurrección, y «medio» parece ser el punto en Hechos 16:17. En 1 Corintios 12:31 el contexto no apoya «medio» como el medio de buscar los mejores dones. Por otro lado, no hay que pensar en función de «modo de vida» o «actitud». El «camino» es probablemente el medio de alcanzar la meta que en otro lugar se busca mediante la ambición. La idea de «modo de conducirse» o «conducta» suele ser bastante clara, p. ej. en Santiago 1:8; Hechos 14:16; Romanos 3:6; Santiago 5:20; 2 Pedro 2:2 (aunque esto podría denotar verdadera enseñanza); probablemente Mateo 21:32. Otro sentido es el de «el caminar mandado por Dios» (cf. 2 P. 2:21; Heb. 3:10). Este es el sentido evidente en Marcos 12:14. También podría ser el significado en Hechos 3:10, aunque a la luz de los paralelos del AT (Dn. 3:27; Os. 14:10) aquí la referencia tal vez sea al modo de actuar de Dios. En 1 Corintios 4:17 Pablo está pensando en los caminos que él enseña, no en su propio modo de vida. A la luz de Romanos 2:16, estos caminos corresponden al caminar que Dios exige. Por eso la referencia bien podría ser a los «principios» o «mandatos» impartidos por Pablo. Por otra parte, en Hechos 9:2; 19:9, 23; 22:4, 14, 22, lo que se quiere decir es el modo de vida expresado en la comunidad cristiana. En forma absoluta, el singular

ὁδός es aquí el equivalente cristiano de lo que otros llamarían αἴπειρος (cf. Hch. 24:14). Está implícita la enseñanza o el punto de vista que otros podrían desacreditar, pero que los cristianos creen que es el correcto. «Este camino» en 22:4 no insinúa que pueda haber otros caminos, sino que simplemente está dando una precisión a lo que se tiene en mente. Es difícil explicar cómo se desarrolla este uso especial de ὁδός. Hechos 18:25-26 es de poca ayuda, ya que aquí «el camino del Señor» es el plan o la obra divina de salvación. Tampoco nos sirve 2 Pedro 2:2, 21, pues estos versículos no nos permiten darle a ὁδός un sentido absoluto único. El AT y el uso judío posterior no ofrecen paralelos para el uso específico de Hechos, y es poco probable que Lucas lo desarrolle a partir del uso de ὁδός para el «método» filosófico (y por lo tanto el «sistema»). Es más, no hay sino un tenue lazo con la descripción que el Documento de Damasco hace de los apóstatas como «los que se desvían del camino». En Hechos 18:25-26 y 13:10 de lo que se trata es del plan divino de salvación y su cumplimiento en la misión cristiana. Romanos 11:33 y Apocalipsis 15:3 también se refieren a los planes divinos, que son inescrutables pero justos y verdaderos.

D. El uso cristiano primitivo. En los Padres Apostólicos ὁδός es muy poco común en sentido literal. Figura en la confusa alegoría de Hermas, *Visiones* 4.1.2, donde abandonar el camino no es camino en absoluto, aunque se dice que las piedras que caen de la torre caen en el camino. En Ignacio, *Romanos* 9.3, el camino es obviamente el camino que toma Ignacio; el κατὰ οὐρακᾶ indica que él no es un agente libre en ese camino. La idea de un viaje figura también en 1 Clemente 12.4 (la historia de Rahab). El uso figurado es más común. ἀγίατης es un camino en Ignacio, *Efesios* 9.1, mientras que los caminos de 1 Clemente 31.1 parecen ser modos de alcanzar la bendición, y en 36.1 ὁδός tiene el sentido de conducta (cf. Hermas, *Visiones* 2.2.6). En líneas similares se nos habla del camino de la verdad o de la rectitud (cf. Bern. 1.4; 2 Clem. 5.7). ὁδός tiene el sentido de mandato en Apocalipsis de Pedro 1. Este Apocalipsis (2:2) emplea también ὁδός τῆς δικαιοσύνης para lo que prácticamente es el evangelio o la fe cristiana. La metáfora de los dos caminos es importante en los Padres Apostólicos. Además de breves referencias, p. ej. en Bernabé 10.10, los dos pasajes principales son Bernabé 18-20 y la Didajé 1-6. De estas, la Didajé integra el material exhortativo de un modo más coherente con su antítesis de los caminos de la vida y de la muerte (en comparación con la luz y las tinieblas en Bernabé). Se puede señalar que en la Didajé los caminos conducen a la vida o a la muerte, mientras que en Bernabé son dominados por la luz o por las tinieblas. La Didajé se acerca más a Mateo 7:13-14, pero ni se refiere a una puerta ni usa las descripciones «ancho» y «angosto». Es posible que Bernabé se base en Proverbios 4:18-19, y la Didajé puede también reflejar la influencia judía. Los ángeles de Bernabé 18.1 apenas constituyen un paralelo con las mujeres de la fábula de Pródicó. Los dos caminos se describen también en Hermas, *Mandatos* 6.1.2ss, donde es prominente el sentido de conducta. Ahí no hay senderos en el camino torcido, sino que el camino recto es plano y liso. ὁδός no tiene significación en los Apologistas. Justino lo usa principalmente en citas bíblicas. También se refiere al camino de los astros y al camino del Bautista (*Diálogo* 85.5; 88.2). La carta a las iglesias de Vienne y de Lyon (Eusebio, *Historia eclesiástica* 5.1.48) usa «camino» para la doctrina cristiana, pero esto no es común.

ὁδηγός, ὁδηγέω. ὁδηγός tiene el sentido de «jefe» o «guía», mientras que ὁδηγέω significa «dirigir», «mostrar el camino», «instruir». El sustantivo es raro en la LXX. Figura para los guías en 1 Macabeos 4:2 y para la columna de fuego en Sabiduría 18:3. El verbo es más común; es principalmente Dios quien dirige, guía o instruye (cf. Éx. 13:17; Jos. 24:3; Sal. 25:9; 78:72, etc.). El sentido espacial resalta cuando ὁδηγέω se usa con ὁδός οὐρακᾶ, pero cuando es paralelo a διδάσκω el significado «enseñar» es fuerte. La sabiduría es el tema en Sabiduría 9:11, etc., pero los paralelos del AT dejan claro que se tiene en mente a Dios. Filón usa ὁδηγός sólo una vez, y no usa en absoluto ὁδηγέω (aunque sí hallamos προδηγέτω en *De la inmutabilidad de Dios* 182, etc.). La idea de ángeles guías es común entre los rabinos; transportan las almas de los justos después de la muerte. En el NT ὁδηγός tiene sentido literal en Hechos 1:16 (Judas es el guía que conduce a la policía adonde Jesús). El sentido también es literal en la figura de lenguaje de Mateo 23:16, 24 (los fariseos son jefes de otros, pero ellos mismos están ciegos). El uso de Pablo es similar en Romanos 2:19. ὁδηγέω tiene sentido literal en Mateo 15:14 y Apocalipsis 7:17, y sentido figurado («instruir») en Hechos 8:31. En Juan 16:31 la idea podría ser la de «conducir» hacia la meta de la verdad plena, pero se podría preguntar si la idea no es más bien la de la instrucción del

Espíritu que complementa y completa la de Jesús, e. d. en la esfera total de la verdad (cf. 14:26). Si la idea es la de «conducir», entonces la sugerencia es que el Espíritu (y Jesús antes de él) es un ὁδηγός, para lo cual habría paralelos no bíblicos. Sin embargo, si el sentido es «enseñar», es menos probable una influencia ajena. ὁδηγός no figura en los Padres Apostólicos, pero encontramos ὁδηγέω en Didajé 3.2ss. donde el punto es que los impulsos pecaminosos pueden parecer triviales pero conducen a grandes faltas. ὁδηγός no figura en los Apologistas, y ὁδηγέω es poco frecuente (cf. Justino, *Dialogo* 38.3).

μεθοδεία. Esta palabra no está atestiguada antes del NT. Encontramos μέθοδος para «tratamiento», «procedimiento» o, en mal sentido, «engaño», y μεθοδεύω para «tratar metódicamente», «manejar conforme a un plan», y también «manejar astutamente», «engañar». En el NT μεθοδεία figura solamente en Efesios. En 4:11 tenemos una advertencia contra los que actúan sagazmente, y la palabra aparece de nuevo con sentido negativo en 6:11, donde los creyentes deben revestirse de toda la armadura de Dios en contra de las maquinaciones del diablo. En los Padres Apostólicos sólo figura μεθοδεία, con el sentido de «distorcionar».

εἰσοδος, ἔξοδος, διέξοδος. εἰσοδος y ἔξοδος suelen figurar juntas. Literalmente significan «entrada» y «salida». Figuradamente las encontramos para «acceso» y «éxodo» (en sentidos tan variados como partida, destierro, disolución o conclusión). Comercialmente denotan «ingresos» y «egresos». εἰσοδος figura unas 50 veces en la LXX para «entrada», «portón», «puerta», «ingreso». ἔξοδος figura en más de 70 versículos, a veces para una salida, luego para marcharse, partir, exportar, y a menudo para referirse al éxodo de Egipto. «Salir y entrar» es una expresión común para denotar la camuflería (1 S. 29:6) o la actividad total (2 S. 3:25). En Sabiduría 7:6 las dos palabras denotan el nacimiento y la muerte. Estos términos son poco comunes en Filón en sentido espacial, pero con frecuencia los hallamos para venir e ir, y Filón también usa ἔξοδος para «muerte» en el sentido de salir de viaje. Josefo hace uso común de las dos palabras, tanto espacialmente, p. ej. para «entrada», como verbalmente, p. ej. para «entrar marchando» o «visitar prisioneros», o para «salir cabalgando», «zarpas», e incluso «escapar». Los términos son raros en el NT, nunca figuran juntos, y no tienen el sentido espacial. En Hebreos 10:19 εἰσοδος significa «entrada» o «acceso» más que «puerta de entrada» (si bien no se usa con εἰς). El mismo punto se destaca en 2 Pedro 1:11 (con εἰς). En 1 Tesalonicenses (con πρός) la idea es la de una bienvenida en 1:9 y una primera aparición o visita en 2:1. En Hechos 13:24 se dice que el Bautista predicó antes de la aparición pública de Jesús, e. d., no antes de su venida al mundo, sino antes del inicio de su ministerio. ἔξοδος figura sólo tres veces. En Hebreos 11:22 se refiere al éxodo de Egipto. En Lucas 9:31 y 2 Pedro 1:15 significa el final de la vida en el sentido de «conclusión» más que de «partida». Así, Lucas 9:31 no se refiere a la salida de Jesús del mundo, sino a la conclusión de su vida y obra. Ciertamente no hay referencia alguna a su salida del sepulcro (aunque la resurrección bien puede tenerse en mente, a la luz de 9:22). En los Padres Apostólicos εἰσοδος figura sólo una vez en Hermas, *Sermones* 9.12.6 (para «ingreso»), y ἔξοδος sólo una vez en Hermas, *Visiones* 3.4.3 para «final». De los Apologistas, Justino usa ambos términos con frecuencia, tanto independientemente como en citas. διέξοδος figura en la parábola de Mateo 22:9, con la mayor probabilidad en el sentido de «final»; las διέξοδοι τῶν ὁδῶν son los puntos donde las calles de la población dan paso a los caminos rurales. Mateo 22:9 parece combinar entonces Lucas 14:21, 23 y apoya la opinión de que la intención de Jesús es que el evangelio se anuncie también a los gentiles. Fuera del NT, διέξοδος significa «portón», «paso», «salida». La LXX lo usa para los extremos de los linderos (Nm. 34; Jos. 15-19). También puede denotar un «manantial», y figuradamente tiene sentidos tan variados como «escape», «resultado», y «exposición» o «elucidación».

εὐοδός. Este término poco común significa «llevar por buen camino», «guiar bien», «llevar al sendero correcto». Es dudoso que esté atestiguado antes de la LXX, pero es común en la LXX, donde asume el sentido de «llevar a buen término», «tener éxito». En unos 40 casos es Dios a quien se atribuye el éxito, ya sea directa o indirectamente, y esto halla su contraparte en el uso del compuesto más fuerte κατευοδός, principalmente en pasiva. (Para detalles del uso de la LXX, ver el *TDNT* en inglés, V, 110-112). Los únicos casos en el NT se hallan en Romanos 1:10; 1 Corintios 16:2 y 3 Juan 2 (dos veces). Todos estos están en pasiva, y es clara la influencia de la LXX. El significado bastante obvio en Romanos 1:10 es «logre, tenga (yo) éxito», aunque tal vez con una insinuación de que Dios abra el camino o provea la

oportunidad. En 1 Corintios 16:2 podría parecer al principio como si tuviéramos en ὄτι un acusativo de objeto, pero es más probable que sea el sujeto material, de modo que el sentido es «tanto como sea posible». Es poco probable que haya una referencia a la «ganancia»; la idea de éxito está vinculada con el ahorro, que cada uno ha de lograr con un verdadero sacrificio semanal. En 3 Juan 2 tenemos un deseo habitual de buena salud, pero el énfasis se pone en εὐδοῦσθαι más que en ὑγιαίνειν, probablemente porque es un término menos secular y comporta la idea de que toda salud y éxito, tanto material como espiritual, dependen de Dios, y de que podemos tener confianza en él. En Hermas, *Semejanzas* 6.3.5, el punto parece ser el éxito en las iniciativas comerciales, mientras que Justino, en *Diálogo* 14.6, cita Isaías 55:11, y en *Epítome* 7.8 usa εὐδοῦν en el sentido de «recibir buen consejo».

[W. Michaelis, V, 42-114]

ὀδύνη [dolor, angustia, sufrimiento], ὀδυνάομαι [sufrir dolor, estar angustiado]

ὀδύνη significa a. «dolor físico», y b. «angustia mental». ὀδυνάω es «causar dolor o pena», en pasivo «sentir dolor», «sufrir». El uso principal en la LXX es para un profundo pesar del alma, como en Zacarías 12:10; Isaías 38:15; Amós 8:10; Proverbios 17:25; Ezequiel 21:11. En el NT, Pablo usa ὀδύνη en Romanos 9:2 para su sufrimiento al ver que sus compatriotas han quedado privados de la salvación. En 1 Timoteo 6:10 la referencia es al dolor de conciencia que aflige a los que abandonan la fe por amor al dinero. ὀδυνάομαι figura cuatro veces en Lucas y Hechos. En Lucas 4:28 se trata de la ansiedad por un hijo amado, en Lucas 16:24 el tormento por la perdición eterna, en 16:25 la angustia del remordimiento, y en Hechos 20:38 por la pena al despedirse por última vez del apóstol.

[F. Hauck, V, 115]

(ὀδύρομαι [gemir, lamentar]), ὀδυρμός [lamento]

ὀδύρομαι significa como transitivo «lamentar», y como intransitivo «gemir», «lamentarse», «dolerse». En la LXX figura solamente en Jeremías 31:18. ὀδυρμός significa «lamento» o «llanto». En la LXX figura en Jeremías 31:15 (cf. tb. 2 Mac. 11:6). Sólo el sustantivo figura en el NT, primero en Mateo 2:18 que es cita de Jeremías 31:15, luego en 2 Corintios 7:7. En el primer caso expresa la pena de Raquel; en el segundo, el pesar de los corintios.

[F. Hauck, V, 116]

οἶδα [saber, conocer, entender]

1. οἶδα, que significa «saber» y es más o menos sinónimo de γινώσκω, se suele usar en el NT de manera general, p. ej. conocer a una persona en Marcos 14:71, poder entender en Mateo 7:11, captar en Efesios 1:18, y reconocer en 1 Tesalonicenses 5:12.
2. Desde el punto de vista teológico es significativa la frase «conocer (o no conocer) a Dios o a Cristo». El no conocer a Dios es cosa culpable, como en el AT (cf. Gá. 4:8; Tit. 1:6; 1 Ts. 4:5). Los demonios conocen a Jesús (Mr. 1:24), pero tratan de defenderse declarando su verdadero nombre. En contraposición a los gnósticos en Corinto, Pablo está resuelto a no saber otra cosa que el Cristo crucificado (1 Co. 2:2). En contraposición a los judaizantes, insiste en algo más que el conocimiento de Jesús en la tierra (2 Co. 5:16).
3. En Juan, se dice que Jesús conoce a Dios (7:28-29). No se trata de un conocimiento abstracto, sino de un conocimiento de la misión que produce obediencia (8:55). Jesús sabe que su misión va a desembocar en su muerte (13:1ss). Los judíos, sin embargo, no conocen a Jesús (8:23). El Bautista está consciente de ello (1:26). Nisiquiera los discípulos lo conocen (4:32; 14:7). Sin embargo ellos no son de este mundo, y por eso se les promete el conocimiento cuando Jesús se vaya y venga el Paráclito (14:15ss; 16:7ss).

[H. Seesemann, V, 116-119]

οἶκος [casa, familia, linaje, raza], οἰκία [casa, familia],
 οἰκέος [miembro], οἰέω [vivir, habitar], οἰκοδόμος [constructor],
 οἰκοδομέω [construir, edificar], οἰκοδομή [edificio, edificación],
 ἐποικοδομέω [edificar sobre], συνοικοδομέω [edificar juntamente],
 οἰκονόμος [mayordomo, administrador], οἰκονομία [administración],
 κατοικέω [habitar, morar], οἰκητήριον [morada, hogar],
 κατοικητήριον [morada, hogar], κατοικίζω [hacer habitar],
 οἰκουμένη [el mundo habitado]

οἶκος (→ οἰκία).

1. *Uso griego y helenístico general.* οἶκος significa «casa» o «morada». La morada puede ser una cueva, un templo, un palacio, o incluso un sepulcro. En los papiros οἶκος también puede significar «asuntos domésticos», «riqueza» o «propiedad». En la astrología se usa para la «estación» de los planetas.
2. «Casa» y «casa de Dios» en el AT. οἶκος, que principalmente traduce el hebreo מִקְדָּשׁ, es vocablo común en la LXX. Puede significar «familia», pero con θεοῦ se suele usar para «santuario». Como οἰκία, también significa «casa»; cf. la casa que construye la sabiduría en Proverbios 9:1 (y las referencias rabínicas a la casa de la ley).
3. «Casa de Dios» en Jesús y los Evangelios. El NT usa tanto οἶκος como οἰκία, pero por lo general conecta τοῦ θεοῦ con οἶκος, reservando la expresión para el templo (o para la comunidad cristiana, Heb. 3:6; 1 P. 4:17). Jesús habla acerca de la casa de Dios en Marcos 2:26 y en Marcos 11:17 (basado en Is. 56:7), donde el templo es santo porque es casa de oración para las naciones (cf. Jn. 2:16, que evoca Zac. 14:21). Si bien Jesús no usa «la casa de mi Padre» para referirse al templo, como en Lucas 2:49, su frase puede denotar también el hogar celestial (Jn. 14:2). La casa sugiere también el reino, como en Juan 8:35.
4. «La Casa del Padre» celestial en el gnosticismo y en Filón. El gnosticismo favorece la imagen de la «casa». En los escritos mandeos, el mundo es una morada inferior. A los elegidos se les prometió un lugar en la casa del Padre, la cual anhelan. También Filón habla del regreso del alma a la casa del Padre (*De los sueños* 1.256). Espiritualiza e individualiza el concepto de la casa de Dios (1.149). La casa divina no es espacial, sino que representa el cuidado de Dios. Cuando se ve el cosmos como una casa, Dios es obviamente su constructor o Creador. Para Filón, el cuerpo puede representar también la casa del alma, y el alma misma es una casa que alberga pensamientos santos y piadosos (*De la confusión de las lenguas*, 27) o que recibe al λόγος (*De la inmutabilidad de Dios* 135).
5. Dichos cristianos primitivos acerca del templo terrenal y contactos con el uso simbólico del Cercano Oriente. En Lucas 11:51 a Zacarías lo matan entre el altar y el οἶκος. En Hechos 7:2ss Esteban distingue entre la tienda y el οἶκος, tal vez prefiriendo la tienda, a menos que el v. 47 se aplique también a ella. En Mateo 23:38 Jesús puede estar aludiendo al templo, pero también es posible que tenga en mente a toda la ciudad o a todo el pueblo. En relación con Mateo 12:44; Lucas 11:24, los textos babilónicos y los textos judíos tardíos hablan acerca de demonios que realizan sus actividades antinaturales en santuarios y casas.
6. «Casa de Dios» como imagen cristiana primitiva para la comunidad. Hebreos 3:1ss llama a Moisés un servidor fiel en toda la casa de Dios, mientras que Cristo, en contraste, es fiel sobre la casa de Dios como hijo. En el AT «mi casa» se refiere a Israel, de modo que el pasaje del NT evoca la equiparación entre casa y comunidad. La gloria de Moisés se relaciona con la de Cristo como un edificio se relaciona con el constructor. Cristo, como hijo, construye la comunidad del AT y así es colocado sobre ella. Los creyentes son esta casa si mantienen firmemente su confianza. Anteriormente, Pablo se

refiere a la iglesia como templo de Dios (1 Co. 3:16). Es primordialmente la iglesia entera, más que el individuo, la que es casa de Dios. Esta línea de pensamiento se elabora plenamente en Efesios 2:19ss y 1 Pedro 2:3ss. Conduce de modo natural al uso en 1 Pedro 4:17 y 1 Timoteo 3:15. El significado de οἶκος en esta línea no es «familia» sino «morada» (cf. la comparación de Cristo y los cristianos con piedras en 1 P. 2:4ss, y la introducción de la idea del sacerdocio y el sacrificio en 1 P. 2:5, 9). 1 Pedro 4:17 recoge el concepto profético de que el juicio purificador golpeará primeramente el santuario y al pueblo (cf. Ez. 9:6), mientras que 1 Timoteo 3:15 expresa el hecho de que la iglesia, como casa de Dios, es el bastión de la verdad en la medida en que en ella habita el Espíritu.

7. *El simbolismo relacionado de la apocalíptica judía posterior y del rabinato.* «Casa» es metáfora común en las alegorías históricas en Enoc 83ss. Puede referirse al santuario, a Jerusalén, o a la Jerusalén nueva y celestial. En los rabinos, el más alto de los siete cielos es la morada de Dios. Está escondido por una cortina, pero los muertos justos y los ángeles que ministran pueden acercarse, si bien no ven a Dios cara a cara.
8. *«Casa» como familia y linaje.* Sobre una base veterotestamentaria, el NT usa la frase «casa de Israel» (Mt. 10:6; 15:24; Hch. 2:36, etc.). «Casa de David» aparece también (Lc. 1:27, 69; 2:4, el linaje real de David). Dos citas del AT se refieren a la «casa de Jacob» (Lc. 1:33; Hch. 7:46). Otra cita habla de la «casa de Judá» (Heb. 8:8ss). Cf. tb. Hechos 7:10.
9. *La «casa» como grupo en la estructura de la comunidad cristiana.* La iglesia del NT estructuraba sus congregaciones en familias y casas. La casa es tanto una comunidad como un lugar de reunión (cf. 1 Co. 1:16; Flm. 2; Hch. 11:14; 16:15, 31, 34; probablemente Hch. 18:8; 2 Ti. 1:16). En Hechos 2:46 los primeros creyentes parten el pan en sus casas (cf. 5:42). La conversión del cabeza de la casa hace que la familia entera abrace la fe (16:15). El obispo debe gobernar bien su casa (1 Ti. 3:4), y así también los diáconos (3:12), mientras que los falsos maestros descartarían casas enteras (Tit. 1:11). Según Hechos 20:20, Pablo habla en reuniones de casas. Para referencias similares en los Padres Apostólicos, cf. Ignacio, *Esmirniotas* 13.1; *A Policarpo* 8.2.

οἰκία (→ οἶκος).

1. En griego se hace primeramente una distinción entre el término más amplio οἶκος y el más estricto οἰκία, según la cual este último denota solamente la «casa». Sin embargo, el NT usa οἰκία no sólo para «casa» (Mt. 5:15; 7:24ss) sino también para «familia» (Mt. 10:12; 12:25) e incluso para «posiciones» (Mr. 12:40). Marcos 3:24-25 asocia οἰκία con el reino, y cf. Mateo 12:25, que vincula reino, ciudad y familia para mostrar que Jesús no invade el territorio de Satanás con poder satánico (cf. tb. Jn. 8:35). Marcos 6:4 conecta tres círculos que niegan su reconocimiento al profeta: su ciudad, su parentela y su familia (οἰκία).
2. Un dicho distintivo es el de Jesús en Juan 14:2-3. Hay paralelos rabínicos para la expresión «la casa de mi Padre». El punto es que la casa de Dios tiene lugares de descanso para los discípulos afligidos; cuando Jesús venga, los llevará a ellos allá.
3. En 2 Corintios 5:1ss Pablo contrapone el cuerpo terrenal con el futuro cuerpo celestial. El uso de «casa» para cuerpo es común, y denota la caducidad (cf. Job 4:19). «Tienda» destaca la naturaleza transitoria de nuestra permanencia en el cuerpo (cf. 2 P. 1:13; Is. 38:12). En el gnosticismo el cuerpo es una casa, pero es la morada de los males.
4. Filipenses 4:22 se refiere a los miembros de la casa del César, lo cual con toda probabilidad designa al personal imperial, tanto esclavos como libres. La expresión sugiere que Pablo escribe desde Roma.
5. Hermas, *Semejanzas* 1.1-2.8-9 objeta las posesiones cristianas en este mundo; debemos ganarnos campos y casas de otro género.

οἰκέιος. Este adjetivo significa «perteneciente o relacionado con la casa o familia», luego «íntimo», y finalmente «conveniente» o «apropiado». En el NT se usa en parte como sustantivo, y está dominado por la noción de la iglesia como una casa (Heb. 3:1ss). Así, Gálatas 6:10 exige que se haga el bien, especialmente a los miembros de la familia de la fe. Efesios 2:19 les dice a los lectores que ellos pertenecen a la familia de Dios (nótese la combinación de οἶκος y πόλις en este versículo). Un sentido más general se aplica en 1 Timoteo 5:8, que da sanción divina a la norma moral común de que debemos proveer para nuestros parientes, y especialmente para nuestra propia familia.

οἰκέω. Esta palabra significa «vivir», «habitar», y en forma transitiva «ocupar, habitar (un lugar)». En la LXX puede significar «vivir con una mujer». En el NT es importante el uso para el habitar espiritualmente. Así, Pablo dice en Romanos 7:18 que nada bueno habita en él, y en 7:20 que el pecado mora en él. Pero el Espíritu de Dios habita en el hombre nuevo (1 Co. 3:16; Ro. 8:9, 11). Así como antes el pecado gozaba de señorío, así ahora el Espíritu impulsa al espíritu humano al servicio, en vez de difuminarlo en un arrebató extático. La fórmula común en 1 Corintios 3:16 y Romanos 8:9, 11 sugiere que se trata de un tema estándar en la enseñanza de Pablo. En 1 Timoteo 3:16 se dice que Dios habita en luz inaccesible (cf. las descripciones apocalípticas del trono celestial de Dios en Enoch 14:10ss, aunque ahí el énfasis se pone en la gloria y el fuego más que en la luz). En Diogneto 6.3 se dice que los cristianos habitan en el mundo como el alma en el cuerpo.

οἰκοδόμος. Esta palabra significa «constructor de una casa», «arquitecto». El único caso en el NT se halla en Hechos 4:11, que es cita de Salmo 118:22.

οἰκοδομέω.

A. οἰκοδομέω fuera del NT. Esta palabra significa literalmente «construir» casas, templos, etc., pero pronto adquiere un sentido figurado, como en Salmo 28:5. Sembrar y construir son conceptos relacionados en la LXX. La imagen de construir es también común entre los rabinos. Dios construye el mundo, los justos construyen haciendo buenas obras y aprendiendo la ley, y los estudiantes edifican el mundo estudiando la ley. En las obras mandeas los creyentes son escogidos, plantados y edificados (integrados en la comunidad de la vida). Filón dice que el cuerpo se construye sobre el corazón, que los insensatos construyen doctrinas insostenibles como una torre, y que los buenos pensamientos y la buena enseñanza son las piedras fundamentales de una casa sólida. Josefo usa οἰκοδομέω sólo en sentido literal.

B. οἰκοδομέω en el NT.

1. El NT usa οἰκοδομέω de manera literal con diversos complementos, p. ej. casa en Lucas 6:48, torre en Marcos 12:1, sepulcros en Lucas 11:47. Esta palabra es común en la semejanza de la torre en Hermas, *Semejanzas* 9.3.1; 9.12.6; cf. *Visiones* 3.2.4ss. El construir es un concepto apocalíptico y mesiánico. Por su resurrección o su retorno, Cristo edificará el templo celestial. En Mateo 16:18 (cf. Mr. 14:58) la referencia podría ser bien a la resurrección o bien al retorno, pero Hechos 2:1ss parece sugerir lo primero. El tiempo verbal futuro apunta hacia un acto de poder escatológico, pero con un elemento espiritual. Para el templo no hecho con manos de Marcos 14:58, cf. Hechos 7:47, 49. Aunque es mesiánico, οἰκοδομέω es también un término eclesiástico, como en Hechos 9:31; 20:32; 15:16 (que toma prestado de Am. 9:11 y Jer. 12:15ss). En esos versículos Dios es el sujeto y la comunidad es el complemento; el edificio en sí es espiritual y escatológico.

2. *El concepto paulino.*

a. Una tarea apostólica. En las cartas de Pablo, οἰκοδομέω es importante. Denota primeramente una actividad apostólica (2 Co. 10:18; 12:19; 13:10). Pablo puede destruir cuando resulta necesario, pero su verdadera labor consiste en edificar. En 1 Corintios 3:10ss un apóstol pone el cimiento y otro construye encima. El complemento es la comunidad, aunque no sin una insinuación del templo espiritual (3:16). A este respecto se menciona también el sembrar (3:6ss). Pablo se enorgullece de modo especial de no construir sobre el cimiento de otros (Ro. 15:20), si bien esta no es una regla absoluta (1:11, 14-15).

- b. Una tarea comunitaria. También es importante para Pablo el hecho de que el Espíritu edifica la comunidad. Para él la edificación tiene un sentido carismático y espiritual. En 1 Tesalonicenses 5:11 notamos una relación entre los individuos y el todo, una interrelación mutua de los individuos, y la naturaleza carismática de ese proceso. La edificación va de la mano con la exhortación (o el infundido aliento), así como con el consuelo (1 Co. 14:3). Los no creyentes pueden ser ganados por la palabra profética (14:24). La edificación es al mismo tiempo la de la comunidad y la de los individuos. El conocimiento por sí solo no edifica, como algunos de Corinto parecen haber pensado (cf. 1 Co. 8:1, 10; 10:23). Comer carne sacrificada a los ídolos podrá ser lícito, pero podría destruir en vez de edificar. El amor, sin embargo, siempre sirve para edificar. El edificarse a sí mismo mediante el hablar en lenguas no basta (1 Co. 14:4). No va dirigido a la comunidad, como sí ocurre con la profecía. La profecía edifica tanto al fortalecer a los creyentes como al ganar a los no creyentes, aunque también esto hay que entenderlo en función de Cristo, el Espíritu y la fe.
- c. οἰκοδομῆν και καταλύειν. En Gálatas 2:18 Pablo contrapone el edificar y el derribar. El muro de división entre judíos y gentiles ha sido derribado, pero Pedro lo está volviendo a levantar mediante su vacilación. Este mismo contraste se da en los escritos rabínicos, pero el uso en Gálatas 2:18 es único.
- d. 1 Pedro 2:5. Este pasaje recoge la idea de construir sobre un cimiento. Usando Isaías 28:16; Salmo 118:22; Isaías 8:14; Éxodo 19:6, combina motivos paulinos y sinópticos. Sobre la piedra angular que es también piedra de tropiezo, se construye una casa que es también una familia porque los individuos se van integrando en la iglesia. El templo escatológico es la nueva comunidad.
- C. οἰκοδομέω en los escritos postapostólicos. La palabra es común en estas obras. Figura especialmente en la alegoría de la torre en Hermas, donde los ángeles son los que construyen, la iglesia es la torre, y el tiempo de construir es el tiempo de conversión (cf. *Semejanzas* 9.3.1ss; *Visiones* 3.2.4, etc.). También Bernabé usa el término. En 11.1 se dice que Israel rechaza el bautismo y construye para sí, mientras que en 16.1ss, al tratar sobre el templo, se dice que el verdadero templo se construye gloriosamente en el nombre del Señor (e.d. mediante la conversión espiritual). En *Policarpo* 3.2 encontramos el uso común del término para edificar en la fe. Ignacio usa la palabra principalmente con una referencia puramente individual.
- D. **Resumen.** οἰκοδομῆν es un concepto comunitario que se entiende teleológica, espiritual, cultural y éticamente. Pablo desempeña un papel clave en este desarrollo. Diversos estudiosos discernen distintas influencias, p. ej. la arquitectura, la apocalíptica, el AT, el gnosticismo e inclusive el estoicismo.

οἰκοδομή.

1. Esta palabra denota primeramente el acto de construir (Hermas, *Semejanzas* 9.5.1). En Pablo se tiene en mente más que nada el avance espiritual (1 Co. 14:12). Todo, incluso la autoridad apostólica, debe estar al servicio de esto (2 Co. 10:8). Los individuos lo dan y lo reciben. El criterio clave para evaluar los carismas es si edifican o no (1 Co. 14:5).
2. οἰκοδομή puede significar entonces el edificio terminado. En Marcos 13:1-2; Mateo 24:1 se tiene en mente el templo. En 1 Corintios 3:9 la referencia es a la iglesia, pero en 3:10ss se da un giro especial a la idea. En Efesios 2:21 la iglesia es el templo de Dios, con los apóstoles y profetas como el cimiento y Cristo como la piedra angular. Entre las ideas relacionadas están la del templo celestial y la iglesia como el cuerpo de Cristo. Hermas, *Visiones* 3.2.6 combina motivos mitológicos con el concepto cristiano. En los pasajes de la torre, οἰκοδομή puede denotar a veces el acto de construir, pero su uso predominante es para el edificio mismo. (Para detalles, ver el *TDNT* en inglés, V, 146).
3. Pablo usa οἰκοδομή como figura de lenguaje para la corporalidad humana. Cuando la tienda actual se deshaga, tendremos en el cielo una casa recibida de Dios, no hecha por manos, eterna (2 Co. 5:1). El «sabemos» muestra que esta creencia apocalíptica es parte de la tradición (cf. Mr. 14:58). Existen paralelos helenísticos para esta imagen de la tienda, aunque cf. tb. Isaías 38:12. El judaísmo no usa

el concepto de edificio en sentido antropológico. Los escritos mandeos hacen un viraje similar desde la metáfora de un edificio hasta la del vestido (v. 4).

ἐποικοδομέω. Esta palabra significa «construir sobre algo», «seguir construyendo». Figura en el NT en 1 Corintios 3:10 para construir sobre un cimiento que ya está puesto, con toda la responsabilidad que esto entraña. Otro uso se halla en Efesios 2:20: los creyentes están edificados sobre el cimiento de los apóstoles y profetas (cf. algunas versiones de 2 P. 2:5). El ἔμ- tiene muy poca fuerza en Colosenses 2:7, que vuelve a combinar las ideas de edificar y plantar. Judas 20 enfatiza que el santo contenido de la fe debe ser el cimiento de la vida individual de los cristianos.

συνοικοδομέω. Esta palabra significa «construir juntamente», en pasivo «ser edificados juntos». En Efesios 2:22 no tenemos un imperativo, ni es el punto la mutua comunión. La referencia es a la unidad y la totalidad de la estructura en la que Cristo y los apóstoles están unidos con los creyentes. La misma imagen aparece en Hermas, *Semejanzas* 9.16.7.

οἰκονόμος. En griego esta palabra significa «mayordomo». Puede luego denotar al jefe de una sección específica de una casa grande, p. ej. al cocinero principal. Como préstamo puede denotar a un oficial de la ciudad (cf. Ro. 16:23). También se puede usar para un administrador de bienes o un contador, así como para el encargado de una casa. En los rabinos, Moisés es el mayordomo de Dios. En las parábolas el préstamo tiene por lo general el sentido de tesorero. En el NT οἰκονόμος figura primero en las parábolas de Jesús. En Lucas 12:42 y Mateo 24:45ss el οἰκονόμος es un mayordomo, de entre los esclavos, que es puesto sobre la casa y propiedad del amo. En Lucas 16:1, 8 el οἰκονόμος parece ser un tesorero libre. En Gálatas 4:2 Pablo conecta al οἰκονόμος con el tutor como quien está a cargo mientras el heredero es menor de edad. Tal vez aquí la intención sea que οἰκονόμος amplíe y explique a ἐπίτροπος (el tutor). En 1 Corintios 4:1 el apóstol mismo es un οἰκονόμος: como ministro de Cristo, se le confían los tesoros del evangelio, y el primer requisito es la confiabilidad. Tito 1:7 describe al obispo como mayordomo de Dios, y 1 Pedro 4:10 llama a todo cristiano, como depositario de un don, a ser un buen administrador de la multiforme gracia de Dios. Ignacio, en *A Policarpo* 6.1, recoge el mismo tema.

οἰκονομία. En griego, aplicándola a la administración de la casa, esta palabra tiene el sentido de «dirección», «provisión», «administración». En el NT significa 1. el oficio de administración de la casa, y el desempeño de este oficio (Lc. 16:2ss). Pablo aplica la idea al oficio apostólico (1 Co. 9:17; Col. 1:25; Ef. 3:2), que él ocupa por encargo divino y en servicio a las iglesias. Un segundo uso neotestamentario es para el «plan divino» de salvación, su orden y su administración. Este es el punto en Efesios 1:10 y 3:9, y hay una insinuación de ello en 3:2 y Colosenses 1:25. Ignacio sigue este uso en *Efesios* 18.2; 20.1. Un uso final del NT se da en 1 Timoteo 1:4, donde se dice que los falsos maestros promueven las especulaciones en lugar de la «instrucción» (o capacitación) piadosa en la fe (οἰκονομίαν θεοῦ ἐν πίστει). Este sentido lo encontramos en los Padres, p. ej. Clemente de Alejandría, *Pedago* 1.8.64.3.

κατοικέω. Esta palabra griega común significa «habitar, morar». Suele tener un sentido figurativo, como en Filón, quien habla de que el hombre mora en Dios, o de que el sabio habita como un extranjero en el cuerpo pero como un nativo en las virtudes. El NT usa la palabra en forma transitiva para «habitar, ocupar» en Lucas 13:4, y en forma intransitiva para «morar (en)» en Hechos 1:20. Las frases hechas «morar sobre la tierra» y «habitar la tierra» figuran en Apocalipsis 3:10; 6:10; 8:13; 17:2, etc. En sentido figurado, los demonios moran en los seres humanos (Mt. 12:45). Dios mora en el corazón (cf. 1 Co. 3:16), Dios habita en el templo (Mt. 23:21, aunque cf. Hch. 7:48), Satanás habita donde fue muerto Antipas (Ap. 2:13), Cristo habita en su pueblo mediante la fe (Ef. 3:17), la plenitud de Dios habita en Cristo (Col. 1:19), la plenitud de la divinidad habita en él corporalmente (2:9), y la justicia habita en el nuevo cielo y la nueva tierra (2 P. 3:13). En Hermas, Dios habita en la paciencia (*Mandatos* 5.1.3), el Espíritu Santo habita en los creyentes (5.2.5), y Dios hace que el Espíritu habite en una naturaleza carnal elegida (*Semejanzas* 5.6.5).

οἰκητήριον. Esta palabra significa «morada», «lugar de habitación». Pablo la usa en 2 Corintios 5:2 en relación con el edificio que recibimos de Dios. Anhelamos revestirnos de nuestra «morada» celestial.

κατοικητήριον. Este término es común en la LXX y parece haber pasado de allí al NT. En Apocalipsis 18:2 la Babilonia caída se ha convertido en «morada» de demonios (cf. Is. 13:21-22). En Efesios 2:22 los creyentes son integrados en la construcción de un templo que es «morada» para Dios. Como en 2 Corintios 5:1-2, el concepto recoge aquí la figura del edificio y del templo con referencia a la edificación de la comunidad entera. Bernabé individualiza el concepto en 6.15; 16.7-8.

κατοικίζω. Este verbo significa «hacer habitar», «asignar una morada». Es casi una fórmula en Santiago 4:5: «el Espíritu que Dios ha hecho habitar en nosotros» (cf. Hermas, *Mandatos* 3.1; *Semejanzas* 5.6.5). Se considera que, sobre la base de la creación y/o de la conversión, el Espíritu Santo es enviado por Dios a habitar en nosotros.

ἡ οἰκουμένη. Esta palabra, que tiene sentido de sustantivo, denota el «mundo habitado» y luego llega a usarse para referirse al Imperio Romano. En Filón tiene primordialmente un sentido general más que político. Es bastante común en el NT. En Mateo 24:14 el uso es general; el evangelio es para todas las naciones. En Lucas 2:1, sin embargo, la referencia es más política. El mundo habitado es el punto en Lucas 4:5 (Mt. 4:8 usa κόσμος) y Lucas 21:26 (cf. Hch. 11:28; Ap. 3:10). Hechos 17:6 y 19:27 concuerdan con el uso griego de entonces. Pablo usa el término sólo al citar Salmo 19:4 (Ro. 10:18). Hebreos 1:6 y 2:5, sin embargo, reflejan el uso helenístico. El NT nunca contradice la afirmación romana que equipara la οἰκουμένη con el imperio. 1 Clemente 60.1 tal vez incluya en el concepto al mundo espiritual y angélico.

[O. Michel, V, 119-159]

οἰκτίρω [tener compasión], οἰκτιρμός [compasión], οἰκτιρῶν
[compasivo]

- A. **Uso griego.** οἰκτος significa primero «lamento», luego «lamento compasivo», «compasión». Por eso οἰκτίρω significa «tener compasión». La compasión en el dolor puede ser considerada signo de debilidad, pero la compasión como tal no es reprehensible y puede pedírsele a la deidad.
- B. **La LXX y el judaísmo.** οἰκτίρω se usa principalmente en la LXX para traducir חָנַן y חַסָּד, aunque a veces no tiene original. οἰκτιρμός y οἰκτιρῶν son comunes, y hallamos también οἰκτιρημα y οἰκτιρός. El significado es siempre de compasión o lástima, principalmente con referencia a Dios, cuya compasión se invoca en la oración. Donde más común es este grupo es en los Salmos.
- C. **Los escritos cristianos primitivos.** El verbo οἰκτίρειν figura en el NT sólo en Romanos 9:15 (cita de Éx. 33:19), donde es paralelo a ἐλεεῖν. El sustantivo οἰκτιρμός está siempre en plural y denota la compasión de Dios en Romanos 12:1 y 1 Corintios 1:3. En este último versículo Dios es el Padre de quien viene toda compasión, la cual luego es impartida a todos. En Filipenses 2:1 y Colosenses 3:12 de lo que se trata es de la compasión humana, específicamente la misericordia del juez o de la ley en Hebreos 10:28. El único adjetivo que se usa en el NT es οἰκτιρῶν. Esto se refiere a Dios en Santiago 5:11 (cf. Sal. 103:8; 111:4; tb. 1 Clem. 60.1). Denota también la misericordia divina en Lucas 6:36, donde sirve como base para una admonición (cf. Justino, *Apología* 15.13; *Diálogo* 96.3).

[R. Bultmann, V, 159-161]

οἶνος [vino]

La vid se cultivaba desde tiempos prehistóricos, y el vino llega a usarse muy pronto tanto social como culturalmente. El dios Dionisos es equiparado con el vino, el cual tiene un puesto especial en su culto. En Génesis 9:20, Noé cultiva la vid. Muchos textos del AT alaban el vino (Jue. 9:13; Sal. 104:15). La abundancia de vino es una bendición divina (Gn. 27:28). Los recabitas se abstienen de vino (Jer. 35), y Oseas 2:10ss lo conecta con el culto de Baal. También hay advertencias contra los excesos (Is. 5:11-12; Pr. 20:1). El vino tiene significación cultural en el AT (Éx. 29:38ss). La vid sirve también con frecuencia

como metáfora. En el NT οἶνος tiene sentido literal, y nunca figura en el tema cultural. El Bautista se abstiene de él (Lc. 1:15); su misión exige que él sea dominado exclusivamente por el Espíritu. Jesús toma vino (Mt. 11:19), ya que el tiempo de la presencia del novio es un tiempo de fiesta (Mr. 2:18ss). El vino nuevo de la nueva edad exige nuevos odres. En Caná (Jn. 2:1ss) Jesús convierte una gran cantidad de agua en vino. Si se considera la naturaleza de los milagros juaninos, hay que buscar un significado más profundo. Así, se pueden contraponer la ley y el evangelio como el agua y el vino, o se puede equiparar el vino con el Logos (Filón). Si bien la palabra οἶνος no se usa en los relatos de la Última Cena, es obvio que la copa contiene vino, y con la copa (Mr. 14:25 y par.) Jesús está mirando adelante triunfalmente hacia la consumación (cf. Mt. 8:11). En la cruz le entregan a Jesús una mezcla de vino y mirra (Mr. 15:23) para adormecer sus sentidos (cf. Mt. 27:34). Pablo recomienda la abstinencia en caso de que los creyentes más débiles se vean perturbados por el comer y el beber (Ro. 14:21). En Efesios 5:18 advierte contra los excesos (cf. Pr. 23:31), y pide más bien dejarse llenar del Espíritu. Un uso moderado del vino puede ser beneficioso para la salud (1 Ti. 5:23), pero hay que evitar la excesiva licencia (cf. Pr. 23:31). En el Apocalipsis el οἶνος es uno de los bienes que la flota ya no puede seguir vendiendo al caer Babilonia (18:13). El término denota la cosecha en 6:6; hay que preservarla cuando escasea el suministro de trigo y de cebada. En 14:10; 16:19; 19:15 οἶνος denota la ira de Dios en una figura tomada del AT (cf. Jer. 25:15-16; 49:12, etc.). En 14:10 el vino «vaciado puro» (sin mezclar) indica la naturaleza grande y terrible de la ira divina. La metáfora es bastante diferente en 14:8 (cf. 17:2; 18:3), donde el vino es el de la pasión impura. Pero las figuras se funden una con otra en la medida en que los que beben de ese vino caen presas de la ira de Dios.

[H. Seesemann, V, 162-166]

ἀκηρός [perezoso]

ἀκηρός describe a. a aquellos que son lentos para actuar por vacilación, ansiedad, negligencia o pereza, y b. las cosas que provocan suspicacia, disgusto o temor. En el AT se usa para los perezosos (Pr. 6:6, 9) que se dejan vencer por las incomodidades (20:4) o que nunca pasan del querer al actuar (21:25). En el NT el sentido a. figura en un contexto escatológico en Mateo 25:26. Los siervos perezosos representan a los discípulos que titubean a la hora de poner a trabajar sus dones en el período de prueba de la vida terrenal, y que al hacerlo así no logran vivir a la altura de sus responsabilidades eternas. Otro caso se halla en Romanos 12:11, donde el ceder a la indolencia se contrapone con el ser inspirado y dirigido por el Espíritu. El sentido b. figura en Filipenses 3:1, donde Pablo dice que bajo el impulso del Espíritu él supera su disgusto por repetir los mismos consejos.

[F. Hauck, V, 166-167]

ὀλεθρεύω [corromper, destruir], ὀλεθρος [corrupción, ruína, destrucción], ὀλοθρευτής [exterminador, destructor], ἐξολοθρεύω [destruir completamente, exterminar]

ὀλεθρεύω. Este término significa «corromper», «destruir». Filón lo usa para la corrupción del alma. Figura 18 veces en la LXX en su sentido habitual. El único caso en el NT se halla en Hebreos 11:28, donde por la fe Moisés rocía la sangre para que el exterminador (ὀλεθρεύων) no toque a su pueblo.

ὀλεθρος. Esta palabra significa a. «corrupción», especialmente «muerte», y b. «lo que causa corrupción». Es común en la LXX; los profetas suelen usarla para la «destrucción» escatológica (Jer. 48:3). El sentido es escatológico en dos casos del NT. En 2 Tesalonicenses 1:9, la destrucción eterna les sobrevendrá a aquellos que rechazan el evangelio, cuando Cristo sea revelado desde el cielo. En 1 Timoteo 6:9 la conciencia de los que buscan la riqueza está cauterizada, y por lo tanto se hallan en peligro de caer en tentaciones que los sumergirán en la ruina total. El punto es bastante diferente en 1 Corintios 5:5, donde Pablo parece decir que la destrucción física (e. d. la muerte) vendrá como consecuencia cuando la congregación, con la cual Pablo estará presente en espíritu y con el poder del Señor, entregue a Satanás al

incestuoso (cf. Hch. 5:5, 10; tb. Ignacio, *Efesios* 13.1 respecto al poder divino que está en acción cuando la iglesia se reúne).

ὀλοθρευτής. Esta palabra figura en el NT solamente en 1 Corintios 10:10, donde la referencia es al ángel exterminador del AT. Podría tratarse de un ángel vengador específico (cf. el artículo definido), o podría ser más en general un ángel de Satanás (cf. 2 Co. 12:7).

ἐξολοθρεύω. Esta palabra significa «destruir por completo». Es muy poco común, excepto en la LXX, donde se refiere a cómo Dios extirpa a los pecadores o a los desobedientes. El único caso en el NT se halla en Hechos 3:23, donde Pedro, después de curar al lisiado, citando Levítico 23:29 y Deuteronomio 18:19, le dice a la gente que los que no quieran escuchar al profeta anunciado (e. d. el Mesías) serán arrancados de entre el pueblo. Los Padres Apostólicos suelen usar el término en citas del AT (cf. 1 Clem. 14.4; 15.5; 53.3).

[J. Schneider, V, 167-171]

ὀλιγοπιστία, ὀλιγόπιστος → ποτεύω

ὀλίγος [pocos, poco]

ὀλίγος significa a. «pequeño» o «pocos», p. ej. en número, y con menor frecuencia «poco» (en cantidad). La idea de «poco» es importante en la LXX. Dios puede actuar con pocos medios (1 S. 14:6), como también pueden hacerlo los justos con el auxilio de Dios (cf. Job 8:7). Un hombre pobre que es sabio puede hacer mucho con muy poco (Si. 9:14-15), y un poco de sabiduría significa mucho (10:1). Esos dichos pueden expresar la experiencia práctica, pero también denotan el trastocamiento escatológico de todos los valores. Bastante diferente es la idea de que estamos limitados por una breve duración de la vida (Job 10:20). Esto es un castigo para los pecadores (Sal. 37:10). Es también un castigo el que sólo queden pocos en tiempos de angustia (Dt. 4:27), o que quede poco de la cosecha (28:38). El sufrimiento de los justos, sin embargo, cuenta poco (Zac. 1:15). El NT le da al término un énfasis teológico parecido al de la LXX. En Lucas 7:47 Jesús le contesta al fariseo que lo critica, diciéndole que aquellos a quienes poco se les perdona, poco aman. El dicho parece ir dirigido contra los que se consideran justos por sí mismos, los cuales se mantienen alejados de los pecadores, y cuyo amor, transgrediendo el mandamiento principal, es por consiguiente poco. En Mateo 25:21, 23 el punto es que a aquellos que son fieles en las cosas pequeñas se les confiarán cosas mayores. Lucas 12:48 hace una distinción entre castigos mayores y menores. Los que conocen la voluntad del amo pero no la hacen serán azotados más severamente que los que no la conocen o que los que la hacen. No es posible decir si aquí Jesús tiene en mente a la gente común, o quizás a los gentiles.

[H. Seesemann, V, 171-173]

ολιγόψυχος → ψυχή; ὀλοκληρία, ὀλόκληρος → κληρος

ὀλολύζω [gritar, lamentarse]

ὀλολύζω significa «emitir un grito fuerte e inarticulado» en expresión de gran dolor del alma. Es común en contextos religiosos, p. ej. en los sacrificios o en las epifanías divinas, y habitualmente denota júbilo (junto con las danzas, etc.). En la LXX denota el efecto del juicio sobre aquellos sobre quienes este recae (Ez. 21:17; Zac. 11:2). En los gritos de este tipo se expresa tanto el horror ante uno mismo (Am. 8:3) como el espanto ante la destrucción del poder mundano. Oseas 7:14 exige la oración del corazón en lugar de esos gritos. Santiago 5:1 está en línea con el uso profético, excepto que ahora con Cristo ha llegado el cumplimiento, y habrá pasado la última y total posibilidad de arrepentimiento.

[H. W. Heidland, V, 173-174]

→ ἀλαλάζω, θρηνέω, κόπτω

ὅλος [entero, completo], ὁλοτελής [completamente]

ὅλος. Esta palabra significa «entero», «completo», «intacto», «indiviso». En el NT se usa con sustantivos para denotar su totalidad (cf. Hch. 21:30; Mt. 5:29-30; Lc. 11:36). Tiene significado teológico en Juan 7:23, donde la referencia no es simplemente al contraste entre sanar al hombre entero o a un solo miembro (mediante la circuncisión), sino más ampliamente a la curación del ser entero (cf. 13:10). El punto es parecido en Marcos 12:30 y paralelos: el mandamiento principal exige que nos entreguemos total y absolutamente a Dios, con todo nuestro ser. También armoniza con esto la admonición negativa a apostararlo todo con tal de no ser echado entero a la gehenna (Mt. 5:29-30), así como la admonición positiva a asegurarse de la integridad de la persona entera (Mt. 6:22-23), ya que sólo los que sirven a Dios en esa totalidad pueden prestar un verdadero servicio (6:24).

ὁλοτελής. Esta es una forma más intensa de ὅλος que significa «completamente, de principio a fin». El único ejemplo en el NT se halla en 1 Tesalonicenses 5:23, donde el uso que Pablo hace de este raro término da énfasis a su oración de que Dios conceda una santificación total. En los Padres Apostólicos, Hermas usa la palabra cuatro veces para «no roto» (*Mandatos* 9.6) o «completo» (*Visiones* 3.6.4).

[H. Seesemann, V, 174-176]

ὀμείρομαι [sentir profundo afecto por]

El sentido de esta palabra poco común no resulta del todo claro, pero obviamente expresa una intensidad de sentimiento. Pablo la usa en 1 Tesalonicenses 2:8 para mostrar que no sirve a la iglesia por mera obediencia a su encargo, sino por un amor profundo por ella.

[H. W. Heidland, V, 176]

ὀμνύω [jurar, prestar juramento]

ὀμνύω significa «jurar», «afirmar por juramento». Se usa principalmente con el acusativo de la persona o el objeto por el cual se presta juramento. Aquellos ante quienes uno jura van en dativo, y el asunto jurado va en acusativo o en infinitivo. En la LXX un juramento común es por la vida. Cuando Dios jura por sí mismo, se usa la primera persona. En el mundo antiguo se juraba habitualmente por los dioses, que son invocados como testigos. Posteriormente, con el concepto de la monarquía divina, se puede jurar por los reyes. Los juramentos son comunes en la vida pública, pero las formas más intensas muestran que su fuerza iba decayendo.

1. En el NT el pasaje más importante teológicamente es Mateo 5:33ss. En la ley, el juramento es un elemento esencial a pesar de la tendencia a abusar de él en la vida cotidiana. La ley prohíbe los falsos juramentos, e insiste en que se guarden los juramentos y votos. Jesús, sin embargo, establece un nuevo orden de vida en el reino, que no deja cabida alguna para los juramentos, ya que aquí no hay razón para dudar de la veracidad humana. Los que pertenecen al reino deben siempre ser veraces, y por eso no hay necesidad de jurar. Jesús no limita esta prohibición a las promesas o a los juramentos comunes. Los sofistas, pitagóricos, estoicos y esenios concuerdan todos en que una veracidad constante debe obviar la necesidad de juramentos, y algunos de ellos prohíben a sus seguidores usarlos. El judaísmo prohíbe los juramentos frívolos, y Filón exige que evitemos los juramentos o bien que los usemos sólo con gran cautela. Nunca debemos jurar por Dios. Jesús mismo complementa su prohibición denunciando la insinceridad del uso de otros equivalentes en lugar del nombre de Dios (5:34-36). Luego emite el mandato positivo de que sus discípulos deben usar un simple «sí» o «no» (5:37); aquí la forma doble no indica una forma simplificada de juramento, como en algunas afirmaciones rabínicas, sino que obviamente tiene fines de confirmación. Cualquier cosa que pase de allí, o procede del maligno (σὶ τοῦ ποιηροῦ viene de ὁ ποιηρός), o es una consecuencia del mal que está presente en el mundo (σὶ viene de τὸ ποιηρόν, cosa que es más probable).

2. Santiago 5:12 ofrece otra forma, quizás más original, de ese dicho. La segunda mitad hace resaltar su sentido absoluto. La veracidad es la norma en la comunidad cristiana; por eso el prestar juramentos es totalmente innecesario.
3. Los dichos de Mateo 23:16ss apuntan hacia el tratamiento casuístico de los juramentos y votos. No existe ningún caso rabínico de la distinción entre el oro y el templo o el altar, pero existen paralelos, y encontramos ejemplos de juramentos por la alianza, por la ley, por el templo y por su ministerio. Jesús dice que un juramento por el templo es también un juramento por todo lo que hay en él, y por el Dios que en él habita.
4. Hebreos 6:13, 16 y 7:20ss, siguiendo al AT, consideran natural que Dios jure. El juramento confirma la promesa. Dios, a diferencia de nosotros, jura por sí mismo, puesto que no hay ninguno superior a quien él pueda apelar. Su juramento es entonces una garantía que elimina toda duda. Le da a su palabra una validez incondicional. El juramento que confirma el sacerdocio de Cristo muestra su superioridad al sacerdocio que está reemplazando.
5. Pedro, en su negación, hace caso omiso de la prohibición de Jesús y jura no conocer a Jesús (Mr. 14:71). Jesús confirma sus propios dichos mediante un ἀμύω solemne pero sencillo. Cuando se le interpela (Mt. 26:64), responde con una simple declaración. Pablo evita los juramentos directos, pero llega cerca cuando invoca como testigo a Dios (Ro. 1:9) o a su propia conciencia (9:1). El dicho en 1 Corintios 15:31 también se acerca a un juramento («por el orgullo que tengo respecto a ustedes»).
6. Herodes jura al estilo de un gobernante del Cercano Oriente con ocasión de su banquete de cumpleaños, y su juramento frívolo sella el destino de Juan el Bautista.

[J. Schneider, V, 176-185]

ὁμοθυμαδόν [de común acuerdo, unánimemente]

ὁμοθυμαδόν denota la unidad de un grupo y se puede traducir por «de común acuerdo». Suele figurar con palabras que denotan número (p. ej. «todos» en Hch. 1:14) y lugar (Hch. 2:1). El θυμός puede ser ira, temor o gratitud, pero posteriormente el uso más común es político (cf. Hch. 15:25) o, en el judaísmo, religioso. El término denota interés común más que sentimiento personal, y expresa reacción ante algún acontecimiento externo. En el NT enfatiza la unanimidad interior en respuesta a la enseñanza (Hch. 8:6) o en la oración (1:14). Existen las tensiones, pero se alcanza la unanimidad en la exaltación del único Señor (Ro. 15:16). Es una respuesta a la acción de Dios para la comunidad y para el mundo (cf. Hch. 1:4; 4:24). Es por lo tanto un don de Dios para la alabanza de Dios.

[H. W. Heidland, V, 185-186]

ὁμοιοπαθής → πέσχω

ὅμοιος [de la misma naturaleza, semejante], ὁμοίωτης [semejanza, similitud], ὁμοίω [asemejar, parecerse, asemejarse a], ὁμοίωσις [semejanza], ὁμοίωμα [semejanza, copia], ἄφομοίω [ser como, asemejarse a], παρόμοιος [parecido, similar], παρομοιάζω [ser como]

ὅμοιος. Esta palabra significa a. «de la misma clase», b. «de parecida disposición», c. «perteneciente por igual», y d. en geometría, «similar» (referer.e a figuras). En la LXX es común en la pregunta «¿quién es como...?», que presupone una respuesta negativa. En los papiros significa principalmente «similar». Es común en el NT, p. ej. en imágenes y parábolas. En Juan 8:55 Jesús es el único que tiene verdadero conocimiento de Dios; si él negara esto, sería «como» los judíos, que no conocen a Dios. En Hechos 17:29 Pablo dice que, como linaje de Dios, no deberíamos pensar que la divinidad es «como» el oro, etc.

En 1 Juan 3:2 los creyentes llegarán a su plenitud cuando sean «comp» Cristo; esto tendrá lugar en la parusia. En Apocalipsis 1:13 la figura es «como» el Hijo del hombre, que es una designación mesiánica (cf. Dn. 7:13). En Mateo 22:39 el mandato de amar al prójimo es de la misma importancia y validez que el mandato de amar a Dios. En Gálatas 5:21 Pablo concluye su lista con la frase «y cosas semejantes», lo cual les posibilita a los lectores continuar la lista mentalmente.

ὅμοιος. Esta palabra significa a. «asemejar o igualar», b. «comparar», y c. (en pasiva) «ser como, asemejarse». En Mateo generalmente sirve para introducir las parábolas. La introducción puede ser en forma de una pregunta estereotipada (cf. 11:16; Mr. 4:30; Lc. 13:18, 20). En Mateo 6:8 Jesús les dice a sus discípulos que no «sean como» los gentiles cuando oran. Hebreos 2:17 nos dice que, en su humillación, Jesús es «hecho semejante» a sus hermanos con el fin de poder realizar su obra como sumo sacerdote. Pero no se trata de una simple igualación (cf. 9:14).

ὁμοιότης. Esta palabra significa «semejanza» o «similitud». Los únicos casos en el NT se hallan en Hebreos. En 4:15 la tentación de Jesús presenta una «semejanza» con las nuestras; la diferencia es que él no peca. En 7:15 Cristo es un sacerdote a «semejanza» de Melquisedec, no sobre la base de la ley y del linaje, sino por el poder de una vida indestructible.

ὁμοίωσις. Esta palabra poco común significa a. «semejanza, asimilación», b. «parecido», y c. (en gramática) «comparación». En la LXX significa principalmente «semejanza». El único ejemplo en el NT se halla en Santiago 3:9 (cf. Gn. 1:26), donde el maldecir a aquellos que son hechos a «semejanza» de Dios contradice claramente el bendecir a Dios mismo. En este sentido el término es importante en los Padres. Los alejandrinos distinguen entre ἐκὼν como algo *en* lo que somos creados (y que por lo tanto permanece después de la caída), y ὁμοίωσις como algo *para* lo que somos creados (y por lo cual debemos, por lo tanto, esforzarnos).

ὁμοίωμα. Esta palabra poco común significa «lo semejante», «copia», con énfasis en el aspecto de «semejanza». En la LXX asume también el sentido de «forma» (Dt. 4:12). Este es el sentido en Apocalipsis 9:7.

1. En Romanos 1:23 las «imágenes» culturales son contrapuestas a la gloria de Dios; son hechas en forma de cuerpos humanos o animales.
2. En Romanos 6:5 los bautizados son a «semejanza» de la muerte y resurrección de Cristo. Mucho se debate si el punto de Pablo es que el bautismo es simplemente una representación de la muerte de Cristo, o si es una semejanza que contiene el original. Una primera opinión es que se trata de una similitud o reproducción de la muerte y resurrección de Cristo. Una segunda opinión conecta la «semejanza» con nuestra propia muerte en el bautismo; hemos crecido juntos con una muerte bautismal que es como la muerte de Cristo, que es el tipo que se refleja en la muerte experimentada en el bautismo. Una tercera opinión es que la palabra ὁμοίωμα denota la muerte mística y sacramental del bautizado con Cristo; en el pensamiento católico, la muerte de Cristo está directamente presente en el sacramento. Una cuarta opinión es que somos integrados sacramentalmente, pero no místicamente, en la muerte de Cristo en cuanto ella está presente en el bautismo. Por lo que se refiere a la semejanza de la resurrección, hay cierto debate acerca de si esto se refiere a la resurrección mística con Cristo en el bautismo, o a la futura resurrección de los bautizados. Las dos principales líneas de exégesis son a. que los bautizados experimentan una resurrección mística correspondiente a la de Cristo, y b. que ellos toman parte sacramentalmente en la propia resurrección de Cristo. Se puede señalar (1) que puesto que Pablo está hablando de la semejanza y no del acontecimiento de la muerte y resurrección de Cristo, es difícil que se esté refiriendo a una relación mística con los hechos históricos; (2) que puesto que él tiene en mente un vínculo orgánico, es difícil que esté diciendo que nuestras experiencias son copias de la de Cristo; y (3) que por lo tanto llegamos a la conclusión de que la semejanza en cuestión es la de la muerte y la resurrección de Cristo, tal como ellas están ahora sacramentalmente presentes, con los hechos históricos, y que por medio de esta semejanza nosotros mismos quedamos así íntimamente vinculados con esas realidades salvíficas.

3. En Romanos 5:14 Pablo dice que la muerte se enseorea inclusive sobre aquellos que no pecaron como Adán, e. d. que no copiaron el pecado de Adán.
4. En Romanos 8:3 y Filipenses 2:7 Pablo usa esta palabra con referencia a la vida terrenal de Cristo. En Romanos 8:3 enfatiza la realidad de la humanidad de Cristo, diciendo que él vino en la «semejanza» de la carne de pecado; ingresó en el nexo del pecado humano, pero sin quedar sujeto al poder del pecado, como se daría a entender si Pablo hubiera dicho sencillamente «en carne de pecado». El ὁμοίωμα denota semejanza en apariencia pero distinción en esencia. Con el cuerpo, el Cristo intrínsecamente sin pecado se convierte en representante de la humanidad pecadora a fin de que, destruyendo este cuerpo, Dios pueda borrar el pecado humano. El término ὁμοίωμα es claramente un intento por superar la dificultad de tener que decir que el Cristo en quien el pecado humano queda condenado no es él mismo un pecador. La palabra bien puede ser inadecuada, de cara al misterio de la persona y la obra de Cristo, pero no es docetista como algunos suponen. Cristo no es simplemente un ser celestial con una forma humana exterior; es verdadera y plenamente humano, pero no es un pecador. El punto es parecido en Filipenses 2:7, donde Cristo, tomando forma de siervo, nace en «semejanza» humana. Aquí el sentido se acerca más al de forma, pero en el trasfondo están los dos pensamientos de que él, que es la imagen plena de Dios, se hace imagen del hombre, y de que la imagen significa semejanza más que plena identidad, puesto que Cristo difiere de todos los demás por su obediencia coherente (v. 8). Detrás de esta afirmación se halla el mensaje de Juan 1:14, a saber, que Dios ha irrumpido en la historia humana. No se da a entender que él haya dejado de ser Dios; incluso en su humanidad Cristo es al mismo tiempo un ser de otra categoría. En los Padres, Ignacio se refiere a la resurrección de los creyentes que corresponde a la «semejanza» de Cristo (*Tráhanos* 9.2), y un sacramentario antiguo llama al pan la «semejanza» del cuerpo de Cristo.

ἀφομοιώ. Este verbo significa «copiar», y rara vez «comparar», y en pasiva «ser o hacerse como» o «actuar como si uno fuera como». El único caso en el NT se halla en Hebreos 7:3, que dice que Melquisedec «es como» el Hijo de Dios. El punto puede ser que el Hijo de Dios es el prototipo, o que se interpreta que el texto del AT es una profecía mesiánica, e. d. un signo que apunta hacia adelante a Cristo.

παρόμοιος. Esta palabra significa «similar», o «casi igual a». En Marcos 7:13 Jesús ha mostrado cómo los fariseos invalidan la palabra de Dios con su tradición en lo referente al corbán, y añade que ellos hacen muchas cosas parecidas.

παρομοιάζω. Este verbo significa «ser como»; figura en Mateo 23:27 cuando Jesús les dice a los escribas y fariseos que ellos son como sepulcros encalados.

[J. Schneider, V, 186-199]

ὁμολογέω [confesar, prometer, alabar], ἑξομολογέω [confesar, prometer, alabar], ἀπομολογέομαι [alabar, agradecer], ὁμολογία [confesión], ὁμολογουμένως [indiscutiblemente]

- A. El grupo en el uso griego secular. Este grupo es común en la ley y en la religión. El significado literal de ὁμολογέω es «decir la misma cosa». Es así como obtenemos los sentidos a. «estar de acuerdo en algo» (una afirmación, una acusación, etc.), b. «acusar recibo», c. «estar de acuerdo con una propuesta o someterse a ella», y d. «estar de acuerdo con un deseo», «prometer». En sentido transferido puede denotar la concordancia de palabras y acciones, o de costumbres. El sustantivo ὁμολογία es importante en el diálogo socrático para indicar consentimiento con lo que se halla que es válido, seguido de la respectiva resolución y acción; el asentimiento teórico no es suficiente. En los estoicos se da un viraje desde el pensamiento y la conducta real hacia la idea de un estado de vida integrado. En los papiros la palabra asume el sentido de «pacto» o «convenio» de carácter legal. En la religión encontramos usos variados, p. ej. para el compromiso con votos y especialmente para la confesión de pecados.

B. La liturgia de acción de gracias en el AT y el Cercano Oriente, y en el mundo helenístico-gnóstico.

1. La ὁμολογία bíblica se desarrolla a partir del culto, y asume la forma de confesión de pecados y alabanza a Dios. Muchos salmos (p. ej. 22; 30; 116) y muchos otros pasajes (p. ej. 1 S. 2:1ss; Is. 38:9ss) son acciones de gracias después de la liberación. Job 33:26ss describe cómo Dios ha traído la restauración, y se da una respuesta en confesión y reconocimiento. Hay paralelos de la confesión en salmos de queja fuera de Israel. Las personas afligidas confiesan sus culpas, invocan la misericordia divina, prometen un canto y una ofrenda, y luego cumplen el voto. El canto de acción de gracias (cf. Sal. 116) describe la angustia, articula una oración, y describe la acción de salvación. Suele asociar el verdadero sacrificio con la acción de gracias, y llama a los presentes a la alabanza (cf. Jer. 33:11). Se usan palabras sagradas, pero puede haber un llamado a un cántico nuevo (Sal. 33:2; 40:3).
2. También se dan liturgias de acción de gracias en las religiones helenísticas de redención. Estas se centran en el mito del redentor y en el tema de la unión con el redentor. El culto representa el drama soteriológico. En el corpus hermético es importante la idea de λογική θυσία. Abarca la vida entera de acción de gracias, pero especialmente el himno de gratitud.

C. El grupo en la LXX y en el judaísmo postbíblico.

1. La LXX prefiere los compuestos ἔξομολογεῖσθαι y ἔξομολόγηται, que en griego secular denotan la admisión o reconocimiento público. Sin embargo, sobre la base del hebreo נָתַן, la idea de alabar a Dios se añade a la de confesar el pecado (cf. 1 R. 8:33, 35; Neh. 9:3 para la conexión entre esas dos cosas). ὁμολογία puede denotar todavía la confesión del pecado; se presupone la confesión pública. En el sentido de exaltar o alabar, el grupo toma su lugar junto con otros términos, p. ej. invocar y recitar. Comporta la idea de engrandecer a Dios confesando o repasando sus hechos poderosos.
2. En el judaísmo tardío el grupo conlleva la idea de la confesión de pecados con oración penitencial. Los grandes hombres del pasado reconocían públicamente sus culpas (Dn. 9:1ss; Jt. 9:1ss, etc.). Inclusive el impío Manasés se humilló a sí mismo (2 Cr. 33:12-13). En este tipo de confesión es prominente el concepto del juicio divino, que la inspira y a la vez es alejado por ella. Josefo se refiere al reconocimiento del emperador en *La guerra de los judíos* 7.418; su opuesto es la confesión del único Dios (2 Mac. 7:37).
3. Filón da evidencias de influencia filosófica, p. ej. del estoicismo en su exigencia de integridad y armonía del alma. Para él la confesión de Dios es una virtud trascendente. La verdadera confesión es obra de Dios, y pertenece a la esfera inmaterial. ὁμολογεῖν puede denotar también tanto las declaraciones de Dios en la Escritura, como las promesas humanas a Dios. Otros significados son la confesión del pecado y el acuerdo o afirmación, así como el compromiso o contrato en sentido secular.
4. La alabanza a Dios desempeña un papel en la apocalíptica. En Enoc 61:9ss, acompañará el justo juicio de Dios. Esa alabanza puede ser señal de la transformación humana (71:11-12).

D. El grupo en el NT.

I. ὁμολογεῖν.

1. Un primer uso de este verbo es para «asegurar», «prometer», «admitir» o «conceder». En Mateo 14:7 (cf. Hch. 7:17; Heb. 6:13), el que habla queda atado por su palabra. El uso es helenístico, pero en Juan 1:20 hay una nota distintivamente cristiana. En Juan, las declaraciones solemnes pertenecen al círculo del testimonio de Cristo (1:7, 15, 19). De modo similar, en Hebreos 11:13 la idea de una declaración solemne de fe se añade a la de la admisión o confirmación. Asimismo, la admisión del pecado en 1 Juan 1:9 (cf. su opuesto en 1:8) lleva consigo la idea de confesión.
2. Un segundo uso es para «hacer una declaración» o «dar testimonio» en sentido legal. Conformado por la tradición de los evangelios, este es quizás el uso más importante en el NT. Aparece en Lucas 12:8; Mateo 10:32. Jesús exige que se le confiese a él, confesión que él confirmará al Padre como testimonio escatológico. Aquí es importante la correspondencia entre la conducta terrenal y la palabra

escatológica. Apocalipsis 3:5 recoge el tema, y cf. Mateo 7:23 en cuanto al rechazo por parte del testigo o juez escatológico. En Juan 9:22 los judíos expulsan a aquellos que confiesan públicamente a Jesús como Mesías. Confesar a Jesús significa honra ante Dios; y el negarse a confesarlo se basa en el deseo de recibir honra de los hombres (5:44; 12:43). La confesión judicial es también el punto en Hechos 24:14, donde Pablo reconoce que como cristiano él sirve al Dios de sus padres.

3. Un tercer uso es para «hacer declaraciones solemnes de fe», «confesar algo en fe». Romanos 10:9-10 (cf. Dt. 30:14) conecta la fe con la confesión (cf. 2 Co. 4:13). La confesión y la proclamación brotan de la fe. La confesión se halla bajo responsabilidad escatológica (2 Co. 4:14) y lleva la promesa de la salvación escatológica (Ro. 10:9-10). El aspecto escatológico es evidente en Hechos 23:8. Tal vez hayamos de interpretar Hebreos 13:15 del mismo modo, así como Tito 1:16, donde las palabras de los falsos maestros confiesan a Dios pero sus obras lo niegan. También 1 Juan contrapone el negar con el confesar. Los que niegan a Cristo son mentirosos y anticristos (2:22). Confesar implica, entonces, la aceptación de un entendimiento cristológico específico. Sólo los espíritus que afirman este entendimiento vienen de Dios (4:2-3). Con base en 4:15 se puede ver que está en juego algo más que un entendimiento intelectual. Este tipo de ὁμολογία causa división (cf. 2 Jn. 7). La finalidad de Juan es producir una decisión mediante una firme formulación del evangelio, que exprese su significación salvífica. 1 Timoteo 6:13 considera como una confesión el testimonio que da Jesús en su juicio. Esta buena confesión, ordenada y confirmada por Dios, se yergue en claro contraste con el falso testimonio de sus oponentes (Mr. 14:56). Consiste en su admisión de que él es el Hijo de Dios (cf. Mt. 16:16; Mr. 15:39). Es un modelo para los discípulos (Mt. 10:32). Esa confesión debe ser pública (1 Ti. 6:12), vinculante (6:12-13) y definitiva (Mt. 10:32). Puede venir como respuesta a una pregunta (Mt. 16:13ss; Jn. 1:19ss; Hch. 8:37; en el bautismo). La confesión auténtica deja por fuera otras posibilidades, y aun cuando la pregunta se plantee de manera personal, la respuesta se da en forma representativa (cf. el vínculo entre la confesión de Pedro y la iglesia en Mt. 16:13ss). El conocimiento no necesariamente incluye la confesión (Mt. 10:19; Jn. 12:42), y la confesión actual no descarta una negación futura (Pedro). Pero confesar significa tomar partido, y la confesión de Cristo significa la confesión del Señor resucitado y exaltado (que se pone a la par del único Dios en 1 Co. 8:6). La proclamación y la enseñanza son formas de confesar y de atestiguar. Parten de un acontecimiento en la historia, el cual proclaman e interpretan; comportan un compromiso y una afirmación; e integran a aquellos que las aceptan en la comunión escatológica con Dios.

II. ὁμολογουμένως. Este adverbio significa «por consentimiento común». En el NT figura solamente en 1 Timoteo 3:16, que dice que el misterio de la fe es «indiscutiblemente grande». Cristo es vindicado por el Espíritu, visto por los ángeles, proclamado entre las naciones y creído en el mundo.

III. ἀνομολογεῖσθαι y ἔξομολογεῖσθαι τῷ θεῷ.

1. ἀνομολογεῖσθαι tiene muchos sentidos en el griego secular, p. ej. «estar de acuerdo», «admitir», «expresar gratitud». En Lucas 2:38 (sobre un modelo del AT) la acción de gracias de Ana combina reconocimiento, obediencia y proclamación.
2. ἔξομολογεῖσθαι tiene también sentidos tales como «admitir», «confesar» y «prometer». El NT adopta especialmente el sentido cultural de «confesar», «exaltar». El uso de Pablo en Romanos 15:7ss evoca los Salmos, y cf. Romanos 14:11 y Filipenses 2:11 (Is. 45:23), donde la confesión cristiana, que es para la gloria de Dios, se amplía a la del último tiempo (cf. los cánticos de Ap. 4:8, 11; 5:9ss; 12:10ss, que prometen la victoria final y son un llamado a alegrarse; también el canto de los ángeles en Lc. 2:14 y la bendición de Simeón en Lc. 2:29ss). Así como muchos Salmos del AT comienzan con alabanza (111:1; 138:1), así el grito de júbilo de Jesús se refiere a un regocijo en el Espíritu (Mt. 11:25). Aquí la triple división combina la alabanza a Dios, la revelación de la autoridad del Hijo, y un llamado a aceptar la sabiduría escatológica (o, en Lc. 10:23-24, una bendición a los testigos). Esta sabiduría no es la de la ley o la tradición, sino la fiel evangelio; es por eso que los escribas la rechazan (1 Co. 1:19-20).

IV. ἔξομολογεῖσθαι τὰς ἁμαρτίας. Mientras que Filipenses 2:11 interpreta la confesión de Isaías 45:23 como alabanza a Dios, Romanos 14:11 la relaciona con la confesión escatológica de los pecados ante el trono del juicio de Dios. Ambas cosas van muy juntas. Desde el tiempo del Bautista, la confesión pública de los pecados es integral a la conversión (cf. Mr. 1:5; Mt. 3:6; Hch. 19:18). Según Santiago 5:16, es también una costumbre en tiempos de enfermedad.

V. ὁμολογία. Esta palabra denota un acto libre de confesión del evangelio o una forma litúrgica de confesión en la comunidad. Como respuesta en 2 Corintios 9:13, implica aceptación, compromiso y obediencia. Es entonces una ocasión de acción de gracias y de alabanza a Dios (9:12-13). Está en juego aquí un acto de compartir, de modo que el uso es muy amplio. Sin embargo, en Hebreos 3:1; 4:14; 10:23 la referencia es a la confesión de fe, eclesíástica o bautismal, a la cual están comprometidos los oyentes, o a una liturgia de alabanza conectada con los diversos atributos de Cristo. En Hebreos, también, la palabra expresa compromiso, pero teniendo en mente una ὁμολογία fija. En 1 Timoteo 6:12-13 la referencia parece ser a una reunión para la ordenación, o puede ser que el versículo que sigue dé el contenido de la confesión de Timoteo, haciendo eco de su forma tanto legal como cultural. El himno en 2 Timoteo 2:11ss evoca a Mateo 10:32-33: el Cristo que nos convoca a la confesión hace él mismo su confesión y es fiel. El concepto de testigos es importante en 1 Timoteo 6:12; Hebreos 12:1; Apocalipsis 1:5, ya que, como Cristo, ellos oyen el compromiso, y en el juicio final van a hablar a favor o en contra de aquellos que hagan la confesión. En 2 Timoteo 2:11ss es Cristo mismo quien es testigo. Las primeras dos partes van orientadas a la promesa escatológica, y las últimas dos a la actitud de Cristo. La tercera parte adopta el concepto de correspondencia como advertencia, pero la última la rompe en vista de la mayor fidelidad de Dios (cf. Ro. 3:3), a menos que el punto sea que Cristo va a ser fiel a su palabra. El punto de Santiago 2:14ss es que la confesión no libera de la obediencia, sino que la exige.

E. El grupo en los escritos postapostólicos.

1. ὁμολογέιν. Esta palabra figura en los sentidos a. «prometer», «admitir», «conceder» (cf. Diog. 2.1), b. «hacer declaraciones legales», «prestar testimonio» (Ignacio, *Esmirniotas* 5.1; Hermas, *Semejanzas* 9.28.1ss, que presenta la confesión como un deber del siervo para con el amo; 2 Clem. 3.1ss; Mart. Pol. 6.1), c. «hacer declaraciones de fe solemnes» (Ignacio, *Esmirniotas* 5.2; 7.1, donde el oponerse a confesar que la Cena del Señor es la carne del Señor acarrea exclusión y muerte; *A Policarpo* 7.1; 2 Clem. 3.2ss, que exige el honrar con todo el corazón y la mente).
2. ἔξομολογεῖσθαι τῷ θεῷ, ο τὰς ἁμαρτίας, ἔξομολογεῖσθαι τῷ θεῷ halla un lugar en la liturgia (1 Clem. 52.1ss, que enaltece la resurrección; 61.3, donde asume una forma cristológica; Hermas, *Mandatos* 10, que argumenta que los que están sufriendo no pueden darle gracias a Dios). ἔξομολογεῖσθαι τὰς ἁμαρτίας se recomienda (cf. 1 Clem. 50-51, donde se relaciona muy de cerca con la alabanza; 2 Clem. 8.1ss, que dice que después de la muerte ya será demasiado tarde; Did. 4.14, donde debe preceder a la intercesión; Hermas, *Semejanzas* 9.28.4, que puede insinuar fórmulas de remisión).
3. ὁμολόγητις, ἔξομολόγητις. Estas palabras, que denotan confesión y alabanza a Dios, no figuran en el NT pero se hallan en Hermas, *Semejanzas* 9.28.7 y 2.5.
4. ὁμολογουμένως. Diogneto 5.4 usa este término en el sentido de «según se admite».
5. *Clemente de Alejandría*. Clemente usa ὁμολογέιν en los diversos sentidos de «estar de acuerdo», «conceder», «prometer», «confesar», y ὁμολογία en los sentidos de «acuerdo», «asentimiento», «aceptación». Ofrece una exposición de los dichos del Señor acerca de la confesión en *Stromateis* 4.9.70ss.

[O. Michel, V, 199-220]

ὄναρ [sueño]

La palabra ὄναρ, de etimología incierta y usada sólo en nominativo y acusativo, significa «sueño». No figura en la LXX, que usa principalmente ἐνύπνιον. En el NT sólo Mateo y Lucas mencionan los sueños, y Lucas (en Hechos) tiene ὄραμα (16:9-10; 18:9), y ὄρασις y ἐνύπνιον (2:17).

A. El sueño en la antigüedad.

I. Los sueños y su interpretación.

1. *El problema.* La creencia en la significación de los sueños es común en la antigüedad (como lo sigue siendo hoy), pero no sin críticas. Se hace una distinción entre los sueños significativos y los otros. Un problema es si hay sueños que pueden ser causados por poderes engañosos o por causas puramente físicas (el vino, etc.). Se establecen reglas dietéticas. Aristóteles y Cicerón son principalmente críticos. Cicerón arguye que es indigno de la deidad el usar sueños para dar revelaciones, que la interpretación es incierta, y que hay demasiados sueños como para probar por observación que se cumplen.
2. *Los libros de sueños más importantes.* A pesar de los hallazgos recientes, el conocimiento de este campo está lejos de ser completo. En los textos babilónicos es difícil diferenciar entre sueños y augurios. De Egipto tenemos un libro hierático y diversos textos demóticos. Los libros griegos datan del tiempo de Sócrates, pero el primero que nos llegó completo es el de Artemidoro. El libro de Sinesio, que es posterior, da un giro platónico. El libro bizantino de Acmet se deriva de fuentes arábigas. Otros libros son apócrifos.
3. *Importancia de los sueños en la antigüedad.*
 - a. El sueño cultural. Hay cultos y santuarios que se establecen a causa de sueños, p. ej. un templo en Hierápolis, y el culto de Serapis en Alejandría. También se dan instrucciones por medio de sueños, y los dioses amenazan con castigos si hay descuido, o para estimular la devoción. Los enfermos se curan cuando sueñan con los dioses. Domiciano sueña, antes de su muerte, del desarme de su diosa protectora Minerva. Se hacen ofrendas votivas con base en los sueños.
 - b. El sueño político. Supuestamente los sueños anuncian el nacimiento de grandes líderes, p. ej. Pericles y Augusto. A los generales se les prometen victorias en sueños, p. ej. Jerjes y César. Pero los sueños pueden ser equívocos, haciéndose realidad en reverses y no en éxitos. Ciertos acontecimientos críticos son anunciados por sueños, p. ej. el final de Nerón, o el ascenso de Adriano y de Marco Aurelio.
 - c. El sueño personal. La gente corriente, así como los líderes, tienen sueños que se relacionan con acontecimientos de sus vidas. Por lo general esos sueños son simbólicos o alegóricos. A menudo tienen que ver con la muerte o con las consecuencias de actos malos.
4. *La metafísica de los sueños.* La gente primitiva siente que en los sueños son arrebatados al mundo suprasensorial. Así, en Egipto, los soñadores supuestamente entran en el mundo que el dios sol atraviesa de noche, y lo que allí experimentan es indiscutiblemente verdadero. También en Grecia hay una conexión entre los sueños y el mundo de los muertos. Los muertos suelen aparecer en sueños, y los sueños se ven como mensajes procedentes del más allá en forma de arrebatos. Son comunes al acercarse a la muerte.
5. *La interpretación de los sueños como ciencia.* Cuando en sueños se dan instrucciones, no se necesita interpretación. Pero otros sueños son más oscuros, y se realizan diversos esfuerzos por interpretarlos. Estos esfuerzos pueden ser intuitivos, pero al buscar patrones regulares, apoyados por ejemplos, la interpretación se coloca sobre una base más científica, y se desarrolla una clase de eruditos que recoge y estudia los sueños y que se dedica a su interpretación, p. ej. en Babilonia y en Grecia. Dado que un mismo sueño puede tener diferentes interpretaciones según la edad, el sexo, la salud y la situación, se necesita de capacidad, astucia y experiencia para ajustar la interpretación a un caso determinado. Los sueños agradables habitualmente indican cosas agradables y viceversa, pero puede ocurrir lo contrario. Los animales denotan personajes, p. ej. el cocodrilo un oficial rapaz, un

pirata o un asesino. Los juegos de palabras son útiles, en vista de la naturaleza divina del lenguaje. Se escudriñan las palabras claves, y Artemidoro tiene un sistema bien dispuesto relacionado con cosas tales como el nacimiento, las artes, los concursos, los lavamientos, el alimento, el sueño, la caza, la pesca, los viajes y los fenómenos celestiales. La cosecha por lo general se refiere a la prole (el trigo a los hijos, y la cebada a las hijas), y los frutos en cáscara se refieren a abortos. Es un mundo muy extraño, si bien el estudio moderno de los sueños muestra que puede haber elementos de verdad en la creencia de que los sueños son significativos.

6. *El sueño como forma literaria.* El sueño se convierte también en una forma de composición literaria. Cicerón hace uso eficaz de ella, como lo hace Luciano, cuando describe su vida en la forma de una visión, o cuando inventa el diálogo entre el zapatero Micilos y su gallo.
7. *La vida de los sueños como un espejo.* La gente de la antigüedad se ve sin adornos en sus sueños. Los libros de sueños nos posibilitan construir un mosaico de su cultura. Encontramos sueños inofensivos que presentan la vida como trabajo o que describen la buena fortuna. Pero en general, el cuadro es de una fantasía desordenada y pervertida, en la cual la inquietud dominante no son cosas elevadas sino las trivialidades de la vida diaria, p. ej. el dinero, la salud, la seguridad y la realización sexual. Si las interpretaciones desfavorables muestran un sobrio realismo, también manifiestan una inclemente falta de interés. El panorama total es de fatalismo, superstición y corrupción. En ningún lugar se desenmascara tanto la antigüedad como en sus sueños.

II. Los sueños y la interpretación de los sueños en el AT.

1. *El sueño y la historia.* En el AT volvemos a encontrar sueños culturales, políticos y personales. Así, el sueño de Jacob es cultural (Gn. 28:11ss), los de José y Salomón son políticos (Gn. 37:5ss; 1 R. 3:5ss), y los del copero y el panadero son personales (Gn. 40:8ss). Los sueños son principalmente alegóricos, de modo que la interpretación es importante, y sigue líneas tradicionales. José y Daniel reemplazan a los adivinos egipcios y babilonios, usando incluso algunas de sus propias equiparaciones. Sin embargo, los sueños del AT tienen ciertos rasgos distintivos. Se mueven en un nivel más sobrio, y de hecho más elevado. Se pone énfasis en el carácter efímero de los sueños (cf. Sal. 73:20). No provienen del reino de los muertos —el cual no es en ningún sentido la morada de Dios— sino de Dios mismo (Gn. 20:6; 28:10ss; Jue. 7:13ss; Dn. 2:1ss). No son necesarios para la revelación, pero Dios puede usarlos si así lo elige, y sólo él puede dar la verdadera interpretación a personas escogidas (Gn. 40:8; Dn. 2:17ss). Sobre la base de estas condiciones, los sueños se integran a la historia de Dios con su pueblo (cf. Gn. 41:1ss; Jue. 7:13ss). Incluso se cuentan sueños personales, porque las personas en cuestión desempeñan una parte en la historia de la salvación. El Dios que da los sueños es el Dios de la historia, de quien brota el poder santificador. A los sueños, entonces, se les da un sello distintivo.
2. *El sueño como medio normal de revelación.* Job y sus amigos todos consideran los sueños como mensajes de Dios (cf. 4:13ss; 7:14). Los sueños son asociados con santuarios (Gn. 28:10ss), y allí se buscan revelaciones (1 S. 3:1ss). Se conecta la profecía con los sueños (Nm. 12:6-7). Los sueños serán una característica de la era de la salvación, cuando Dios derrame su Espíritu (Jl. 2:28).
3. *La crítica profética de los sueños.* Sin embargo, existe también una crítica a los sueños. Dios le habla a Moisés directamente (Nm. 12:6ss). Las revelaciones por medio de sueños pueden ser poco confiables aun cuando van acompañadas de señales y prodigios (Dt. 13:2ss). Jeremías se debate con los profetas que apelan a sueños (23:25ss). Es sobre la base de la verdadera palabra de Dios, no del racionalismo, que los sueños resultan sospechosos. Eclesiastés 5:3, 7 llega a una conclusión similar. Las palabras y los sueños son cosa de poco valor; más vale temer a Dios.

III. Los sueños y su interpretación en el judaísmo.

1. *Filón.* La crítica profética se pierde de vista en el judaísmo helenístico. Filón sabe de la vaciedad de los sueños, pero aún así piensa que Dios otorga el conocimiento de las cosas celestiales por medio de los sueños, p. ej. las bellezas de las virtudes. En algunos sueños Dios habla directamente, en otros por medio de almas inmortales, y aun en otros por medio de las almas de quienes sueñan. Los sueños

de este último grupo son oscuros y necesitan de intérpretes auténticos, si bien Filón mismo alegoriza las interpretaciones bíblicas.

2. *La hagiografía y la apocalíptica.* La literatura religiosa popular manifiesta una fuerte creencia en los sueños. En Ester, la LXX añade un sueño de Mardoqueo, y en 2 Macabeos 15:11ss Judas Macabeo cuenta un sueño para alentar a sus soldados. En la apocalíptica hay un límite fluido entre el sueño y la visión. Muchas visiones son elucubraciones literarias.
3. *Josefo.* Josefo da muestras de considerable credulidad. Agrega al AT nuevos sueños, y adorna la historia postcanónica con sueños, p. ej. los de Jado, Hircano, Arquelao, y el propio Josefo, quien tiene sueños que revelan el destino futuro de los emperadores antes de pasarse a los romanos.
4. *El judaísmo rabínico.* Los rabinos muestran cierto escepticismo, p. ej. en su dicho de que los sueños ni enaltecen ni rebajan. A veces interpretan los sueños psicológicamente, pero también distinguen entre visiones válidas e inválidas, e. d. las que vienen de los ángeles y las que vienen de los demonios. Existe un ángel de los sueños, y los sueños constituyen una minúscula fracción de la profecía. En la vida práctica los intereses que brotan en los sueños son los comunes: el dinero, la salud, el matrimonio, etc. Aquellos que tienen sueños corruptos deben buscar la razón y la sabiduría. Existen intérpretes tanto expertos como populares, y se van desarrollando interpretaciones fijas; así el trigo denota la paz, la cebada el perdón, un caballo blanco el bien, un asno la salvación mesiánica. Los juegos de palabras son comunes en la exposición. Cosa peculiar del judaísmo es la creencia de que un sueño tiene fuerza sólo mediante la interpretación. La interpretación es entonces un arte valioso, y los sueños se pueden evadir buscando una interpretación favorable (como también mediante la recitación de las Escrituras, la oración, la limosna y la penitencia). Se hacen intentos de aplicar los sueños moralmente. Así, se dice que a los malvados Dios les da malos sueños para conducirlos al arrepentimiento.

B. El sueño en el NT.

1. *La tradición.* Los sueños de Pablo en Hechos 16:9-10 y 27:23-24 llevan el sello de la autenticidad, y por eso podemos aceptar también 18:9 y 23:11. En otros lugares, los únicos sueños se hallan en Mateo (1:20-21; 2:12; 2:13ss; 27:19). La fórmula κατ' ὄναρ muestra que todos estos vienen de la misma mano, si bien algunos eruditos opinan que son legendarios y apologeticos.
2. *La singularidad de la visión del NT.*
 - a. Parquedad. Si el NT rara vez menciona sueños, es porque considera significativos sólo unos pocos de ellos. No los descarta, ya que cita Joel 2:28 con aprobación. Pero se resiste al interés helenístico. Así, Pablo nunca menciona en sus epístolas los sueños de Hechos, y sólo con titubeos se refiere a sus visiones y revelaciones (2 Co. 12:1). Judas, en efecto, condena los sueños carnales de los herejes (v. 8).
 - b. Ausencia de sueños alegóricos y de interpretaciones. En el NT no hay sueños alegóricos. Aparece Dios, o un ángel, o un mensajero o un hombre, y da direcciones claras acerca de lo que va a pasar o lo que hay que hacer (cf. Hch. 27:23; Mt. 1:20, etc.). De manera que en el NT no hay interpretación de sueños. Cuando Dios habla por medio de sueños, lo hace sin ambigüedades.
 - c. La naturaleza elevada de la vida de sueños del NT. Sobre la base del AT, los sueños del NT se comparan muy favorablemente con los de la antigüedad profana. No hay en ellos nada de vulgar, de repugnante, de antinatural sexualmente, ni de egocéntrico. No tienen que ver con el destino personal sino con Cristo y con la misión cristiana. No aterrorizan, sino que por medio de ellos Dios dirige a su pueblo. Se resuelve la tensión entre superstición e iluminación.

C. *Los sueños y su interpretación en el mundo postapostólico.* Los términos no figuran en los Padres Apostólicos y son pocos comunes en los Apologistas. Los Hechos gnósticos abundan en sueños y visiones. Mártires como Policarpo tienen sueños (Mart. Pol. 5.1-2; cf. Perpetua, Saturo y Cipriano). Sinesio elabora un sistema de interpretación sobre una base filosófica ecléctica. Promueve el llevar un libro de sueños y de ensueños, y sigue el principio de que lo semejante sigue a lo seme-

jante. Acmet hace uso de los sueños del AT, y remonta la interpretación a Dios, pero también se basa en diversas fuentes, y sus sugerencias detalladas suelen ser triviales, p. ej. que el cortarse los cabellos a los lados denota un mal manejo de los ingresos. Así, las aguas cenagosas de la antigüedad dejan pasar una nueva inundación de superstición.

[A. Oepke, V, 220-238]

ὄναρion → ὄνος

**ὄνειδος [des crédito, afrenta], ὄνειδίω [injuriar, desacreditar],
ὄνειδομός [insulto, afrenta]**

ὄνειδος. Esta palabra parece provenir de una raíz con el sentido de «injuriar», y significa «des crédito», «injuria» u «objeto de des crédito o de vergüenza». En la LXX el hecho del pecado significa que la vida terrenal está marcada por la vergüenza, de modo que todos nosotros despreciamos y somos despreciados. El ser liberados de la vergüenza es parte de la liberación divina (Is. 25:8; Jl. 2:19). Los malvados desprecian a Dios, pero él por su parte acumula vergüenza sobre ellos. El pecado significa des crédito para un pueblo (Pr. 14:34), pero Dios también puede hacer caer el des crédito sobre los justos como prueba, y cuando se acepta en el nombre de Dios (Sal. 69:7-8) esto trae gozo y aliento (cf. 73:23ss). En el NT, el único caso se halla en Lucas 1:25, donde Isabel se goza de que Dios le haya quitado la «afrenta» de la esterilidad.

ὄνειδίω. Esta palabra significa «injuriar», «insultar», «lanzar reproches o quejas». En los Salmos los enemigos injurian a Dios, a Israel, a los justos, etc. En Mateo 11:20, Jesús tiene autoridad para reprochar (cf. Mr. 16:14). Sin embargo, en su pasión él mismo es injuriado (Mr. 15:32). Los discípulos también serán injuriados (Mt. 5:11). Pero les sobrevendrá bendición cuando sean injuriados a causa del nombre de Cristo, e. d. en cuanto a cristianos (1 P. 4:14). La generosidad de Dios es tal que él da sin reproche (Stg. 1:5). En Romanos 15:3, Pablo cita el Salmo 69:9 al exaltar a Cristo como modelo de desprendimiento. Esa palabra es también una variante en Marcos 15:34, donde suaviza el «abandonado», y en 1 Timoteo 4:10, donde apenas parece encajar en el contexto.

ὄνειδομός. Esta palabra significa «insulto», «injuria», «afrenta». Es bastante común en la LXX. En el NT el obispo debe tener buen nombre, no sea que caiga en «des crédito» (1 Ti. 3:7). En Hebreos 10:33 los lectores estuvieron antes expuestos a «injurias», en 11:26 Moisés prefiere el «oprobio» por causa de Cristo antes que los tesoros de Egipto—siendo la historia de la salvación lo que establece el vínculo entre Moisés y Cristo—, y en 13:13 los lectores deben ir fuera del campamento junto con Cristo, soportando por él el «oprobio» como portadores mesiánicos de la cruz que tienen parte en los sufrimientos de su Señor.

[J. Schneider, V, 238-242]

ὄνομα [nombre, persona], ὀνομάζω [nombrar, poner nombre, llamar], ἑπονομάζω [apodar], ψευδώνυμος [que lleva un nombre falso]

A. Trasfondo histórico. Es creencia común de la antigüedad que el nombre no es una simple etiqueta, sino parte de la personalidad de quien lo lleva. Se emplean diversos ritos para encontrar nombres para los niños. Con frecuencia en la pubertad se ponen nombres nuevos. El nombre comporta voluntad y poder. Hay que saber los nombres de los dioses para tratar con ellos o tener poder sobre ellos. El nombre conjura a la persona; hay por eso un deseo de conocerlo y una reticencia a manifestarlo. La posesión de nombres secretos es una salvaguarda para la libertad.

B. El mundo griego y el helenismo.

1. *Uso.* ὄνομα significa a. «nombre» de una persona o cosa. Los nombres los ponen los padres, y los forasteros deben decir su nombre cuando piden hospedaje. Expresiones comunes son «llamar por nombre», «poner nombre», «en el nombre», «bajo el nombre» y «con mención del nombre». ὄνομα

significa también b. «reputación». Puede usarse c. como opuesto de una cosa, pero también d., con genitivo, para la persona o cosa. En gramática, e. se usa para un «sustantivo» o «palabra». En los papiros f., con base en nombres que se encuentran en libros o en listas, puede denotar cosas como «título legal», «rubro en una cuenta» o, en la banca, la «cuenta» en sí, p. ej. cuando se paga dinero a nombre (al crédito o a la cuenta) de alguien.

2. *Significación de ὄνομα en el pensamiento griego.* La poesía épica comparte la creencia en el significado de los nombres, aunque también comparte la duda filosófica acerca de si los nombres humanos reflejan de veras la realidad. Muchas cosas tienen nombres tanto divinos como humanos. La filosofía escéptica sugiere que los nombres humanos expresan nociones y conceptos falsos, ya que son convencionales y sólo se relacionan con la experiencia. Así los sofistas contraponen el nombre con la acción, la realidad o la naturaleza. La naturaleza es lo que cuenta; los nombres no pueden cambiarla. Platón acepta la opinión de que, si bien los nombres no son caprichosos, y son indudablemente necesarios, no transmiten verdadero conocimiento y funcionan simplemente como signos. Aristóteles da importancia a la idea que está detrás del simple sonido. El nombre es un signo verbal, pero es limitado puesto que las palabras tienen que indicar más de una cosa, algunas ideas son difíciles de poner en palabras, y las palabras cambian de significado. Se necesita entonces la investigación lingüística al servicio de la lógica. Para los estoicos, el lenguaje brota del alma humana, y por eso las palabras representan cosas según su naturaleza en una fusión de cosa, concepto y palabra. La etimología tiene la tarea de mostrar la verdad de las palabras (ἐτυμότης) en su concordancia con los objetos que denotan. Mediante este arte lo estoicos ganan dominio sobre la religión popular, ya que encuentran en ella verdad y sabiduría haciendo etimologías de los nombres de los dioses.
3. *El nombre de Dios.* Se piensa que originalmente los pelagos no nombraban a sus dioses. Los nombres divinos provienen de Egipto; Homero y Hesíodo desempeñan un papel importante en poner nombre a los dioses de Grecia. Estrabón también menciona una tribu que ofrecía sacrificios a un dios sin nombre. Sin embargo, la religión griega posterior asigna gran importancia a los nombres divinos, y trata de aprender acerca de su ser y su naturaleza a partir de sus nombres, por medio de la etimología. La filosofía tiene dudas acerca de la correspondencia entre nombre y naturaleza. La etimología sólo puede mostrar los pensamientos humanos acerca de los dioses. Pero los nombres siguen siendo considerados como significativos. En efecto, se acumulan nombres para los dioses con el fin de tributarles mayor honor y de asegurarse de tener dominio sobre ellos. El estoicismo piensa que Zeus debería ser conocido por muchos nombres, en vista de sus muchas funciones y características. En los escritos herméticos Dios es demasiado elevado como para tener nombre; ningún nombre es apropiado para él, y todos los nombres son apropiados para él. El anonimato de la deidad tiene que ver con su incorporealidad, ya que el lenguaje es corporal. Una vez más, los nombres diferencian cosas distintas, pero la deidad es el uno y el todo. Celso piensa en esta línea, como lo hacen los gnósticos, e incluso algunos autores cristianos.
4. *Los papiros mágicos.* Los papiros mágicos creen en el poder y la eficacia de los nombres. El conocerlos y pronunciarlos da poder sobre quienes los llevan, mediante la invocación e incluso mediante la identificación mística. Los magos conocen las acciones y momentos propicios para obtener ese poder. Usan nombres procedentes de todos los idiomas posibles; los nombres bárbaros tienen gran fuerza si se pronuncian correctamente. En Egipto se usa inclusive el nombre de Yavá. El nombre tiene que ser el mismo que la propia deidad haya manifestado. En la invocación se le honra con muchos atributos. El nombre actúa por su propio poder, ya que la deidad misma es el nombre. Los papiros mágicos cristianos mencionan los nombres de María, el Bautista y la Trinidad como nombres eficaces, junto con Yao, Sebaot, etc. La antigüedad tiene, por supuesto, sus escépticos como Luciano.

C. El AT.

1. *Datos léxicos y estadísticos.* El hebreo común עַי (unas 770 veces en singular y 84 en plural) se usa para los nombres de dioses, seres humanos y animales, como también de accidentes geográficos como ríos, montes y poblaciones, luego de cosas y tiempos. Con referencia a acciones, también puede

usarse para una buena o mala «reputación», y luego para «memoria» o «fama» después de la muerte, si bien se discute si se usa en forma metonímica para la persona o en sentido de «memorial» o «signo». Una expresión común es «para el nombre» (generalmente Dios), y verbos familiares que se usan con el nombre (de Dios) son «invocar», «hablar», «bendecir» y «profetizar».

2. *Significación del nombre.* Israel cree en la significación de los nombres. Por eso Adán ejerce dominio al ponerles nombre a los animales (Gn. 2:19-20). Nombrar una ciudad es establecer el mando sobre ella (2 S. 12:28). Las mujeres buscan el nombre de un hombre en tiempos de angustia (Is. 4:1), e. d. para colocarse bajo su protección. Dios pone nombre a las estrellas (Sal. 147:4) y a Israel (Is. 43:1). Su nombre es nombrado sobre Israel (Is. 63:19), y también sobre el templo, el arca y Jerusalén. Conoce por nombre a Moisés (Éx. 33:12, 17). Los nombres perviven en los hijos (Gn. 21:12). Los nombres de los que no tienen hijos son borrados. Los nombres de los justos están escritos en el libro de la vida (Éx. 32:32-33; Sal. 69:28).
3. *Nombres propios y nombres significativos.* Los nombres propios establecen la identidad. Así se puede decir respecto a Nabal (1 S. 25:25) que según se llame un hombre, así será. Se dan etimologías para nombres como Eva (Gn. 3:20), Caín (4:1), Noé (5:29) y cf. Babel (11:9). El nombre puede expresar la persona entera o un rasgo específico de la persona. Muchos nombres son teóforos, y expresan ya sea una relación con Dios o un deseo dirigido hacia Dios. Los nombres de los 12 patriarcas dan testimonio de la ayuda de Dios (Gn. 29:31ss). A veces se pone un segundo nombre (cf. Gn. 41:45; 2 R. 23:34; Dn. 1:7). Estos sirven para expresar una nueva condición. Dios mismo puede poner nombres nuevos (Gn. 32:29). Como en el caso de Abraham, el nombre puede tener significado para más que quien lo lleva (Gn. 12:2-3). Esto se aplica a los nombres simbólicos en Oseas 1 e Isaías 7:3; 8:3.
4. *El nombre de Yavé.* Conocer el nombre de Dios es importante en el AT (Gn. 32:30). Dios revela su nombre a Abraham (Gn. 17:1) y a Moisés (Éx. 6:2). La invocación de su nombre es común, pero se prohíbe usarlo para encantamientos (Éx. 20:7). Dios promete escuchar cuando se le invoca apropiadamente, pero su nombre es un don de revelación, no un instrumento de magia. Sin embargo, la invocación de su nombre implica fe en su poder, como al jurar (1 S. 20:42), al maldecir (2 R. 2:24), o al bendecir en su nombre (2 S. 6:18). El nombre puede, en efecto, representar a la persona (Lv. 18:21; Am. 2:7). Si el nombre está en el ángel de Éxodo 23:21, esto significa que Dios mismo está presente en la acción reveladora. Si bien él mismo está en el cielo, elige un lugar para que moré su nombre (Dt. 12:11; 2 S. 7:13; 1 R. 3:2). Esta es la prenda de su presencia salvífica. Asegura una alta estima por el templo, pero también una baja estima, ya que Dios no está atado al templo al hacer que su nombre habite allí. Después del exilio, el nombre suele denotar la gloria de Dios. Una idea común es que Dios va a mostrar su gracia a Israel para que su nombre no sea deshonrado entre las naciones. Sin embargo, mucho más frecuentemente el nombre representa ahora la persona, y esto conduce a la personificación del nombre, por lo cual queda a la par de Dios como un sujeto actuante o un instrumento en su mano (cf. Sal. 20:1; Pr. 18:10; Mal. 1:11). Si suele haber un paralelismo, hay también un uso más consciente del término.
5. *En el nombre.* Una fórmula que se usa con frecuencia es «en el nombre». A veces significa casi lo mismo que «por nombre» (Jue. 18:29). En otros lugares significa «bajo el nombre» (cf. 1 R. 21:8). Más intensamente significa «por encargo de» (cf. Est. 2:22; 1 S. 25:9). Más comúnmente encontramos esta frase con referencia a Dios. En el culto tiene el significado de invocar «el nombre» (Gn. 4:26; 12:8), o de jurar o bendecir «por» o «en el nombre» de Dios (Dt. 6:13; 10:8). David sale al encuentro de Goliat «en el nombre» de Dios (1 S. 17:45), Elías construye un altar «en su nombre» (1 R. 18:32), y uno puede ser fuerte o levantar un estandarte «en su nombre» (Sal. 20:5, 7). En Deuteronomio 18:18-19 el sentido es probablemente «por encargo de Dios», pero en 18:20; Jeremías 14:14 los falsos profetas o mencionan el nombre de Dios, o hablan sólo ostensiblemente por encargo suyo, o hacen una apelación a su nombre.

D. El judaísmo helenístico.

1. *La LXX.* ὄνομα figura más de mil veces en la LXX, principalmente para traducir שׁוֹם . (En cuanto a detalles de las palabras hebreas y griegas, ver el *TDNT* en inglés, V, 261-262.) El concepto «en el nombre» ocasiona problemas. La LXX usa ἐκ (Est. 8:8), διὰ sin ὄνομα (3:12), ἐπὶ (1 S. 25:5), y ἐν (25:9; ἐν τῷ ὀνόματι es literal, pero inusitado en griego clásico). (En cuanto a detalles cf. en el *TDNT* en inglés, V, 262-263.) El verbo ὀνομάζειν es poco común en la LXX; καλεῖν suele reemplazarlo, quizás porque שׁוֹם no tiene un verbo conexo. ἐπονομάζειν figura unas 36 veces.
2. *Filón.* Filón dice que el nombre es una especie de sombra que acompaña a la realidad (*Del Decálogo* 82). Los pensamientos claros encuentran términos adecuados, como en el caso de Moisés, pero no hay expresiones idóneas para los conceptos oscuros. La LXX es elogiada porque sus traducciones armonizan tan bien con el original, que corresponden a las cosas denotadas. El poner nombres es tarea del primer hombre y no de muchas personas, y esto significa que se evita la confusión. Filón alegoriza muchos nombres del AT, basándose en parte en las exposiciones del AT y en parte en las etimologías de los estoicos. Las palabras son importantes para Filón, pero no debemos pasar toda nuestra vida dedicados a ellas y dejar de lado las realidades. La idolatría les pone nombres falsos a las cosas, y al hacerlo así oscurece al verdadero Dios (*Del Decálogo* 53). Por lo que respecta al nombre de Dios, Filón se basa en Éxodo 3:14 LXX. Pero en cuanto a «aquel que es» (e. d. el ser mismo), Dios no puede ser nombrado (*De la vida de Moisés* 1.75). Él es el Señor Dios, o el Dios de Abraham, etc., pero no tiene nombre propio. Los poderes de Dios tienen muchos nombres (cf. el estoicismo), como los tiene el λόγος, y estos nombres han de ser considerados santos. Filón advierte en contra del jurar en falso, como también contra el amontonar muchos nombres de manera blasfema en vez de simplemente alabar a Dios (*De las leyes especiales* 2.8).
3. *Josefo.* El uso en Josefo es más griego que semítico. Para «en el nombre» tiene principalmente ἐξ οὐ ἐπὶ. Se muestra reservado en cuanto al nombre de Dios; evita la mención del «nombre» en su versión del tercer mandamiento, y dice que Dios le mostró a Moisés su προσηγορία (no su ὄνομα), acerca de la cual no es permisible decir nada. El nombre de Dios es terrible. Puede ser invocado en las crisis, y las monedas se marcan con su nombre (como los templos extranjeros llevan el nombre de sus dioses). Hay que honrar a los padres porque llevan el mismo nombre que Dios. Por otro lado, es parte del Espíritu de Dios, y no su nombre, lo que mora en el templo. Por escribir para griegos, Josefo tal vez pensó que ellos considerarían extraño el hablar acerca de que el nombre de Dios habitaba en el templo.

E. El judaísmo tardío.

- I. *Los pseudoepígrafos.* Estas obras no son ricas en enunciaciones referentes al nombre. El Enoch Eslavónico explica los significados de los nombres humanos, p. ej. de Adán. En el Enoch Etíope los malvados están bajo la amenaza de que sus nombres sean borrados del libro de la vida (108:3). Los nombres de los santos y creyentes están relacionados con los astros y los relámpagos (43). Se muestra interés por los nombres de los ángeles caídos (6:7, etc.). En cuanto al nombre de Dios, se conocen siete nombres divinos. Dios va a proteger a Israel por causa de su nombre. Conocer el nombre de Dios es alabarlo, pero los pecadores niegan su nombre. El Hijo del Hombre es nombrado frente al Señor de los espíritus, antes de la creación de los astros. En su aflicción, los creyentes van a vencer en el nombre de Dios. Con frecuencia el nombre parece ser idéntico a Dios mismo, pero en otros pasajes parece ser una fuerza misteriosa que es revelada por los ángeles.

II. Fuentes rabínicas.

1. *Uso.* Los rabinos toman del AT los significados del término hebreo. Hablan de tres nombres: el apellido, el nombre que se pone y el nombre adquirido. Cuando la Escritura duplica un nombre, apunta a una participación tanto en este mundo como en el próximo. «En nombre» significa «en virtud de», «sobre la base de» o «apelando al nombre». «En el nombre de un maestro» es una frase que se usa al citar una autoridad. La circuncisión se realiza «en nombre de la alianza», y denota tanto el ingreso

- en la alianza como el compromiso con ella. Hacer cosas «en nombre de Dios» puede a veces equivaler a hacerlas «por su causa».
2. *El nombre de Dios.* En la lectura del AT en las sinagogas, el nombre divino Yavé se lee «Adonai». Yavé es el nombre especial de Dios, su nombre propio y secreto que mayormente no ha de pronunciarse. Maldecir a los padres con este nombre es un delito capital. Usado originalmente en el culto del templo, gradualmente va siendo reemplazado y se convierte en un nombre inefable que queda expuesto al uso mágico. En apoyo de esto se aduce Levítico 24:11, 16. Un término técnico para él es «el nombre de cuatro letras».
 3. *La fe y la magia.* Encontramos muchos relatos del poder taumatúrgico del nombre divino, p. ej. la liberación de Isaías, o el atar a Asmodeo, príncipe de los demonios. Con su ayuda se puede obtener conocimiento del futuro. En la magia sincretista, el nombre de Dios se usa junto con otros. Al conectar el nombre «el» con los ángeles y con Israel, Dios les ha transmitido poder. Si el judaísmo oficial lucha contra la magia, el Talmud atribuye fuerza incluso a las letras individuales del nombre divino, y el Enoq Hebreo (42:2ss) cree que los nombres divinos mantienen unidas las fuerzas polares en el cosmos, asegurando así la armonía.

F. El NT.

1. *Uso.*
 - a. El nombre de una persona. En el NT los nombres propios habitualmente se integran en oraciones gramaticales (Mr. 3:16; Hch. 27:1, aunque cf. Ap. 9:11). La influencia hebrea se puede ver en Lucas 1:5; Mateo 1:21, 23; Lucas 1:59, etc.
 - b. El nombre como «reputación». Figura en Marcos 6:14 y Apocalipsis 3:1.
 - c. El nombre como persona. Tres ejemplos de esto son Hechos 1:15; Apocalipsis 3:4; 11:13. Tal vez se podría añadir también Hechos 18:15.
 - d. El nombre con preposiciones. Este uso muestra una fuerte influencia semítica. Junto con ἐπί, διά, περί, κατά y πρός, es muy común ἐν. Se usa con diversos verbos y en sentidos tales como «con la invocación de», «con proclamación de», «por encargo de», «en cumplimiento de la voluntad de», «en obediencia a», «en poder de» o «en presencia de». (Para detalles cf. el TDNT en inglés, V, 271.)
2. *ὄνομα como nombre de Dios o de Jesucristo.* En el NT el nombre, la persona y la obra de Dios van inseparablemente ligados a los de Cristo. Esto se aplica incluso a citas o alusiones del AT, p. ej. Marcos 11:9-10; Mateo 23:39; Hechos 15:17.
 - a. El nombre de Dios se relaciona con la revelación, y en este sentido está ligado a «gloria», expresando así un enfoque y una relación específica. En Juan 12:28 Dios glorifica su nombre en la vida y la obra de Jesús, y luego de nuevo en su muerte y resurrección (cf. Jn. 17:6). Jesús revela el nombre secreto de Dios a sus discípulos, dándole el contenido específico de «Padre». Ser recibido en el nombre es hallarse en la esfera del amor del Padre y del Hijo (17:11, 12, 21). Cuando se declara el nombre, despierta nueva vida en los creyentes (1 Jn. 4:7), ya que el Hijo está presente en ellos en el amor del Padre. La glorificación del nombre de Dios es ante todo la obra de Cristo como obra de revelación y reconciliación. Fundamentada en la obra de Cristo, la iglesia tiene la promesa de que esta obra va a seguir adelante en ella (Jn. 17:26).
 - b. La plenitud del ser y de la obra de Cristo se pueden ver en su nombre. El nombre «Jesús», dado por Dios, expresa su humanidad y su misión (Mt. 1:21). Implica el «Dios con nosotros» (1:23). El nombre exaltado que recibe es el de Hijo (Heb. 1:4). También es llamado Señor (Fil. 2:9-10), lo cual denota igualdad divina y es el nombre sobre todo nombre. Por eso Jesús es Señor de señores. Al revelar el dominio divino, es también Rey de reyes (Ap. 19:16). La unidad de naturaleza y nombre se pueden ver en Apocalipsis 19:13 y Juan 1:1. Sólo él conoce su propio nombre en el sentido de que

- sólo él conoce la plenitud de su relación con Dios (Ap. 19:12). Jesús actúa en nombre de Dios como Cristo (Jn. 10:24-25). Su regreso completa su obra (Mt. 23:39). Su nombre, entonces, abarca el contenido total de los actos salvíficos de Dios (1 Co. 6:11). La justificación y la santificación en su nombre tienen que ver no con el mero hecho de pronunciar el nombre, sino con el bautismo en el sentido de Romanos 6:1ss. El perdón es en su nombre (Hch. 10:43; cf. 1 Jn. 1:7; 2:12). La vida se da en su nombre, e. d. mediante la entrada en su esfera de acción o la esfera de su persona (Jn. 20:31). Como dice Pedro, la salvación sólo se encuentra en su nombre (Hch. 4:12). Aquellos que entran en él han de hacer todas las cosas y dar gracias por todas las cosas en ese nombre (2 Ts. 1:12; Col. 3:17; Ef. 5:20). Su nombre es la esperanza de todos los pueblos, aunque puede significar juicio así como salvación (Jn. 3:18). El Padre envía al Espíritu en el nombre de Jesús (Jn. 14:16).
- c. En Mateo 28:19 Padre, Hijo y Espíritu confluyen, y así dan plenitud al nombre del Padre. El bautismo en este nombre significa entrar en comunión con el Padre por medio del Hijo, y quedando bajo la operación del Espíritu. La expresión εἰς (τὸ) ὄνομα es difícil. A veces equivale a «con respecto a» o «a causa de» (cf. Mt. 10:41-42; Mr. 9:41). Congregarse en el nombre de Cristo significa reunirse «sobre la base de» Cristo (Mt. 18:10; cf. Heb. 6:10). Pero no parece ser ese el sentido en Mateo 28:19 (cf. Hch. 8:16; 1 Co. 1:13, 15). Conforme al modelo rabínico, el sentido es final más que causal, expresando una finalidad o intención específica, y con implicaciones forenses más que místicas. Sin el uso de ὄνομα, Pablo usa frases similares en 1 Corintios 1:13, 15; Romanos 6:3; Gálatas 3:27, y cf. 1 Corintios 10:2. En su origen es semítico más que helenístico (p. ej. cobrar a cuenta de). En Hechos 2:38 el ἐν con dativo puede denotar la base, y el ἐν de Hechos 10:48 tal vez haya de entenderse del mismo modo.
- d. La primera petición del Padrenuestro (Mt. 6:9) tiene que ver con la alborada del reino y es entonces una plegaria, que pide primeramente que Dios santifique su propio nombre a pesar de todo pecado y oposición. Los discípulos de Jesús han de orar en el nombre de Jesús (Jn. 14:13-14), e. d. según su voluntad, por encargo suyo, y con la invocación de su nombre. Aquí se presupone la fe en que él ha venido del Padre y que el Padre escuchará la oración por causa de él. La unidad del Padre y el Hijo se muestra en el hecho de que el Hijo mismo va a hacer lo que se pida (14:13).
- e. Creer en su nombre. En Juan 2:23, creer en el nombre de Jesús es creer en él como el Cristo, el Hijo de Dios (3:18). La fe surge por sus actos de poder (10:25). Confiere una relación correcta con el Padre (1:12). Dios la manda (1 Jn. 1:23).
- f. Los que creen en su nombre pueden actuar por encargo suyo y en su poder (Lc. 10:17). Incluso los que no son discípulos hallan poder en ese nombre (9:49). También las obras de misericordia se realizan en él (Mt. 18:5). Es la fuerza que actúa en la curación del cojo (Hch. 3:6, 16). Pablo expulsa el espíritu de adivinación en el nombre de Jesús (16:18). No se trata de una fórmula mágica, sino que representa la presencia de Cristo (9:34). Los conjuros los usan sólo los demonios (Mr. 5:7) y los exorcistas judíos (Hch. 19:13ss). El nombre solamente tiene poder cuando hay fe y obediencia (cf. Mr. 9:38-39). Este poder viene en respuesta a la oración (Hch. 4:30; Stg. 5:14-15).
- g. El nombre de Jesús es la base y el tema de la proclamación (Hch. 8:12). En ese nombre se predica a los gentiles el arrepentimiento (Lc. 24:47). Los misioneros emprenden la marcha por ese nombre (3 Jn. 7). Saulo lo persigue (Hch. 26:9), pero cuando se convierte, lo proclama (9:27-28). Habla por encargo suyo (Ro. 1:5, etc.). Suplica en ese nombre (1 Co. 1:30).
- h. La fe en el nombre conduce a la confesión de él (Heb. 13:15), que va ligada a sufrir por él (Mr. 10:29; Jn. 15:21). Es por él que los discípulos padecen afrenta (Hch. 5:41), y Pablo y Bernabé arriesgan sus vidas por él (15:26). La iglesia de Pérgamo se mantiene firme en él (Ap. 2:13), y la de Filadelfia no lo niega (3:8). La afrenta a causa del nombre significa bendición (1 P. 4:14). A la iglesia le llega su plena realización a causa de la reverencia por el nombre (Ap. 11:18) y la alabanza a él (15:4). Invocarlo significa salvación (Hch. 2:17ss),*y ese nombre es invocado sobre los creyentes, de modo que se les llama cristianos (11:26; Stg. 2:7). En la nueva creación, los vencedores llevarán el nombre del Cordero junto con el de Dios y el de la nueva Jerusalén (Ap. 3:12). El revestirse del nombre nuevo

señala la entrada en el nuevo orden del mundo (cf. Is. 56:5). La falta de fe equivale a blasfemar del nombre (Ro. 2:24; 2 Ti. 6:1).

3. Otras referencias.

- a. En el caso de la bestia, el nombre expresa impiedad, ya que la bestia usurpa los nombres y títulos de Dios (Ap. 13:1). Es difícil determinar lo que el nombre significa. El nombre o el número es una marca que denota la esfera de poder de la bestia. En el caso de la ramera, el nombre también expresa impiedad (17:1). Babilonia viola la pureza y la majestad divinas. Los nombres Muerte, Hades, Abadón y Apolión (6:8; 9:11) denotan fuerzas que están opuestas a la vida como verdadera naturaleza de Dios. Los espíritus tienen nombres. El nombre Legión sugiere no sólo la naturaleza y la grandeza del espíritu, sino también la plenitud del poder de Jesús.
- b. A tres de los discípulos, Jesús les pone nombres nuevos. Estos no denotan cualidades naturales, sino promesas futuras. Así Simón es llamado Pedro, y Santiago y Juan son los Hijos del Trueno. Jesús edificará su iglesia sobre Simón, y a Santiago y a Juan les da un fuerte poder de testimonio. Los nombres de los apóstoles son las piedras fundamentales de la nueva Jerusalén (Ap. 21:14). Nótese aquí el vínculo con el comunidad del AT (21:12). Jesús conoce a los suyos por nombre (Jn. 10:3). Esos nombres están escritos en el cielo (Lc. 10:20; cf. Ap. 3:5; Fil. 4:3). A los que venzan, Jesús les promete que no borrará sus nombres (Ap. 3:5). Los nombres se mantienen porque Jesús los confiesa. Junto con la piedrecita blanca, los vencedores reciben un nombre nuevo y secreto (2:17), que expresa una nueva naturaleza y una comunión inmutable con Cristo.

ὀνομάζω. Esta palabra, que significa «nombrar», «llamar por nombre», «enumerar», «designar» y «prometer», figura nueve veces en el NT. Jesús llama a los 12 apóstoles; su nombre y su ministerio vienen de él (Lc. 6:13). A Simón lo llama «Pedro» (6:14). A aquellos que llevan el nombre pero actúan indignamente de él hay que negarles la mesa común (1 Co. 5:11). Los pecados no han de ser siquiera nombrados, e. d. mencionados, por los santos (Ef. 5:3). Toda familia en el cielo y en la tierra recibe de Dios su nombre (Ef. 3:14-15), ya que él es el Padre común.

ἐπονομάζω. Esta palabra significa «poner un segundo nombre» o «apodar». El único caso en el NT se halla en Romanos 2:17, donde Pablo desautoriza todo orgullo que se pueda asociar con el mero nombre de judíos, ya que tanto judíos como gentiles se hallan bajo juicio, y unos y otros están orientados a la gracia.

ψευδώνυμος. Esta palabra significa «que lleva un nombre falso o incorrecto». El único caso en el NT se halla en 1 Timoteo 6:20, donde el apóstol le advierte a Timoteo contra un movimiento que desmiente su nombre, ya que conduce al error y no al conocimiento.

[H. Bietenhard, V, 242-283]

ὄνος [asno, burro], ὄναριον [pollino, borrico]

A. El asno en Palestina y en el judaísmo.

1. Hay referencias tempranas al ὄνος (diminutivo ὄναριον), o «asno», en Egipto y en Palestina (cf. Gn. 12:6, y figuradamente 29:14). El burro se usa para montar, cargar, arar, etc. (Nm. 22:22ss; 1 S. 25:18; Is. 30:24). Sólo en extrema necesidad se come (2 R. 6:25). El asno salvaje ama su libertad (Job 6:5). El entierro de un asno es un entierro vergonzoso (Jer. 22:19). Una calumnia que se lanza contra judíos y cristianos es que adoran la cabeza de un asno.
2. En Génesis 49:11 y Zacarías 9:9 el gobernante escatológico que establecerá la paz monta sobre un burro o, como lo muestra el paralelismo, un animal macho joven. El versículo del Génesis destaca la fecundidad del reinado; el de Zacarías su justicia. La exégesis rabínica relaciona el segundo redentor con el primero, e. d. Moisés (cf. Éx. 4:20). Algunos eruditos argumentan que vendrá sobre un

burro solamente si Israel no tiene méritos, mientras que otros piensan que el montar sobre un burro es por causa de los malos, y que evoca el mérito de los padres, p. ej. Abraham en Génesis 22:3.

B. El asno en la antigüedad, en el helenismo y en el gnosticismo. En Egipto el asno está dedicado al dios Tifón. Parece llegar a Grecia procedente de Asia Menor. Homero compara a Áyax con un burro. Dionisos y sus seguidores montan sobre burros. Hay relatos de actos sexuales con burros. Epifanio llama a los gnósticos adoradores de Tifón, y los mandeos, en un ataque contra el cristianismo, se refieren al misterio y sacramento de la burra con cuatro huesos.

C. El asno en el NT.

1. Si bien Marcos 11:1ss no cita a Zacarías 9:9, como lo hacen Mateo 21:2ss y Juan 12:15, está lleno de alusiones. Marcos y Lucas destacan el hecho de que en el borrico que usa Jesús todavía no se ha sentado nadie (cf. Nm. 19:2; Dt. 21:3). Mateo menciona tanto la burra como el borrico. Esto parece ocasionar dificultades (incluso prácticas), y es difícil entender porqué se menciona a ambos. Juan 12:14ss usa ὄνάριον para referirse al pollino, y dice expresamente que al principio los discípulos no entienden el incidente. Quizá resulte sorprendente que él relacione la profecía con el acontecimiento mesiánico más que con el personaje mesiánico (v. 16).
2. El AT suele mencionar juntos al buey y al asno, y lo mismo hace Jesús en el dicho de Lucas 13:15. En Lucas 14:5 la lectura auténtica podría ser «un hijo o un buey», pero «un burro o un buey» también está atestiguada. Algunas normas judías permiten sacar de un pozo en sábado a un hombre, pero no a una bestia.

[O. Michel, V, 283-287]

ὄζος [agudo, agrio]

El «vino agrio» es una bebida popular, y el «vino muy agrio» (vinagre) un condimento popular. Los médicos recomiendan vino agrio para la fiebre, así como para refresco y para la digestión. En Salmo 69:21 (cf. Jn. 19:29) la queja parece ser que en vez de vino se da sólo una bebida agria. El relato de la pasión (Mr. 15:36 y par.) dice que en la cruz se le ofrece a Jesús el vino popular. Algunos comentaristas sugieren que una bebida ácida produciría estimulación nerviosa y prolongaría la agonía, pero no se conoce un efecto así, y Marcos 15:36 da a entender que se da como refresco después del grito del v. 34. Mateo 17:48-49 apoya esta opinión, aunque Lucas 23:36-37 encuentra un elemento de burla cuando los soldados le dan a Jesús vino agrio. Juan 19:28ss atribuye la iniciativa a las palabras de Jesús «Tengo sed», y descubre en el incidente un cumplimiento del dicho del Salmo 69:21, de que al inocente que sufre le dan a beber vinagre. La bebida estupefaciente de Marcos 15:22-23 y Mateo 27:34 es otra muy diferente.

[W. Heidland, V, 288-289]

ὀπίσω [detrás, después, en pos], ὀπισθεν [detrás, desde atrás]

1. ὀπίσω tiene sentidos tales como «atrás», «detrás», «después» y «de nuevo». Como sustantivo en Filipenses 3:13 denota «lo que queda atrás». En Juan 6:66 la referencia es a «retirarse», y en Lucas 9:62 a «mirar atrás». Como la LXX, el NT usa ὀπίσω como preposición con genitivo, principalmente de persona.
2. ὀπισθεν como adverbio y preposición significa «detrás». El NT lo usa siete veces. Como adverbio significa «desde atrás» en Marcos 5:27 (Mt. 9:20; Lc. 8:44) y «detrás» en Apocalipsis 4:6; 5:1. Como preposición significa «tras» en Mateo 25:23; Lucas 23:26.
3. ὀπίσω es teológicamente significativo cuando va combinado con un genitivo de persona y un verbo de movimiento (si bien hay excepciones, p. ej. Lc. 9:14; Ap. 12:15). Así, en Marcos 1:17 vincula a los discípulos con Jesús. En el AT, «ir en pos» de Dios (o de otros dioses) significa obediencia (o apostasía). Por eso Jesús no se limita a pedirles a los discípulos a seguirlo; les exige un compromiso total,

con miras a la entrada en el reino. Esto implica la negación de sí (Mr. 8:34; cf. Mt. 26:26; Lc. 9:23) en el llevar la cruz y en la entrega. Cuando se escucha el llamado a «ir en pos» (Mr. 1:17), no puede haber vuelta atrás (Lc. 9:62; cf. Mr. 13:16). El discipulado significa pertenecer a Cristo de modo exclusivo. Se hace una advertencia a evitar el irse detrás de falsos cristos (Lc. 21:8). Por otra parte, los fariseos se quejan de que todo el mundo se ha ido en pos de Cristo (Jn. 12:19). En otros versículos, Gamaliel se refiere a cómo Judas atrajo gente en pos de sí (Hch. 5:37), Pablo advierte contra los falsos maestros que atraen discípulos detrás de sí (20:30), 1 Timoteo 5:15 dice que algunos creyentes se descarrían en pos de Satanás, Apocalipsis 13 se refiere a seguir a la bestia, Judas 7 y 2 Pedro 2:10 describen el libertinaje y el desenfreno en la lujuria no natural, y Pablo en Filipenses 3:13 dice que al avanzar hacia lo que está por delante él olvida lo que queda atrás, ya que su compromiso con Cristo implica el abandono de todo lo que anteriormente había valorado.

[H. Seesemann, V, 289-292]

ὄπλον [herramienta, arma], ὀπλίζω [preparar, armar],
πανοπλία [armadura completa], ζώννυμι [ceñirse], διαζώννυμι
[atarse encima], περιζώννυμι [ceñirse en torno], ζώνη [cinturón],
θώραξ [coraza], ὑπόδω [calzarse sandalias], (ὑπόδημα [calzado],
σανδάλιον [sandalia]), θυρεός [escudo largo], περικεφαλαία
[yelmo, casco]

ὄπλον. Con el significado original de «utensilio», esta palabra llega a usarse para 1. «aparejo de nave», «cable», «soga», 2. «herramienta», 3. «arma», y 4. «tropa» o «campamento». Se usa figuradamente para armas tanto ofensivas como defensivas. En la LXX el término general suele reemplazar palabras hebreas más específicas, p. ej. para «lanza» en Salmo 46:9. Es poco común en la LXX en sentido figurado (cf. Sal. 57:4). Dios puede usar armas humanas, pero cuando desea las destruye (Sal. 46:9), y presta a su pueblo sus propias armas (Sal. 35:2). En Filón predomina el uso figurativo. El NT siempre usa la palabra en plural para «armas». Pablo, al describir su obra como un combate, enfatiza la eficacia de sus armas (máquinas de asedio) en 2 Corintios 10:4. Las cualidades morales parecen ser las armas de 2 Corintios 6:7, y en Romanos 13:12 (cf. 1 Ts. 5:8) la cercanía de la parusía no significa inercia sino armarse para el conflicto, que no es simplemente contra lo que es antinatural e inmoral (cf. 1 Co. 11:13ss), sino contra las fuerzas satánicas. Los primeros Padres siguen de cerca al NT (cf. Ignacio, *A Policarpo* 6.2; Clemente de Alejandría, *Protréptico* 11.116.3-4), pero con un énfasis moralizante más que escatológico.

ὀπλίζω. Esta palabra significa «preparar», p. ej. provisiones, alimentos, sacrificios, naves, lámparas, o, en el caso de los soldados, armas. Luego significa «prepararse», «adiestrarse», «armarse», y figuradamente «armarse de valor». El único uso en el NT (1 P. 4:1) es figurativo; aquí la idea es la de armarse de una mentalidad o pensamiento en preparación para el sufrimiento.

πανοπλία.

1. *Datos lingüísticos.* Esta palabra se usa diversamente para el aparejo completo del soldado, para material de guerra, para el botín, y para el premio en las competencias. El único uso figurado se da en el campo bíblico.
2. *Datos arqueológicos.* El aparejo del soldado permanece sin cambiar durante siglos, pero con pequeñas variaciones, p. ej. en el tamaño de los escudos o el peso de la armadura. El legionario romano lleva un dardo o lanza, escudo, jabalinas, casco, y coraza o cota de malla. En el AT leemos acerca de escudos, cascos, armadura, calzado, lanzas, arcos y flechas, y hondas.

3. *Datos religiosos.*

- a. La deidad. A los dioses a menudo se los describe armados, p. ej. con arcos y flechas, garrotes, redes, yelmos, cotas de malla y carros. La referencia suele ser a fenómenos tales como las tormentas y los relámpagos. En Grecia, las nubes son el escudo y el casco de Zeus, y el relámpago es su espada. Apolo tiene arco y flechas. En el AT la coraza de Dios es la justicia, y su casco es la salvación (Is. 59:17). En Salmo 35:1ss e Isaías 34:6, etc. leemos acerca de la lanza, la jabalina, el arco y el escudo de Dios en referencias poéticas.
- b. La participación humana en el aparejo divino. La idea de invencibilidad debida a armas dadas por los dioses es bastante antigua (cf. el yelmo de Odín como gorro de invisibilidad, o la armadura de Aquiles, o la espada de Sigfrido). En el AT Dios protege a su pueblo con sus propias armas (cf. Sal. 7:11ss; 35:1ss). Su fidelidad es escudo y adarga (Sal. 91:4). Le da poder a la jabalina de Josué (Jos. 8:18, 26). En el ambiente iranio, el concepto es moralizado. Filón cree que Dios les ha dado a los seres humanos el habla racional como una protección.
- c. La *πανοπλία* de la comunidad. La comunidad de Qumrán se ve a sí misma en una situación de conflicto en la cual los hijos de la luz guerrearán contra los hijos de las tinieblas. La comunidad es el pueblo de la alianza de Dios, enfrascado en una acción militar en la cual usa lancetas, lanzas, dardos y hondas. La descripción da nueva viveza a los pasajes paralelos en Romanos 13:12 y Efesios 6:16.
4. *πανοπλία* en el NT. Esta palabra se usa en el NT sólo figuradamente. Lucas la emplea en la parábola de la victoria sobre el hombre fuerte en 11:22. Figura dos veces en la alegoría de la armadura espiritual del cristiano en Efesios 6:10ss. Aquí Pablo toma sus verbos del lenguaje militar, y enumera seis artículos del aparejo, a saber el cinturón, la coraza, el calzado, el escudo, el casco y la espada. Tiene en mente la armadura verdadera del soldado romano, junto con modelos del AT. Puesto que el enemigo es espiritual, se hace necesaria toda la *πανοπλία* de Dios. El trasfondo es mitológico —Dios que otorga su propio aparejo—, pero el concepto se espiritualiza. En un contexto ético, el apóstol está describiendo una batalla religiosa y moral. Las armas, sin embargo, no son cualidades morales sino realidades divinas. Toda la existencia de uno depende del resultado de esta batalla contra las fuerzas del mal, y en ella sólo se puede triunfar en el Señor y en el poder de su fuerza (v. 10).
5. *La iglesia antigua.* Ignacio, *A Policarpo* 6.2, usa *πανοπλία* en un pasaje que contiene varios términos militares, pero ahí la palabra parece significar «armadura», y el pasaje es menos vívido y más moralista que Efesios 6. Clemente de Alejandría usa el término en *Stromateis* 2.20.109.2, en un contexto estoico.

ζώνημι (ζωννύω), διαζώνημι, περιζώνημι (περιζωννύω), ζώνη.

1. *El cinturón y el ceñirse en la antigüedad grecorromana.*

1. El cinturón se usa en la antigüedad para asegurar prendas de vestir. En pasiva el verbo significa «ser asegurado»; la voz media, «ceñirse», «atarse algo», es común.
2. Cinturones ricamente decorados son usados como adorno, especialmente por las mujeres.
3. El cinturón sirve como bolsillo, p. ej. para dinero, valores, dagas.
4. El cinturón es un artículo del aparejo militar, p. ej. en forma de una faja ancha de cuero para protección, como delantal debajo de la armadura, como cinto tachonado de metal, o como señal de rango.
5. En un sentido transferido, el cinturón es un signo de virginidad entre las mujeres. El aflojarlo puede ser señal de relación sexual, y por eso tenemos un uso para el matrimonio. La palabra también denota el océano como cinturón de la tierra, y comporta una referencia a las zonas de la tierra, las esferas planetarias, y los ángeles de las zonas. Se puede usar *ζωννύειν* para un abrazo que se da durante una lucha cuerpo a cuerpo, o con referencia al océano.

II. El cinturón y el ceñirse en el AT y en el judaísmo.

1. El cinturón es una prenda de vestir hecha de lino o de cuero. Ceñirse los lomos es alistarse para una partida apresurada (cf. Éx. 12:11) o para el trabajo (Pr. 31:17) o para el ministerio profético (Jer. 1:17). Elías lleva un cinturón de cuero que es distintivo de él (2 R. 1:8; cf. 1 R. 18:46).
2. Los cinturones se usan como adorno (cf. el mariscal real en Is. 22:21, el sumo sacerdote en Éx. 39:29, y el ángel en Dn. 10:5). Pero también pueden significar pena o desgracia, p. ej. cuando se hacen de tela áspera (Is. 3:24; 2 S. 3:31).
3. Los cinturones también sirven como bolsillos (cf. Ez. 9:2ss).
4. Los cinturones sirven como artículos del aparejo militar, p. ej. para asegurar la ropa interior, para distinguir a los oficiales, para proteger la parte inferior del cuerpo (1 R. 23:34), y para portar espadas (1 S. 17:39).
5. Figuradamente, Dios ata a Israel a sí mismo como con un cinturón. Pero lo entrega al juicio en la forma del cinturón de Jeremías (Jer. 13:11). Los malvados están ceñidos con una maldición (Sal. 109:19). Dios mismo está ceñido de poder (Sal. 65:6), y ciñe a los justos con fuerza (Sal. 18:32) y con alegría (30:11). También ciñe las colinas con regocijo (65:12). El rey mesiánico estará ceñido de rectitud y fidelidad (Is. 11:5). La gente se ciñe para la batalla y para el trabajo. El judaísmo se refiere a cómo Dios se ciñe de misericordia, de amor y de gracia, y a cómo Moisés se ciñe de oración.

III. El cinturón y el ceñirse en el NT.

1. En el NT el cinturón es una prenda de vestir en Mateo 3:4, donde se nos dice que el Bautista usa un cinturón de cuero. El ceñirse la ropa interior para trabajar figura en varias parábolas (cf. Lc. 17:8; 12:37). En Lucas 12:35 los discípulos deben estar preparados para el retorno inesperado de su amo (cf. Éx. 12:11). En Juan 13:4-5 Jesús se ciñe para lavarles los pies a los discípulos. Pedro se ata sus ropas en Juan 21:7. La idea de prepararse para la marcha está presente en Hechos 12:8. El contraste en Juan 21:18 es entre el actuar por iniciativa propia y el ser atado y llevado por otros (cf. Hch. 21:11).
2. En Apocalipsis 15:6 los ángeles usan cinturones como adorno, y de modo similar, en 1:13, Cristo usa un cinturón alto como el del sumo sacerdote.
3. En Marcos 6:8 los discípulos no deben llevar dinero en el cinturón.
4. El único uso para la armadura es el uso figurado en Efesios 6:14. La referencia es probablemente al delantal a modo de calzón que usaba el soldado romano. Aquí la verdad no es ni la confiabilidad ni la veracidad subjetiva, ni el combate real, ni siquiera el evangelio, sino la realidad divina que ha venido en el evangelio y de la cual se revisten los creyentes.

IV. *El cinturón y el ceñirse en la iglesia antigua.* Estas palabras son poco comunes en la iglesia antigua. El anciano Policarpo se afloja el cinturón antes de la ejecución (Mart. Pol. 13.2). Hermas se refiere al cinturón de la abstinencia (*Visiones* 3.8.4), de las vírgenes (*Semejanzas* 9.2) y de los vicios (*Semejanzas* 9.9.5). Clemente de Alejandría cita los cinturones de Jeremías, del Bautista y de Jesús como modelos de humildad y de contentamiento (*Pedagogo* 2.3.38.1; 10.112.3-4; *Stromateis* 3.6.53.5). En la liturgia, el cinturón (cíngulo) de la túnica es una admonición a la abstinencia sexual.

θώραξ.

1. *Coraza.* En Grecia encontramos diversas formas de coraza, desde los jubones de cuero (con tachones de metal) hasta la armadura de bronce con la forma del cuerpo. Los romanos también usan cotas de malla que combinan la ligereza con la fuerza. La coraza llega a Egipto del extranjero. Goliat el filisteo usa una pesada cota de malla. En Israel la coraza es al principio privilegio de los nobles, pero en tiempos de Uzías su uso se hace general (2 Cr. 26:14).

2. *Pecho, tronco, tórax.* En un sentido transferido, θώραξ se usa para la parte del cuerpo cubierta por la coraza.

3. *El uso metafórico en la Biblia.*

- a. El AT. La metáfora bíblica se origina en Isaías 59:17 con su afirmación de que Dios se ha puesto la rectitud como una coraza, e. d. que va a desplegar toda su integridad moral para destruir el mal y traer la salvación, tanto en el sentido de justicia (Am. 5:7) como de auxilio (Sal. 5:8, etc.). No resulta claro porqué se usa la imagen de la coraza. Es posible que el ponérsela denote la iniciativa militar, y si es así hemos de pensar más en una acción ofensiva que defensiva.
- b. El NT. Pablo alude a Isaías 59:17 en 1 Tesalonicenses 5:8 y Efesios 6:14. En el primer caso la coraza es la de la fe y el amor (y el casco es el de la esperanza). También aquí el énfasis se pone en el prepararse para la batalla, más que en la defensa. En Efesios la situación es diferente, ya que se mencionan también armas ofensivas. La coraza es ahora la de la rectitud, y lo que se tiene en mente es probablemente la rectitud que tenemos ante Dios mediante la fe en Cristo (Ro. 3:22). Cubiertos con ella, estamos seguros contra todos los ataques del mal (8:38-39). Desemboca, por supuesto, en una rectitud de vida, y por esta razón protege contra la tentación.

ὑποδήω (ὑπόδημα, σανδάλιον). El verbo ὑποδέω significa «calzar», en voz media «calzarse». En el Cercano Oriente y en Grecia la gente suele andar descalza o usar sandalias. Las sandalias se quitan para el culto, el luto y el ayuno. Los esclavos las atan y las desatan, y las cargan cuando no las necesitan. Los soldados asirios usan botas con cordones, los legionarios romanos usan botines con suelas fuertes, y en Roma se usan zapatos de cuero, frecuentemente caros. Juan el Bautista ni siquiera es digno de llevar o desatar las sandalias de ese otro más fuerte que él que ha de venir (Mt. 3:11 y par.). Los discípulos no han de usar ὑποδήματα según Mateo 10:10; Lucas 10:4, aunque Marcos 6:9 parece permitir los σανδάλια, que se hacen necesarios con los viajes más largos. Si bien es difícil conciliar los dos relatos, el punto es que un compromiso completo exige renunciar a todo lo que no es esencial. En Efesios 6:15 el calzado es parte necesaria de la armadura del creyente. Representa la presteza para llevar a las naciones el evangelio de la paz. La paradoja de que ese mensaje sea el mejor modo de pelear contra los poderes malignos está en plena armonía con la perspectiva general de Efesios. Posteriormente, Hermas ve a la novia de Cristo ataviada de túnicas blancas y sandalias (Visiones 4.2.1). Clemente de Alejandría exige que las mujeres eviten los zapatos ricamente bordados, y que los hombres vayan descalzos; también compara a los sofistas parlanchines con zapatos viejos que todo lo tienen débil excepto la lengua (Pedagogo 2.7.59.3; Stromateis 1.2.22.5).

θυρεός. El θυρεός es el antiguo escudo largo cuadrangular. El escudo largo viene en diversas formas, pero la referencia es al escudo rectangular griego que es casi un muro portátil, que cubre a la persona entera, y que plantea el difícil problema de conciliar la dureza con la ligereza. Los romanos asumen una forma posterior del escudo largo hacia el 340 a. C., y la retienen hasta los días de Constantino, quien retorna a la forma redonda u ovalada. El único uso en el NT es el figurado de Efesios 6:16. Al describir la fe como un escudo, este versículo tiene en mente la realidad dada por Dios (1 Co. 13:13; 1 Ts. 5:8) más que una actitud subjetiva. Los creyentes tienen una comunión con Dios que hace rebotar todos los ataques del enemigo (cf. 1 Jn. 5:4; 1 P. 5:9).

περικεφαλαία. Esta palabra, que significa «cobertura para la cabeza», se usa en sentido militar para el «casco», que en la lucha de los gladiadores resulta sospechoso desde el punto de vista médico a causa de la presión que ejerce, y que sirve de premio en diversas competencias. Los tiempos más antiguos conocen sólo una cubierta de cuero con placas de metal (cf. 1 S. 17:5). Los yelmos de metal llegan a Israel posteriormente (2 Cr. 26:14). Los soldados griegos usan cascos de bronce, como también los romanos. El casco se cuelga de una tira durante la marcha, y se coloca en su lugar para la batalla. El único uso en el NT (en 1 Ts. 5:8 y Éf. 6:17) es figurado. Ambos casos se basan en Isaías 59:17, donde el sujeto es Dios o el Mesías. En estos otros versículos el sujeto son los creyentes, el indicativo del AT se convierte en imperativo, y la salvación tiene un sentido más pasivo. El énfasis escatológico es fuerte en

1 Tesalonicenses 5:8, y también en Efesios 6:17 la liberación final que se les asegura a los creyentes envuelve sus cabezas como un casco, de modo que pueden enfrascarse con confianza en la batalla contra las potestades siniestras que quieren hostigarlos. Ignacio, *A Policarpo* 6.2, también compara la fe con un casco, pero con referencia a la actitud humana más que al don divino.

[A. Oepke, V, 292-315]

→ μάχαιρα, στρατιώτης

ὄραω [ver, percibir], εἶδον [ver, percibir, visitar], βλέπω [ver, mirar], ὀπτάνομαι [presentarse, aparecer], θεάομαι [contemplar, observar], θεωρέω [considerar, contemplar], ἀόρατος [invisible], ὀρατός [visible], ὄρασις [vista, visión], ὄραμα [visión], ὀπτασία [aparición], αὐτόπτης [testigo ocular], ἐπόπτης [espectador, inspector], ἐποπτεύω [observar, inspeccionar], ὀφθαλμός [ojo, niña del ojo, pupila], καθοράω [ver, percibir], προοράω [prever], προείδον [prever]

ὄραω, εἶδον, βλέπω, ὀπτάνομαι, θεάομαι, θεωρέω.

A. El uso entre los griegos.

1. Las palabras.

- ὄραω. Mientras que ἀκούω es la única palabra griega que significa oír, existen diversas palabras que significan ver. La primera de ellas es ὄραω, que significa «mirar», «ver», «experimentar», «percibir», «fijarse», «asegurarse de», «cuidar de». El ámbito de significado de ἰδεῖν es casi el mismo, aunque, puesto que sugiere presencia, con τινα puede significar también «visitar o reunirse con alguien».
 - βλέπω también significa «ver», con un énfasis más fuerte en la función del ojo, de manera que funciona como el opuesto de «estar ciego». También se puede usar para la percepción intelectual o espiritual, y en forma absoluta para la visión intelectual.
 - ὀπτάνομαι es poco común y tardío, y tiene el sentido de «ser visible», «aparecer».
 - θεάομαι sugiere espectadores y denota el mirar atentamente, e. d. «contemplar, observar». Por tener cierta solemnidad, se usa para la percepción de las visiones y la aprehensión de realidades superiores.
 - θεωρέω tiene una referencia primaria a los espectadores en un festival religioso, y por lo tanto significa «fijarse en», «mirar», con sentidos adicionales como «pasar revista [a los soldados]», «descubrir», «reconocer», y figuradamente «considerar», «contemplar», «investigar».
2. *El ver en el mundo griego y en el helenismo.* Los griegos son un pueblo del ojo, y para ellos el ver es importante. Tiene una fuerte significación en su religión, la cual es una religión de la visión. (Si θεωρέω se deriva de θεός, y significa primeramente «mirar por» el dios, eso es aún más cierto; pero esa derivación es poco probable.) Muy tempranamente se da una transición de la percepción sensorial a la intelectual y espiritual. Se considera que ambas están vinculadas, pero también hay una sensación de los límites de la visión sensorial. La mitología concede que los dioses pueden ser vistos, pero sólo para unos pocos y de manera visionaria, y, además, en forma aterradora. La filosofía enfatiza la visibilidad de los dioses, y Platón con su mundo de las ideas encuentra una antítesis entre ὄραον y νοεῖν. La verdadera realidad sólo es accesible para el νοῦς; solamente él puede aprehender a Dios. Pero esta comprensión se sigue considerando como una forma de ver, especialmente en la forma de θεωρεῖν. Para Aristóteles el ver es el sentido más espiritual, puesto que da acceso a la luz. Así como Platón piensa que contemplamos a Dios con el ojo del alma, así para Aristóteles la verdadera meta de la vida es la entrega contemplativa de sí a Dios, ya que el propio modo de ser y de actuar de Dios consiste en pura

θεωρία. Lo divino es algo que ha de ser contemplado, no oído y creído. Así la filosofía traslada hacia una clave intelectual algo que es una realidad histórica en la religión griega. Lo visual también es importante en los misterios. La verdadera bienaventuranza consiste en ver los ritos y gozar de experiencias visionarias. El gnosticismo acepta la invisibilidad de Dios, pero cree que la deificación mediante la γνώσις aporta la visión de Dios. En los escritos herméticos esto sólo llega con la muerte, aunque puede ser posible en esta vida para unos pocos gnósticos. El escuchar al maestro no es más que una preparación para la visión extática. En los papiros mágicos se ofrecen fórmulas y acciones para obligar a los dioses y a los demonios a manifestarse, y así ejercer control sobre ellos.

B. Uso y concepto en la LXX y en el judaísmo.

I. La LXX.

1. Significado de los términos.

- a. ὄραω. Con εἶδον (930 veces), ὄραω (520 veces) abarca la mayoría de las referencias al sentido de ver. El futuro ὄψομαι es común (178 veces), mientras que el presente (110) y el perfecto (97) están por partes iguales. El principal original hebreo para ambos verbos es רָאָה (más de 400 veces para ὄραω, y 670 veces para εἶδον). En sentido figurado, se puede decir que el agua, el mar y la tierra ven (Sal. 77:16; 114:3; 97:4). Los muertos no volverán a ver la luz (Sal. 49:19). Cuando ver y oír se dan juntos, la referencia suele ser al reconocimiento o el entendimiento (Job 13:1). Cualquiera de los dos puede venir primero, ya que Dios ha creado el uno y el otro (Pr. 20:12). Sin embargo, el ver se puede contraponer al mero enterarse de oídas (Sal. 48:8; Job 42:5). En el sentido pasivo intransitivo («presentarse», «comparecer»), el significado suele ser «estar presente» (cf. la expresión hecha «presentarse ante Dios»). La idea de ver el rostro de Dios es poco común (cf. Éx. 33:20), y la LXX normalmente tiene en mente un encuentro espiritual, aunque cf. Salmo 17:15. En el uso ordinario, «ver el rostro» significa habitualmente «visitar», «reunirse» o, en la corte, «obtener audiencia». ὄραω y εἶδον suelen denotar la percepción espiritual en sentidos tales como «observar» (Gn. 16:4-5), «percibir» (26:28), «experimentar» (Jer. 5:12) y «encontrarse con» (las obras de Dios en la historia, Éx. 34:10). Así, «ver la gloria de Dios» significa recibir la revelación de Dios en su gloria (Sal. 97:6; Is. 26:10). El más concreto ὀφθῆναι se usa en Éxodo 16:10 porque la gloria aparece en una nube, pero la nube es sólo un velo, de modo que el verbo denota la presencia misma, no el modo de la presencia. El paralelismo de Éxodo 16:6 y 16:7 («conocer» y «ver la gloria») muestra que no se trata de la percepción sensorial de la gloria (cf. Is. 40:5).
 - b. βλέπω figura más de 130 veces, 38 en Ezequiel (35 de ellas para direcciones geográficas o arquitectónicas; cf. Nm. 21:20; Jos. 18:14). En general, el original hebreo es el mismo que para ὄραω. De lo que se trata es principalmente de la capacidad de ver, incluyendo la capacidad de percibir. En Salmo 10:11 el sujeto es Dios. En Amós 8:2; Zacarías 4:2; 5:2 de lo que se trata es de la visión profética.
 - c. ὀπτανόμαι es poco común. Figura en 1 Reyes 8:8 (las varas no se podían «ver desde afuera»). También hallamos el pasivo intransitivo en Números 14:14 (Dios «es visto»).
 - d. θεάομαι figura ocho veces (con un original hebreo solamente en 2 Cr. 22:6, «visitar»). El sentido es el de ver con asombro, de contemplar los actos de Dios, y de ver la gloria futura de Jerusalén.
 - e. θεωρέω figura unas 56 veces, frecuentemente con otros verbos de ver como lecturas alternas. En Daniel (13 veces) la referencia es por lo general a la percepción visionaria, pero en Josué 8:20; Jueces 13:9-10 el punto es la percepción de los sentidos, y en Eclesiastés 7:11 lo que se quiere decir es «vivir». En Jueces 16:27 y Salmo 68:24 el significado es el de observar como espectador. El ver propiamente dicho es menos prominente en Salmo 73:3, pero sólo en Sabiduría 6:12; 13:5 el término significa «percibir».
2. El significado del ver en la proclamación del AT. En lo que se refiere a la distinción entre el ver sensorial y el espiritual, el abarque de los verbos de ver es casi el mismo en griego y en hebreo. Cuando se dice que Dios ve, no se trata de una percepción sensorial; son pocos los antropomorfismos en sentido

estricto (cf. Gn. 6:12; Éx. 12:13), ya que sólo poéticamente los Salmos y los profetas se refieren a que Dios ve. Los verbos de ver, como los de oír, abarcan muchos significados que tienen poca relación con el ver en sí, aunque en general parece que en la relación con Dios y su revelación se considera que el oír es más importante que el ver. Los usos principales son los siguientes.

- a. El ver profético y visionario. ὄραω y εἶδον son las palabras para las visiones proféticas. A los profetas se les llama videntes, y para este término se usa ὁ ὄρων en 2 Samuel 24:11; 2 Reyes 17:3, etc. Sin embargo, el AT no consigna visiones en el caso de los videntes; sus revelaciones son en palabras (2 S. 24:11). Los sueños en Génesis 37:9, etc. son puramente visuales y necesitan interpretación. Si bien se aceptan como impartición de la voluntad divina, no son manifestaciones de Dios. Las visiones de Zacarías son percepciones internas. El distintivo de las visiones auténticas es que en ellas los profetas son receptores, no autores; no pueden provocarlas mediante plegarias, sacrificios, etc. No existe un término específico para las audiciones, y ὄρασις puede aplicarse a algo más que elementos visuales, posiblemente porque el ver es más importante al principio, y luego da paso al oír, ya que los grandes profetas escuchan la palabra propia de Dios pero nunca ven a Dios mismo en sus visiones, sino sólo criaturas o procesos propios de las criaturas. Ezequiel ve la gloria de Dios pero no la describe. Daniel 7:8 menciona al Anciano de Días, pero otra vez sin describirlo, ya que el verdadero punto de la visión es el destino de los imperios. Amós 9:1 es puramente introductorio. Si bien Isaías 6:1 es singular, tampoco aquí hay descripción, y en 1 Reyes 22:19 la verdadera referencia es a la palabra auténtica de Dios que Micaías debe transmitirle a Acab.
- b. Las teofanías. Números 12:6, 8 deja claro que existe una diferencia entre la visión profética y la teofanía más directa en el caso de Moisés. Pero ni siquiera Moisés ve a Dios directamente (Éx. 33:11). En Éxodo 3:2 el ángel (o Dios mismo) se aparece a Moisés en la zarza, pero Moisés se cubre el rostro, y si 3:16 dice que Dios se le ha aparecido, esto simplemente significa que se le ha manifestado como quien está presente, como también lo ha hecho con Abraham, etc. En Éxodo 24:10 un grupo selecto sube a la montaña y ve a Dios, pero la LXX suaviza el realismo. En Éxodo 33:18ss el principio básico es que ver a Dios directamente es morir, a causa de la santidad divina; por eso a Moisés sólo se le permite una visión indirecta. El mismo principio aparece en Éxodo 19:21, y cf. Génesis 32:30; Jueces 6:22ss, donde sólo por gracia especial de Dios no se aplica la regla. En casos como Génesis 12:7; 17:1, etc. Dios es simplemente oído, y el ὄφθη introductorio indica la presencia del Dios que se revela a sí mismo en su palabra. No se trata, entonces, de teofanías atenuadas.
- c. El ver a Dios en sentido transferido. Con frecuencia el ver a Dios es en un sentido transferido. Así Salmo 17:15 se refiere a la certeza de la proximidad de Dios, mientras que en Sirácida 15.7 el sentido es la percepción. En Job 23:9, Job no ve señal alguna de que Dios se esté fijando en él, en 34:29 ver a Dios significa certeza de su gracia, y en 42:5 la referencia es al entendimiento espiritual. Job 19:26-27 plantea la cuestión de ver a Dios después de la muerte. Los pasajes de 23:9 y 35:14 sugieren que el punto podría ser ver nuevamente la gracia de Dios en esta vida, pero incluso si la referencia es al futuro, la idea es probablemente que la gracia de Dios sigue sustentando a Job después de la muerte. En Isaías 60:2 habrá una visión futura de la gloria divina, pero nuevamente con una referencia que es más a la presencia reveladora de Dios que a la visión escatológica.

II. Filón y Josefo.

1. Filón.

- a. Los términos. ὄραω (con εἶδον) es para Filón el verbo de ver más importante. El futuro y la voz pasiva son raros, y sólo en las citas del AT se da un ὀφθηῖν. ὄραω puede denotar la visión sensorial (excepto en el caso de Dios), pero su uso principal es para la percepción espiritual. Las palabras de Dios y su voz son visibles en este sentido, y ὄραω (junto con θεωπέω) pueden usarse entonces para «ver» a Dios. βλέπω tiene una referencia primaria a la percepción sensorial y rara vez se usa respecto a Dios. En un sentido transferido puede aplicarse al νοῦς, y Filón puede usar ὁ βλέπων para Israel y οἱ βλέποντες para los profetas. θεάομαι se usa para el mirar de manera intensa, y figura en relación con visiones y con ver a Dios. θεωπέω significa principalmente «considerar», «percibir», y en pasiva

«mostrar». θεωρία es común para «percepción», y también como lo opuesto de πράξις, mientras que θεωρήματα (casi siempre en plural) tiene el sentido de «punto de vista» o «doctrina».

- b. La significación del ver. Adoptando el dualismo de Platón, Filón tiene una visión negativa de los sentidos. De ellos los principales son la vista y el oído. El ver, como percepción del mundo noético, es superior al oír; pero como agente en el desarrollo humano, y no como respuesta a la revelación. ¿Significa esto que Filón tiene en mente una visión de Dios? Su exposición de los pasajes del AT no resulta conclusiva, y sus referencias a la deificación y a la visión van contrapesadas por referencias a la invisibilidad e incognoscibilidad divinas. Puesto que estas últimas referencias son más comunes, y Filón dice que sólo vemos el hecho y no la naturaleza de la existencia de Dios, parece hablar de la visión de Dios sólo con matices.
2. *Josefo*. En Josefo el énfasis principal se pone en el ver sensorial y la percepción mental relacionada. βλέπω y θεωρέω son menos comunes; el primero se suele usar figuradamente para «notar», «observar», mientras que el segundo significa «ver, observar» (como testigo), «estar presente» (como espectador). Cuando en sueños se reciben directrices, no se trata de un ver a Dios, ya que para Josefo Dios es intrínsecamente invisible.

III. Los pseudoepígrafos y el rabinismo.

1. *Los pseudoepígrafos*. En la apocalíptica el ver es importante, pero hay ángeles que explican las visiones, de modo que el climax está en el oír. Incluso cuando se ve a Dios, como en el Enoc Etíope 14:15ss, esto conduce a la palabra de Dios. La visión de Dios no es un fin en sí. La gloria de Dios se ve en los prodigios celestiales. La visión escatológica que se insinúa en ciertos lugares es una visión de la gloria de Dios, o de su rostro, o de su salvación. En Jubileos 1:28 Dios aparecerá ante todos los ojos en el último tiempo.
2. *El rabinismo*. Los rabinos ponen el énfasis en el oír, como lo hace el AT. Por eso se oponen a la idea de la visión extática. Cuando más, hablan de ver el rostro de la Shekinah. Se trata de la visión escatológica, pero puede venir en los días del Mesías. Dios mismo es invisible, de modo que ni siquiera los ángeles pueden verlo. El saludar el rostro de la Shekinah es algo que puede ocurrir en esta vida por medio de la asistencia al templo o a la sinagoga, el estudio de la ley, o el dar limosnas.

C. Uso y concepto en el NT.

1. Repaso de los términos.

- a. ὁράω y εἶδον. En el NT ὁράω y εἶδον son los verbos de ver más importantes. El primero figura unas 113 veces, el segundo unas 350 veces en los Evangelios, los Hechos y el Apocalipsis. εἶδον es menos común en Juan, principalmente porque se prefiere el perfecto ἑώρακα. Juan usa θεωρέω en lugar del presente ὁράω, que en general es poco común, y en otros lugares es sustituido por βλέπω. Los dos verbos ὁράω y εἶδον tienen una amplia gama de significado. En Hechos 7:34 se dice que Dios «ve». ὁράω se usa para «ver» a Cristo en Juan 3:11; 6:46; 8:38. En Juan 12:21, ver significa «hablar con». En Filipenses 1:27, 30 la distinción no implica ninguna antítesis entre ver y oír, y si en Juan 8:38 el ver se estima más, el ver y el oír constituyen la totalidad de la percepción en Marcos 4:12; Mateo 13:14-15; Hechos 28:26-27; Romanos 11:8. En su mayor parte, en esos casos el ver viene primero, pero el oír se menciona primero en Lucas 2:20; Juan 5:37. Por razones de brevedad se menciona sólo el ver p. ej. en Juan 12:40; Romanos 11:10. Ver señales es equivalente a escuchar el mensaje en Hechos 8:6 (y cf. Jn. 11:45), pero el deseo de ver señales también puede denotar una resistencia al mensaje (Mt. 12:38; Lc. 23:8). Con frecuencia los verbos significan «percibir», en sentidos tales como «experimentar», «notar», «verificar», «percatarse», «saber», «juzgar», «tomar nota», «hacer caso».
- b. βλέπω. Esta palabra figura unas 137 veces, principalmente en presente. Denota primeramente la capacidad de ver, para diferenciarla de la ceguera (Mt. 12:22; 15:31; Mr. 8:23-24; Lc. 7:21; Jn. 9). En Apocalipsis 5:3-4, ver el libro incluye leerlo. En Mateo 22:16 se implica un escrutinio. En Mateo 6:4, el ver de Dios es algo secreto. En Juan 5:19 Jesús ve las obras del Padre (cf. 8:38). En Mateo 18:10,

los ángeles ven el rostro de Dios. En Romanos 8:24-25; 2 Corintios 4:18; Hebreos 11:1ss el punto es el ver empírico. Figuradamente, βλέπω puede significar «notar», «percibir» (Ro. 7:23; Col. 2:5). Es poco común para las experiencias visionarias (Hch. 12:9; Ap. 1:11-12). No se usa para las apariciones del Señor resucitado ni para la visión escatológica; en Hechos 1:9, 11 denota la participación plena en vez de la mera percepción sensorial, y en 1 Corintios 13:12 la imagen del espejo muestra que el uso es metafórico incluso en la segunda mitad del enunciado, el cual tampoco menciona a Dios como complemento. Sólo en Mateo 18:10 y en Juan 5:19 se usa βλέπειν para ver a Dios.

- c. ὀπτάνομαι. Esta palabra figura solamente en Hechos 1:3 con referencia a las apariciones del resucitado. Se usa porque una aparición que incluye muchas pruebas exige un participio presente.
- d. θεάομαι. Esta palabra figura 22 veces. Sugiere una visita más íntima en Romanos 15:24 (en comparación con ἰδεῖν en 1:11). Significa «echar una mirada» en Mateo 22:11; en 11:7-8 es más gráfica que ἰδεῖν; en 28:1 enfatiza el elemento de una mirada amorosa; en Lucas 5:27 destaca la importancia del encuentro. En Hechos 21:27 se insinúa un mirar atentamente. En Juan el uso tiene cierta solemnidad en 6:5, y lo mismo es aplicable en 1:14, donde denota no sólo el ver testimonial sino el ver de la fe. En el NT nunca se usa θεάομαι para designar el ver a Dios.
- e. θεωρέω. Este verbo figura 58 veces (24 en Juan y 14 en los Hechos). En Juan el presente θεωρέω parece usarse en lugar de ὄραω. Tiene el sentido original de «mirar» en Mateo 27:55. El sentido principal en Hechos es «percibir» (4:13; 17:16, etc.). En Juan 6:19; 20:6, 12, 14 de lo que se trata es de la percepción sensorial, mientras que en 4:19; 12:9 el punto es «percibir o reconocer», y en 8:51 «conocer o experimentar», y posiblemente en 17:24 en sentido escatológico.

2. El significado del ver en la proclamación del NT.

- a. Aspectos generales. Como en la LXX, hay en el NT más casos de verbos de ver (680) que de oír (425), pero el oír es más importante. El NT tiene poco interés por la fisiología o la psicología del ver, y puesto que no hace distinción entre lo sensorial y lo espiritual, acepta de inmediato el ver como una función en la revelación. Si en los Evangelios son curados más ciegos que sordos (Mt. 9:27ss; Mr. 8:22-23, etc.), lo más probable es que esto se deba a que las aflicciones oftálmicas eran más comunes, y no a que el ver sea más importante o a que Jesús quiera testigos oculares.
- b. El testimonio ocular: la fe y la visión. Mateo 13:16 parece elogiar el testimonio ocular, pero la referencia a ojos y oídos (cf. Lc. 11:27) no necesariamente hace énfasis en la percepción sensorial. El punto es más bien que aquellos que tienen el privilegio de ver y oír no deben quedarse sin llegar a la verdadera visión y audición (cf. Mt. 13:14-15). Subyacente a este dicho está la convicción de que con Jesús ha llegado la era de la salvación, y de que a la luz de ella hay que tomar una decisión correcta. Lucas 1:2 basa la verdad del evangelio en una tradición que se remonta a testigos oculares. Aquí el testimonio ocular incluye el ministerio de la palabra y por lo tanto abarca tanto el ver lo que ocurrió como el comprender su significado como revelación (cf. Jn. 20:31). Sólo es auténtico, entonces, cuando está presente el imperativo de la fe así como el privilegio de la visión. El énfasis en el testimonio ocular en 2 Pedro 1:18 es inusitado, y los enunciados de Juan 1:14 y 1 Juan 1:1 incluyen más que el testimonio ocular, ya que lo que sigue no es simplemente un informe sino una proclamación. Los Evangelios omiten muchos detalles (la apariencia de Jesús, el paisaje, etc.), ya que su énfasis se pone en las palabras (el oír) y las acciones (el ver) de Jesús. La palabra y la obra (oír y ver) constituyen la plena historicidad y totalidad del acontecimiento de la revelación. El oír es primordial, pero el ver es una especie de oír, ya que si el depender de cierto tipo de visión es incredulidad (Mr. 15:32), el ver también puede y debe llevar a la fe (Jn. 11:40). En Juan 20:24ss, si bien la referencia es a ver al Señor resucitado, la afirmación del v. 29 tiene una validez más general (cf. 1 P. 1:8). Así como el primer testimonio ocular está orientado hacia la proclamación, así la proclamación se basa sobre el primer testimonio ocular como una salvaguarda de la historicidad. De modo que el ver de los discípulos se convierte en el oír de los creyentes posteriores (1 Co. 15:3; Ro. 10:16ss). Ya no es esencial que los que predicán el evangelio sean ellos mismos testigos. Surge un contraste entre lo que se ve y

lo que no se ve (2 Co. 4:18). Lo que se ve es caduco, mientras que lo que no se ve —y esto incluye no sólo lo que todavía ha de venir, sino también la renovación interior por la acción del Espíritu y los poderes de la edad venidera— es eterno. De modo similar, el objeto de la fe y de la esperanza en Romanos 8:24-25 no se ve todavía, ya que de otro modo la fe y la esperanza serían innecesarias. Los creyentes tienen una filiación actual en fe, pero todavía están esperando la filiación escatológica como realidad visible. En Hebreos 11:1 las cosas que no se ven —lo cual califica las cosas que se esperan— son las cosas futuras. En un contraste de paso está el mundo visible del v. 3, el cual es creado, como lo percibe la fe, por la palabra invisible de Dios.

- c. La visión profética visionaria. Las revelaciones por sueños son poco comunes en el NT. En Mateo 1:20, etc. el ángel le da a José instrucciones verbales, de modo que no son verdaderas visiones. Lo mismo se aplica en Lucas 1:11; Hechos 7:2-3; 9:10; 18:9; 23:11. Aquí Dios no habla directamente, como en los paralelos del AT, sino que el que habla es un ángel o el Señor (Hch. 9:10, etc.). No hay ningún elemento extático, ni tampoco hay teofanías excepto en la cita de Hechos 7:2. En Mateo 3:17 y paralelos la que habla es una voz, pero sólo en Hechos 7:31 tenemos una mención directa de la voz de Dios. En los relatos de la infancia aparecen ángeles (Lc. 1:11-12), pero sólo como heraldos de la acción divina. En Lucas 22:43-44 la aparición del ángel implica simplemente que un ángel viene en auxilio de Jesús, no que él tenga una visión de un ángel. En los relatos de la resurrección se vuelven a ver ángeles, esta vez como agentes de proclamación. Juan 20:12 es la única angelofanía en Juan (a menos que incluyamos el trueno de 12:29). Hechos 1:10 forma parte del grupo de textos de la resurrección. El ángel que se le presenta a Cornelio en 10:3 lleva un mensaje (cf. 8:26). En 5:19-20; 12:7ss, los ángeles aportan liberación de la prisión y traen mensajes explicativos. En 12:9 se muestra que lo que ocurre es real, aun cuando pertenezca al ámbito de lo suprasensorial. En Hechos 10:10ss se nos dice específicamente que Pedro está en éxtasis, de modo que tenemos aquí un paralelo con las visiones proféticas del AT. En el Apocalipsis figuran visiones de acontecimientos futuros, pero por 1:3; 22:7, etc. nos enteramos de que la intención es profética más que apocalíptica, y en último análisis predomina la palabra (22:6, 8). Pablo tiene experiencias extáticas, pero para aclarar las preguntas escatológicas apela a las palabras (1 Ts. 4:15) o a misterios revelados (1 Co. 15:51). En 2 Corintios 12:1ss el término clave parece ser «revelaciones» (v. 7), y el énfasis se pone nuevamente sobre las cosas que Pablo oyó (v. 4). Pablo no dice en qué consistían las revelaciones, pero no incluye la experiencia de Damasco. Si Pablo no menciona al Espíritu a este respecto (cf. Ap. 1:10; 4:2), este aspecto resulta claro en Hechos 7:55 donde Esteban ve el cielo abierto y al Hijo del Hombre de pie a la derecha de Dios. En la vida de Jesús, el único elemento visionario se da en el relato del bautismo, en el cual ve al Espíritu descendiendo (Mt. 3:16) y oye la voz del cielo (3:17). Tenemos aquí dos caras de un mismo acontecimiento. Por una parte está la seguridad de que Jesús es el Hijo divino y el Mesías; por otra, la impartición percibida del Espíritu al inicio de su ministerio como tal. Materialmente, la revelación mediante la palabra es primordial. La transfiguración no ha de considerarse como una experiencia extática de Jesús mismo. Los términos que se usan dejan sin contestar la pregunta de a qué forma de visión se hace referencia. Lucas 9:32 muestra que los discípulos están despiertos durante la experiencia. Ni la transfiguración ni la voz se dan por causa del propio Jesús, de modo que podemos tener aquí un proceso visionario compartido, aunque no ha de descartarse una verdadera transfiguración. La forma y la orientación escatológica hacen poco probable que la transfiguración sea un surgimiento de la gloria preexistente; es más probable que la referencia primaria sea a la forma que tendrá Jesús como Mesías-Hijo del Hombre en la parusía.
- d. Las apariciones del resucitado. Tenemos relatos de apariciones del resucitado en Mateo 28:9-10, 16ss; Lucas 24:13ss, 36ss, 50ss; Juan 20:14ss, 19ss; 21:1ss; Hechos 1:4ss, y cf. la conversión de Pablo. Todas las apariciones son aisladas, y en Hechos 9:3; 22:6 Jesús parece provenir del cielo. De ninguna aparición se dice que haya ocurrido durante el sueño, de modo que las apariciones no son visiones oníricas. De hecho, no ocurren durante la noche. Una vez más, siempre van ligadas con revelaciones verbales. A veces la corporalidad del Señor se ve más literalmente (Lc. 24:39-40), a veces más espiritualmente (Lc. 24:36). En 2 Corintios 12:1 Pablo no incluye la experiencia de Damasco entre sus visiones (a pesar de la ὄρασις de Hch. 26:19; cf. 22:17-18). Si según 1 Corintios 9:1 ve al Señor,

es porque Dios le revela a su Hijo (Gá. 1:16). En 1 Corintios 15³³ss Pablo dice que Jesús «se apareció» (cf. Lc. 24:34; Hch. 9:17). El énfasis se pone en la revelación más que en el hecho mismo de ver. Jesús se muestra, y aquellos a quienes se les muestra experimentan su presencia. La experiencia de Damasco es para Pablo similar a las experiencias anteriores durante los 40 días. El objeto de las apariciones es el Señor resucitado y exaltado, quien es por tanto la base de la fe y de la comunidad. Los discípulos no confunden las apariciones con la parusía. Por eso no hay que enfatizar la analogía del elemento visual en esas dos situaciones. En el caso de la parusía, lo importante es la venida más que la visión; el elemento visual en las apariciones, que es más fuerte, no es proléptico de los acontecimientos escatológicos ni está influido por ellos.

- e. El ver juanino. Juan 6:62 no se refiere a la ascensión en cuanto a tal, sino a la exaltación de Jesús por vía de la cruz. Por eso tiene a la vista la percepción espiritual que exige una decisión. Cuando este ver alcanza su meta, significa la fe y la vida eterna (6:40). Sin embargo, en 16:10, 16-17, 19 la referencia es a ver la vida terrena y luego la resurrección (o la parusía). Pero en vista de la mención del Espíritu, este ver también denota un encuentro por medio del ministerio del Espíritu. El mundo no ve a Jesús porque se resiste a la acción del Espíritu (14:19). Cuando se dice que Jesús y sus discípulos ven al Padre, este ver no se puede integrar al paralelismo habitual de ver y oír en Juan. Hay, desde luego, una distinción entre el hecho de que Jesús ve al Padre y el hecho de que los discípulos vean al Padre, ya que es Jesús mismo quien revela el Padre a los discípulos (12:45; 14:9). Jesús revela al Padre en un modo singular (12:45); por eso ver al Padre implica sumisión a su revelación en Jesús (14:9). Aquí van involucradas tanto la historicidad del acontecimiento como la existencia previa y posterior de Jesús. Para Juan, el ver es el ver de la fe; de hecho es fe, aunque esto no tiene que significar que sea un anticipo del ver escatológico. Su significación más probable es que para Juan los verbos de ver destacan el elemento personal en el encuentro con Jesús.
- f. La visión de Dios. Puesto que a Dios se le ve en el Hijo, Juan 1:18 no está cuestionando las teofanías anteriores sino que simplemente está diciendo que Dios se revela exclusivamente por medio del Hijo. El Hijo tiene acceso inmediato al Padre (6:46); los demás conocen a Dios, ya sea oyéndolo o viéndolo, por medio del Hijo. El punto no es que el Dios invisible se vuelva visible, sino que Dios se revela a sí mismo. 1 Juan 4:12 (cf. v. 20; 1 Ti. 6:16) mantiene la intrínseca invisibilidad de Dios. Dios se da a conocer por medio de sus obras (Ro. 1:19-20), pero de modo supremo se da a conocer por medio del Hijo que es imagen suya (Col. 1:15). Al final todavía no habrá una visión directa, sino una revelación completa. La visión futura será diferente de las posibilidades actuales (cf. el ver de 1 Co. 13:12 que va de la mano con la fe), pero en 1 Corintios 13:12 no se menciona a Dios como objeto directo del ver. La visión y la filiación van relacionadas en Mateo 5:18 y (escatológicamente) en 1 Juan 3:2. La visión y la santificación también van de la mano en esos versículos, de modo que la presuposición es la plena semejanza divina (no la deificación mediante la visión) en la consumación. En un libro que va orientado a lo visual, Apocalipsis 22:4 se refiere también a una visión final del rostro de Dios (y cf. la exhortación en Heb. 12:14). El NT habla de la visión de Dios sólo con gran limitación, y a la luz de la revelación salvífica de Dios en Cristo. Esta promesa es tan insuperablemente grande que no se repite con ligereza, y por eso resuena con mucho mayor gozo, como en 1 Juan 3:2.
- D. Uso y concepto en los Padres Apostólicos. Los Padres Apostólicos usan los verbos de ver (unos 265 casos, comparados con 170 de oír) en una forma muy parecida al NT. Dios ve (1 Clem. 28.1), pero los humanos no podemos ver a Dios excepto figuradamente (Diog. 8.5-6). A Dios podemos conocerlo a partir de sus obras visibles (1 Clem. 60.1), y Dios se revela a sí mismo por medio de la encarnación porque nosotros no habríamos podido aguantar la visión directa (Bern. 5.10). Jesús se verá en la parusía, y la comunión escatológica con él es una forma de ver (Bern. 79.11).

ὄρατός, ἀόρατος.

1. Estas palabras, que significan «visible» e «invisible», son términos importantes en la filosofía griega por cuanto se convierten en consignas para el mundo sensorial y el mundo de las ideas.

2. Ambos términos son muy raros en la LXX. ὄρατός significa «apuesto» en 2 Samuel 23:21 (y cf. Job 37:21; 34:26). ἀόρατος se usa en Génesis 1:2, y en Isaías 45:3 encontramos ἀοράτου, pero a Dios no se lo llama ἀόρατος.
3. Filón usa ὄρατός más de 70 veces (a menudo con un negativo), y ἀόρατος más de 100 veces. Adopta y amplía el punto de vista de Platón. En el cosmos hay potencias invisibles en acción. El νοῦς es invisible. Pero también lo son especialmente Dios, la naturaleza divina y el espíritu. Josefo usa ἀόρατος para lugares que no son vistos, o que no deben serlo. El alma no puede verse, pero mueve el cuerpo. No hay equivalentes rabínicos directos para estos términos.
4. El NT usa ὄρατός en Colosenses 1:16 (con ἀόρατος). τὰ ὄρατά parece denotar aquí todo el ámbito terrenal, incluyendo los astros, y otros fenómenos celestiales, mientras que τὰ ἀόρατα son las potencias celestiales que, si bien son creadas, comparten la invisibilidad de Dios y procuran el dominio sobre la esfera humana (cf. Ef. 6:12). En otros lugares ἀόρατος se refiere solamente a Dios. La invisibilidad es un atributo divino en la doxología de 1 Timoteo 1:17. Es el Dios invisible el que se ve en Hebreos 11:27; la fe le posibilita a Moisés aceptarlo como la realidad suprema en sus exigencias y sus promesas. En Romanos 1:20 Pablo se refiere a la naturaleza invisible de Dios que se manifiesta en sus obras. La creación no hace visible a Dios, sino que lo revela. Este es también el propósito de Cristo como imagen de Dios en 2 Corintios 4:4.
5. En los Padres Apostólicos, Dios es invisible en 2 Clemente 20.5; Diogneto 7.2; Ignacio, *Magnesios* 3.2. La vida terrena de Jesús hace visible al Cristo preexistente (Ignacio, *A Policarpo* 3.2). En Diogneto 6.4 el alma invisible es resguardada por el cuerpo visible. Ignacio, *A Policarpo* 2.2, hace una distinción entre las cosas fenoménicas y las cosas invisibles, e Ignacio, *Esmirniotas* 6.1, se refiere a las potestades angélicas visibles e invisibles.

ὄρασις. Esta palabra significa «el ver», «vista», (en plural «ojos»), posteriormente «apariciencia», y en la esfera bíblica «visión». Es común en la LXX (unas 110 veces, 38 en Ezequiel y 18 en Daniel) en sentidos tales como «vista», «apariciencia», «visión». Filón lo usa más de 70 veces para el sentido o el proceso de la «vista». Suele preferir ὄψις, como lo hace Josefo. El NT lo usa dos veces para «apariciencia» en Apocalipsis 4:3, y también para «visión» (Ap. 9:17; Hch. 2:17; cf. Jl. 2:28). En los Padres Apostólicos significa «vista» (2 Clem. 1.6), «espectáculo» (7.6) y «visión» (Hermas, *Visiones* 2-4).

ὄραμα. Esta palabra significa «lo que hay que ver», «espectáculo», «apariciencia», «visión». La LXX lo usa 43 veces, a menudo para «visión» (cf. Daniel). En el NT figura en Mateo 17:9 para lo que vieron los discípulos en la transfiguración. En diez casos en Hechos (9:10, 12; 10:3, 17, 19; 11:5; 12:9; 16:9-10; 18:9) significa «visión», pero con frecuencia con sólo un énfasis formal en el aspecto visionario (9:10, 12, etc.). En los Padres Apostólicos la frase en Hermas *Visiones* 4.1.3 recuerda a 2 Corintios 12:1. Los únicos otros ejemplos se hallan en Hermas, *Visiones* 3.4 (dos veces en plural; de noche en 3.10.6).

ὄρασις. Este sustantivo es poco común. Figura solamente cuatro veces en la LXX en el sentido de «aparecer» (cf. Est. 4:17; Mal. 3:2). En Lucas 1:22; 24:23 se refiere a las angelofanías, y en Hechos 26:19 a la aparición de Damasco se la llama una ὄρασις celestial. Tanto en Lucas como Hechos se hace poco énfasis en el aspecto visionario; el énfasis se pone en la revelación mediante la palabra y la exigencia de obediencia. Pablo mismo no usa este término para el acontecimiento de Damasco. En los Padres Apostólicos, Martirio de Policarpo 5.3 consigna una visión de Policarpo (cf. 12.3).

αὐτόπτης. Este término tiene el sentido de «testigo ocular» («el que ve por sí mismo»). No figura en la LXX, pero Josefo lo usa. El único caso del NT se halla en Lucas 1:2. Estilísticamente hay paralelos para esto, pero materialmente la afirmación muestra que para la tradición es una necesidad interna el mencionar testigos presenciales como portadores normativos.

ἐπίπτης, ἐποπτεύω. El sustantivo tiene significados tales como «espectador», «observador» luego «inspector». En los misterios denota a «uno que llega a tener parte en la visión». El verbo significa «ver»,

«inspeccionar», «considerar», y en los misterios «tener rango de ἐπόπτης». El sustantivo figura en la LXX para indicar que Dios se fija en las cosas (cf. Est. 5:1; 2 Mac. 3:39), pero el verbo no se usa. Filón no usa ni el sustantivo ni el verbo, y Josefo sólo emplea compuestos. El NT usa el verbo en 1 Pedro 2:12; 3:2. Los gentiles observan la conducta de los cristianos, y cuando vean sus buenas obras podrán glorificar a Dios o ser ganados. No hay aquí relación con el uso en los misterios, y en 2 Pedro 1:16 ἐπόπτης no depende de este uso, ya que el sentido de «espectador» u «observador» es suficientemente adecuado en el contexto; el elemento específico de «testigo ocular» no queda enfatizado demasiado fuertemente por la palabra usada aisladamente. En 1 Clemente 59.3 Dios es ἐπόπτης, y es παντεπόπτης en 55.6; ve y conoce todas las acciones humanas.

ὄφθαλμός.

1. Esta palabra significa «pupila, niña del ojo», «ojo» (principalmente plural), y figuradamente «lo más querido». Muchas frases destacan la importancia del ojo, y también hallamos referencias a ver con los ojos del νοῦς o de la καρδιά (la mente o el corazón).
2. La LXX usa la palabra unas 700 veces, con frecuencia para la percepción o juicio humano, o para la percepción divina (cf. Dt. 11:12). Los ojos pueden ser sede de impulsos malos (cf. Pr. 6:17; 10:10; 30:13; Job 31:1, 7).
3. Filón usa la palabra unas 130 veces, más de 100 literalmente para «ver» o «visión». Rara vez habla de los ojos de Dios, y principalmente usa ὄμματα en sentido figurado para los ojos mentales. Los pseudoepígrafos se refieren a los ojos de Dios, pero también dicen que los ojos humanos pueden revelar una naturaleza adúltera o codiciosa. También los rabinos hablan acerca de los ojos malos o buenos, y se refieren a que al seductor se le ve en los ojos.
4. El NT emplea esta palabra unas 100 veces. Como órgano de la vista, figura en relación con los ciegos y su curación (cf. tb. el acto de cegar en Hch. 9:8). Los ojos pesan en Mateo 26:43, y en Apocalipsis 7:17 se enjugan de ellos las lágrimas. La parábola de la paja y la viga (Mt. 7:3ss) es una advertencia contra juzgar a los demás. La regla del AT de ojo por ojo se cita en Mateo 5:38, pero con una advertencia de reemplazar la estricta justicia por el amor. La función del ojo es la base de la imagen en Mateo 6:22-23, que considera la posibilidad de que el ojo esté sano o enfermo, con referencia moral (cf. Testamento de Isaías, 4:6). En 1 Juan 2:16 (y cf. 2 P. 2:14) se afirma que los ojos pueden inducir al pecado. El ojo también puede ser causa de transgresión según Mateo 5:29. Bajo influencia del AT, la influencia del ojo se asocia con el testimonio ocular en Mateo 13:16; Lucas 2:30; 1 Juan 1:1; Apocalipsis 1:7. En conexión con las apariciones de la resurrección no se destaca especialmente la visión (cf. Lc. 24:16, 31; Hch. 1:9); el punto crucial es la percepción espiritual más que la sensorial. Dios otorga iluminación a los ojos del corazón (cf. Hch. 26:18; 1 Jn. 2:11; Ef. 1:18). Sólo rara vez se refiere el NT a los ojos de Dios (cf. 1 P. 3:12; Heb. 4:13).
5. En los Padres Apostólicos ὄφθαλμός figura rara vez, con la excepción de diez referencias en 1 Clemente. El Martirio de Policarpo aplica «ojos del corazón» a los mártires. 1 Corintios 2:9 se cita en 1 Clemente 34.8; 2 Clemente 11.7; Martirio de Policarpo 2.3. ὄμματα figura sólo en 1 Clemente 19.3.

καθοράω.

1. Esta palabra significa «mirar hacia abajo», luego más en general «mirar», y figuradamente «percibir», «notar», «echar un vistazo», «poner atención a».
2. La LXX usa καθοράω cuatro veces y κατέδωκεν cuatro veces, generalmente para la percepción de los sentidos, o antropomórficamente para referirse a Dios que mira desde el cielo (Job 10:4).
3. Filón usa καθοράω 34 veces con mayor énfasis en la percepción intelectual, como se muestra por los objetos, por el hecho de que Dios puede ser el sujeto, y por la conexión con διάνοια (aunque no con

νοῦς). En Josefo, por otro lado, de lo que se trata es principalmente de la percepción sensorial, aunque también encontramos el sentido transferido de «percibir», «inspeccionar».

4. El único uso de καθοράω en el NT se halla en Romanos 1:20. Puesto que aquí la construcción excluye la percepción sensorial previa a la aprehensión intelectual, la intención parece ser la percepción sensorial que es al mismo tiempo aprehensión (νοούμενα καθοράται). Por eso los ποιήματα no son sólo fenómenos empíricos, sino fenómenos o procesos que deben ser considerados en un modo que combine la percepción sensorial y la intelectual, p. ej. las obras de Dios en la historia. El contexto parece dejar claro que la verdadera percepción de esas obras no es una posibilidad que sea naturalmente accesible de los pecadores (cf. v. 19); depende de la acción de Dios y su autorrevelación. Esto no es menos necesario en el nivel de la revelación general que en el de la revelación especial.

προοράω, προείδον. Esta palabra significa «ver antes, hacia adelante, más pronto, de antemano», y por tanto «proveer para». La voz media significa «tener frente a los propios ojos», «haber visto de antemano» (cf. el conocimiento previo que tiene Dios de los caminos y acciones de los seres humanos). Filón usa el término para la previsión del futuro. Esto es posible para Dios pero no para nosotros. Josefo concuerda (excepto en el caso de los profetas), pero también usa el término para ser previsor y tomar precauciones contra los peligros. En el NT, Hechos 2:31 dice que David como profeta tiene conocimiento anticipado de la resurrección de Jesús. Hechos 2:25 cita Salmo 16:8 en el mismo sentido. En Hechos 21:29 el significado es «haber visto antes». Gálatas 3:8 se refiere al previo conocimiento de la Escritura. προβλέπομαι tiene el mismo sentido de «prever» en Hebreos 11:40 (con Dios como sujeto). En los Padres Apostólicos, el sentido en Ignacio, *Tráianos* 8.1, es el de prever los peligros y tomar precauciones contra ellos.

[W. Michaelis, V, 315-382]

ὄργη [ira, enojo], οργίζομαι [enojarse], ὀργίλος [enojado, irritable], παροργίζω [enojar], παροργισμός [ira, enojo]

A. La ira en la antigüedad clásica.

I. Significado de ὄργη.

- a. ὄργη, que denota «subida» (de fuerza o vigor), llega a usarse para «naturaleza impulsiva». Es un elemento trágico en el teatro, puesto que inclina a las personas a actos decisivos. Un exceso demoníaco de voluntad se combina con el destino para acarrear el desastre.
- b. Un segundo significado resultante es «ira» como la manifestación más impactante de la pasión impulsiva. A diferencia de θυμός, término complementario, ὄργη se orienta especialmente a la venganza o el castigo. Por eso se aplica a los gobernantes que deben vengar la injusticia.
- c. Se desarrolla entonces el sentido de «castigo». Aparte de esta forma legítima, sin embargo, se reconoce que ὄργη es un mal, o la fuente de otros males. Algunos filósofos la consideran natural y necesaria, aunque sólo con moderación, pero el estoicismo la enumera como una pasión primaria que hay que erradicar por completo.

II. *La ira de los dioses en el mundo griego.* Las deidades coléricas y vengativas tienen un puesto bien firme en la religión griega. Las Furias piden retribución cuando se rompen los lazos de la naturaleza (p. ej. la sangre y la familia). La ira puede darse entre los dioses cuando hay exigencias conflictivas, pero también se dirige contra los humanos cuando son arrogantes, o cuando descuidan deberes tales como el sacrificio, la hospitalidad y la honra a los muertos. Esta ira, a la cual lo mejor es someterse, no es simple furia ciega sino que se basa en un derecho. En un sentido extraño, confiere una dignidad negativa a sus víctimas al señalarlas o confinarlas dentro de límites específicos. Al principio, palabras como χόλος, κότος y μῆις se usan para esta ira divina, pero la tragedia comienza a usar ὄργη, haciendo una distinción entre la ira divina y la humana. La filosofía tiene cierta dificultad con el concepto de la ira divina, en vista de su enseñanza de que la deidad no debe tener pasión. Pero Platón

se refiere a los sufrimientos que recaen sobre diversas razas a causa de la ira divina, y los filósofos posteriores, si bien son críticos respecto a las concepciones mitológicas, aceptan la idea de los castigos divinos. En la creencia popular la ira divina tiene una conexión cultural, cuando se hacen intentos por aplacarla, y fenómenos tales como la tempestad o la peste, así como la deformidad o la enfermedad, se aceptan como evidencias claras de la ira de los dioses o de los demonios.

III. La ira de los dioses en el mundo romano. Los romanos tienen en gran medida las mismas opiniones que los griegos en cuanto a la ira de los dioses, y sus filósofos expresan las mismas reservas. En particular los prodigios manifiestan la ira divina, y ella desemboca en hambrunas, enfermedades y plagas. El descuido cultural es la causa común de ese enojo, y se inventan ritos expiatorios para alejar el desastre. Se pueden hacer plegarias para dirigir la ira divina contra los enemigos, y los que hacen juramentos invocan sobre sí la ira divina en caso de perjurio. La ira recae especialmente sobre los impíos, y esta es una razón por la cual, de un modo supersticioso, los romanos están prestos a reconocer los cultos más variados. Los males políticos tales como la guerra civil y la insurrección se consideran también como manifestaciones de la ira divina, y las ciudades conquistadas o los enemigos derrotados se consideran víctimas suyas. Si los sacrificios y otros ritos resultan ineficaces para alejar la ira divina, un sacrificio voluntario del yo es la modalidad suprema de expiación. La ira divina desempeña un papel muy significativo en la historia y la literatura romanas. Para Tácito, la suerte de Roma está vinculada con ella, y en la *Eneida* la ira divina es una fuerza dominadora que conduce a Eneas a Roma. La ira y el destino son dos caras de la misma moneda. La ira de los dioses, así como su aplacamiento, dan expresión a la oposición y las reversiones, y su superación, que señalan el cumplimiento del destino histórico. Esta referencia histórica es el factor distintivo en el punto de vista romano.

[H. Kleinknecht, V, 382-392]

B. La ira divina y humana en el AT.

1. Términos hebreos. El hebreo es rico en términos para el enojo. a. El más común es אָרַח , que tiene el sentido básico de bufar; se usa principalmente para el enojo divino (170 veces), pero también para el humano (40 veces). b. Otra palabra es אָרַח , que lleva el sentido de «furore» o «pasión», y se usa a menudo para la furia divina (90 veces) o humana (25). c. Sólo para la ira de Dios se usa אָרַח en la expresión אָרַח אֱלֹהִים . d. Otra palabra es אָרַח , y entre otros términos tenemos אָרַח , אָרַח , אָרַח ; todos estos expresan facetas de la ira tales como la furia, la indignación, el regaño, etc. (Para los pormenores cf. el TDNT en inglés, V, 392ss).

[O. Grether y J. Fichtner, V, 392-394]

II. La ira humana.

- 1. Contra otras personas.** Si bien estos términos pueden denotar la ira divina y la humana, hay diferencias materiales importantes entre los dos casos. Los objetos de la ira humana son generalmente individuos, grupos, naciones o sus gobernantes. La ira de otras naciones es una amenaza para Israel (Am. 1:11), pero es insignificante en vista de la protección de Dios (Is. 7:4). La ira humana se dirige principalmente contra otras personas, y está justificada cuando no es sólo un asunto de interés egoísta (cf. 2 S. 12:5; Neh. 5:6). Esto vale especialmente cuando se defiende la causa de Dios (cf. Moisés en Éx. 16:20; Lv. 10:16, Elías en 2 R. 13:19, Elihú en Job 32:2, y Jeremías en Jer. 6:11). Pero el enojo humano también puede ser egoísta (p. ej. Caín en Gn. 4:5, Esaú en 27:44-45, Balac en Nm. 24:10, Saúl en 1 S. 20:30, Potifar en Gn. 39:19).
- 2. Contra Dios.** El enojo humano puede ir dirigido contra Dios cuando el proceder de Dios parece enigmático o injusto (cf. Samuel en 1 S. 15:11, David en 2 S. 6:8, Job en 11:2-3, etc., y Jonás en Jon. 4:1ss). El enojo de los justos ante la prosperidad de los malvados se dirige en última instancia contra Dios (Sal. 37:1, 7-8; Pr. 3:31-32).
- 3. Evaluación.** En los Proverbios se mide el enojo humano en términos de la sabiduría práctica. El enojo es peligroso en vista de sus resultados (6:34; 15:1, etc.). Debemos esperar a que Dios juzgue al malvado (24:19-20; cf. Sal. 37:7ss). La paciencia es la verdadera sabiduría (Pr. 14:29), y el enojo es insen-

satez (14:17, 29). Los sabios ven que el enojo humano conduce a la injusticia (14:17; cf. Stg. 1:20). Los amigos de Job condenan su enojo porque le hace daño a él (Job 18:4), socava el temor a Dios (15:4), y ataca la justicia de Dios (8:2-3). Dios endosa el veredicto, aunque con mucho mayor profundidad (38ss), y el propio Job se arrepiente (42:6).

III. La ira divina.

1. *Datos lingüísticos.* En el AT los términos para la ira denotan más comúnmente el enojo divino que el humano, especialmente en combinaciones que distinguen la ira de Dios por su poder. La ira se vincula constantemente con Yavé, el Dios de la alianza. Posteriormente hay una tendencia a aflojar el fuerte lazo con Dios. El uso absoluto de «ira» en Crónicas llama la atención. Isaías 63:5 distingue entre Yavé y la ira de Yavé, pero el siguiente versículo muestra que es una personificación poética.
2. *Los objetos.* Israel conoce a un solo Dios, con quien se halla en una relación especial de alianza. El concepto de la ira divina está entonces dominado por el conocimiento de la fe con su perspectiva histórica del pasado, el presente y el futuro. Israel no está tratando con una fuerza irracional e impersonal, sino con la voluntad divina personal. Esto da forma y vitalidad a lo que se dice acerca de la ira. Un fuerte sentido de la distancia de Dios mantiene dentro de los límites apropiados el antropopatismo que va implícito. La ira no es lo mismo que el juicio, ya que tiene que ver con un proceso o una emoción dentro de Dios. Pero esta emoción afecta, no el ser intrínseco de Dios, sino sólo su ser en relación con el mundo y sus entidades.

La ira divina va dirigida a. contra Israel. Es un factor recurrente en las peregrinaciones por el desierto, la conquista y la historia subsiguiente. Cuando recae sobre individuos tales como Moisés, Aarón, María, los reyes o profetas (Éx. 4:14; Dt. 9:20; Nm. 12:9; 1 S. 15; Jer. 21:1ss), lo que suele estar en juego es la función representativa de esas personas. Pero también puede recaer sobre el pueblo como tal a causa de pecados individuales (cf. Acán en Jos. 7, o David en 2 S. 24). Para algunos profetas, al ira divina es un tema primordial, aunque no todos usan el término (cf. Amós). El objetivo de esos profetas es quebrantar un falso sentido de seguridad (cf. Am. 3:2; Os. 13:9ss; Miq. 3:11; Sof. 2:2). En particular, Jeremías y Ezequiel son profetas de la ira de Dios. La ira es menos prominente después del exilio, pero cf. Hageo 1:5ss; Zacarías 1:3, 12.

- b. Otras naciones y sus gobernantes también están sujetos a la ira divina. La mayoría de los profetas aseguran esto (cf. Is. 13:3ss; Jer. 50:13, 15; Ez. 25:14). Los Salmos también lo cantan (cf. 2:5, 11; 110:5). Cuando esta ira se desata, afecta a la tierra entera (Dt. 32:22).
3. *Su ejercicio.* Diversos medios se usan para describir la ira de Dios, pero ella siempre amenaza la existencia de los destinatarios. Las figuras que se usan expresan su fuerza destructiva e irresistible. El fuego es una metáfora común (cf. Jer. 15:14). Otro símbolo es la tormenta (cf. Jer. 30:23). Comúnmente se dice que es derramada como un líquido (Os. 5:10). A veces se derrama como fuego o como brea ardiente (Is. 30:33); otras veces hay que beberla (Jer. 25:15). Dios puede dar curso a su ira por medio de las naciones (Is. 10:5; 13:5), pero también se dice que su propio brazo es agente de su ira (Is. 30:30). De su ira se dice, de diversos modos, que se enciende y se calma (Ez. 5:13), que es acarreada o enviada (2 Cr. 36:16; Job 20:23), y ejecutada (1 S. 28:18). Cuando termina, Dios cesa en su ira (Éx. 32:12), o la hace a un lado (Jer. 4:8), aunque esta última expresión podría denotar sólo una suspensión. El objetivo final de la ira divina es la destrucción total en forma de derrota histórica y de destierro del país. Algunas manifestaciones más detalladas son la opresión temporal, el hambre, la plaga y la sequía. En su dimensión escatológica representa el triunfo total de Dios. El día de Dios será un día de ira inclusive para Israel (Am. 5:18ss). Sólo mediante la gracia y el perdón divinos lograrán algunos escapar del juicio que recaerá inevitablemente sobre las naciones y sobre los malos del país (Sal. 9:16-17; 7:6, etc.). En la vida de los justos, la ira divina asume la forma de diversos problemas tales como la enfermedad, la persecución, la amenaza de una muerte temprana, y una sensación de lejanía respecto a Dios (Sal. 88:16; 90:7ss; 102:8, 10-11, 23). Job es un ejemplo del justo que sufre una manifestación aparentemente inexplicable de la ira divina.

4. *Sus motivos.* En algunos casos parece no haber razón para la ira de Dios. Simplemente sobreviene con una fuerza primigenia (cf. Gn. 32:23ss; Éx. 4:24-25). Es una intervención que ocasiona la muerte cuando se viola la santidad de Dios (Éx. 19:9ss). No se puede dar una verdadera explicación de la oposición de Dios al censo realizado por David (1 S. 24) ni para los sufrimientos infligidos a Job o al justo de los Salmos. Parece como si tuviéramos aquí un factor imponderable que bordea en la arbitrariedad. Pero en otras ocasiones las razones de la ira resultan claras. El Dios de la alianza castiga a su pueblo, o a ciertos grupos dentro de él, cuando ellos se oponen a su voluntad salvadora y no logran responder con confianza y obediencia (cf. Nm. 11:1; 17:6ss; Jos. 7:1; 1 S. 15, etc.). La apostasía es una razón obvia para la ira divina (Éx. 32; Nm. 25, etc.). En los profetas el contexto de la ira es el amor, la gracia y la fidelidad que Dios manifiesta para con Israel. Todas las ofensas de Israel son un desprecio de este amor. Por eso la ira, como el amor herido, es correlativa a la gracia. Es un fervor celoso que no tolera la deslealtad del pueblo escogido. Sin embargo, ese mismo celo va a proteger a Israel cuando, como un esposo fiel, Dios destruya a las naciones que oprimen a su pueblo, y le traiga a su pueblo la liberación (Zac. 1:14-15; Neh. 1:2). Un ataque contra Israel es un ataque contra Dios mismo, contra la honra de Dios (Is. 48:9ss). Sin embargo, la ira de Dios contra las naciones tiene una dimensión más amplia. Va dirigida contra la arrogancia y la maldad humanas, afirmando el derecho de Dios al señorío sobre el cosmos. Dios puede usar a Asiria como vara de su ira contra Israel, pero también vuelve su ira contra Asiria cuando ella se excede en su encargo (Is. 10:5ss; Ez. 25:15ss; Zac. 1:15). El objetivo de la ira divina es el establecimiento del gobierno divino de la santidad. En este sentido, todo el agobio de la vida humana después de la caída es en sí mismo una expresión de la ira divina (cf. Gn. 3; 4; 6-8; 11). Como lo expresa vívidamente Job 14:1ss (cf. Sal. 90:7), toda la vida humana se halla bajo la acción constante de la ira de Dios.
5. *Su brote, su duración, su cese.* En la historia, a diferencia de la escatología, la ira de Dios recae sobre los individuos o pueblos en forma de aflicciones. A menudo fulmina como el rayo (Éx. 19:12; Nm. 11:33; 1 S. 6:7). Pero Dios no da rienda suelta a la ira, sino que es paciente (Éx. 34:6-7; Nm. 14:18, etc.). Advierte al pueblo para que se arrepienta, como lo atestiguan los profetas. Es pronto a mostrar clemencia. Puede incluso refrenar la ira en el caso de Nínive, para disgusto de Jonás (Jon. 4:2). Ese refrenarse puede a veces ser con el fin de probar a su pueblo o de destacar la plenitud de la culpa. La cuestión de la duración de la ira es constante en el período exílico y en los Salmos. Se abriga la esperanza de que sea breve (cf. Is. 54:8ss). Surge la convicción de que el día de la ira debe seguir su curso, y de que luego vendrá el tiempo de la gracia. Pero la ira divina contra las naciones será definitiva (Nah. 1:2). Este es el reverso del amor de Dios para Israel. La finalidad de la ley y los profetas es llevar al pueblo a la conversión y la obediencia que van a alejar la ira (cf. Dt. 6:15). Ningún rito puede aplacar la ira de Dios cuando ella sobreviene. Dios mismo es el que decide su duración, y el único recurso es buscar la misericordia divina mediante la oración o la intercesión (cf. Moisés en Éx. 32:11-12; Nm. 12-13; Amón en 7:2, 5; Jeremías en 14:7ss; y Job en 42:7-8). Dios escucha esas peticiones (Nm. 11; 14), pero puede llegar el momento en que ya no las escuche o incluso las prohíba (Jer. 7:16). Los fundamentos para la intercesión son la propia fidelidad de Dios y la debilidad de sus criaturas (Nm. 14:18; Am. 7:2, 5). Job, especialmente, enfatiza su debilidad y le pide a Dios que lo deje en paz (7:1ss; 9:18ss; 13:13ss), sin darse cuenta de que existe una razón especial para la gravedad de su suerte. Puesto que la ira de Dios manifiesta la santidad divina, puede cesar cuando se ejecute el castigo sobre los transgresores (cf. Nm. 25:1ss; Jos. 7:1, 25-26). A veces las ofrendas expiatorias desempeñan un papel (Nm. 16:46; 2 S. 24:17ss), pero en los profetas la única esperanza de alejar la ira es el arrepentimiento total (Jer. 4:4, 8). El pueblo exiliado verá el final de la ira cuando haya apurado el cáliz de la ira y haya recibido el doble por sus pecados (Is. 51:17, 22; 40:2).
6. *La ira de Dios y su santidad, la rectitud, y la compasión.* Si bien sólo una vez se dice que la ira sea un rasgo esencial de Dios (Nah. 1:2), ella forma parte integral del mensaje del AT. La ira de Dios es el embate de Dios en afirmación de su derecho al dominio. Materialmente, si no lingüísticamente, está íntimamente ligada a la santidad. Se presenta como la acción, no de un destino objetivo, sino de una voluntad personal. Es el ataque de Dios contra todas las fuerzas que se oponen a su santa voluntad. No es lo mismo que la justicia de Dios, aun cuando va orientada contra las transgresiones de las exigencias

divinas. A Job puede incluso parecerle injusta, ya que hay en ella un elemento inescrutable. Por eso Job puede incluso apelar del Dios de la ira ante el Dios de la justicia (16:20-21), y Jeremías puede pedir corrección en justa medida y no en enojo (10:24). No obstante, en relación con Israel la ira no es mero capricho, sino que es la otra cara del amor fiel y celoso de Dios. Los pecados de Israel ocasionan tensiones a Dios, por decirlo así, cuando su compasión refrena su ira (Is. 54:8ss). La confesión de la misericordia divina no provee razón para pensar que no va a sobrevenir el juicio, especialmente sobre las naciones y sobre los malvados. Pero alimenta la fe en que, para el pueblo recto de Dios, el enojo de Dios no dura más que un momento, mientras su favor dura para toda la vida (Sal. 30:5).

[J. Fichtner, V, 394-409]

C. La ira de Dios en la LXX.

I. *Uso.*

- ὀργή y θυμός. Al traducir los diversos términos hebreos, la LXX usa ὀργή y θυμός. Etimológicamente θυμός denota la emoción, y ὀργή la expresión; pero en la LXX se pierde esta distinción. a. Ambos términos se usan juntos (cf. Dt. 9:19). b. Se usan de modo intercambiable, en paralelismo (cf. Os. 13:11; Is. 34:2). c. También son intercambiables las construcciones de genitivo θυμός τῆς ὀργῆς y ὀργή τοῦ θυμοῦ (Éx. 32:12; Nm. 32:14, etc.). d. También encontramos θυμοῦσθαι ὀργή (Gn. 39:19), y más raramente ὀργή θυμοῦται (1 S. 11:6). e. Hay muchas expresiones ya sea con ὀργή o con θυμός, pero mucho menos con sólo uno de los términos (para detalles cf. el *TDNT* en inglés, V, 409-410).
- ὀργίζω, (θυμῶ), παροργίζω, παροργισμός. Las formas activas de ὀργίζω y θυμῶ figuran sólo una vez cada una («enojar»), pero las formas pasivas son comunes («enojarse o estar enojado»). Los sustantivos παροργισμός y παρόργισμα («provocación al enojo») son poco comunes.
- ὀργίλος y θυμώδης. Estas palabras, que significan «enojado», «airado» figuran principalmente en la literatura sapiencial, y en todos los casos menos uno se refieren sólo al atributo humano.
- (κότος), χόλος y μῆνις. Estas palabras, comunes en el griego secular para «enojo», no se usan para referirse a la ira de Dios en la LXX. κότος no aparece del todo, χόλος sólo cinco veces (una vez χολῶν) con referencia a la cólera humana, y μῆνις sólo cuatro veces (μηνίαμα ομήνιμα sólo una vez, y el verbo μηνίειν cinco veces), otra vez con referencia al enojo humano, excepto el verbo en Jeremías 3:12; Salmo 103:8. Tal vez los traductores evitan usar para la ira de Dios términos que se asocian con el enojo de los dioses griegos.

II. *Interpretaciones y paráfrasis.* En general la LXX traduce correctamente el hebreo, aunque a veces es mecánica, p. ej. al usar θυμός cuando la referencia hebrea es al «veneno», u ὀργή cuando el hebreo significa «molestia». Cuando el hebreo se refiere de modo antropomórfico a la nariz de Dios, la LXX prefiere el antropopático ὀργή. A veces reemplaza la ira de Dios con el pecado que la provoca, y elige hacer una paráfrasis (y altera el sentido) en Malaquías 1:4; Isaías 66:14, y Zacarías 1:12. En un versículo como Deuteronomio 32:22 ofrece la traducción de que como resultado del enojo de Dios (no en su enojo) se enciende el fuego. Un tratamiento directo de la revelación del enojo de Dios figura en Sirácida 48.1. (Para los detalles completos, ver el *TDNT* en inglés, V, 411-412).

[O. Grether y J. Fichtner, V, 409-412]

D. La ira de Dios en el judaísmo tardío.

I. *Deuterocanónicos y pseudoepígrafos.*

- Los escritos judíos posteriores continúan en las mismas líneas que el AT, usando algunos de los mismos términos hebreos, y en griego ὀργή y θυμός (y sus derivados).
- El enojo humano se juzga de diversas maneras. Puede haber enojo justo, p. ej. ante las transgresiones de la ley. El enojo de los gobernantes paganos contra los transgresores también es justificable, y puede incluso servir como ilustración de la ira de Dios. En general, sin embargo, el enojo es considerado como una pasión que lleva al pecado y a la ruina. El enojo feroz de los gobernantes paganos (p. ej. contra Israel) es objeto de condena. Estrictamente hablando, el enojo sólo es propio de Dios;

el enojo humano, en particular, provoca el enojo de Dios. Incluso según los criterios seculares, el enojo es contrario a la sabiduría, aunque la razón también puede dominarlo.

- c. Dado que el juicio sobre el enojo es predominantemente negativo, tal vez resulte sorprendente que casi todas estas obras hablen sin inhibición acerca de la ira de Dios. Incluso 4 Macabeos, teñido de helenismo, toma en cuenta la ira de Dios. ὀργή denota la pasión en sí, como expresión de la naturaleza de Dios y de su justa oposición al mal. También puede denotar sus efectos como juicio airado. Esto vale especialmente para la ira escatológica. La personificación de la ira sirve para preservar el aspecto personal, mientras que hasta cierto punto se la separa de Dios mismo. La apocalíptica tiende a enfatizar la misericordia divina y, como razones por las que se refrena la ira divina, menciona el pequeño número de los justos, la ignorancia de las masas, la universalidad del pecado, y la sujeción del mal mismo a la voluntad divina. Cuando la ira se manifiesta, tiene primero una fase histórica en la cual va dirigida contra individuos y naciones, incluyendo a Israel (con límites). La ira histórica, sin embargo, es un tipo de la ira escatológica. Esta va dirigida contra las naciones y contra todos los pecadores impenitentes. Los objetos de la ira, p. ej. los gobernantes, pueden también ser sus instrumentos, como lo son los ángeles. Los modos de alejar la ira son el culto, la conducta recta, la intercesión, el sufrimiento vicario, y la propia acción de Dios que salva.

[E. Sjöberg y G. Stählin, V, 412-416]

- II. *El rabinismo.* Los rabinos no tienen problema alguno con la idea de la ira divina. Pueden incluso describirla en términos humanos, aunque condenan el enojo humano aparte de la indignación justa. A veces personifican el enojo en formas angélicas. El enojo divino nunca está divorciado de la justicia esencial de Dios. Incluso en su enojo Dios continúa con su cuidado misericordioso del mundo. Al castigar a los malvados, es bondadoso con los justos y misericordioso con los penitentes. En efecto, sigue dando buenos dones a los pecadores. Esto no debilita, sin embargo, el terror de su ira. El día del juicio es un día de ira, aunque con mayor énfasis en la justicia.

[E. Sjöberg, V, 416-417]

- III. *Filón.* Filón reconoce un enojo justo contra el pecado y los pecadores, pero bajo influencia estoica considera el enojo como una pasión que hay que suprimir. Habla del enojo de Dios como un regalo. y encuentra su manifestación en los acontecimientos terrenales, pero sugiere que el enojo es algo que se le atribuye a Dios en vez de ser una realidad divina, y explica las referencias bíblicas como una acomodación divina a las capacidades de los oyentes.

[E. Sjöberg y G. Stählin, V, 417-418]

- IV. *Josefo.* Josefo usa ὀργή para el enojo divino y humano, y también usa χόλος, μῆνιμα y μῆτις, pero no θυμός. Vincula la ira divina con las violaciones de la ley. El criterio de ὀργή es δική, de modo que a veces usa δίκη en su lugar. En su propia época considera a los romanos como instrumento de la δική divina.

[O. Procksch, V, 418]

E. La ira humana y divina en el NT.

I. La ira humana.

1. *Justificación relativa.* Aparte de la ὀργή misma, en el NT las palabras de la raíz οργ- se usan sólo para el enojo humano, aunque se prefiere θυμός para la furia repentina (Lc. 4:28; Hch. 19:28). Dado que el NT toma en serio la ira divina, no puede mostrarse totalmente negativo respecto al enojo humano. Acepta un enojo santo que aborrece lo que Dios aborrece, y que se ve en Jesús mismo (Mr. 3:5) o en Pablo (Hch. 17:16). Sin embargo, no considera que el amor y la ira sean intrínsecamente compatibles en nosotros como lo son en Dios (cf. 1 Co. 13:5). El enojo de Israel provocado por Dios es bueno en Romanos 10:19, y también lo es la indignación que es fruto del verdadero arrepentimiento en 2 Corintios 7:11.
2. *Valoración negativa.* En otros lugares del NT el enojo humano es una falta. El enojo del hermano mayor es incorrecto en Lucas 15:28. También lo es el enojo de los oyentes de Jesús en Lucas 4:28. Lo mismo ocurre con el enojo de los gentiles en Apocalipsis 11:18. Ese enojo va orientado en última

instancia contra Dios, y llega a su foco pleno en el enojo del diablo en Apocalipsis 12:17. Herodes es un prototipo humano en Mateo 2:16. Es este tipo de enojo lo que describe Santiago en 1:20, y lo que tal vez tiene en mente Jesús en Mateo 5:22, donde es un primer paso hacia el homicidio. Pablo asume un punto de vista similar. El enojo es uno de los pecados de Colosenses 3:8 y Efesios 4:31. Abstenerse de él es agradar a Dios (Ro. 12:19); ceder a él es dar lugar al diablo (Ef. 4:26-27). Si conduce a la venganza, es una infracción de la prerrogativa divina del juicio (Ro. 12:19). La ira de Dios es la respuesta él (Col. 3:6, 8). No hemos de enojarnos ni de provocar a otros a enojo (Col. 3:8; Ef. 6:4). El enojo está fuera de lugar en el servicio divino (1 Ti. 2:8; Tit. 1:7). Efesios 4:26 concede que incluso los creyentes pueden enojarse a veces, pero si eso ocurre, deben tener cuidado de no pecar. Santiago 1:19 enseña una actitud de soportar que, como la de Dios, está más presta a perdonar que a ceder al enojo, ya que el enojo no hace avanzar la verdadera rectitud.

II. La ira divina.

1. Diferenciación respecto al mundo circundante.

- Lingüística. El NT nunca usa para la ira de Dios *μῆνις* ni *χόλος*, sino sólo *ὀργή* y *θυμός*, y este último sólo en Romanos 2:8 y el Apocalipsis. La vinculación de *ὀργή* con *ἐκδίκησις* (Lc. 21:22) y con *δικαιοκρισία* (Ro. 2:5) descarta la idea de explosiones de cólera descontrolada, y el uso de palabras como *στενοχωρία* como paralelos muestra que el énfasis se pone más en los efectos que en la emoción.
- Material. El mensaje del Bautista, de Jesús, de Pablo y del Apocalipsis incluye la ira así como la misericordia. Por eso el NT no está en oposición al AT en una antítesis de amor e ira. El amor y la ira están presentes en ambos testamentos. Sin embargo, si la arrogancia humana es la ocasión de la ira divina (cf. Ro. 2:4ss), no ocasiona hostilidad eterna entre Dios y la humanidad, ya que el amor de Dios está al lado de su ira y por encima de ella. Por eso la ira de Dios nunca se describe en el NT como un estallido emocional o irracional. Un concepto teológico pesa más que el concepto psicológico.

2. La ira en la visión neotestamentaria de Dios.

- La ira es un elemento inalienable en el punto de vista neotestamentario sobre Dios. Es cosa terrible caer en sus manos (Heb. 10:31). Él puede destruir tanto el cuerpo como el alma en el infierno (Lc. 12:5; cf. Stg. 4:12).
- ὀργή* podría a veces dar la impresión de estar presente casi como una fuerza que actúa independientemente (cf. el uso de Pablo de *ὀργή* sin modificarla con *τοῦ θεοῦ*). Pero el NT no halla lugar para encarnaciones trascendentes (diferentes de los instrumentos), se refiere a la venida de la ira sólo como a la venida de las cosas últimas, y rechaza el fatalismo que estaría implícito si *ὀργή* fuera un principio automático. El uso que hace Pablo de *ὀργή* corresponde a su uso de *χάρις*; él da por sentado que se tiene en mente la *ὀργή* de Dios.
- Sin embargo, ¿es *ὀργή* una emoción, o es un castigo? En la mayoría de los casos indudablemente denota la obra divina de juicio, pero también está implícito el grave desagrado de Dios con el mal (cf. Ro. 1:18; Ap. 6:16; Heb. 3:11).
- En el NT, como en el AT, el amor y la ira no son mutuamente excluyentes en Dios. Es por la ira que se mide la grandeza de su misericordia, y por la misericordia la grandeza de la ira. Allí donde el amor se ve confrontado por una resistencia impía, tiene la forma de ira (cf. Mr. 3:5; Mt. 18:34). Aquellos que aceptan la misericordia quedan liberados de la ira, y los que desprecian la misericordia quedan sujetos a la ira (Lc. 2:34; Mt. 3:12; Mr. 4:12). Los dos malhechores que son crucificados con Jesús ilustran de un modo vívido esta verdad (Lc. 23:39ss).
- ¿Cuál es la relación entre la *ὀργή* de Dios y su *μακροθυμία* (paciencia)? Por una parte, la *μακροθυμία* es un instrumento de misericordia que les da a los pecadores espacio para arrepentirse (cf. Ro. 2:4; Ap. 2:21; 2 P. 3:9); por eso está al servicio de la manifestación de la riqueza de la gloria en los vasos de misericordia. Por otra parte, cuando es despreciada, es un instrumento de ira que confirma el

poder de Dios en la destrucción de los vasos de ira. La revelación de la ira es el contraste indispensable de la de la misericordia, como en Romanos 1:17-18; 3:23.

- f. El NT ve que la ira de Dios va dirigida contra la *ἀδικία* humana, pero su mensaje es el del triunfo de la *δικαιοσύνη* divina sobre la *ἀδικία* humana. Entonces, si la maldad humana está al servicio de la justicia de Dios, ¿es Dios injusto al infligir la ira (Ro. 3:5)? Más aún, ¿puede haber justicia alguna en la ira de Dios cuando el propio Dios abandona a la humanidad al caos de la maldad (Ro. 1:18ss)? La primera respuesta de Pablo es que aquellos que se percatan de que son pecadores que no merecen nada de manos de Dios, están plenamente conscientes de que la ira de Dios es su justo juicio sobre el mundo. Sólo un pensamiento impío puede razonar de otro modo (3:7-8). Su segunda respuesta es que la ira de Dios y su rectitud van unidas en una forma que humanamente es inconcebible. Es precisamente porque Dios tiene que mostrar su ira contra todos nosotros, que otorga la rectitud de fe en fe y precisamente de este modo vindica su justo juicio (3:26). La obra vicaria de Cristo es la solución de Dios a la aparente tensión o dilema.

3. La revelación de la ira divina.

- a. En Jesús y su mensaje. Aunque las referencias directas son poco frecuentes (Mr. 1:43; 3:5; Mt. 9:30; Jn. 11:33, 38), la ira es una característica integral de Jesús mismo. Su enojo manifiesta su humanidad, pero sus objetos apuntan a su deidad. Se enoja contra las fuerzas que se oponen a Dios, p. ej. Satanás (Mt. 4:10), los demonios (Mr. 1:25), la lepra (Mr. 1:41), los malos e hipócritas (Jn. 8:44; Mt. 12:34), los desobedientes (Mr. 1:43) y los incrédulos (Jn. 11:33). Su dolor airado ante los fariseos es el del Señor misericordioso cuyo amor no se encuentra sino un odio legalista que quiere la ley y no el amor, y por eso reacciona con una hostilidad despiadada (Mr. 3:5-6). Especialmente severa es la ira que se muestra en la parábola contra el siervo malo a quien se perdona tan generosamente pero que luego rehúsa perdonar (Mr. 18:34). También es terrible el enojo de Jesús contra las ciudades que rechazan su llamado a la conversión (Mt. 11:20ss) y contra los mercaderes que profanan el templo (Mt. 21:12ss). En una extraña acción parabólica, también expresa su ira contra aquellos que retienen los frutos del arrepentimiento (Mr. 11:14; cf. Lc. 13:7). Esta es la ira del Juez escatológico que puede separar de la comunión (Mt. 21:12) y echar al hades (11:23). De palabra y de obra Jesús manifiesta la ira escatológica de Dios. Él es el Señor del juicio final (Sal. 2:12) que niega a los hacedores de iniquidad (Mt. 7:23), que destruye a los enemigos (Lc. 19:27), y que echa al horno de fuego (Mt. 13:42). Apocalipsis 19:15 ofrece un panorama similar. También Apocalipsis 6:16, cuando se refiere a la ira del Cordero. El mismo Cordero que se somete al juicio humano ejercerá al final el juicio divino sobre aquellos que desprecian su ofrenda vicaria de sí.
- b. Manifestación histórica y escatológica. Como los conceptos de reino y de salvación, ὀργή puede tener una referencia tanto escatológica como histórica.
- (a) Las palabras e imágenes que la acompañan (p. ej. palabras tales como venida y día, e imágenes como el fuego y la copa) le dan a ὀργή un sentido escatológico. El NT comienza con el mensaje del Bautista, de la ira venidera y cómo librarse de ella (Mt. 3:7ss). Jesús rara vez usa los términos ὀργή y ὀργίζομαι, pero encuentra un lugar para la ὀργή escatológica en la última tribulación (cf. Lc. 21:23) y en el juicio final. En Romanos 2:5 el último día es el día de la ira, y este es el contexto del drama de la ira al final del NT en el Apocalipsis (cf. el gran día de ira en 6:17).
- (b) Sin embargo, hay también una ira histórica que ya está presente. Jesús mismo está presente como el Juez santo. Él retrata la manifestación histórica de la ira en Lucas 13:2ss. Pablo discierne una acción de la ira en Romanos 1:18ss. Relacionada con la acción de la justicia, esta está vinculada con Cristo, cuya venida significa tanto gracia como juicio. A la luz del evangelio, la ira de Dios puede verse en la pecaminosidad del mundo. Esta manifestación temporal apunta hacia la manifestación plena y final, de modo que hay que predicar tanto la ira presente como la futura (2:8) así como la justificación presente y la futura. Los dos aspectos van juntos en Romanos 2:5ss; 3:5; 4:15; 13:4-5; 1 Tesalonicenses 2:16. En Romanos 3:7 se trata de la ira presente, pero el término κρινομαι confiere una cualidad escatológica.

- (c) En el NT la ira se retrasa; Dios es lento a la ira. Hay paralelos para esta idea en el mundo griego, el AT y los rabinos. Como ya se señaló, este retraso tiene una doble función (Ro. 9:22; cf. 2:4). No debemos anticipar la ira retrasada de Dios ejerciendo nosotros mismos la retribución (12:19).
- (d) La fe ve un período de ira y un período de gracia, pero en Cristo estos se superponen, de modo que en el tiempo presente se manifiestan tanto la justicia como la ira (Ro. 1:17-18). La ley, cuando es transgredida, acarrea ira, pero esta es la reacción del amor desdenuado, ya que la ley, como el evangelio, es un don de amor.
- (e) La anticipación de la ira escatológica significa que hay un estado presente de ira (Jn. 3:36). Esto no elimina el elemento escatológico, pero plantea la pregunta de si finalmente la ira será eterna. El pensamiento griego acepta esto, el AT parece cuestionarlo en Jeremías 3:12, y el judaísmo se muestra inseguro. En el NT muchos pasajes apoyan una duración eterna (Mt. 3:12; 18:34; Ap. 14:10), aunque la referencia es al castigo más que a la ira. La ira de Dios sin duda es duradera como su oposición santa a todo lo que no es santo (Ap. 20:10, 14; 21:18). Sin embargo, la eternidad de la ira no es definitivamente lo que se quiere decir en 1 Tesalonicenses 2:16 (cf. Ro. 9-11), donde el εἰς τέλος podría significar «para siempre» en el sentido de «eternamente», pero aquí tiene un sentido retórico más débil, y podría incluso significar hasta la alborada del tiempo final.

4. La ira divina en la imaginaria del NT.

- a. En las parábolas de Jesús encontramos las imágenes humanas del rey airado (Mt. 18:34) y del juez (Mt. 25; Lc. 13:6ss).
- b. Para los que han sido golpeados por la ira divina encontramos la imagen de vasos en los que ella se vierte (Ro. 9:22). Una imagen familiar se usa también en Efesios 2:3 con su referencia a los hijos de la ira. En ambos casos hay opuestos, e. d. vasos de misericordia e hijos de Dios por adopción.
- c. Para la ira en sí encontramos la imagen de (a) el fuego, que une el juicio, el tormento y el fuego del infierno; (b) el diluvio, que como en el AT lleva la idea del agua que salva y a la vez destruye (cf. el bautismo de Juan); (c) la copa o vaso, que porta la doble idea del castigo y la estupefacción (Ap. 14:8ss), y que va acompañada de la imagen del lagar (14:19-20); y (d) el tesoro (Ro. 2:5) que se acumula en el cielo y que será restituído en el juicio final (cf. el tesoro opuesto en Mt. 19:31).

5. Los objetos de la ira y sus instrumentos.

- a. Objetos. En el NT la ira no es parte de la esencia de Dios, pero siempre tiene objetos. Dios está enojado con Israel (Mt. 3:7; Lc. 21:23; 1 Ts. 2:16). Está airado con toda la humanidad pecadora (Ef. 2:3) y con todas las naciones (Ap. 11:18; 14:8; 18:3). Está airado con los poderosos y los ricos (Ap. 6:15ss). Está airado con la tierra entera (especialmente con Babilonia) a causa de su culto al anticristo (Ap. 14:8ss; 16:1, 19). Está enojado con el mundo demoníaco que opone su propia ira a la de Dios (cf. Ap. 12:17).
- b. Instrumentos. Dios usa las fuerzas demoníacas como instrumentos de su propia ira (Ap. 11-12). Estas fuerzas ocasionan desastres, pero se evita el dualismo al afirmar su subordinación a Dios. Incluso estando en oposición a Dios, el diablo le sirve sin saberlo y sin quererlo (1 Co. 2:8). Como las grandes potencias del AT, incluso como instrumento él es también un objeto (e. d. un vaso en el doble sentido). El poder político también sirve como instrumento de la ira divina (Ro. 13:4). Como el diablo, el poder político puede hacer eso aunque en sí mismo sea impío y por lo tanto se vuelva sujeto de la misma ira que ejecuta (cf. Ap. 13).
- c. El cristiano. Todos están bajo la ira de Dios (Ro. 3:23). Sin embargo, los cristianos son librados de ella (1 Ts. 1:10). Al mirar atrás ven entonces que no estaban destinados a la ira, sino preparados como vasos de misericordia (Ro. 9:23).

6. *Causas y efectos de la ira.*

- a. Causas. La causa principal de la ira es el desprecio a Dios. El mundo se halla bajo ira porque hace caso omiso de su revelación en la creación, y transgrede su voluntad en la impiedad y la maldad (Ro. 1:18ss). La ὀργή es el desagrado de Dios ante el culto falso (cf. Pablo en Hch. 17:16 y Jesús en Jn. 2:15ss) y el mal (Ro. 12:19). El pecado, la apostasía y el odio a Dios son las razones de la ira (Ro. 5:8, 10). La apostasía provoca la ira de Dios especialmente en su forma de culto a la bestia (Ap. 14). Pero junto al desprecio por la ley, el desprecio por el amor santo y la paciencia de Dios es una causa decisiva de la ὀργή (Lc. 14:16ss; Ro. 2:4). Un rechazo a Jesús tiene como respuesta un rechazo en la ira divina (1 Ts. 2:14ss). El desprecio a Dios también puede asumir la forma de una falta de amor o de compasión (Mr. 3:5; Mt. 18:23ss), lo cual fácilmente se expresa como un juicio a los demás (Ro. 2:5). El desprecio al amor de Dios y la falta de amor a los demás, que en su raíz son lo mismo, son ambos razones para la ira. Detrás de todas las otras causas se halla la voluntad de Dios como la base verdaderamente normativa. Así, Romanos 9:22 y 1 Tesalonicenses 5:9 insinúan una ordenación a la ira. La ley se da para colocar a los pecadores inequívocamente bajo la ira (Ro. 3:19). La voluntad divina no significa que se quite la culpa a los hombres. La ordenación divina y la culpa humana están inextricablemente entretejidas, no menos que la tentación diabólica y la transgresión humana (Ef. 2:2-3).
- b. Causas y efectos. Las causas más graves de la ira divina son también sus efectos, de modo que los grandes actos de ira son ocasiones de nueva ira. Si el pecado y la falta de fe son causas de ira, son también efectos suyos (Ro. 1; 9:22). El pecado y el castigo convergen, ya que Dios paga con la misma moneda. Los actos de los pecadores recaen sobre sus propias cabezas.
- c. Efectos. Como el AT, el NT ve la operación de la ira divina en la muerte (Ro. 1:18ss). La ira escatológica acarrea la destrucción (Ro. 9:22), como se tipifica en la caída de Jerusalén (Lc. 21:23). La destrucción no es aniquilación, sino tormento eterno (Ap. 14:10-11; 20:10). Sin embargo, la manifestación más apropiada de la ira es el pecado ulterior (Ro. 1-2). El caos moral de la humanidad es un efecto de la ira divina, no en un nexo causal, sino por la respuesta de Dios al triple «trueque» humano con una triple «entrega» (1:23ss).

7. *La liberación de la ira.*

- a. En general. La antigüedad en general busca escapar de la ira divina o librarse de ella.
- b. La conversión y el bautismo. El Bautista ofrece el arrepentimiento y el bautismo como medio de liberación, mediante una anticipación figurada del juicio. Esto no es un proceso automático, sino que depende de una auténtica conversión que encuentra demostración en sus frutos (Mt. 3:8ss). Es por tanto un camino válido para escapar del juicio.
- c. Jesús, el liberador. El mensaje apostólico encuentra en Jesús a aquel que libra a sus seguidores de la ira venidera (1 Ts. 1:10; Ro. 5:9), puesto que en él tienen ya una salvación presente y futura que les otorga la seguridad de que no están destinados a la ira (1 Ts. 5:9-10). Jesús los libra de la ira porque, justificados y reconciliados en él, ya no son enemigos ni están bajo condenación (Ro. 5:9-10; 8:1). Esto lo logra bebiendo en lugar de ellos el cáliz de la ira (cf. Mr. 14:36; Lc. 22:43-44). Su aceptación del bautismo, signo del juicio, apunta en esta dirección. Aparta de los demás la ira de Dios al soportarla él mismo, porque cuando él se coloca voluntariamente bajo la ira, la complacencia del Padre descansa sobre él en vista de su justicia y de su obediencia sacrificial. Su obra vicaria resuelve la tensión entre la ira divina y el amor divino. Sin embargo, si la liberación de la ira eterna se halla en Cristo, entonces todo depende de la respuesta que uno le dé. Rechazarlo es quedarse bajo la ira; aceptarlo es quedar libre. Debemos ya sea «temer la ira futura o amar la gracia presente» (Ignacio, *Efesios* 11.1). En la fe en Cristo, el don escatológico de la libertad respecto a la ira es una realidad presente. El bautismo en agua es un juicio anticipado. Como tipo de la ira derramada, salva de la ira porque en él recibimos una porción en Cristo, que soportó la ira y la canceló (cf. Ro. 6:2ss). La

liberación de la ira por la gracia no es, desde luego, una posesión con la cual podamos contar aparte de nuestra propia conducta (cf. Mt. 18:23ss). Pero el testimonio final del NT no es acerca del lago de fuego de la ira, sino acerca del manantial de la misericordia en Cristo.

[G. Stählin, V, 419-447]

→ ἄγιος, θυμός, κρίνω, μακροθυμία

ὀρέγομαι [extender, esforzarse], ὀρέζεις [deseo, anhelo]

ὀρέγω significa «extender la mano, alcanzar». Se usa figuradamente para 1. el esfuerzo intelectual o espiritual, ya sea en general, p. ej. por la camaradería, o filosóficamente, p. ej. la aspiración racional o irracional, o, en Filón, la nostalgia por el mundo de las ideas; y 2. el anhelo físico, p. ej. de alimentación.

El grupo figura solamente cuatro veces en el NT, y sólo dos veces en analogía formal con el uso filosófico. Así, en Hebreos 11:16 la fe desea una patria mejor; va orientada, no a la naturaleza o al λόγος como en la filosofía, sino a la promesa (11:8, 17). Lo que está en juego es una actitud total, ya que aquellos que se apartan de la promesa codician más bien el dinero (1 Ti. 6:10). La diferencia respecto a la filosofía radica en el foco escatológico de la búsqueda. En Romanos 1:27 Pablo usa ὀρέζεις para el impulso sexual. Este no ha de despreciarse de modo dualista en cuanto a tal. Sólo se corrompe porque se pervierte la verdad de Dios (vv. 24-25). En la persona justificada, se integra al servicio de Dios a quien está consagrado el cuerpo. La fe, entonces, tiene también un impacto decisivo sobre las necesidades físicas.

[H. W. Heidland, VI, 447-448]

ὀρθός [recto, enderezado], διόρθωσις [enderezamiento, corrección], ἐπανόρθωσις [restauración, corrección], ὀρθοποδέω [estar erguido, no titubear]

ὀρθός.

a. Esta palabra significa primeramente «enderezado», «erguido». b. Luego significa «que se mueve en línea recta». c. Un siguiente sentido es «recto», «correcto», «verdadero». d. Encontramos luego el significado de «estirado», «tenso». La LXX ofrece ejemplos de a. en Miqueas 2:3 (figurado), b. en Jeremías 38:9, y c. en Proverbios 8:6, etc. En el NT, Pablo en Hechos 14:10 le dice al lisiado que se pare «derecho» o sobre sus pies. Hebreos 12:13 cita Proverbios 4:26, pero cambia la idea de la de recta conducta a la de avanzar «derecho» hacia la meta en un sentido escatológico, más que puramente ético. Con los ojos fijos en Jesús, los creyentes siguen senderos que llevan derecho hacia la meta.

διόρθωσις. Esta palabra, que originalmente significa «enderezamiento», se usa de diversos modos para «corrección», «arreglo», «establecimiento» de estados y «conciliación, arreglo» (de deudas o impuestos). Hebreos 9:10 argumenta que el culto del AT, que sólo puede tener efectos temporales y externos, está establecido sólo hasta el tiempo del verdadero orden (διορθώσεως). Al llegar este orden, el culto encuentra su propia realización en la era de la consumación que está amaneciendo.

ἐπανόρθωσις. Esta palabra significa «restauración», «reestablecimiento», «corrección», «reforma». Figura en el NT en la secuencia de 2 Timoteo 3:16. La Escritura se ha dado para enseñanza y amonestación, luego para ἐπανόρθωσις, y finalmente para instrucción. Colocada tal como está, la palabra parece significar «enmienda», e. d. para la restauración que significa salvación (v. 15) y que sólo Dios puede dar.

ὀρθο-οδέω. Esta palabra significa «estar erguido», «no titubear ni tropezar». Se encuentra por primera vez en el NT, y se usa negativamente en Gálatas 2:14 para describir la conducta de Pedro y los seguidores de Santiago en Antioquía. Negando la libertad de la ley, no caminan firmemente según la verdad del evangelio, e. d. en obediencia a la realidad de la salvación lograda en Cristo. Como el resto

del grupo, esta palabra tiene que ver con la nueva relación con Dios y con la conducta que ella implica. Tiene a la vista la determinación escatológica de la situación humana.

[H. Preisker, V, 449-451]

ὀρθοποδέω → τέμνω

**ὀρίζω [limitar, designar], ἀφορίζω [separar], ἀποδιορίζω [dividir],
προορίζω [predeterminar]**

ὀρίζω. Esta palabra (de ὄρος, «límite») significa «limitar» y luego figuradamente «fijar», «designar». Tanto el tiempo como el espacio se pueden limitar. Un uso literal figura en la LXX (cf. Nm. 34:6; Jos. 13:27). Encontramos limitación de tiempo en Hebreos 4:7 y de tiempo y espacio en Hechos 17:26-27. En otros lugares el sentido es «designar» o «determinar» (cf. Lc. 22:22; Hch. 2:23; 10:42; 11:29; 17:31). En Romanos 1:4 Jesús es instituido Hijo de Dios con poder. No es cosa apremiante la pregunta de si la referencia aquí es a una declaración o a una designación, ya que una declaración divina es también una designación. A la luz de Hechos 10:42 y 17:31, eso que Cristo es ahora declarado o designado ha de equipararse con lo que él ya es desde toda la eternidad por ordenamiento divino (de ahí la adición de un προ- en algunas lecturas de Ro. 1:4). Aparte de Hechos 11:29, los pasajes de ὀρίζω en el NT son todos enfáticamente cristológicos; se relacionan con la persona y la obra de Jesucristo.

ἀφορίζω. Este compuesto significa «separar», «cortar». Se usa en el NT para la separación divina para el servicio (Ro. 1:1; Gá. 1:15), que va de la mano con el llamamiento divino. Por encargo divino, el Hijo del Hombre separará a los buenos de los malos (Mt. 25:32; cf. los ángeles en 13:49). Los creyentes, entonces, deben separarse ya como un pueblo de salvación (2 Co. 6:17; cf. Is. 52:11). El Espíritu Santo exige separación para tareas especiales (Hch. 13:2). En Hechos 19:9 Pablo y sus seguidores se separan de la sinagoga, pero Pedro invierte incorrectamente el proceso separándose de los creyentes gentiles (Gá. 2:12). El mundo, por su parte, se desquita excluyendo a los seguidores de Cristo y burlándose de ellos (Lc. 6:22). En el AT, la separación para Dios y la separación de los impuros (p. ej. los leprosos) son modelos importantes para la separación del NT para el servicio o la separación del mundo.

ἀποδιορίζω. Este compuesto doble, poco común, significa «definir más exactamente» en Aristóteles. Podría tener este sentido en Judas 18-19, si el sentido es que los falsos maestros se involucran en una definición sin fin. Pero el significado más probable es que ocasionan divisiones, en antitesis con la verdadera tarea de edificación (v. 20). Así, en 2 Pedro 2:1 los herejes introducen enseñanzas destructivas y con frecuencia el NT castiga el espíritu de contención o de división (Gá. 5:20; 1 Ti. 4:1ss).

προορίζω. Este término raro y tardío tiene en el NT el sentido de «predeterminar, ordenar de antemano». Es paralelo a «conocer de antemano» en Romanos 8:29. Dios lo ha ordenado todo en la historia de salvación, con Cristo como meta. Por eso Herodes, Pilato y los gentiles sólo pueden hacer lo que Dios ha ordenado de antemano (Hch. 4:28). Allí estriba la sabiduría escondida de Dios (1 Co. 2:7). La filiación divina en Cristo es la meta del ordenamiento de Dios (Ef. 1:5). En él se basa nuestra seguridad de la herencia (1:11).

[K. L. Schmidt, V, 452-455]

**ὄρκος [juramento], ὀρκίζω [conjurar, ordenar], ὀρκωμοσία
[confirmación por juramento], ἐνορκίζω [conjurar, invocar],
ἐξορκίζω [ordenar bajo juramento], (ἐξορκιστής [exorcista]),
ἐπίορκος [perjuro], ἐπιορκέω [cometer perjuro]**

ὄρκος. Esta palabra significa a. «juramento» (que habitualmente se hace por los dioses, a quienes se invoca como testigos) y b. el dios que castiga los falsos juramentos y perjuros. En los papiros encor-

tramos juramentos que se hacen por gobernantes, y posteriormente por reliquias y por la Trinidad. Los juramentos crecen constantemente en su intensidad y alcance.

A. El juramento en el mundo griego y en el judaísmo.

1. *El mundo griego.* Los juramentos son principalmente una maldición de uno mismo en caso de que uno no esté diciendo la verdad. Los seres superiores, generalmente deidades, son invocados como testigos y garantes. Los juramentos pueden ser simples, o sumamente complejos. En la vida pública las fórmulas y las deidades son fijadas por ley. Cuando Grecia queda sujeta al Imperio Romano, también se hacen juramentos por el genio del emperador. Los jueces dan fuerza a sus sentencias mediante juramentos. Los castigos por el perjurio suelen ir incluidos en los juramentos. El debilitamiento de los juramentos suele conducir a su multiplicación, pero también a intentos de reforma; sin embargo, el movimiento por abolir los juramentos no prevalece.
2. *El judaísmo.* El AT tiene dos palabras para el juramento; una de ellas tiene el sentido básico de «siete» (tal vez porque se ofrecen siete animales al hacer un juramento; cf. Gn. 21:31 con 15:10 y Jer. 34:18), y la otra significa literalmente «maldecir». Las dos se pueden usar juntas (cf. Nm. 5:21). La ley establece que el juramento se debe hacer por Dios (Dt. 6:13). Es, por lo tanto, una confesión solemne de Dios. El juramento falso, y el jurar por otros dioses, están prohibidos (Éx. 20:7; Jer. 5:7). La maldición a uno mismo añade fuerza a los juramentos, y se pueden mencionar castigos (Is. 65:15; Jer. 29:22). El propio Dios puede jurar por sí mismo (Nm. 14:21ss). Respalda su voluntad y su palabra con su juramento. Las maldiciones y bendiciones divinas son sumamente significativas (Nm. 14:21ss). La relación de Dios con su pueblo es un matrimonio solemne por juramento (Os. 1ss), que él mantiene a pesar de la apostasía de Israel. En el AT no figuran juramentos de testimonio, pero hay un juramento de purificación que los acusados hacen cuando no hay testigos de su inocencia (Éx. 22:8ss). Se exigen ofrendas por la transgresión cuando se hacen juramentos a la ligera (Lv. 5:4ss). Los perjurios quedan en manos de la retribución divina, aunque la ley talmúdica prescribe penas. Los profetas se quejan de una creciente laxitud en relación con los juramentos (Jer. 5:2; Zac. 5:3-4; Mal. 3:5). En el Documento de Damasco, sólo los jueces pueden exigir el juramento de maldición para desenmascarar a un ladrón. La Mishná menciona diversas clases de juramentos, p. ej. los juramentos de testimonio y de declaración, y el juramento judicial. Impone el castigo de los azotes por el perjurio deliberado.

B. El juramento en el NT.

1. En Santiago 5:12, ὄρκος es el complemento de ἀπό. El miembro final del enunciado muestra que Santiago tiene en mente una prohibición absoluta de los juramentos.
2. Dos veces aparece ὄρκος en citas del AT. En Lucas 1:73 Dios le ha hecho a Abraham una promesa jurada que ahora se está cumpliendo en Cristo. En Hechos 2:30, Pedro ve en la resurrección de Cristo un cumplimiento de la promesa jurada a David (Sal. 132:11). Mateo 5:33 se refiere a la exigencia de la ley, de que sólo se jure por Dios.
3. En Hebreos 6:16-17, se invoca la naturaleza definitiva de un juramento con el fin de mostrar que el designio de Dios no va a cambiar.
4. Mateo 14:7 y 26:72 conectan enunciación y juramento mediante las expresiones «prometer» y «negar» «con juramento». Marcos 6:26 destaca las graves consecuencias de los juramentos hechos a la ligera.

ὀρκίζω. Esta palabra significa «hacer que alguien jure», y «conjurar a alguien por algo». En Marcos 5:7 el endemoniado conjura a Jesús por Dios, en un esfuerzo por despojarlo de su poder, pero sin provecho, puesto que Jesús es el Hijo de Dios. En Hechos 19:13 los exorcistas tratan de expulsar demonios conjurándolos en el nombre de Jesús. Sin embargo, el usar el nombre como fórmula mágica tiene el efecto contrario al que deseaban, ya que el nombre de Jesús sólo tiene fuerza cuando se pronuncia en fe y por encargo suyo.

ὀρκωμοσία. Esta palabra poco común significa «confirmación mediante juramento». En el NT figura sólo en Hebreos 7:20-21, 28. Al contrastar el sacerdocio imperfecto del AT con el sacerdocio perfecto de Cristo, estos versículos destacan que el primero fue instituido por la ley, mientras que el segundo es instituido por el juramento divino de Salmo 110:4, lo cual hace a Jesús garante de una alianza mejor.

ἐνορκίζω. Esta palabra significa «conjurar a alguien por algo», e «invocar en petición». En el NT figura sólo en 1 Tesalonicenses 5:27, donde Pablo conjura a sus lectores por el Señor a que lean la carta a todos los hermanos.

ἐξορκίζω (ἐξορκιστής). Esta palabra tiene sentidos tales como «poner bajo juramento», «invocar» y «negar con juramento». El ἐξορκιστής es alguien que expulsa demonios mediante fórmulas mágicas; en el NT se usa solamente en Hechos 19:13. En Mateo 26:63 el sumo sacerdote conjura a Jesús por el Dios viviente a que diga la verdad acerca de su pretensión mesiánica, y Jesús contesta con una simple afirmación. Algunos exégetas interpretan esta respuesta como equivalente a una declaración bajo juramento, mientras que otros la entienden como no más que una declaración, otros ven en ella una evasión, y unos pocos incluso encuentran en ella un rechazo del juramento. La interpretación más probable es que Jesús esté haciendo una declaración sencilla que, cuando más, implica tensión, pero no contradicción, con Mateo 5:33ss. En el período postneotestamentario, el bautismo se considera como una especie de exorcismo (cf. Justino, *Diálogo* 30; 85).

ἐπίορκος. Esta palabra significa «perjuro». El único caso en el NT está en 1 Timoteo 1:8ss, que afirma que la ley es buena pero que no se ha dado para los justificados sino para los pecadores, entre los cuales están los perjuros.

ἐπιορκέω. Esta palabra significa «perjurar», «quebrantar un voto». En el NT figura en Mateo 5:33. Anteriormente se prohibía el juramento en falso, pero ahora no ha de haber juramentos en absoluto. La Didajé parece invertir esto, limitándose a prohibir el perjurio (2.3).

[J. Schneider, V, 457-467]

→ ὄμνω

ὄρμη [impulso], ὄρμημα [ímpetu], ὄρμῶ [arrojarse, precipitarse],
ἀφορμή [impulso, ocasión]

ὄρμη, ὄρμημα, ὄρμῶ.

A. Uso extrabíblico.

1. De una raíz que significa «fluir», ὄρμη tiene diversos sentidos que denotan el inicio de un movimiento rápido. El verbo ὄρμῶ significa «poner en movimiento rápido», «impulsar», y en forma intransitiva «lanzarse», «abalanzarse», «originarse». Psicológicamente estas palabras encuentran un uso común para impulsos, empeños, inclinaciones, anhelos, o incluso para impulsos demoniacos. Los empeños pueden ser buenos, pero en el estoicismo también pueden ser contrarios a la razón o a la naturaleza.
 2. Filón gusta de este concepto. ὄρμη distingue a los seres con alma, y es bueno con tal que esté bajo el dominio del λόγος, p. ej. como un esfuerzo por la piedad, por la virtud o por la inmortalidad.
- B. El grupo de palabras en el AT. Hay poco uso psicológico del grupo en la LXX. Su sentido original se destaca más cuando se usa para el agua que corre (Pr. 21:1) u otras formas de movimiento a menudo violento. (Para detalles, cf. el *TDNT* en inglés, V, 469-470.) Incluso en los casos en que la LXX usa este grupo para la emoción, denota un poder de esfuerzo violento que va más allá de la voluntad consciente. Por eso se usa a veces para describir la intervención divina en un modo que concuerda bien con el concepto de Dios en el AT.

C. El grupo de palabras en el NT. Como la LXX, el NT no pone a funcionar este grupo en el campo psicológico. En Marcos 5:13 y paralelos, describe la vana huida de los cerdos hacia el agua, bajo el dominio del impulso demoníaco. En Hechos 7:57; 19:29 se usa apropiadamente en relación con la acción de la turba. En Hechos 14:5 se planea un golpe, pero no se da el sujeto. En su única aparición del NT en Apocalipsis 18:21, ὄρμηλα lleva obviamente una conexión con la ira de Dios, pero su referencia inmediata es al ataque contra Babilonia o a la violenta caída de la ciudad. Detrás de Santiago 3:4 no está ni la presión sobre el timón ni el empeño del timonel, sino un elemento de capricho. Las imágenes del bocado y el timón son comunes en la antigüedad (cf. Filón) y suelen contener un sentido optimista. En Santiago el punto parece ser uno más realista: que así como el caballo no puede resistirse al bocado o la nave al timón, así los seres humanos somos impotentes ante la ὄρμη o capricho de ese miembro pequeño pero poderoso que es la lengua.

D. El período postapostólico. ὄρμη y ὄρμην son raros en los primeros escritos cristianos fuera del NT. Encontramos el sentido de capricho en Diogneto 4.5, y el de esfuerzo en Justino, *Apología* 58.3; *Diálogo* 8.3. El verbo figura para «derivarse de» en Atenágoras, *Súplica* 2.2.

ἀφορμή. Esta palabra tiene sentidos diversos tales como «inicio», «origen», «causa», «estímulo», «impulso», «empresa», «pretexto», «posibilidad», «inclinación», «oportunidad», e incluso «aversión». Su uso en la LXX en Ezequiel 5:7 altera el sentido al establecer una conexión del pueblo con los gentiles. Se añade por aclaración en Proverbios 9:9. En el NT figura sólo en Pablo, con la excepción de una posible lectura alterna en Lucas 11:54, donde tiene un sentido derogatorio. En 2 Corintios 5:12 el término tiene el sentido neutral de «causa» u «ocasión», pero en 11:12 tiene más bien el sentido de «pretexto»: Pablo espera mediante su conducta contrarrestar los pretextos engañosos que sus opositores buscan contra él. Lo que probablemente tiene en mente es que se le reprocha no pedir sustento, pero no menos se le reprocharía, e. d. se le acusaría de avaricia, si lo pidiera. En Gálatas 5:13 la carne (σάρξ) busca un pretexto, o punto de inicio, u oportunidad, en la libertad cristiana, como lo hace el enemigo con la viveza en 1 Timoteo 5:13, y el pecado con la ley en Romanos 7:8, 11. Se puede señalar que las cosas que ofrecen ocasión son en sí mismas buenas, pero pueden volverse para mal. En 1 Timoteo 5:14 se recomienda un nuevo matrimonio, porque ofrece cierta protección, pero en Romanos 7:8ss la ley es usada por Dios para desenmascarar la verdadera naturaleza del pecado, ya que el pecado es incitado por la ley a resistirse abiertamente a Dios. Esto no significa que la ley instigue el pecado más de lo que aquella prohibición de Dios en el Edén instigaba la desobediencia de Adán y Eva, o de lo que la venida de Cristo instiga al pecado en rechazo suyo. Simplemente significa que la carne, o el pecado, o el diablo, usa los buenos dones de Dios como ocasiones engañosas para descarriar a la gente. Pero Dios en ningún modo es derrotado por eso, ya que en su insondable designio sus buenos dones sirven de este modo para desenmascarar el pecado al ofrecerle un nuevo ímpetu. Así, el concepto bastante formal de ἀφορμή asume un carácter más material en el NT, encontrando un puesto junto a términos tales como «transgresión» y «tentación», y junto a figuras retóricas tales como «redes» y «trampas».

[G. Bertram, V, 467-474]

ὄρος [montaña]

tò ὄρος significa «monte, montaña» o «cordillera, cadena de montañas»; en plural «montañas» o «cordillera, cadena de montañas».

A. La montaña en la antigüedad.

1. Como objetos naturales impresionantes, las montañas siempre han sido honradas como divinidades o como morada de los dioses. Con sus picos se vinculan dioses de la luz y de la vida; los dioses de la oscuridad y de la muerte se vinculan con el interior de las montañas o con los bosques o desiertos montañosos. Un concepto mitológico común es el de la montaña primigenia.
2. En el Cercano Oriente las montañas suelen ser figuras de poder. Para los babilonios las montañas son remotas e inaccesibles, y hay montañas orientales y occidentales sobre las cuales descansa el arco del

cielo (cf. las dos montañas puras y las dos oscuras de los mandeos). Se hacen diversas referencias a las montañas donde han nacido los dioses, al monte de la asamblea donde se reúnen, y al monte de los vientos cuya cumbre alcanza los cielos y cuya base está en el mar, etc.

3. Los griegos alaban sus montañas boscosas como ornamento de su país. De ellas derivan una sensación de poder, y las asocian (especialmente el Olimpo) con los dioses. El Olimpo, que se eleva hasta el cielo, simboliza la perfección natural y ética.
4. En Asia Menor, el culto de la gran madre está asociado con una montaña. La madre de la naturaleza se percibe en la tormenta y se experimenta en la danza extática en el bosque, por la noche. La montaña pertenece al lado más oscuro de la vida (cf. el lazo de Cibeles con las cavernas de las montañas).
5. En Siria y Palestina, se rinden honores divinos a las montañas como tales, y la adoración cultural tiene lugar en ellas. Los montes son también moradas y sitios de asamblea de los dioses. También aquí se usan como símbolos de poder.

B. La montaña en el AT y en el judaísmo.

1. La LXX casi siempre usa ὄρος para traducir el hebreo הָר, que también puede referirse ya sea a un solo monte o a una cordillera. En 2 Samuel 1:6, 21 el MT y la LXX vacilan entre el singular y el plural al referirse al monte Gilboa.
2. Hay muchas referencias a colinas en el AT. Posteriormente las colinas son deforestadas (anteriormente cf. Jos. 17:18). Es así como leemos principalmente de prados (Sal. 147:8). Los cerros sirven para poner faros (Is. 13:2). Desde lejos se puede ver en ellos a los mensajeros (Is. 52:7). Ofrecen amplios panoramas (Dt. 34:1ss). La voz se transmite de una colina a otra (2 S. 2:25-26). Pero dificultan los viajes (2 R. 19:23). Por su soledad (1 S. 23:14), son un lugar vergonzoso para morir (Salmo de Salomón 2:26) pero también son un refugio (Jue. 6:2).
3. En la profecía y la poesía, las montañas manifiestan el poder de Dios. Dios las afirma (Sal. 65:6), las pesa (Is. 40:12), las aplasta (41:15), las vuelca (Job 9:5) y las allana (Is. 40:4). Tiemblan ante él (Jue. 5:5), son consumidas por él (Dt. 32:22), y se derriten ante él (Miq. 1:4). El monte puede simbolizar también el poder político (Jer. 51:25; Dn. 2:44). En Enoch Etíope 18:13, etc. los ángeles caídos son montes ardientes, y en 52:2, 6-7 los montes de hierro y de oro representan el poder del hierro y del oro. En los escritos rabínicos el impulso malo se presenta como una gran montaña que el justo debe vencer, y la montaña se usa como título de honor para personas eminentes. Las sentencias autoritativas también se comparan con montañas.
4. En las visiones de los últimos tiempos se esperan cambios topográficos. Las montañas destilarán vino (Am. 9:12). Serán allanadas para el regreso de los cautivos (Is. 40:4). Al final, el Monte de los Olivos desaparecerá (Zac. 14:4), y el Monte Sión será más elevado que todas las otras colinas (Miq. 4:1).
5. El AT asocia las montañas con la proximidad de Dios. Isaac debe ser sacrificado sobre un monte (Gn. 22:2). Moisés ora sobre un cerro (Éx. 17:9-10). Desde dos montañas se pronuncian bendiciones y maldiciones (Dt. 11:29). Elías ora sobre el Carmelo (1 R. 18:42). La circuncisión se realiza en una colina (Jos. 5:3), el arca se coloca sobre una colina (1 S. 7:1), y Samuel sacrifica en un lugar alto (9:12ss). David captura Jerusalén, y Salomón construye un templo en una altura sobresaliente. Sión se convierte entonces en el signo de la presencia de Dios, y en el único lugar legítimo para ofrecer sacrificios. Pero Dios no es específicamente un Dios de las montañas (1 R. 10:23, 28-29), y el Sinaí y el Sión no son lugares santos en cuanto a tales. Sión es la colina que Dios ha escogido. Las profecías se pronuncian desde las montañas (Balaam en Nm. 23:7, y cf. 1 S. 10:5), pero los grandes profetas que escriben no tienen relación particular con las montañas.
6. Hay en el AT poca mitología referente a las montañas. Tal vez se puedan hallar alusiones poéticas o ecos en Génesis 49:26; Salmo 68:15; 48:2; Zacarías 6:1. Isaías 14:12ss y Ezequiel 28:11ss hacen uso

irónico del mito de un monte de los dioses en cantos que se burlan de la caída de gobernantes paganos. Los pseudoepígrafos recogen con más fuerza los temas míticos, p. ej. al equiparar el paraíso con el monte de Dios (Enoc Etiope 24-25). La razón por la cual la imaginaria mitológica es menos importante en el AT no es que contraponga una descripción espiritual a una sensorial, sino que su interés es el Dios que actúa en la historia.

C. La montaña en el NT.

1. También en el NT el ὄρος puede ser una sola montaña (Jn. 4:20-21) o la cordillera (Mr. 5:11). El plural denota una cordillera en Mateo 18:12; Marcos 13:14, etc.
2. Muchos dichos reflejan la geografía palestinese, p. ej. la ciudad sobre un monte (Mt. 5:14), las ovejas que se dejan en las colinas (18:12), la fe que mueve montañas (Mr. 11:23), el grito a las montañas para que sirvan de protección (Lc. 23:30), y la advertencia de huir a las montañas (Mr. 13:14). Los montes que se mencionan son el Gerizim (Jn. 4:20-21) y el de los Olivos (Lc. 19:37), y cf. la colina sobre la cual estaba construida Nazaret (Lc. 4:29).
3. Jesús sube con frecuencia a las montañas (Mt. 5:1; Mr. 3:13; Mt. 15:29, etc.). Ora en las montañas, tal vez por la soledad (Mr. 6:46; 1:35). Enseña desde una montaña en Mateo 5:1ss, posiblemente porque desde allí se transmite bien la voz, posiblemente para hacer que la multitud decida si lo va a seguir, posiblemente para aprovechar el efecto de retirarse del entorno diario, posiblemente para ofrecer un paralelo con la promulgación de la ley en el Sinaí.
4. Tradicionalmente se ha dicho que la transfiguración tuvo lugar en el Monte Tabor. El nombre no interesa para los autores del NT, y no es tan probable que Jesús fuera al Tabor desde Cesarea de Filipo. La mención de un monte alto tal vez sugiera que Jesús usa el significado evocador de la montaña para sintonizar a sus discípulos con el mundo de Dios. El monte de la tentación (Mt. 4:8) no se puede identificar con precisión. El examinar todos los reinos del mundo se representa como mirar desde una montaña alta; Lucas dice sencillamente que «el diablo lo llevó». Hay un paralelo en Apocalipsis 21:10 (cf. Ez. 40:2), donde el mirar desde una montaña alta simboliza el examinar los acontecimientos escatológicos en el Espíritu.
5. El NT contiene algunos dichos escatológicos importantes acerca de las montañas. Lucas 3:4-5 da un alcance más amplio a Isaías 40:3ss. La imagen de Apocalipsis 8:8 es la del poder destructivo. La sacudida de los montes en Apocalipsis 6:14 anuncia la conmoción de cielo y tierra. En 16:20 los montes y las islas desaparecen, y luego el cielo y la tierra perecen en el clímax de 20:11. Las islas son sitios de seguridad para los gentiles, y las montañas son símbolos de poder. El punto, entonces, es la sacudida y luego la destrucción del poder y la seguridad de los paganos. En el Apocalipsis no hay montañas nuevas que reemplacen a las antiguas, así como no hay un nuevo templo ni altar en el mundo nuevo donde Dios habita entre nosotros (Ap. 21:3). El Apocalipsis también usa ὄρος para las siete colinas sobre las cuales está sentada la mujer. Probablemente no se trate de las siete colinas de Roma en sentido específico, ya que Babilonia representa el poder y la cultura secular en un modo más general, y el número siete denota esta totalidad. El mundo (cf. 1 Jn. 2:16) está entronizado sobre todos los poderes mundanos, las colinas, y el anticristo, la bestia, tiene la naturaleza de esos poderes (17:11).

[W. Foerster, V, 475-487]

→ Σινᾶ, Σιών

ὄρφανός [huérfano]

1. Esta palabra significa «enlutado, privado de un ser querido», «sin padres o sin hijos», «huérfano». En la LXX se asocia habitualmente con «viuda» (Is. 1:17). De vez en cuando tiene el sentido figurado de «abandonado», «desamparado».

2. El término figura dos veces en el NT. Santiago 1:27, haciendo eco del AT, invita a la protección de viudas y huérfanos (cf. Éx. 22:21). Esto concuerda con la enseñanza y la práctica legal del judaísmo, y encontramos exhortaciones similares en Bernabé 20.2; Hermas, *Mandatos* 8.10, etc. El segundo caso del NT se halla en Juan 14:18, donde el uso es figurado. Jesús no dejará «huérfanos» a sus discípulos, e. d. no los dejará «abandonados» o «desprotegidos».

[H. Seesemann, V, 487-488]

ὅσιος [santo, devoto], ὀσίως [devotamente], ἀνόσιος [impío],
ὀσιότης [santidad]

ὅσιος, ὀσίως.

1. *Uso griego.*

- a. Una primera referencia de estos términos es a acciones que son consideradas «sagradas», «legales» o «debidas», e. d. buenas desde el punto de vista de la moral y la religión, sin importar si se basan en un precepto divino, en la ley natural, en una costumbre antigua, o en una disposición interior. Al combinarse con δίκαιος, lo que se indica es aquello que corresponde a la ley tanto divina como humana.
- b. Una segunda referencia es a personas que sienten temor reverente ante los dioses y ante las leyes eternas, e. d. «pío, piadoso» o «devoto». Un uso más estrecho es para los iniciados. Sólo rara vez se aplica este término a Dios mismo.
- c. Una tercera referencia es a cosas «puras» o «santificadas».
2. *La LXX.* En la LXX ὅσιος es claramente distinto de palabras como «justo», «puro» o «devoto». En su referencia humana primaria denota a aquellos que se han comprometido a obedecer a Dios. Originalmente esto abarca al pueblo entero, pero puesto que el pueblo incluye a algunos que son impíos, llega a caracterizar a aquellos que están dispuestos a cumplir las obligaciones de la alianza. Lo que cuenta aquí es la aceptación esmerada de las relaciones con Dios y con los demás. Hacia el final del AT, el término se usa entonces para los pacíficos del país que son fieles a la ley, que se oponen a la helenización, y que finalmente estarán al frente de la lucha por la libertad en la insurrección macabea, pero luego se retirarán cuando esa lucha pierde su énfasis religioso.
3. *El NT.* ὅσιος figura sólo ocho veces en el NT (cinco de ellas en citas), y una vez como adverbio en 1 Tesalonicenses 2:10. Es común (con ἀνόσιος) en las Pastorales. Obviamente no es un concepto importante en el vocabulario de la iglesia, y los creyentes no lo usan para referirse a sí mismos.
- a. En citas (Dt. 32:4; Sal. 145:17), Apocalipsis 15:4 y 16:5 lo usan con respecto a Dios. Dios es justo y santo al vengar a los creyentes perseguidos y juzgar a los malhechores.
- b. ὀσίως figura tres veces en citas en Hechos. En 2:27 y 13:35 (citando Sal. 16 e Is. 55:3) se refiere a Cristo; él es «el santo de Dios», y a él se prometen las «santas» bendiciones de David. A Jesús también se lo llama ὅσιος en Hebreos 7:26. En su mente y su conducta él cumple perfectamente las exigencias divinas, y por lo tanto no necesita presentar una ofrenda para su propio beneficio, como lo hacen los sacerdotes del AT.
- c. El grupo tiene principalmente una referencia humana en el NT, cuatro veces con δίκαιος. En 1 Tesalonicenses 2:10, Pablo ha satisfecho la ley divina y humana mediante su conducta «santa» y recta en su obra apostólica. Los obispos deben ser rectos y «santos» para poder realizar su trabajo apropiadamente (Tit. 1:8). Las manos que se elevan a Dios en oración deben ser «santas», simbolizando así la libertad respecto a pensamientos o acciones pecaminosas.
4. ὅσιος y ἀνόσιος figuran en los Padres Apostólicos solamente en 1 y 2 Clemente.

ἀνόσιος. Esta palabra se refiere 1. a actos «impíos» que transgreden leyes antiguas, y 2. a personas «impías». Figura dos veces en el NT para personas impías, que de modo impío rechazan las obligaciones sagradas. En 1 Timoteo 1:9 el sentido podría ser «malvado», pero en 2 Timoteo 3:2 obviamente quiere decir «carente de devoción» (cf. la secuencia).

οσίους. Esta palabra denota la «piedad» o «devoción» personal, ya sea respecto a Dios o a los padres, como una disposición que tiene consideración por las ordenanzas externas. En el NT figura dos veces en la expresión «en santidad y justicia». En Lucas 1:75 se refiere a la vida de los creyentes en la era de la salvación, y en Efesios 4:24 a la nueva naturaleza que es fruto del nuevo nacimiento.

[F. Hauck, V, 489-493]

ὄσμη [olor, fragancia]

A. Significado fuera del NT.

1. El significado de esta palabra es «olor», ya sea bueno, malo o neutro. En la antigüedad se piensa que la fragancia del agua puede dar nuevo crecimiento a un árbol marchito (cf. Job 14:9). Los olores se consideran exhalaciones de la bruma y del aire, que tienen poder de dar vida o muerte.
2. En estas líneas, los perfumes divinos desempeñan un papel importante en las teofanías. Una inscripción habla de un muchacho deificado que emite dulces fragancias que dan vida a las flores que nacen en su tumba. Un árbol con olor dulce dará vida a los justos (Enoc Griego 25:4, 6).
3. El AT se refiere al dulce aroma del sacrificio que hace que Dios se disponga favorablemente para con los adoradores (Gn. 8:21). La falta de aroma es señal de rechazo (Lv. 26:31). En las ofrendas a los ídolos (cf. Ez. 6:13) es posible que haya cierta idea de que el aroma les da poder a los dioses. Tobías 8:2-3 refleja la noción de que los aromas pueden servir de protección contra las fuerzas hostiles. La sabiduría emite un aroma, e. d. la vitalidad para la vida recta (Si. 24:15), y a los justos se les convoca a dar un dulce aroma en alabanza a Dios (39:14).

B. El NT.

1. El sentido literal figura en Juan 12:3.
2. Un uso figurado de la idea de que el aroma del sacrificio es agradable a Dios figura en Efesios 5:2. La combinación con el amor sugiere que en lo que Dios se deleita es en la ofrenda que Jesús hace de sí mismo, que es amorosa y vicaria. Pablo dice también que la donación de los filipenses es una ofrenda fragante, en Filipenses 4:18. Como demostración de amor, es un sacrificio agradable a Dios.
3. La idea de los aromas que dispensan vida y muerte figura en 2 Corintios 2:14ss. El conocimiento de Dios en Cristo da vida al apóstol. Llevando el aroma de Cristo, da vida (en el poder de Dios) a aquellos que creen, pero juicio a los que no creen. Por una parte, pues, tenemos vida de la vida, pero por otra, para aquellos que no encuentran libertad respecto al poder de la muerte que actúa en ellos, muerte de la muerte.

[G. Delling, V, 493-495]

ὄσφύς [cadera, lomos]

ὄσφύς, que significa «cadera», es común en la LXX, p. ej. en la frase «ceñirse los lomos» para el viaje, el trabajo, la batalla, etc. (se usa respecto al Mesías en Is. 11:5). Bajo influencia del AT o de la LXX, figura ocho veces en el NT. En relación con el Bautista en Marcos 1:6 y Mateo 3:4, se sugiere una comparación con Elías. En Lucas 12:35ss la idea es la de una prontitud vigilante. Efesios 6:14 aplica Isaías 11:5 al creyente guerrero, en sentido figurado. También es figurativo 1 Pedro 1:13 con su advertencia a estar listos y vigilantes. Otro uso del AT se halla detrás de Hebreos 7:5, 10; Hechos 2:30 (cf. Gn. 35:11; 2 Cr. 6:9; Sal. 132:11), a saber, el de la descendencia. Así, el sentido en Hebreos 7:10 es «antes de nacer».

[H. Seesemann, V, 496-497]

οὐρανός [cielo], οὐράνιος [celestial], ἐπουράνιος [celestial],
οὐρανόθεν [del cielo]

οὐρανός.

A. Uso griego.

1. *Idea básica.* οὐρανός en singular significa «cielo», ya sea como el firmamento que lo cubre todo, o como aquello que abarca todas las cosas. Esta dualidad ya está presente en la noción del huevo cósmico, en la idea de Homero de un cielo sólido basado en pilares que todavía se puede llamar morada de los dioses, o en el uso de Platón de la noción de cielo tanto para el cosmos como para lo perfecto o lo absoluto (cf. tb. Aristóteles, los estoicos y los gnósticos). Hay un solo cielo, pero se le da tanto una referencia natural como una divina, con un vínculo realista, simbólico o figurativo. Hasta un periodo tardío encontramos representaciones del dios Urano.
2. *Sentido cosmológico.* En Homero el cielo es una bóveda sólida o hemisferio (de hierro o de bronce). Más tarde se hace un esfuerzo por entender el cielo en términos de pensamiento y experiencia. La frase «cielo y tierra» es común, y también se empieza a usar «bajo el cielo». El cielo es la causa y el prototipo de todo ser, y se puede equiparar con el universo o el cosmos. Para Platón es el punto de partida para la contemplación del ser y para el conocimiento absoluto.
3. *Sentido mitológico.*
 - a. El dios Urano. Urano es un dios de la religión prehomérica. Su hijo Cronos lo castra y lo derroca, pero él a su vez es reemplazado por Zeus; sin embargo, las representaciones de Urano continúan hasta el periodo del imperio.
 - b. La morada de los dioses. El cielo en este sentido es el Olimpo; los dioses del Olimpo son moradores del cielo. El señor del cielo es el señor del universo (Zeus). La plegaria se dirige al cielo, los juramentos se hacen por el cielo, y los crímenes pueden llegar al cielo.
 - c. Los escritos órficos. Estos integran cielo y tierra (cf. el huevo cósmico, del cual el cielo es el cascarón superior). Los iniciados recuperan esta unidad volviéndose divinos. El cielo se presenta también como el manto del mundo.
 - d. Los papiros mágicos. El cielo es importante en estos papiros, p. ej. en las invocaciones.
4. *El gnosticismo.* En los escritos herméticos el cielo se divide en siete «ciclos». Es creado por el demiurgo y sirve como su morada. Se extiende por encima del éter, del aire y de la tierra. El dios celestial es un dios malo; en el cielo se esconden los misterios; allí rige la necesidad; y sus habitantes tienen almas demoníacas. La luz nos libera de él. El viaje hacia arriba lleva a través de las esferas celestiales. En general el cielo es un signo de dualismo; el punto de vista sobre él es profundamente pesimista.
5. *Filón.* Filón combina a Platón, el estoicismo y el AT. Para él el cielo y la tierra son la ofrenda votiva de Dios. El cielo, que es incorpóreo, representa el cosmos, aunque tiene una contraparte material. El hombre celestial es el prototipo del terrenal, pero el hombre mismo es un cielo con naturaleza similar a los astros. Para Filón el cielo es un signo de la unidad cósmica y ayuda a hacerla realidad. [H. Traub, V, 497-502]

B. El AT.

1. *El cielo en el antiguo Israel.* El término hebreo para el cielo es שָׁמַיִם (palabra plural de etimología oscura). Se describe primeramente como algo fijo, con ventanas, pilares y cimientos. En gran medida equivale a «firmamento». Sobre él está el océano celestial, que puede bendecir con la lluvia o destruir con el diluvio. El cielo puede denotar también la atmósfera, pero no se limita a este sentido. A veces se sugiere la existencia de esferas celestiales (cf. los «confines» del cielo), pero la expresión «cielo de los cielos» es en gran medida hiperbólica. «Días del cielo» es una frase que denota una duración

extensa (Dt. 11:21). El cosmos consta del cielo, la tierra y las aguas inferiores (Éx. 20:4), pero con frecuencia se mencionan sólo el cielo y la tierra. Sólo figuran fragmentos de ideas míticas. En la imaginaria poética el cielo es una tienda (Is. 40:22), o un rollo extendido (34:4). Tiene cámaras para la nieve, el granizo, el viento y el agua (Job 37:9; 38:22, 37). Es también un lugar de señales y de referencias para el calendario. En general se presenta sobre la base de la simple observación.

2. *Dios y el cielo.* Dios creó el cielo (Gn. 1:1). Habita en él, aunque también habita en el santuario, en el arca, etc. Posiblemente la doble morada refleje las ideas del Cercano Oriente de los templos de habitación y los templos de manifestación. Si bien el arca, p. ej., es un lugar de presencia temporal, el cielo es la verdadera morada de Dios. Pero la presentación del AT es compleja. La creencia de que Dios es el Dios del cielo es indudablemente antigua, como lo es el concepto de la corte celestial y la hueste celestial (1 R. 22:19ss; Job 1:6ss). Puede haber aquí cierta influencia del panteón cananeo, pero la descripción es clara, ya que la hueste celestial puede estar formada por espíritus (1 R. 22:19), pero también puede ser el ejército celestial (Jos. 5:14), o simplemente los astros (Gn. 2:1). El culto a la hueste celestial es objeto de fuerte oposición (2 R. 17:6; cf. Jer. 7:18). Como Dios habita en el cielo, se elevan las manos al cielo al hacer juramentos (Dt. 32:4) o al orar (Éx. 9:29), y se le pide a Dios que mire desde el cielo (Dt. 26:15). El Deuteronomio explica que en la revelación del Sinaí Dios realmente habla desde el cielo, no desde la montaña (4:36), y si Dios habita en el santuario, es en cuanto pone su nombre y lo hace habitar ahí, siendo el nombre la representación de Dios que se vuelve a Israel en una autorrevelación (cf. Dt. 12:5, 11; 14:23-24; 26:2). En la práctica cultural, desde luego, el interés principal es por la manifestación. Ezequiel describe el trono-carro que viene desde la trascendencia celestial, pero su mensaje se relaciona con el Dios revelado. La tierra es la esfera de dominio de Dios (Dt. 4:39), pero el cielo mismo no puede contenerlo (1 R. 8:27). Entronizado en las alturas, él rige sobre la tierra (Sal. 113:5-6). En tiempos de aflicción parece estar envuelto en nubes (Lm. 3:44), y se ora pidiéndole que rasgue el cielo y descienda (Is. 63:19). Elifaz acusa a Job de pensar que unas nubes densas lo cubren de manera que no puede ver (Job 22:13). El Eclesiastés advierte contra las palabras insensatas en vista de la trascendencia divina (5:2). En su línea principal, sin embargo, el AT vincula la morada de Dios en el cielo con sus obras poderosas en la tierra. El «Dios del cielo» del período tardío es el Dios que en su omnipotencia histórica rige los destinos de los imperios y va desplegando su plan para el mundo.

3. *El cielo como el lugar de la salvación.* Como morada de Dios, el cielo es la fuente de bendición, el entorno de la vida, y el lugar donde la salvación planeada por Dios está ya presente. La idea aislada del arrebatado (2 R. 2:11) se relaciona con este concepto. La idea de la palabra de Dios fija en el cielo (Sal. 119:89) tiene una aplicación más general (cf. 89:2). En el cielo hay un modelo del tabernáculo terrenal (Éx. 25:9, 40), y Ezequiel (2:1ss) se refiere a un rollo que es preexistente en el cielo. En las visiones de Zacarías el reino de Dios ya está preparado en el cielo. En Daniel 7:13ss el reino del Hijo del Hombre es un reino que desciende del cielo, en contraste con los imperios terrenales que vienen de abajo (v. 17). Puesto que el cielo también es creado, también él puede ser conmovido (cf. Am. 8:9; Jer. 4:23ss). En Isaías 51:6 se prevé un colapso cósmico, y según 65:17 serán creados un nuevo cielo y una nueva tierra. Así el cielo mismo es introducido en el círculo de la soteriología. Pero el cielo nunca es en el AT de interés primordial; incluso cuando la salvación viene del cielo, el punto central es que viene a la tierra. Sólo una vez (Dn. 4:23) se menciona el cielo en lugar del nombre de Dios, aunque cf. Salmo 73:9; Job 20:27.

[G. von Rad, V, 502-509]

C. La LXX y el judaísmo.

I. La LXX.

1. Adiciones.

- a. οὐρανός se usa 667 veces en la LXX, a veces en adiciones. Estas adiciones pueden tener la intención de dar mayor vivacidad (cf. Jos. 8:21; Éx. 9:29; Dt. 9:15; Job 7:9, etc.).

- b. Otra razón para añadir οὐρανός puede ser el expresarse más concretamente (cf. Is. 8:21; 24:18, 21; 38:14).
- c. A veces, la creencia de que Dios como Creador está vinculado al cielo es la razón para añadir οὐρανός (cf. Sal. 91:1; Is. 14:13; Job 22:26). Puede haber aquí anticipaciones del reemplazo del nombre de Dios por el término «cielo», o puede ser que se esté tratando de proteger la trascendencia divina.
2. *El plural οὐρανοί*. La LXX usa el plural 51 veces. Este uso es ajeno al griego secular, y sigue el uso hebreo. Figura principalmente en los Salmos o en textos similares (cf. 1 S. 2:10; Dt. 32:43). El único uso en prosa se halla en 2 Crónicas 28:9, pero se vuelve más común en 2 y 3 Macabeos, Sabiduría, etc. La expresión «cielos de los cielos» (Dt. 10:14; 1 R. 8:27) refleja la idea de una pluralidad de cielos, pero se usa para sugerir la grandeza del universo y la del dominio de Dios sobre él.

II. El judaísmo.

- a. El judaísmo entra en una especulación acerca del cielo, que conduce a la idea de varios cielos. Generalmente son siete en número, cada uno con su propio nombre, y todos amados por Dios. Otros textos, sin embargo, hablan de dos, tres, cinco o diez cielos. Enoc 71:5ss ofrece una descripción viva del cielo de los cielos con el Anciano de Días, los serafines, los ángeles, etc. en una casa de piedras de cristal, con fuego vivo que fluye entre ellos.
- b. Otro desarrollo en el judaísmo es el uso extendido del término «cielo» en lugar de Dios.
- c. El judaísmo espera una nueva creación en el tiempo del fin, en forma ya sea de una transfiguración o de una completa destrucción y reemplazo de la antigua creación.
- D. *El NT. οὐρανός* figura en el NT 284 veces (94 de ellas en plural). Donde es más común es en Mateo (84 veces) y en Apocalipsis (54). Se usa principalmente en Mateo en las fórmulas «Padre del cielo» y «reino de los cielos» (plural en ambos casos). El uso plural en el NT se deriva principalmente de fuentes judías, aunque el gnosticismo helenístico puede haber tenido cierta influencia sobre Efesios 1:10; 4:10; 6:9; Colosenses 1:16, 20, y posiblemente Hebreos 4:14; 7:26; 9:23. El uso del NT en general refleja por una parte la antigua visión del cielo como una bóveda, y por otra la creencia de que el cielo es el ámbito divino del cual Dios desciende. Esas ideas van juntas, ya que la relación con Dios involucra el sentido cosmológico, y el sentido cosmológico la relación con Dios. El cosmos es «cielo y tierra», en que el cielo predomina. La integración de ambas cosas es obra de Dios. Su relación simboliza la del Creador con la creación (cf. Is. 55:9).

1. Cielo y tierra.

- a. Con la tierra, el cielo fue creado por Dios (Hch. 4:24; Ap. 10:6; cf. Hch. 17:24). Se promete la creación de un nuevo cielo y una nueva tierra (Ap. 21:1). El pecado ha trastornado la antigua creación, pero la creación nueva ya está preparada en el designio salvífico de Dios (2 P. 3:13; cf. Ro. 8:21ss).
- b. El cielo pasará, al igual que la tierra (Mr. 13:31; Ap. 21:1; Heb. 12:26). Ambos son guardados para la destrucción (2 P. 3:7), y huyen aterrorizados ante Dios (Ap. 20:11). La ley es válida mientras permanezcan el primer cielo y la primera tierra (Mt. 5:18), pero la palabra de Jesús permanecerá aunque ellos perezcan (Mr. 13:31). El juicio de Dios sobre el cielo y la tierra es el trasfondo del verdadero mensaje del NT, a saber, el establecimiento de lo que es duradero e incommovible (Heb. 12:27).
- c. Con la tierra, el cielo se halla bajo el señorío de Dios. Dios es Señor de cielo y tierra (Mt. 11:25; cf. Gn. 24:3). Lo es no sólo como Creador (cf. Ap. 17:24), sino como Padre, e. d. como Dios de la alianza. Con Isaías 66:1, Mateo 5:34 y Hechos 7:49 describen el cielo y la tierra como la esfera absoluta del dominio de Dios. Cuando venga el Hijo del Hombre, recogerá a sus elegidos del extremo de la tierra hasta el extremo del cielo, paradoja deliberada que se propone indicar una recolección universal.

d. Al cielo y la tierra se les da una nueva relación mediante la obra salvífica de Cristo. Esto se expresa con «en el cielo y en la tierra» de Efesios 1:10 y Colosenses 1:16, 20. Junto con «todas las cosas», esta frase denota que se abarca absolutamente todo y, sin embargo, hace que «todas las cosas» sea algo más concreto. Las cosas celestiales probablemente han de equipararse con las cosas «invisibles» de Colosenses 1:16. El universo, en este sentido total, está estrictamente relacionado con Cristo. Su propio ser está fundado en él, por quien se ha realizado la obra de la reconciliación y de la paz. La fórmula sirve de base para la idea del cuerpo en Colosenses 1:18. Todo en el cielo y en la tierra está integrado como un cuerpo cuya cabeza es Cristo (Ef. 1:10, 21-22). En 1 Corintios 8:5-6 los muchos dioses de cielo y tierra podrán ser llamados señores, pero no tienen realidad. Lo que es real se define sólo por el único Dios y el único Señor. En Efesios 3:15 todas las familias en el cielo y en la tierra se derivan no simplemente de Dios el Creador, sino del Dios que es el Padre de Jesucristo. En Apocalipsis 5:3 Cristo es el único en el cielo y en la tierra que puede abrir el libro, y en 5:13 toda la creación, en el cielo, en la tierra y debajo del mar, alaba al Cordero. En Hechos 2:17-18, la efusión del Espíritu implica señales y prodigios arriba en el cielo y abajo en la tierra. En Mateo 28:18 el Cristo resucitado tiene plena ἐξουσία en el cielo y en la tierra; en virtud de su obra salvífica, ninguna entidad ejerce autonomía. La unidad de cielo y tierra realizada por la obra de Cristo halla su expresión en la petición de Mateo 6:10 de que se haga la voluntad de Dios en la tierra como se hace (ya) en el cielo. La tierra es elevada al cielo, o el cielo desciende a la tierra, pero el cielo es superior porque allí se hace la voluntad de Dios y allí está puesto su trono (cf. Heb. 8:1, 4). Sin duda, lo que se decide en la tierra es ratificado en el cielo (Mt. 16:19), pero sólo en la comunidad escatológica en la que ya se hace la voluntad de Dios, de modo que hay una unidad de tierra y cielo. En Lucas 15:18, 21 «contra el cielo y contra ti» representa cielo y tierra, aunque aquí es probable que «el cielo» signifique «Dios». El ἐς significa «contra», no «hasta [el cielo]».

2. Dios en el cielo.

a. A Dios se le llama «el Dios del cielo» sólo en Apocalipsis 11:13; 16:11. Esto denota una afinidad de Dios con el cielo, pero no viceversa, ya que el cielo es obra de Dios. Lo que se da a entender es no sólo la trascendencia divina sino el dominio divino. Dios gobierna desde el cielo, e inicia en el cielo su obra de salvación. «Padre del cielo» en Mateo (5:16, 45; 6:1, 9, etc.) y en Marcos (11:25) tiene el mismo sentido, pero con más énfasis en su relación con la humanidad. «Padre» no es simplemente un sustituto de «Dios». En los casos en que no se añade «del cielo», tenemos principalmente enunciados de Jesús acerca de su Padre. Los dichos paralelos muestran que «del cielo» denota la libertad de Dios respecto a toda restricción; él sabe, ve y puede hacer todas las cosas. El «desde» de Lucas 11:13 muestra que Dios actúa desde el cielo.

b. Se piensa a veces que «cielo» se usa como sustituto de «Dios», p. ej. en la expresión «reino de los cielos». Pero el NT no muestra temor alguno por usar el nombre de Dios, y si bien el cielo obviamente se relaciona con Dios, también puede ayudar a definir el señorío de Dios como aquello que desciende del cielo. El cielo, entonces, lleva una referencia a la obra salvadora de Dios. El reino de Dios pone en movimiento al cielo (Mt. 3:2) e irrumpe desde él.

c. El trono de Dios está en el cielo, o es el cielo mismo (Heb. 8:1; Mt. 5:34). Aquí «trono» denota el gobierno. El punto no es que el cielo sea el lugar donde Dios está ubicado, sino que expresa su señorío absoluto e inviolable.

3. El cielo y Jesucristo.

a. A Jesucristo se le espera desde el cielo (1 Ts. 1:10). Vendrá con las nubes del cielo (Mt. 14:62; 24:30); la expresión implica apoteosis. Su señal será visible en el cielo. El sentarse a la derecha de Dios se conecta con el venir desde el cielo (Mr. 14:62). En 1 Tealonicenses 1:10, la resurrección de Cristo de entre los muertos se relaciona con su venida del cielo (cf. 1 Co. 15:23, 47). Su resurrección es la base de la parusía. Cuando el Señor descienda del cielo, los que hayan muerto en Cristo resucitarán (1 Ts. 4:16). Habrá una manifestación de lo que está escondido en el cielo (2 Ts. 1:7). En este ocul-

tamiento radica el *πολίτευμα* de los creyentes, mientras aguardan a su Salvador que vendrá del cielo (Fil. 3:20). La venida de Cristo significa la manifestación escatológica.

- b. Puesto que Jesús viene del cielo, es natural referirse a Cristo como el señor o amo en el cielo (Col. 4:1). No se trata tanto de una referencia de ubicación, sino de gobierno. Cristo es señor sobre los creyentes, y es el gobernante que ve y conoce todas las cosas.
- c. En Hechos 2:32ss, la resurrección y la exaltación a la derecha de Dios implican la ascensión (v. 34). Una lectura de Lucas 24:51 insinúa la ascensión. En Hechos 1:10-11 los discípulos ven a Jesús subir hasta el cielo, que es aquí el margen del ámbito celestial que lo recibe y lo oculta. El cielo representa también la soberanía de Dios que todavía ha de consumarse en la tierra (2:35; 3:21). El factor determinante es que el cielo se ve desde el punto de vista de la diestra de Dios (1 P. 3:22; Mr. 16:19). En Hechos 3:21 el cielo recibe a Cristo en virtud de su función ocultadora. En Efesios 4:9-10, en cambio, el cuadro es diferente. Cristo asciende por encima de los cielos, rompiendo el aislamiento impuesto por las fuerzas malignas. El ascenso es la procesión triunfal de Cristo a través de las zonas subyugadas del cielo. Una idea semejante se presenta en Romanos 10:6-7. En Juan 3:13, sólo el que desciende del cielo puede subir a él. La voluntad salvadora de Dios caracteriza al cielo del cual viene Jesús y al cual regresa. La voluntad de Dios y su plan son «cosas celestiales» (3:12). La encarnación no interrumpe la comunión con el Padre, ya que el cielo se le abre al Hijo (1:51), y él tiene allí su verdadera existencia (15:16, 19; 1 Jn. 4:6). Por venir del cielo, él es el verdadero pan del cielo (6:41, 50-51). Sólo Dios puede dar este pan; es de modo singular el pan de Dios que da vida al mundo (v. 33). La carta a los Hebreos se refiere a que Cristo está sentado a la derecha de Dios en el cielo (8:1) y también a su paso a través de los cielos (4:14), o hacia el cielo como el santuario más interior (9:24). Cuando el cielo es el santuario más interior, se piensa en él escatológicamente como la tienda perfecta no hecha con manos humanas. Es aquí, en la presencia de Dios, donde él ha presentado el sacrificio de sí mismo que es de una vez para siempre. Ante la faz de Dios ya no hay más tipos ni sombras, sino cumplimiento. Dios está por encima del cielo, y a la vez está en el cielo. En Colosenses 3:1 el cielo es donde está Cristo, pero sólo en el sentido de que esto define el propósito del cielo más que su naturaleza, e. d. para denotar la diestra de Dios. En 1 Corintios 15:47 Cristo es el segundo hombre del cielo, en contraste con Adán que es el primer hombre de la tierra. Tras esta expresión se halla la idea del hombre primigenio, que se encuentra también en Filón (con vínculos platónicos). Pero el uso de Pablo es diferente, ya que pone el énfasis en *σώμα*, y su hombre del cielo pertenece al presente escatológico entendido como el tiempo del fin. Por eso selecciona la frase más desde el punto de vista de la exaltación, e. d. la victoria sobre la muerte, que desde el de la eternidad. El Cristo que resucitó en el *σώμα*, y cuya venida se aguarda desde el cielo, es el Cristo que ha venido ya en la encarnación. Él es el iniciador del eón de la resurrección.
4. *El cielo abierto.* En el bautismo de Jesús, el cielo abierto corresponde a la expectación escatológica. En él Dios está al alcance (cf. Mt. 3:16). En Juan 1:51 el cielo está siempre abierto a Jesús. Él es Betel, la puerta del cielo en la tierra. El cielo abierto permite ver su gloria (cf. Hch. 7:56). La obra mesiánica de Cristo es la base de la apertura del cielo. De ahí que la visión del cielo abierto en Apocalipsis 11 es la revelación de Jesucristo (1:1). El cielo es aquí un templo en el cual se abre una puerta (4:1). La visión que Pedro recibe también es de ese cielo abierto (Hch. 10:11, 16; 11:5).
5. *El cielo como punto de partida de acontecimiento de la revelación.* Las revelaciones de Dios vienen del cielo. La voz en el bautismo (Mr. 1:11) es la voz autoritativa de Dios que inicia el eón escatológico. Lo mismo se aplica a Juan 12:28 y cf. Marcos 9:7; Apocalipsis 10:4, 8; 11:12, etc., aunque en el Apocalipsis las voces probablemente sean las de los ángeles que hablan con autoridad divina. Hebreos 12:25 tal vez se refiera a que Dios habla desde el cielo. Como la voz, también el Espíritu viene del cielo (Mr. 1:10; cf. Jn. 1:32). En 1 Pedro 1:12 (cf. Hch. 2:2) él es enviado desde el cielo. El cielo denota origen y autoridad. El bautismo de Juan viene del cielo; de ahí su validez (Mr. 11:30). No reconocer ese bautismo es hacer inútil la búsqueda de una señal del cielo (Mr. 8:11). La luz del cielo en Hechos 9:3 es una luz del Señor que lleva a la fe y al conocimiento. Juan 3:27 dice que sólo

- podemos recibir lo que se nos da del cielo; la referencia es a la exclusividad del señorío salvador de Dios (cf. 6:65; 19:11). Todo lo que se da viene del dominio del Padre de Jesús, y está fuera el control o la influencia humana. En Romanos 1:18, la ira de Dios también se revela desde el cielo en y con la revelación de la justicia. Se usan figuras del AT para retratar de manera concreta esa ira, p. ej. el fuego del cielo (Lc. 9:54), o los granizos del cielo (Ap. 16:21). El cielo cerrado también puede ser una forma de ira, e. d., el retener la lluvia y las cosechas (Lc. 4:25; Stg. 5:18; Ap. 11:6).
6. *El cielo y las bendiciones de la salvación.* Como trono de Dios y como el lugar de donde Cristo viene y adonde retorna, el cielo es un foco para las bendiciones presentes y futuras en el nuevo eón, p. ej. la ciudadanía (Fil. 3:20), la residencia (2 Co. 5:1), la herencia (1 P. 1:4), la recompensa (Mt. 5:12) y el tesoro (6:20). Al estar en el cielo, estas bendiciones están con Dios o con Cristo, con quienes los creyentes están ya, aunque de un modo incomprensible. La nueva Jerusalén también está presente en el cielo, en la misma realidad y ocultamiento (Ap. 3:12; 21:2, 10; cf. Heb. 12:22, 25).
 7. *El cielo y los ángeles.* El cielo es la esfera de los ángeles y es atendido por ellos (Mt. 18:10). Ellos vienen del cielo y regresan a él (Mt. 28:2; Lc. 2:15). El vidente, en Apocalipsis 10:1, etc., los ve ahí. Su origen celestial denota su autoridad divina. Si las potestades malignas también parecen vivir en el cielo (1 Co. 8:5; Hch. 7:42), la referencia aquí parece ser al firmamento (aunque cf. Lc. 10:18; Ap. 12:7ss). El hecho de que Satanás caiga del cielo significa que ya él no puede estar en la presencia de Dios (Ap. 12:10). Puesto que la voluntad de Dios se hace en el cielo, al cielo se le convoca a regocijarse con los que vencen (12:12). El cielo se define aquí en función del perfecto servicio a Dios.
 8. *El cielo como firmamento.* Este es el significado cuando Jesús y otros levantan sus ojos al cielo (Mr. 6:41; Jn. 17:1; Hch. 1:11). El firmamento oculta el trono de Dios, pero también significa su presencia rectora. Al firmamento, e. d. a Dios, se dirigen los juramentos y oraciones. También denota la altura de la arrogancia humana (Mt. 11:23). Los hipócritas interpretan los signos en el cielo pero no los signos de los tiempos (Lc. 12:56). En él vuelan las aves (Mt. 6:26). Las estrellas que caen de él son señales apocalípticas (Mr. 13:25). La catástrofe final es un colapso de la bóveda del cielo que sacude sus potencias (Mt. 24:29; Mr. 13:25).
 9. *El cielo en plural.* Pablo habla de un arrebato al tercer cielo en 2 Corintios 12:2 (cf. v. 3), pero no dice nada específico acerca de los tres cielos. Las cosas que oye son ἄρρητα: no es lícito ni posible decir-las. Los cielos de la carta a los Hebreos están llenos de ángeles que ministran.
- E. Los Padres Apostólicos.** El uso en los Padres Apostólicos es muy parecido al del NT (y al de la LXX en 1 Clemente). 1 Clemente suele citar en el singular, pero en su propio texto usa el plural. Hay ecos del AT e incluso de los estoicos en lo que dice acerca de cómo Dios crea y sustenta los cielos. Bernabé tiene citas del AT y menciona la ascensión. En *Hermas*, *Visiones* 1.1.4, el cielo se abre y se cierra para la visión. Su altura inalcanzable desempeña una función en *Mandatos* 11.18. Didajé 8.2 usa el singular en el Padrenuestro, y en 16:6 la apertura del cielo es una señal apocalíptica. En *Martirio de Policarpo* 9.1, Policarpo escucha una voz del cielo, y en 14.1 ora hacia el cielo. Se pueden ver influencias gnósticas en 2 Clemente 1.16.3. Diogneto 5.9 dice que si bien los cristianos viven en la tierra, son ciudadanos del cielo. Es desde el cielo que Dios envía su verdad y su Logos, el Creador de los cielos (72). En Ignacio, *Esmirniotas* 11.2, la obra de los creyentes es ser perfectos en la tierra y en el cielo, y en *Efesios* 19.2 un astro en el cielo señala la encarnación.

οὐράνιος. Esta palabra significa «celestial» con referencia ya sea al firmamento o a la morada de los dioses, o a los dioses mismos. Con esta última referencia, tiene el sentido de «divino». Los dioses inmortales (especialmente Zeus) son seres celestiales. Con la primera referencia, la palabra se usa para el sol, los astros, el curso de los astros, el polo, etc. Platón también conecta el término con sus ideas. En el gnosticismo los seres celestiales son intermediarios provistos de cuerpos. Filón habla del hombre celestial, participando en el cual todos habitamos en el cielo. Para él «celestial» denota origen divino; por eso puede hablar de virtud celestial, percepción celestial, palabra o mensaje celestial, etc. Para Josefo la palabra es imprecisa. Los dioses paganos son celestiales, pero también lo es el tema de la filosofía. La LXX apenas

usa el término, aunque hay unos cuantos casos en los pseudoepígrafos, En 3 Macabeos 6:18 Dios abre las puertas celestiales, y en 4 Macabeos 4:11 su huésped es celestial. En 3 Esdras 6:14 Dios es el Señor celestial. Sus hijos son celestiales en 2 Macabeos 7:34, pero en el sentido de que han ingresado en la esfera celestial. El principal uso en el NT se halla en la frase «vuestro 'o 'mi' Padre celestial» (Mt. 5:48; 6:14; 15:13; 18:35). Lo que se enfatiza aquí es la apertura y poder del Padre en cuanto realiza la transición salvífica de los eones. En Lucas 2:13 la huésped es celestial; consta de servidores de Dios que proclaman desde el cielo la obra salvífica de Dios en el nacimiento del Salvador. La visión de Pablo en Hechos 26:19 es celestial; la visión viene del Señor y exhibe su poder de resurrección. En los Padres Apostólicos el único caso se da en Martirio de Policarpo, que dice que el reino de Cristo es celestial (cf. Diog. 10.2).

ἐπουράνιος, ἐπ- en esta palabra significa «en» más que «sobre». El término se usa para los dioses que habitan en el cielo y vienen de él. También tiene el sentido de perteneciente al cielo. Se dice que la palabra divina es ἐπουράνιος, y lo mismo se dice de Dios, según los escritos herméticos. ἐπουράνια son las cosas celestiales. El término es poco común en la LXX, pero Filón lo usa. En el NT figura como adjetivo y también como sustantivo. Efesios usa la frase «en [lugares] celestiales» en 1:3, 20; 2:6; 3:10; 6:12. En algunos casos el significado es muy parecido a «en los cielos». Allí se ubican el trono de Dios, su gobierno, su diestra; ese es el mundo de Dios y de Cristo. Pero en 4:10 Cristo es exaltado por sobre el mundo celestial y reina sobre él. Ese mundo está lleno de fuerzas espirituales que lo constituyen y lo dominan. Los cristianos tienen parte en el gobierno de Cristo sobre él (2:6), y en Cristo tienen bendiciones en él (1:3). Pueden resistir sus fuerzas cuando siguen a Cristo en su marcha a través de él (4:9-10). Por medio de ellos el misterio de Dios es manifestado a ese mundo (3:10). La frase «en [lugares] celestiales» destaca la significación cósmica del acontecimiento de la revelación. En Hebreos, esta palabra recibe su sello de la idea del santuario celestial adonde entra el sumo sacerdote para realizar su obra (8:5; 9:23). Las cosas celestiales son las cosas verdaderamente reales y escatológicamente futuras (8:2; 10:1). Representan la consumación, y no se ponen en antítesis sino simplemente en comparación (8:5; 9:23). Su esencia estriba en la presencia de Dios, el único lugar de donde procede y hacia donde se dirige la realidad (9:24). La herencia es celestial en virtud de su origen y meta (3:1). El don celestial (6:4) es la salvación escatológica. La patria (11:16) y Jerusalén (12:22) son celestiales porque son la meta final. El amplio lienzo de 12:22ss incluye también innumerables ángeles, la asamblea festiva, a los primogénitos escritos en el cielo, a Dios el Juez, y a Jesús el Mediador. En 2 Timoteo 4:18 el reino de Cristo es llamado celestial, con énfasis en su consumación. En Filipenses 2:6ss se dice que «toda rodilla» de Isaías 45:23 se aplica al cielo, la tierra, y debajo de la tierra. También las potestades celestiales —ya se trate de ángeles o de fuerzas hostiles— reconocerán el señorío de Cristo. En 1 Corintios 15:40, los cuerpos celestiales sobrepasan en gloria a los cuerpos terrenales. En los vv. 48-49 el sentido es que, así como hemos llevado la imagen del terrenal, así llevaremos la imagen del celestial, e. d. tendremos participación en el Cristo resucitado. En Juan 3:12 las cosas celestiales incluyen el descenso y el regreso del Hijo del Hombre (vv. 13ss), ya que están fundamentadas en el amor de Dios y son realizadas por la obediencia de Jesús. Expresan el secreto divino de la revelación en el Hijo. En los Padres Apostólicos el sustantivo plural figura solamente en Ignacio para designar los «espíritus celestiales» (*Esmirniotas* 6.1). El término se usa para Dios en 1 Clemente 61.2, y para Jesús en Martirio de Policarpo 14.3, ambas veces con «eterno».

οὐρανόθεν. Esta palabra significa «desde el cielo», en los diversos sentidos del cielo. La LXX la usa sólo en 4 Macabeos 4:10. Filón la usa una vez en la exposición alegórica de Éxodo 22:25. Los dos casos en el NT se hallan en los Hechos. En 14:7 la lluvia descende del cielo, tanto en el sentido de que cae de arriba como en el de que es enviada por Dios. En 26:13 la luz brilla desde el cielo, pero también brilla desde el Revelador. Al derramarse desde él, traspasa el firmamento.

[H. Traub, V, 509-543]

Οὐρίας → Θαμιάρ

οἰς [oído, oreja], ὠτίον [oreja], ὠράπιον [oreja], ἐνωτίζομαι [oír]

οἰς.

A. Fuera del NT.

1. *Uso griego.* En Homero esta palabra significa «oído, oreja», y también el «asa» u «oreja» de una vasija. Posteriormente es común para el «oído» humano o animal. Figura en diversas frases, p. ej. traer al oído, golpear el oído, prestar oídos, taparse los oídos. Se piensa que el movimiento del aire tiene una función en el proceso de oír, pero la voluntad puede abrir o cerrar los oídos. El oído tiene un puesto en la revelación como órgano para las comunicaciones divinas. Las representaciones pictóricas de los oídos de los dioses pueden implicar una solicitud de ser oído. Otros oídos votivos pueden ser oídos curados de sordera, o pueden denotar que se atendió una petición. Los griegos, sin embargo, ponen menos énfasis en los oídos de la deidad que los pueblos del Cercano Oriente. El uso para «asa» así como para «oreja» se puede hallar en los papiros.
2. *ELAT.*
 - a. El «oído» (heb. אָז) es primeramente el «oído» natural, tanto humano como animal (Gn. 35:4). Las orejas se adornan con pendientes y argollas. Las orejas de los esclavos perpetuos son perforadas (Éx. 21:6).
 - b. El oído denota también la función de oír. Con él se hacen notar los enunciados y órdenes. «Ante los oídos» o «en la presencia» es una frase que muestra su importancia (Gn. 23:10). Al ser oída, la palabra hablada no es simplemente la expresión de una idea, sino un proceso concreto (Gn. 20:8). La palabra escrita se propone ser oída (cf. Éx. 17:14; Dt. 31:11). Cuando se revela algo importante, se descubre el oído (1 S. 20:2). Los justos se tapan los oídos para no oír el derramamiento de sangre (Is. 33:15). El oído es en sí un sujeto en su actividad crítica (Job 12:11).
 - c. Dios ha creado el oído (Sal. 94:9), y por lo tanto somos responsables por su uso apropiado. La cosa más grandiosa que podemos oír es la palabra de Dios en cuanto viene al profeta y por medio de él (Is. 22:14). Pero para esto se necesita algo más que el oído natural; el oído puede oír y aún así ser sordo (Is. 6:9-10). Dios mismo decide si abrir el oído de los seres humanos para el entendimiento y la fe (Is. 48:6ss). En la era mesiánica se abrirán los oídos sordos (35:5). En la consagración sacerdotal los oídos son órganos importantes de la acción sacerdotal, y reciben un carácter sagrado al untarse en ellos la sangre sacrificial (Éx. 29:20).
 - d. El AT suele referirse a los oídos de Dios (p. ej. Nm. 14:28; 1 S. 8:21). Puesto que se hace mofa de los oídos inútiles de los ídolos (Sal. 135:17), el énfasis se pone en que Dios oye la oración y la contesta. En el Salmo 94:9 se manifiesta claramente que se ve que esa idea es antropomórfica. El NT evita esas expresiones, excepto cuando está citando el AT.
3. *Filón y Josefo.*
 - a. Filón sigue la pauta del AT por lo que respecta a la creación y el uso del oído, pero también intenta una explicación natural del oído y una teleología del oído en las líneas de la filosofía griega. La influencia griega se puede ver también en su interés por que las cosas que el oído oye puedan tener un efecto perturbador, en que da precedencia al ojo sobre el oído, y en su teoría de que la que realmente oye es el alma y no el órgano físico.
 - b. También Josefo adopta la diferenciación griega entre el alma y el cuerpo, y ofrece entonces una presentación diferente de la escena de Éxodo 17:14 (*Antigüedades* 3.59-60); cf. tb. Deuteronomio 21:11 (*Antigüedades* 4.210). La palabra profética viene por medio de las almas de los profetas, y no por medio de sus oídos o sus ojos.
 4. *Los rabinos.* El oído tiene una significación fundamental para los rabinos. Dios habla a los oídos de los profetas, así como nosotros gritamos a oídos de los vecinos. Él tiene que inclinar nuestros oídos

débiles. Los oídos humanos deben ser sintonizados a la ley. Aquellos que explican la ley deben doblegar sus oídos a ella, para que sus oyentes oigan bien. Cuando suena la voz de Dios, no es algo místico sino que se oye con el oído verdadero; sin embargo, esto ocurre rara vez. Dios juzga el oído; por eso no hay que escuchar conversaciones inútiles.

B. El NT.

1. *Los Evangelios sinópticos y los Hechos.*

- a. Como el AT, el NT concibe el oír en función del oído físico. En Marcos 7:33; Lucas 22:50-51 Jesús cura oídos verdaderos.
- b. Es al oído adonde Jesús dirige su mensaje. Procura impactar los oídos verdaderos de sus oyentes, en su tiempo y situación específica. Su mensaje es «hoy» un acontecimiento escatológico (Lc. 4:21). A los oyentes se les hace la advertencia de que deben tener oídos para oír (Mt. 11:15; 13:43; Mr. 4:9). El punto no es simplemente el oír bien, sino el oír correctamente.
- c. En Marcos 7:31ss se da una señal mesiánica (Is. 35:5-6) con la apertura de los oídos del sordo. En este caso Jesús no esquiva el uso de la medicina popular para mostrar en cuáles miembros se puede esperar el milagro.
- d. Los oídos de los discípulos son bienaventurados porque oyen la proclamación de la edad de la salvación (Mt. 13:16). Jesús mismo es el misterio de esta edad, y lo que ellos oyen de él deben anunciarlo desde las azoteas (Mt. 10:27). Deben primero ser oyentes antes de ser predicadores. La advertencia en Lucas 9:44 apunta al misterio del camino mesiánico del sufrimiento, que sólo los oídos creyentes entenderán posteriormente. En Lucas 1:44 el Espíritu Santo tiene que abrirle los oídos a Isabel para que entienda el verdadero sentido del saludo de María; ambas mujeres se hallan aquí en la esfera del acontecimiento mesiánico y de la acción del Espíritu.
- e. El verdadero misterio del gobierno divino de Jesús está escondido en parábolas que algunas personas sólo oyen con el oído natural (Mr. 4:1ss). La fe y el entendimiento están relacionados con el verdadero oír (cf. Mr. 4:20; Mt. 13:23; Lc. 8:15). En Lucas 4:21 el punto es que el cumplimiento se da en la persona de aquel que los pone en sus oídos, de modo que debe penetrar sus corazones como una palabra viva. Pero el oír puede provocar endurecimiento en lugar de fe (cf. la versión libre de Is. 6:9-10 en Mt. 13:11ss; Lc. 8:10). Si bien Juan (12:40) remite esta profecía a toda la enseñanza de Jesús, los autores de los Sinópticos la remiten específicamente a las parábolas. Lo que distingue a los que oyen con fe y entendimiento de los que oyen sólo con los oídos naturales es una conciencia del amanecer del señorío divino, en cuanto se pone frente a ellos, de modo visible y audible, en la persona de quien lo proclama. El *ὄρα* tiene la fuerza de un «con el fin de que» muy serio, pero el *μήποτε* («no sea que acaso») deja abierta una posibilidad de gracia y conversión. Sólo Dios puede abrir los oídos, pero el desafío de oír mantiene toda su seriedad si el oído ha de captar este mensaje que es el más asombroso de todos. Los discípulos que sí oyen son como el resto de Isaías, y sus oídos son por lo tanto bienaventurados (Mt. 13:16). Pero ni siquiera sus oídos tienen certeza del verdadero oír (Mr. 8:18). No pueden dar por sentado su entendimiento, sino que deben esforzarse por oír responsablemente.
- f. En los Hechos, la incircuncisión de los oídos está relacionada con la resistencia a la acción del Espíritu Santo (7:51). El taparse los oídos para no oír la blasfemia es en realidad un cerrar los oídos al Espíritu (v. 57). En Hechos 28:25ss Pablo aplica el dicho de Isaías 6:9-10 no solamente al propio ministerio de Jesús sino al ministerio apostólico. En contraste con los judíos incrédulos, los gentiles a quienes él ha sido enviado sí van a oír.
2. *Las Epístolas de Pablo.* En Romanos 11:8, que cita Deuteronomio 29:3 con el apoyo de Isaías 29:10, Pablo hace eco de Isaías 6:9-10. Tratando de entender porqué Israel no cree, encuentra una acción divina de desconcierto cuyo resultado son ojos que no ven y oídos que no oyen. En 1 Corintios 2:9 (que hace eco de Is. 64:3; 65:17; Jer. 3:16) el ojo, el oído y el corazón deben ser primero liberados

por el Espíritu para poder ver las cosas buenas que Dios ha preparado para los que le aman (cf. v. 10). El oído es una de las partes del cuerpo que se enumeran en 1 Corintios 12:16.

3. *Las Epístolas católicas*. En estas epístolas tenemos referencias a los oídos de Dios en citas del AT (Stg. 5:4 que cita Is. 5:9, y 1 P. 3:12 que cita Sal. 34:15). 1 Pedro 3:12 conecta la seguridad de ser oído con el llamado (v. 9) y con la obediencia (v. 8).
4. *El Apocalipsis*. En cada una de las siete cartas, el Apocalipsis emite el desafío de Jesús a escuchar lo que dice el Espíritu (2:7, 11, 17, 29; 3:6, 13, 22). Por el Espíritu, el Señor resucitado tiene un mensaje para los que leen y escuchan la profecía (1:3). En 13:9 la forma abreviada de la advertencia común añade urgencia a la amenaza y al llamado a la vigilancia.

ὠτίον. Este diminutivo significa «lóbulo» u «oreja pequeña». En el NT figura solamente en Mateo 26:51 (la escena del arresto de Jesús, en que a uno le cortan la oreja). Lucas 22:50 usa οὖς y añade que se trata de la oreja derecha. El amor sanador de Jesús contrasta aquí con la violencia de un discípulo que no ha captado el peso del momento (Lc. 22:51).

ὠτάριον. Este es otro diminutivo. En el NT figura en Marcos 14:47 y Juan 18:10, en el relato del corte de la oreja (derecha) durante el arresto.

ἐνωτίζομαι. Esta palabra, que significa «oír», «escuchar», figura en el NT sólo en Hechos 2:14, donde Pedro pide a sus oyentes que escuchen con atención lo que les va a decir.

[F. Hauck, V, 543-559]

ὀφείλω [deber], ὀφειλή [deuda, obligación], ὀφείλημα [deuda, obligación], ὀφειλέτης [deudor, alguien que está bajo obligación]

ὀφείλω.

A. Fuera del NT.

1. Etimológicamente oscura, esta palabra significa «deberle algo a alguien», p. ej. un préstamo, una deuda, un monto, un alquiler. Lo debido puede ser espiritual, y la palabra se usa también en infinitivo para «deber», «tener que». La palabra es común en relación con la venganza o con la ley. Los transgresores están en deuda con el ofendido. Las penas profanas y sagradas son cosas que se deben. La bondad de Dios también hace que los seres humanos sean deudores. Esto da origen a la idea de la obligación moral.
2. Rara en la LXX, ὀφείλειν se usa para deber dinero (Dt. 15:2), para deber ofrendas (Pr. 14:9) y para deber castigos (Job 6:20). El sentido «yo debería» figura en Sabiduría 12:15; 4 Macabeos 11:15. Sólo hay un original hebreo en el sentido básico de deber dinero. El AT piensa más en términos de obediencia a la ley divina que de obligación interior, pero se desarrolla la idea de que el pecado es una deuda para con Dios.
3. Filón sigue el uso griego al hablar acerca de la obligación moral interior. Esto se deriva de la relación con Dios, de la creación, y de la ley y la costumbre sagrada. Es así como los sacerdotes están en obligación de dejar de lado las cosas profanas, los gentiles le deben el culto a Dios, los padres y los hijos tienen mutuas obligaciones, se exige la limpieza física como señal de pureza moral, y los jueces deben ser justos al dispensar justicia.
4. El judaísmo posterior suele aplicar la idea del endeudamiento con Dios, p. ej. mediante la morosidad en el cumplimiento de buenas obras. El término «deuda» se vuelve entonces común para designar el pecado, y el expediente de la persona ante Dios se presenta en términos financieros. Dios puede remitir parte de la deuda en consideración al ayuno, y se pueden hacer pagos para amortizar los atrasos, con esperanza de una conciliación final.

B. El NT.

1. El grupo ὀφείλ- es común en el NT, y el uso en Mateo se acerca al del judaísmo. Jesús suele hablar de que las personas son deudas ante Dios (Mt. 6:12; 18:23ss; Lc. 7:41; 17:10), pero sólo en Mateo 6:12 se equipara específicamente el pecado con la deuda. Jesús usa la ilustración de la deuda para explicar la situación humana de cara a Dios. La deuda es tan grande que ninguna buena obra puede amortizarla. Dependemos totalmente de la misericordia divina. La remisión es cuestión de gracia, pero impone una obligación correspondiente de perdonar a los demás. El negarse a hacer esto acarrea el severo juicio de Dios. En Mateo 6:12, la presteza a remitir las deudas de los demás no constituye un derecho al perdón divino, sino que simplemente muestra que ninguna implacabilidad de nuestra parte puede obstaculizar el camino de la remisión. En Mateo 23:16, 18 el juramento impone una obligación ante Dios. Jesús usa ὀφείλειν con infinitivo solamente en Lucas 17:10 y Juan 13:14. En general no se refiere a obligaciones humanas, sino que habla en imperativos directos, dando así a sus exigencias un carácter incondicional.
2. En Filemón 18 la palabra tiene el sentido literal. En Juan 19:7 el punto es que él «debe» morir (cf. Mt. 26:66). En Hebreos 5:3 la referencia es al deber legal del sacerdote. En 1 Corintios 11:7, 10 Pablo encuentra en la costumbre judía algo que se basa en la creación. En Romanos 13:8 hace un juego con la palabra; no hemos de deber nada sino el amor, lo cual nos impone una obligación infinita. En Romanos 15:1 debemos apoyar a los débiles, y en 15:27 debemos pagar los bienes espirituales con bienes materiales. En 2 Tesalonicenses 1:3; 2:13 la acción de gracias es una obligación, y varias otras obligaciones son el deber de los padres (2 Co. 12:14), el amor matrimonial (Ef. 5:28), la santificación (1 Jn. 2:6), el sacrificio de sí (3:16), el amor (4:11) y la hospitalidad (3 Jn. 8). En general estas obligaciones para con los demás se desarrollan a partir del acto precedente de Dios o de Cristo, como lo muestra la construcción de la oración (Ro. 15:3; Ef. 5:28, etc.).
3. Un sentido más débil de obligación se halla en Hechos 17:20; 1 Corintios 5:10; Hebreos 5:12.

ὀφειλή. Esta palabra es común en los papiros para referirse a deudas financieras. En el NT se usa para deudas en Mateo 18:32, para impuestos y obligaciones (p. ej. el honor) en Romanos 13:7, y para las mutuas obligaciones de los cónyuges en 1 Corintios 7:3.

ὀφείλημα.

1. Esta palabra significa «deuda», y en un sentido más amplio «obligación». Figura en la LXX para «deuda» en Deuteronomio 24:10. En el judaísmo posterior es un término común para «pecado». En el NT figura en Mateo 6:12 para «deuda» en el sentido de «pecado» (cf. ἁμαρτία en Lc. 11:4). Pablo la usa en Romanos 4:4: la recompensa por las obras es «algo que se debe».

ὀφειλέτης.

1. Esta palabra significa primeramente «deudor». Tiene ese sentido en el NT en Mateo 18:24. En el uso judío denota también a alguien que es culpable de una falta (cf. Mt. 6:12; Lc. 13:4).
2. La palabra significa entonces «alguien que está bajo obligación». Pablo les debe el evangelio a griegos y a bárbaros (Ro. 14), los cristianos gentiles le deben apoyo material a la comunidad madre (Ro. 15:27), los que aceptan la circuncisión quedan como deudores de la ley entera (Gá. 5:3), y los que confían en Cristo ya no son deudores de la carne.

[F. Hauck, V, 559-566]

ὀφθαλμοδοουλία → δοῦλος; ὀφθαλμικός → ὄραω

ὄφις [serpiente, culebra]

A. La serpiente en la antigüedad.

1. *Como animal.* Como animal extraño, la serpiente provoca reacciones similares de aversión en diversos pueblos. Su forma de moverse, su forma de arrastrarse, su mirada, sus apariciones repentinas, y su asociación con el veneno, dan origen a la idea de que es astuta, maliciosa y hostil, aunque con frecuencia las serpientes caseras son casi mascotas domésticas.
2. *Como animal hostil en la historia religiosa.* La serpiente como animal hostil se suele retratar en intentos de provocar temor, p. ej. descripciones del mundo inferior, o en la diadema del rey egipcio. De aquí no hay más que un paso hacia el uso del dragón para el caos. El mar primigenio envuelva la tierra como una serpiente. En las religiones dualistas, la serpiente es un animal demoníaco en el sentido más estricto.
3. *La naturaleza terrenal de la serpiente en la historia religiosa.* Al arrastrarse por el suelo, la serpiente es un animal de la tierra. Está dedicada a los dioses de la tierra interior, o conectada con el dios de las profundidades oceánicas. En Grecia se la asocia con las deidades terrenas (Hécate, Deméter y Core) y con el reino de los muertos. Es por lo tanto un animal mántico, que aparece en sueños y da oráculos.
4. *Como animal de la vida.* Por asociación con los recursos de la tierra, la serpiente puede convertirse también en símbolo de la fertilidad o en símbolo fálico, apareciendo así en relatos del nacimiento. El hecho de que se despoje de su piel denota un rejuvenecimiento. En algunos lugares se la adora como divina. Los egipcios tienen serpientes en sus templos, y las culebras domésticas son veneradas. Desde tiempos antiguos, las serpientes tienen conexión con el culto de Zeus, y la serpiente tiene un papel importante en la cosmogonía órfica.
5. *Resumen.* Por un recorrido circular, la serpiente del caos se convierte en la serpiente primigenia. Esta dualidad corresponde a la de la naturaleza, que da vida y también destruye la vida. Su carácter extraño le da a la serpiente su papel preeminente en la religión. Sin embargo, a la luz de la Escritura, la elevación de esta criatura astuta y dañina al rango de símbolo de la deidad es un indicio siniestro de la mezcla entre Dios y el diablo.

[W. Foerster, V; 566-571]

B. La serpiente en el AT.

1. *Datos lingüísticos.* Las serpientes son comunes en Palestina, y el AT usa diversos términos para ellas, no todos los cuales pueden traducirse con precisión zoológica. Además de las culebras corrientes, encontramos referencias o alusiones sobrenaturales en Isaías 14:29; Éxodo 7:9-10; Job 7:12; Isaías 51:9; Salmo 104:26, etc. La culebra es impura en Israel a causa de su veneración por otros pueblos; por lo tanto no ha de usarse en los sacrificios. (Para detalles cf. el *TDNT* en inglés, V, 571-572.)
2. *La naturaleza de la serpiente.* El AT observa la serpiente con cierta precisión, señalando su extraño avance, su silbido, sus ataques repentinos, su mordisco peligroso y su veneno (Gn. 3:14; Jer. 46:22; Gn. 49:17; Nm. 21:6). La protección contra ella es una metáfora vívida de la protección divina (Sal. 91:13). Es un animal astuto que se halla bajo la maldición de Dios (Gn. 3:1, 14-15). Simboliza por ello lo maligno (Dt. 32:33). Está al servicio de Dios cuando castiga a su pueblo (Nm. 21:6). En los últimos días, la paz con la serpiente es uno de los distintivos del reino mesiánico (Is. 11:8).

[O. Grether y W. Foerster, V, 571-573]

3. *Génesis 3.* La serpiente desempeña un papel importante en Génesis 3. El relato no es un mito de serpiente, ya que el papel de la serpiente es secundario y es solamente el de una criatura. Sin embargo, se usan elementos sobrenaturales para retratar a la serpiente, p. ej. su astucia, su conocimiento de cosas ocultas, y sus intenciones hostiles. Existen paralelos en otros lugares para la hostilidad de la serpiente respecto a Dios y su propósito de destruir la vida. Sin embargo, no existe un verdadero paralelo con el relato bíblico de la caída, el cual se dedica hasta cierto punto a una tarea de desmitifi-

cación, al hacer de la serpiente tan claramente una criatura y al afirmar la deidad exclusiva de Dios como Creador y Señor. La tensión en el relato brota de la tensión en la situación humana, ya que la armonía original con Dios se ha perdido a causa de la apostasía. Esta apostasía es resultado de una decisión humana, aunque el impulso hacia ella viene de afuera, y la serpiente sirve muy bien para sugerir que detrás del misterio insoluble de la entrada del mal en el buen mundo de Dios se halla la presencia o la actividad de una fuerza que está en enemistad con Dios. Según la sentencia de Génesis 3:15, la cooperación entre la serpiente y la humanidad se convierte en una confrontación hostil. La referencia no es sencillamente a la amenaza natural de las culebras, sino a la amenaza más profunda que presenta ese poder que es hostil a Dios, y que continuamente empuja a la humanidad hacia el pecado y la muerte. Génesis 3:15 no predice claramente un final de ese conflicto, pero a la luz de la nueva creación, Cristo puede ser válidamente considerado como el vencedor de la serpiente.

4. *Números 21*. El relato de la serpiente de bronce (Nm. 21:4ss; Dt. 8:15) es teológicamente importante. En contraste con otras historias de murmuración, este relato no presenta a Dios ayudando al pueblo entero, sino solamente a aquellos que miran al símbolo. El significado no es, desde luego, que el mirar tenga un efecto casi-mágico, sino que Dios ha puesto una señal de salvación que todos pueden ver, y que por lo tanto va a auxiliar a todos aquellos que estén dispuestos a volverse a él. [J. Fichtner, V, 573-576]

C. La serpiente en el judaísmo posterior.

1. *La LXX*.

- a. Datos lingüísticos. La LXX usa diversas palabras para los muchos términos hebreos, p. ej. ὄφις, δράκων, ἄσπις, ἔκγονα, ἀσπίδων, βασιλικός, κέρατης. Extrañamente, los carneros de Jeremías 50:8 se convierten en serpientes (δράκοντες) en la versión de los Setenta. (Para detalles, ver el *TDNT* en inglés, V, 576.)
- b. Datos materiales. Al tratar con alusiones mitológicas, la LXX a veces toma la ruta de la supresión (Is. 51:9), a veces deja nombres como Rahab tal como están (Sal. 87:4), y a veces hace una aplicación ética y religiosa (Job 26:13; Sal. 89:10).
2. *Los Deuterocanónicos, los pseudoepígrafos y los rabinos*.
- a. Metáforas. En estas obras las serpientes a menudo se usan para fines metafóricos. Los rabinos aluden a la astucia de las serpientes. Sus caminos torcidos se comparan con los del gobierno. La serpiente ilustra la tentación sagaz en 4 Macabeos 18:8, y los reyes gentiles muestran la ponzoña de dragones y el veneno de áspides en el Documento de Damasco 8:9ss.
- b. Ecos mitológicos. El relato de Bel y el Dragón alude a las serpientes en templos en Babilonia. El Enoc Eslavónico describe las puertas del hades como grandes serpientes. El hades mismo es una serpiente en el Apocalipsis de Abraham 31:7. En los pseudoepígrafos y en las obras rabínicas, Leviatán y Behemot serán alimento de los justos en la era mesiánica.
- c. La serpiente del paraíso. Al principio no se ve una relación clara entre Satanás y la serpiente, pero posteriormente a la serpiente se la llama instrumento del diablo, y luego los dos se equiparan. Se hacen intentos por proveer motivos para las acciones de la serpiente, p. ej. celos de Adán, negociación a someterse a su dominio, el deseo de dominar el mundo y el deseo sexual.
- d. *Números 21*. Un comentario interesante sobre este relato asocia la curación, no con la serpiente de bronce como tal, sino con la sincera sujeción al Padre celestial.
- e. La serpiente y lo demoníaco. En los rabinos la serpiente se acerca al mundo demoníaco, como en enunciados ocasionales en el sentido de que en el desierto aúllan demonios y dragones, o de que la forma en que se manifiesta un espíritu maligno es la de un dragón. En vista del abundante uso de las serpientes en la religión pagana, es comprensible la aversión rabínica por ellas.

D. La serpiente en el NT.

1. *En semejanzas.* En Mateo 22:33 la serpiente representa lo que es peligroso y malévolo. En Marcos 16:17-18 el tomar serpientes con la mano es una señal del nuevo eón (cf. Lc. 10:19, donde lo que resulta amenazante en la vida natural así como en la humana pertenece al reino de Satanás). En Mateo 7:9-10 (cf. Lc. 11:11) el segundo miembro de la oración es más agudo que el primero, ya que una piedra es inútil, mientras que una serpiente es peligrosa. El punto del dicho es que lo que se da como respuesta a la oración será bueno. Por lo referente a Mateo 10:16 hay paralelos rabínicos, y el dicho bien puede ser proverbial. Es poco probable una referencia directa a la caída. El rasgo memorable en la exhortación es la combinación inesperada de la astucia de una serpiente y la inocencia de una paloma. Apocalipsis 9:19 describe caballos con colas como serpientes. Su poder de envenenar resulta entonces peor que el poder de los saltamontes (8:7ss) de picar.
2. *La serpiente del paraíso.* Apocalipsis 12:9 y 20:2 usan la expresión rabínica «la serpiente antigua», que equipara ὄφις (o δράκων) con Satanás. 2 Corintios 11:3 alude al engaño de Eva por parte de la serpiente. Es poco probable que se tenga en mente la tentación sexual. En 1 Timoteo 2:14-15 el punto es la receptividad de la mujer a los argumentos sagaces, y probablemente sea contra esto que Pablo está advirtiendo a la comunidad en 2 Corintios. La promesa de Romanos 16:20 obviamente se basa en Génesis 3:15.
3. *La serpiente de bronce.* Pablo se refiere a la serpiente de bronce en 1 Corintios 10:9 (tal vez tenga en mente Sal. 78:18). Jesús usa el relato en Juan 3:14-15 para destacar la significación de su propia elevación. La referencia cristológica es distintiva.
- E. **El gnosticismo.** En el gnosticismo la serpiente desempeña variados papeles, principalmente como símbolo del mal. El δράκων es Satanás, el tentador. Ὄφις es uno de los nombres del diablo. El δράκων es equiparado también con la materia, que arrastra a la humanidad hacia abajo. Pero algunas sectas llaman serpiente a la sabiduría, y la contraponen al demiurgo.

[W. Foerster, V, 576-582]

→ δράκων, ἔχιδνα

ὄχλος [gentío, multitud, populacho]**A. Uso no bíblico.**

1. ὄχλος significa primeramente «gentío», a. como una «multitud», b. como «el público» en contraposición con personas privadas o grupos pequeños, y c. como «la masa» o «turba».
2. Un segundo sentido es «hueste», «tropa», «ejército», usado especialmente para a. «tropa con armas ligeras», b. «grupo que lleva el equipaje», c. «soldados rasos», d. «mercenarios» y e. «masa armada irregular».
3. La palabra también tiene el sentido de «gente» o «población».
4. Como medida, ὄχλος es «gran número».
5. Un último sentido es «inquietud» u «hostigamiento».

[R. Meyer, V, 582-584]

B. Uso en el AT.

1. *Libros canónicos.* Casi completamente ausente de los libros más antiguos, ὄχλος figura posteriormente en sentidos tales como a. «gentío», «asamblea», b. «partidarios», «tropa», «reclutas», o «turba armada» y c. «gran número».
2. *Deuterocanónicos.* La palabra tiene aquí sentidos habituales como a. «gentío», b. «ejército» o «partidarios» y c. «población».

C. ὄχλος como préstamo rabínico. Los rabinos usan ὄχλος como préstamo (tanto en hebreo como en arameo) para un «gentío», un «ejército», una «cola» (de estrellas) y un «gran número».

[P. Katz, V, 584-585]

D. Uso en el NT.

I. Significado.

1. Multitud de gente.

- a. Con la excepción de Apocalipsis 7:9; 19:1, 6, ὄχλος figura solamente en los Evangelios y en los Hechos. En los primeros denota habitualmente el gentío que acude a Jesús (Mt. 13:2), que lo busca o que va a él (Lc. 8:40; Jn. 12:9), y que lo acompaña (Mr. 5:27; Lc. 7:9). Jesús lo llama hacia sí (Mr. 7:14) y se compadece de él (Mr. 6:34). El gentío quiere ver sus milagros (Lc. 6:19). A veces lo apretuja (Mr. 3:9). Está más cerca de él que su familia (Mr. 3:31ss). Expresa alegría, admiración, asombro y temor (Mt. 7:28; 9:8).
- b. Después de que Jesús termina sus acciones o discursos, deja a la gente (Mt. 13:36). Luego interactúa más específicamente con los discípulos (cf. Mr. 6:45). Cura al sordomudo lejos del gentío en Marcos 7:33. El gentío discute acerca de él (cf. Lc. 9:18). En Mateo 21:1ss le da la bienvenida; aquí la referencia es a peregrinos galileos, a diferencia de la población de Jerusalén (v. 10). Él es tema de debate en Juan 12:43 y ora por la gente en Juan 11:42.
- c. Las masas a veces se distinguen de los gobernantes (cf. Mt. 14:5; Mr. 15:15), aunque estos últimos tienen que tomarlas en cuenta (cf. Mr. 11:18; Mt. 21:26). A Jesús se le acusa de incitar a las masas (Jn. 7:12; cf. Hch. 24:12, 18). La forma en que los gobernantes se mofan del gentío se expresa en Juan 7:49. Voluble y fácilmente arrastrado por la propaganda, el gentío es inducido a condenar a Jesús (Mr. 15:11; cf. Lc. 23:48). La relación del gentío con los apóstoles es parecida (cf. Hch. 8:6; 13:45; 14:11, 19; 17:8, 13, etc.).
2. «Hueste», «tropa». Este es el sentido en Marcos 14:43.
3. «Gente». El plural significa «multitudes de gente» en Apocalipsis 17:15.
4. Sólo Lucas usa el término como una medida (Lc. 5:29; 6:17; Hch. 1:15; 6:7; 11:24, 26).

II. ὄχλος y ἄσπετος.

1. *El ὄχλος juanino.* Esta palabra tiene un sentido especial en Juan. Puede tener referencias distintas, p. ej. a un gentío galileo en 6:2, etc., o al público judío en 7:11-12, o a las masas a diferencia de los gobernantes (7:49), o a peregrinos en la fiesta (12:12), o a los muchos que creen a causa de Lázaro (12:9; cf. v. 11). En general, sin embargo, Juan tiene en mente a la gente común, entre la cual hay muchos que creen, muchos que se oponen, y muchos que también creen al principio pero después se alejan.
2. *El ἄσπετος.* El juicio de los fariseos en 7:49 califica a ese gentío como una chusma que en realidad no conoce la ley ni la guarda. Se trata del ἄσπετος. Este término se remonta al AT y al principio es un término sociológico para designar a la nobleza o la clase terrateniente. Posteriormente, sin embargo, se convierte en un término religioso para llamar a la gente corriente que, sin importar su posición social, no vive estrictamente conforme a las exigencias de la ley. Después del 70 d. C. los fariseos, por su superioridad ideológica y organizativa, aprovechan los acontecimientos políticos para subyugar al ἄσπετος al rabinato. Juan 7:49 todavía contiene cierta medida de desprecio social así como religioso. Esto probablemente se debe a que la gente común, y especialmente los galileos, se siente más atraída al mensaje de Jesús en vista de sus esperanzas escatológicas y su disgusto por el legalismo. Cuando Jesús derrauda esas esperanzas, su influencia sobre el pueblo mengua; y después del fracaso de las insurrecciones grandes y pequeñas, y de la destrucción de la jerarquía del templo, caen bajo el control de los rabinos.

[R. Meyer, V, 585-590]

ὀχύρωμα [baluarte, fortaleza]

Este es un término militar para un «lugar fortificado». En griego secular sólo se usa en sentido literal, pero la LXX introduce un uso figurado (2 S. 22:2; Pr. 10:29). Aquí la fortaleza es Dios. Luego Filón emplea el término para el bastión de la razón humana presuntuosa (*De la confusión de las lenguas* 129-130). Esto se acerca al uso que Pablo hace de este término en 2 Corintios 10:4. Como Filón, puede tener en mente la torre de Babel, pero ciertamente desea enfatizar tanto la fuerza de las estructuras filosóficas como, más aún, el poder de las armas espirituales (bajo la autoridad de Dios) para derribarlas.

[H. W. Heidland, V, 590-591]

ὀψώνιον [salario]

Esta palabra significa literalmente «lo que se designa para comprar comida», luego «dinero», luego «sueldo, paga militar», y luego más en general los «salarios o jornales» oficiales.

1. En Lucas 3:14 el Bautista les dice a los soldados que se contenten con su paga, poniendo el mandato de Dios por encima de las exigencias que ellos sólo pueden hacer valer por la fuerza.
2. En 2 Corintios 11:8 Pablo usa la palabra para el sustento que le dan a él las iglesias, sugiriendo así que su trabajo es una forma de milicia, que él tiene un derecho válido al sustento (aunque, en un paso de fe, él no lo reclama), y posiblemente que ningún sustento que se dé puede ser jamás una recompensa suficiente, sino sólo una «mesada».
3. En Romanos 6:23 el uso de la palabra destaca tres puntos principales: a. que el pecado es un engañador, que promete subsistencia pero entrega muerte; b. que así como el salario no es un solo pago, así ya la muerte proyecta su sombra activa sobre la vida en un proceso continuo; y c. que en contraste con el don de la vida tenemos aquí un derecho, pero un derecho que conlleva solamente juicio.

[H. W. Heidland, V, 591-592]