

## Π, π (pi)

**παγίς [trampa], παγιδεύω [atrapar]**

**παγίς.** Esta palabra significa «lo que agarra» o «mantiene seguro». Con frecuencia se usa para una «red» o «lazo», así como para una «ratonera». Una expresión vivida es «arrebatar el pan». Figuratadamente la palabra se suele usar en relación con mujeres seductoras. Al caballo de Troya también se lo llama «παγίς de madera». Una frase religiosa es «ser cazado por la red de Ate» (el engaño, la perdición o la culpa). La LXX usa el término para los lazos, a menudo figuradamente (Sal. 69:22). El sentido transferido enfatiza el elemento sagaz o destructivo (cf. Sal. 35:7). Con frecuencia el carácter súbito de la destrucción ocupa el primer plano. Posteriormente el uso se vuelve más estereotipado, p. ej. para la idolatría y para los «lazos de los impíos» (Jeremías, Salmos, Proverbios). En Proverbios 13:14 la referencia parece ser al castigo divino en sí mismo. El término es poco común en el NT. En Lucas 21:34-35 Jesús advierte a sus discípulos que estén en guardia, no sea que el último día se les venga encima como una red. 1 Timoteo 3:7 advierte a los obispos que la mala conducta les acarreará mala fama y los hará presa fácil de las artimañas del diablo, de modo que queden inhabilitados para seguir sirviendo. 2 Timoteo 2:25-26 muestra que aquellos que se oponen al mensaje cristiano permanecen en la trampa del diablo: engañados por él, están confinados a hacer su voluntad. La idea de que dioses y demonios están equipados con trampas y redes es antigua y muy difundida. El diablo no es solamente un acusador sino un opositor activo, que actúa para capturar a la gente y destruirla. 1 Timoteo 6:9 trata sobre el peligro de codiciar las riquezas. Esto lleva a la gente a una trampa. En el contexto de los deseos y la destrucción, esta es claramente, otra vez, la trampa del diablo. En Romanos 11:9 (citando Sal. 69:22), Pablo usa παγίς en conexión con el juicio divino. Todo aquello a lo que la gente está acostumbrada y hace es una trampa, una ofensa y una recompensa. En los Padres Apostólicos, la Didajé 2.4 usa la frase de la LXX «trampa de muerte» para una lengua con doblez, y Bernabé 19.8 lo usa para la boca en general.

**παγιδεύω.** Esta palabra figura sólo en el ámbito bíblico, y tal vez haya sido acuñada por la LXX para «tender un lazo», «preparar una trampa», «atraer hacia una trampa». La LXX la usa sólo en 1 Samuel 28:9 y Eclesiastés 9:12. Otras versiones del AT la tienen en Ezequiel 13:20-21; Isaías 8:15; Pr verbios 6:2; 11:15. El único caso en el NT se halla en Mateo 22:15, donde los fariseos tratan de atrapar a Jesús haciéndole una pregunta acerca del pago de impuestos a Roma.

[J. Schneider, V, 593-595]

πάθημα, παθητός, πάθος → πάσχω

**παιδεύω [educar, formar, instruir], παιδεία [educación, instrucción], παιδευτής [maestro], ἀπαιδευτός [no educado, no instruido], παιδαγωγός [instructor, guía]**

Las palabras παιδεία y παιδεύω se relacionan con la formación de los niños, los cuales necesitan dirección, enseñanza, instrucción y disciplina. παιδεία indica tanto el modo de la educación como su meta. Otras palabras de este grupo son παιδευμα, παιδευσις y diversos compuestos.

**A. Su orientación y su concepto en el mundo griego.** Este grupo caracteriza a la cultura griega, y ha seguido siendo básico en el desarrollo de toda la civilización occidental.

1. *La educación en el hogar entre los griegos.*

a. Hasta los sofistas. La παιδεία no se conoce en la Grecia homérica, donde rige la nobleza, la ἀρετή es un don divino, la crianza es física, y la educación es simplemente la transmisión de usos y costumbres según el rango. Los sofistas cuestionan el principio aristocrático y plantean la idea de que la cultura puede ser adquirida mediante la enseñanza, dándole así su orientación al concepto de παιδεία.

b. El período clásico y el tardío. Platón distingue la formación vocacional de la παιδεία, pero incluye la música y la gimnasia. Los padres tienen la responsabilidad principal, pero necesitan dirección. Aristóteles distingue grupos de edad y considera esenciales la lectura y la escritura. La meta de la educación personal es la virtud, y la cultura aporta felicidad. En el estoicismo el objetivo, mediante el escrutinio propio, es el cosmopolitanismo helenístico. El ideal romano de firmeza de carácter como meta de la educación tiene aquí su impacto (cf. tb. el sistema espartano). Una actitud heroica ante el destino ofrece libertad en relación con los valores mundanos, e inclusive facilita la renuncia de la vida. Plutarco argumenta que la educación es sólo para los varones libres. El niño es como la tierra, el maestro como un agricultor, la enseñanza como la semilla. Los muchachos están en manos de pedagogos cuidadosamente seleccionados, los cuales, aunque son esclavos, son tutores privados que dan instrucción en el temor de Dios, la rectitud, la autodisciplina y la valentía. Los padres deben supervisar, ya que la cultura tiene una importancia total, al ser divina y permanente. Sobre todo, los padres deben enseñar mediante el ejemplo. El destino mismo desempeña un papel en la παιδεία mediante sus castigos, pero la palabra no se usa en el griego no bíblico para designar el castigo corporal.

2. *El legislador y la παιδεία.* En Grecia la educación es un asunto público, ya que está en juego la relación con el estado. Por eso, incluso las ideas acerca de la educación en la familia se presentan como exigencias legales. El hombre está por naturaleza orientado hacia la παιδεία, y la παιδεία está al servicio de la seguridad del estado y de la integración de los individuos en la sociedad. Las leyes, entonces, ordenan la educación. La παιδεία es lo que distingue a los humanos de los animales, o a los griegos de los bárbaros. Platón piensa que los mitos mentirosos deben dejarse de lado, y que la virtud es parte de la esencia de la cultura, lo cual exige un compromiso personal. Aristóteles arguye que el estado debe imponer la educación a todos los hombres libres, aunque los gobernantes se distinguirán por su cultura superior así como por sus mayores riquezas. La ley es, para Aristóteles, el verdadero pedagogo. La educación está al servicio de un fin social, e. d. la integración en las relaciones políticas establecidas por la ley.

3. *La educación religiosa.* La παιδεία griega es fundamentalmente antropocéntrica, y cada persona es la medida de todas las cosas (Protágoras). Platón, sin embargo, introduce un absoluto trascendente, dándole así a la παιδεία un aspecto teológico. La educación presupone el conocimiento del bien, lo cual es la teología. La razón podrá controlar la educación, pero lo que a fin de cuentas está en juego es el cultivo del alma e incluso su salvación. También Aristóteles encuentra sitio para la teología, y sus sucesores piensan que la παιδεία nos coloca en igualdad con los dioses. El elemento antropocéntrico permanece, pero la παιδεία pule la naturaleza humana y cumple su destino dirigiendo sus esfuerzos hacia el bien.

**B. La educación en el AT.**

1. *La disciplina de Dios mediante la ley y la sabiduría.* Originalmente la tradición bíblica no tiene un vocabulario pedagógico. Dios es santo, y exige santidad a su pueblo escogido. Las transgresiones a la santidad son o castigadas o expiadas. Puesto que la santidad tiene una dimensión moral, los mandamientos morales son una obligación. Dios ayuda al pueblo de la alianza a guardar esos mandamientos por medio de la instrucción, el castigo y la recompensa. El historial de los actos de Dios, junto con la ley y la profecía, pone su impronta en el pueblo y le va dando forma. Especialmente la ley tiene una fuerza educativa (Sal. 119). El padre es su guardián, con el mandato

de enseñar a la generación más joven (Gn. 18:19). Su propósito es servir de norma para el crecimiento en la fe y el orden. De las muchas palabras para instrucción, יָדָע (con יָדָעַ) es la que se acerca más a la idea de educación. Combina las ideas de «crianza» moral, corrección y cultura. Comporta el pensamiento de las relaciones interpersonales, y puede referirse a la formación del pueblo así como a la crianza personal. También lleva la idea de la repreensión, la admonición y las medidas disciplinarias. Hasta se incluye el castigo corporal (Pr. 13:24), ya que evita cosas peores (23:13) y da esperanza de enmienda (19:18). Pero debe darse en amor y no en ira. Los padres y madres tienen una responsabilidad primordial (1:8). El cultivo del carácter de los adultos, así como la educación de los niños, se tienen en cuenta en los Proverbios. El temor a Dios es el principio de la sabiduría (1:7). La meta de la instrucción es la sabiduría, el entendimiento, la disciplina y la integridad (1:2ss). La ley es una lámpara, y la sabiduría una luz (6:23). Lo que se busca es la educación moral. La pobreza y la vergüenza persiguen a quienes la descuidan (13:18; 24:32). Dios es la fuente última de toda formación. La confianza en él es el contenido de la instrucción (3:11). Dios mismo disciplina y corrige (Sal. 16:7). Su corrección absoluta nos destruiría; de ahí la solicitud de moderación (6:1; 38:1). Este castigo moderado es una bendición (94:12). Es el de un Padre amoroso. Alcanza incluso al mundo gentil (94:10).

2. *La disciplina de Dios en la revelación profética.* Los profetas conectan la disciplina de Dios con sus actos históricos más que con la enseñanza. Como punto de la ley, esta disciplina le sirve al pueblo entero (cf. Os. 10:12). El profeta puede penetrar la dirección divina de los acontecimientos (cf. Is. 8:11), los cuales pueden dar virajes muy diferentes (28:26). Dios enseña a Israel destruyendo a Jerusalén (Sof. 3:2, 7). Sin embargo, la instrucción es inútil dada la obstinación del pueblo (Jer. 2:30; 5:3, etc.). Aún así, Dios preserva a su pueblo y hay esperanza de renovación (Jer. 30:11; 31:18). En líneas similares, el sentido de advertencia está presente en Ezequiel (5:15; 23:48). Las experiencias del desierto son un ejemplo de la instrucción divina (Dt. 11:2). Puesto que a Israel se le describe como un individuo, el concepto intrínsecamente individual de educación se aplica a él muy fácilmente, aunque hay una aplicación a los individuos justos como miembros de la comunidad de alianza.
3. *La reconstrucción del concepto en la traducción griega del AT.* La descripción de Dios como Educador le da un giro antropocéntrico al carácter teocéntrico de la revelación del AT. Los problemas de la teodicea fortalecen esta tendencia, aunque la idea de prueba mantiene una visión más teocéntrica. Las nociones de educación y desarrollo permanecen al margen en la Escritura, y si bien el término παιδεία les permite a los traductores del AT dar una interpretación pedagógica de la historia veterotestamentaria, en ese proceso el término adquiere un nuevo sentido de castigo.
  - a. La literatura sapiencial. Aquí la disciplina que aplican los padres es el contexto para el pensamiento pedagógico. El término griego se adapta al original y suele significar «castigo» (Pr. 29:19). En Proverbios 3:11-12 se presupone la educación por medio del sufrimiento. Pero el grupo también introduce nociones culturales que son más características del judaísmo helenístico, p. ej. la de la instrucción intelectual (Pr. 1:8; 4:1, 13, etc.). La sabiduría es la maestra máxima, y actúa tanto por medio de la ley como por medio de la vida, y abarca más que la razón humana. Posteriormente se hace presente la idea del castigo educativo (cf. Sabiduría y los Salmos de Salomón), aunque no es fácil diferenciar los sufrimientos disciplinarios de los justos de los sufrimientos penales de los malvados. La solución al problema de la teodicea es que un Dios misericordioso es en diversas formas —que no son siempre evidentes— el Educador de su pueblo.
  - b. Los Salmos. Aquí las referencias son a la corrección por parte de Dios o la instrucción en su voluntad. El sustantivo tiende a tener algo más del sentido griego de cultura, el verbo más el sentido bíblico de disciplina. En general, los versículos pertinentes pertenecen a la tradición sapiencial.
  - c. Los profetas. Más claramente que el original, la LXX presenta aquí el proceder de Dios como corrección. La LXX presupone que la verdadera tarea del profeta es instruir al pueblo por medio de la sabiduría divina que se le da (cf. Ez. 13:9; Am. 3:7). La educación que da Dios es un don de gracia al pueblo de la alianza, no un privilegio del género humano como tal. El griego παιδεύειν puede sig-

nificar «advertir», «corregir», «castigar» o «educar», pero siempre se tiene en el trasfondo la formación de los niños, y el concepto llega a abarcar tanto la ley como todas las experiencias de Israel después del éxodo (cf. Os. 5:2).

- d. La presentación de la historia. Aquí toda la relación de Dios con su pueblo, incluyendo la entrega de la ley y de la sabiduría, se ven como la obra de Dios el Maestro. Si Dios enseña por medio del sufrimiento, también enseña por medio de la ley y sus estatutos. La ley se convierte en la base de la cultura del judaísmo, y es considerada como el libro de educación para Israel y para la humanidad. Con ella el judaísmo confronta al mundo con una afirmación suprema de cultura. En su disciplina, encuentra vida y bienaventuranza (Si. 24:27).

### C. El concepto de παιδεία en el judaísmo helenístico y rabínico.

1. *παιδεία y νόμος en Filón.* Filón encuentra en la παιδεία un puente entre la revelación del AT y la cultura griega. En ella resume el contenido intelectual de la tradición veterotestamentaria para la gente educada. También usa este grupo para probar la superioridad de la revelación del AT. Denota la educación y la cultura del individuo y del pueblo. Tiene como meta la formación del carácter y la autorrealización. Van incluidas una visión clara del mundo y una sabiduría práctica. La παιδεία, como don de Dios, desarrolla el espíritu humano. El contenido del AT se vierte en esta forma griega. La παιδεία es el agente de la revelación del AT en el mundo griego. Los padres son los educadores principales. Dan una educación que finaliza en la madurez, aunque la παιδεία abarca también la autoeducación de la vida adulta. Si bien la educación es principalmente para los muchachos varones, Filón piensa que se debe proveer también una educación apropiada para las niñas. La sinagoga da formación en la piedad. Enseña a las personas educadas a escoger lo correcto desde el punto de vista de Dios, de la virtud y de los demás. La παιδεία es una joya divina del alma divina. El «conócete a ti mismo» de los griegos se ve en términos de la máxima bíblica «guárdate a ti mismo» (Éx. 34:12). La autoeducación se conecta entonces con el mandamiento divino. El interés por el único Dios y Creador le da a la cultura judía su superioridad. El báculo de Éxodo 12:11 significa la παιδεία. Como un cetro, simboliza el gobierno de Dios, el rey único que se halla detrás de toda παιδεία. La παιδεία trae salvación. El alma alcanza los buenos dones sólo mediante el ejercicio en la virtud. La παιδεία es un pozo o un manantial con significado salvífico, aunque sólo con la bondad de Dios como base última. La mayoría de la gente sólo puede alcanzar la παιδεία ordinaria (representada por Agar) que les coloca bajo las leyes positivas de las naciones. Pero esto da fruto sano, ya que el bien es imperecedero, y la παιδεία sigue su marcha, constantemente rejuvenecida, produciendo flores eternas. En último análisis, la παιδεία significa para Filón una vida que se lleva bajo la dirección del λόγος, del cual proceden todas las potencialidades de la sabiduría y de la cultura.
2. *La educación judeo-helenística en Josefo.* También Josefo plantea una afirmación de la cultura y conoce la teoría educativa. Para él la educación abarca tanto la enseñanza como la práctica, y su meta es la religión. La ley ofrece la mejor combinación de enseñanza y práctica. La obediencia a la ley, como lo pueden ver incluso los de afuera, es la base de la educación judía. Esto le da un sesgo volitivo así como intelectual. Pero fundamentalmente Josefo acepta la norma griega de cultura. No trata de darle al grupo su sentido veterotestamentario de disciplina o corrección. Cuando más, los padres disciplinan mediante la admonición.
3. *La disciplina por medio del sufrimiento en la teología judía posterior.* Los rabinos desarrollan un punto de vista que considera la educación de Dios esencialmente como corrección. El período macabeo ejerce aquí su influencia. La corrección es un privilegio filial; las naciones impías se quedan en la prosperidad temporal que las llevará a la ruina final. La corrección puede tomar la forma de dirección así como de castigo. En los enunciados rabínicos, el castigo presupone la culpa. Aquellos sobre quienes recae deben escrutar sus actos o atribuirlo al descuido de la ley. En algunos casos puede ser simplemente el castigo del amor. Ni siquiera este concepto, sin embargo, resuelve por completo el problema de la teodicea. La solución pedagógica es antropocéntrica, lo que no encaja muy bien con la pretensión teocéntrica del AT de que la revelación de Dios es incondicional.

#### D. El concepto de παιδεία en el NT.

1. *La cultura griega y judía en el NT.* Dos versículos de los Hechos, que no tienen significación teológica, dan evidencia del uso helenístico. Hechos 7:22 dice que Moisés fue educado en toda la sabiduría de los egipcios. Esto concuerda con notas biográficas similares acerca de grandes personajes. Hechos 22:3 pone a Pablo a decir de sí mismo que él se crió en Jerusalén y fue educado en la ley. Por eso puede comprender la importancia de esta educación, pero como cristiano y como apóstol debe disputar la pretensión de los judíos de ser guías de los insensatos y maestros de los niños. Lo que está en juego en Romanos no es solamente una comprensión intelectual, sino la configuración de la vida según un estudio coherente y una aplicación de la ley. La palabra παιδευτής sugiere guía práctica, y ἀφρόνων denota a aquellos que necesitan dirección.
2. *La ley como capataz.* Jesús rechaza la pretensión de los escribas y fariseos de ser educadores del mundo (Mt. 23:15), y Pablo asume la misma postura, citando Isaías 52:5 y Ezequiel 36:20 (Ro. 2:24). Para Pablo la ley sólo tiene una validez limitada (Gá. 3:24). Su tiempo termina con Cristo. Es un παιδαγωγός mientras nosotros somos menores de edad. Durante esa etapa, estamos bajo ella y virtualmente en la posición de esclavos. Con la fe, en cambio, alcanzamos la filiación adulta y una nueva relación inmediata con el Padre que es mucho mejor que la dependencia o incluso que el mejor «pedagogo». Aunque aquí Pablo asocia la ley con los «espíritus elementales», no está en contra de la ley. Ella es un capataz con una función educativa. Por eso él sigue apelando a ella cuando hay que tomar decisiones en la vida de la comunidad, interpretando el AT a la luz de Cristo.
3. *La educación que da Dios.* En Lucas 23:16, 20 παιδεύειν se usa dos veces para «castigar» en el relato de la pasión. Este uso no está atestiguado en el mundo extrabíblico, pero los azotes forman parte de la forma griega de criar a los niños, y la palabra tiene este sentido en el uso popular, si no en el literario. Hebreos 12 trata sobre la disciplina del sufrimiento. El sufrimiento es el ser disciplinados por el Padre en su amor responsable. A la luz de la pasión de Cristo, es la garantía de la filiación y por tanto de la gracia y el perdón divinos. No es solamente un entrenamiento atlético sino asociación con Cristo. En 12:7, «para παιδεία» difícilmente significa que la meta sea la «cultura» cristiana. La παιδεία no es la meta sino el camino; los creyentes deben soportar para fines de su educación. Así como los padres terrenales ejercen la disciplina para bien de sus hijos, así el Padre celestial disciplina a los creyentes con miras a la santidad (v. 10). Si la παιδεία es difícil en un inicio, trae el fruto apacible de la rectitud (v. 12). Un entendimiento escatológico eleva este punto de vista sobre el de la sabiduría práctica, ya que el fin es la participación en el culto eterno a Dios en el cielo. Las cartas del Apocalipsis enseñan el mismo mensaje. A aquellos a quienes Dios ama, los reprende y los castiga (3:19). Aquí los dos verbos expresan un probar, reprender, castigar y educar en amistad, no en un sentido moralista, sino en términos del trato divino. También en Tito 2:12 la voluntad amorosa de Dios como Padre se halla detrás de la formación. La meta es la salvación (v. 11), y la palabra de Dios educa para esto haciendo un llamado a renunciar a la impiedad y alimentando la esperanza de la aparición de Cristo. En 1 Corintios 11:32 Pablo recoge la idea de que el castigo de Dios a su pueblo no es de condenación, ya que esta es para el mundo. Este castigo es un desbordamiento del amor paternal. 2 Corintios 6:9 va en la misma línea. Los golpes que Pablo experimenta como apóstol son la παιδεία κυρίου (cf. 11:23). Tienen una apariencia negativa, pero la realidad es la vida, la victoria sobre la muerte, y el regocijo.
4. *La disciplina cristiana en el NT.* La regla básica de la crianza cristiana se enuncia en Efesios 6:4. El Señor mismo realiza esta educación por medio del padre de familia. Él usa para este fin los medios ordinarios de disciplina e instrucción. En 2 Timoteo 3:16 la Escritura desempeña un papel clave; es provechosa para la enseñanza, la corrección y la instrucción en la rectitud. Esto no contradice a Gálatas 3:24. Bajo la enseñanza de los dirigentes cristianos, los miembros de las iglesias deben hacer real la rectitud bajo la guía de la Escritura. En 2 Timoteo 2:25, Timoteo debe corregir con mansedumbre a aquellos que están en el error, sin entablar controversias tontas que no promueven el desarrollo espiritual, sino ejerciendo una influencia educativa que bajo la guía de Dios puede traer arrepentimiento y luz. En 1 Timoteo 1:20, donde no hay sujeto humano, el punto es el castigo más

que la destrucción. Si el énfasis se pone más en el castigo que en la educación, el objetivo es la enmienda, y en este sentido tenemos una παιδεία cristiana (cf. la disciplina de edificación en Hch. 5:1ss; 13:6ss).

[G. Bertram, V, 596-625]

παιδίον παῖς.

παίζω [jugar, danzar, burlarse], ἐμπαίζω [burlar, engañar],  
ἐμπαίγητον [burla], ἐμπαίγητος [burla, escarnio], ἐμπαίκτης  
[burlador]

παίζω. Derivada de παῖς, esta palabra significa «actuar como un niño», p. ej. «jugar», «danzar», «bromear», «burlarse».

1. *Uso griego.* Homero usa este grupo para los juegos y las danzas. A veces se indica la falta de seriedad, p. ej. cuando se pregunta si Sócrates está hablando en broma. Los buques son considerados como juguetes de los vientos, y los seres humanos del destino o de los dioses. Se puede sugerir la burla, o la idea de lo que es frívolo o fútil. Aristóteles encuentra un puesto válido para el juego como medio de descanso, pero no es el mejor uso del tiempo libre. El juego tiene un papel universal en la educación de los niños.
2. *El AT y la LXX.* Como el mundo circundante, el AT atestigua las danzas religiosas (Éx. 15:20; Sal. 26:6, etc.), aunque a veces esto puede tender a volverse orgiástico (2 S. 6:16ss.) y puede tener también asociaciones paganas (1 R. 18:26). Escatológicamente, Jeremías 31:4 promete danzas de gozo, y Zacarías 8:5 anhela que las calles se llenen de niños jugando. En Jueces 16:25 tal vez se indique el tocar un instrumento musical, mientras que en Génesis 21:9 el punto es el juego de los niños (Ismael e Isaac). En Isaías 3:16 el sentido es la danza, posiblemente con una insinuación de frivolidad.
3. *El sentido de juego, burla, jactancia.* En Sabiduría 15:12 los gentiles consideran la vida como un juego. En Jeremías 15:17 el texto hebreo se refiere a los que se divierten, pero la LXX añade la idea de una arrogancia que se mofa de la revelación. Proverbios 8:30-31 y Salmo 104:26 le dan al juego una referencia teológica, pero el grupo es más irónico cuando denota la burla que hace Dios del fingimiento humano (cf. Sab. 12:26). Así como Dios mismo se mofa de la altanería humana, su pueblo puede burlarse de los enemigos, de los peligros y de las tentaciones (2 R. 19:21).
4. *παίζω en el NT.* El único caso del NT se halla en 1 Corintios 10:7 (cita de Éx. 32:6). La referencia es a la idolatría en forma de danza cultural y el libertinaje que la acompaña. Para los creyentes corintios, las fiestas paganas presentan la tentación a una idolatría semejante.

ἐμπαίζω.

1. *La burla en el AT griego.* ἐμπαίζω significa «divertirse con», «bailar alrededor de», «burlarse de», «engañar», «defraudar». Es una de muchas palabras que denotan el desprecio, el escarnio, el ridículo, etc. El escarnio puede ser justificable y constructivo, o puede ser una expresión negativa de arrogancia, aversión u hostilidad. En el AT el término griego no siempre corresponde exactamente a los diversos originales hebreos, para los cuales se usan también diversas otras palabras griegas. Algunas ideas comunes en el AT son el engaño de Jacob a su padre, la burla de los ídolos, el desprecio que hace caer Dios sobre Jerusalén, el castigo en forma de burla, el despecho y el ridículo, el sobrepasar a otro en astucia o exagerar, etc. (para detalles cf. el *TDNT* en inglés, V, 630-633).
2. *La burla en la piedad de los mártires en el judaísmo.* En los Deuterocanónicos se desarrolla un vocabulario especial de burla en relación con la piedad judía de la pasión. La referencia puede ser a la arrogancia humana o a los castigos burlescos de Dios. La burla de los malvados es una prueba para los

justos. Asume la forma de abominaciones que se cometen contra la ciudad, el templo y el pueblo. Lo que se tiene en mente no son sólo las palabras sino también las acciones.

3. *ἐμπαίζω en el NT.* El verbo *ἐμπαίζω* figura en el NT solamente en los Sinópticos. En Mateo 2:16 Herodes es burlado por los magos. En Lucas 14:29 el constructor imprudente se expone al ridículo porque no puede completar lo que ha comenzado, ya sea por debilidad, temeridad, arrogancia o simple incompetencia. En las predicciones de la pasión, se anuncia que Jesús mismo va a ser objeto de burla (Mt. 20:19; Mr. 10:34; Lc. 18:32). Junto con las burlas van los salivazos y los azotes, todo ello a manos de los gentiles. El propio relato de la pasión da cuenta del escarnio (cf. Mr. 15:16ss; Mt. 27:27ss). Las diversas acciones, que en Juan 19:1ss incluyen los azotes, muestran claramente que las pretensiones mesiánicas de Jesús se están considerando objeto de risa. Algo similar ocurre en Mateo 26:67-68; Marcos 14:65; Lucas 22:63ss, aunque sólo Lucas usa *ἐμπαίζω* como término abarcante para este incidente. En Mateo y Marcos los jueces mismos tratan a Jesús con escarnio y desprecio, aunque esta vez como profeta más que como rey. Lucas también usa el término *ἐμπαίζω* en relación con las burlas ante Herodes (23:11). Finalmente, Mateo y Marcos usan el verbo para lo que sucede durante la crucifixión misma (Mr. 15:31; Mt. 27:41; cf. Lc. 23:35). Los sacerdotes principales, escribas y ancianos se burlan de Jesús como el presunto rey que salvó a otros y confió en Dios, pero que ahora está desamparado en la cruz entre dos malhechores. Aquí, como en la piedad de la pasión del judaísmo, la violencia contra el justo asume forma de burla. Expresa la arrogancia pecaminosa contra el instrumento de revelación en forma de un desprecio cruel.

*ἐμπαιγμονή, ἐμπαιγμός, ἐμπαίκτης.* Mientras que *ἐμπαίζω* se restringe principalmente al relato de la pasión, Hebreos le da a *ἐμπαιγμός* una referencia más amplia a los justos del AT que sufrían de burlas y azotes como Cristo (11:36). *ἐμπαιγμονή* y *ἐμπαίκτης* figuran en el NT solamente en Judas 18 y 2 Pedro 3:3. Aquí los burladores, que pueden ser libertinos gnósticos, son personas que se muestran hostiles respecto a la revelación y la piedad, aunque su mofa puede asumir formas específicas, p. ej. reírse de la demora en la parusía. Esos burladores son enemigos de la cruz de Cristo (Fil. 3:18; cf. Gá. 5:11; 6:12; 1 Co. 1:23). Esta es la referencia general en Judas, y los burladores de 2 Pedro encajan en el mismo entendimiento básico, puesto que el desprecio de la burla recibe su impronta básica del NT a partir de las narraciones de la pasión.

[G. Bertram, V, 625-636]

παῖς [niño], παιδίον [niño pequeño], παιδάριον [niño pequeño],  
τέκνον [niño, hijo], τεκνίον [niñito, hijito], βρέφος [embrión,  
bebé]

#### A. Datos léxicos.

1. βρέφος. Esta palabra tiene sentidos tales como «embrión», «joven», «bebé», «niño pequeño».
2. παῖς. Esta palabra significa «niño» (generalmente «niño varón», pero también «niña»), y con referencia a la descendencia «hijo», o con referencia a la posición social «siervo». Otro uso es para una clase, p. ej. los oradores o los médicos (παῖδες ῥητόρων, παῖδες Ἀσκληπιού). Figuradamente, las obras de un autor son sus «hijos».
3. παιδίον. Esta palabra significa «niño pequeño, niñito», con referencia a la edad o a la progenie, y puede denotar también «siervo» (posición social). Figuradamente lleva el sentido de un entendimiento no desarrollado, pero también se usa al dirigirse con afecto a una persona (cf. Jn. 21:5; 1 Jn. 2:18).
4. παιδάριον. Este es otro diminutivo que denota «niño varón pequeño» o «esclavo joven».
5. τέκνον. Esta palabra significa «niño» (o «hijo») en el sentido de progenie (también la progenie espiritual en Mt. 3:9; Gá. 3:7; 1 P. 3:6; cf. Gá. 4:21ss; 2 Jn. 1; Lc. 7:35). Los habitantes de Jerusalén son

sus «hijos» en Joel 2:23; Mateo 23:37; Lucas 13:34. También leemos sobre los «hijos de la luz» (Ef. 5:8), de la «ira» (2:3), de la «obediencia» (1 P. 1:14) y de la falsa profetisa (Ap. 2:13).

6. τεκνίον. Este es un término propio de nodrizas para «niño pequeño». En el NT figura sólo cuando se habla a alguien con afecto (Jn. 13:33; 1 Jn. 2:12, 28; 3:7, 18; 4:4; 5:21).

## B. El niño desde el punto de vista natural y ético-religioso.

### I. La antigüedad.

1. *Estima positiva original.* Los niños, especialmente los hijos varones, son valorados altamente en la antigüedad temprana, porque favorecen la fuerza de la familia y del estado. Su nacimiento se acoge con banquetes. Roma asume una postura similar, pero con pocos sentimientos personales.
2. *Decadencia y medidas contrarias en el período clásico.* Hay factores culturales y genéticos en el origen del abandono o exposición de niños, pero también son importantes las consideraciones económicas. Con los abortos y la prevención de embarazos sobreviene una disminución de la población. A los niños se los considera poco importantes. Se aprueban leyes que favorecen a las familias más numerosas, pero el éxito es poco. Los filósofos tienden a rehuir el matrimonio, la poesía ensalza el amor libre, y la novela describe el adulterio, los celos, la alcahuetería y la pederastia. Otra tendencia que se desarrolla es hacia la continencia, incluso dentro del matrimonio.
3. *El redescubrimiento del niño en el helenismo.* El amor de los padres continúa; se provee para los hijos y se ora por ellos, y se llora al perderlos. La poesía revive motivos antiguos, p. ej. el niño divino de la edad de oro (Virgilio). El teatro recurre en parte a los niños (en las bromas de muchachos), y el arte da mejores retratos de los niños. Pero el gusto es sentimentaloides y perverso: los ricos con frecuencia se entretienen con niños esclavos. Por otra parte, nada impide que los niños se vuelvan emperadores.
4. *Evaluación ético-religiosa.* La antigüedad rara vez habla de la inocencia de los niños. El niño no tiene complicaciones sexuales, comprende poco la alegría o el sufrimiento, y no sabe engañar (aunque principalmente por inmadurez intelectual). La idea del niño prodigio es fuerte en Egipto. También se dan ideas de la imperfección universal y de la culpa. Así, el orfismo detecta un nexo con el mal, que los ritos de iniciación deben superar. El concepto del cuerpo como una cárcel va en la misma dirección. Pero estas ideas son marginales. El rasgo principal del niño es la inmadurez o su carácter infantil. El niño vive para el momento y simplemente juega con las cosas. La educación tiene la tarea de aprovechar en algo esta materia prima, y con las dotes normales y las técnicas adecuadas podrá cumplir su cometido, pero con poco amor por el niño o consideración por su personalidad en desarrollo.

### 5. El niño en el culto.

- a. Los niños desempeñan una parte en el culto desde su nacimiento. Se los coloca bajo protección divina, están presentes en los ritos culturales, y se los puede alzar para que besen a los dioses de la familia.
- b. Los hijos de los sacerdotes y de otros grupos privilegiados prestan servicio en los sacrificios. Existen escuelas en los templos. A los niños se les atribuye una facultad adivinatoria, ya sea consciente o inconsciente. Los niños participan en procesiones de intercesión. También realizan ciertas acciones de culto. Así, en los juegos es un niño varón quien corta del olivo sagrado las hojas de los vencedores. Hay niños y niñas que son ayudantes de las vírgenes vestales. Las mismas vestales son designadas cuando son niñas pequeñas. Para garantizar la castidad, muchos cultos griegos confían las funciones sacerdotales exclusivamente a niños.
- c. Los niños también ocupan un lugar en los misterios. Se suman a las procesiones de Eleusis. Su iniciación es habitual. Ofician en el ritual de los misterios.

## II. El AT y el judaísmo.

1. *La evaluación religiosa de la progenie.* En el AT, el crecer numéricamente es un mandato de la creación (Gn. 1:28). La esterilidad es fuente de pena y sufrimiento (Gn. 15:2). Los hijos son un don de Dios

(Sal. 127:3ss). La familia sigue viviendo en ellos. El judaísmo enfatiza este aspecto con referencia al pueblo. El matrimonio por levirato provee para aquellos que mueren sin hijos. La anticoncepción se considera infame. El acto sexual es para engendrar hijos. Los matrimonios puros son agradables a Dios. El aborto y la exposición de niños son abominaciones paganas. Son poco comunes las inclinaciones ascéticas (cf. los esenios), excepto en las advertencias contra la falta de moderación.

### 2. *La estima por el niño.*

- a. El AT enfatiza el amor de los padres (Gn. 22:2; 1 R. 3:26), pero exige obediencia por parte de los niños (Éx. 20:12). El balbuceo de los niños glorifica a Dios (Sal. 8:2). Algunos niños tienen dones proféticos (1 S. 3:1ss). Los niños pueden ser ignorantes y voluntariosos (Is. 3:4; Ec. 10:16; cf. Gn. 8:21), y necesitan disciplina (cf. 2 R. 2:23ss), pero el niño mesiánico se tiene en alta estima (Is. 7:14ss).
- b. El AT no considera inocentes a los niños. Aunque se puede enfatizar la responsabilidad individual (Jer. 31:29-30; Ez. 18:2ss), existe un nexo de pecado, culpa y castigo (cf. Sal. 51:5; Gn. 3) que sólo Dios puede romper. El judaísmo desarrolla una doctrina completa del pecado original, aunque cada persona afirma por su cuenta la acción de Adán. Los rabinos arguyen que los niños no son personalmente responsables en sus primeros años, pero que el impulso maligno está presente, y pronto los niños ceden a él. Allí donde el dualismo tiene influencia, el alma es pura, pero ya sea sin querer o por su propia culpa está encadenada a la materia. En todo caso, los niños están abiertos al deseo sensual.

3. *La participación del niño en los ejercicios religiosos.* La circuncisión inicia al niño en la comunidad cultural. Los primogénitos varones pertenecen a Dios, y deben ser redimidos mediante ofrendas. Los niños asisten a las ofrendas familiares, y se da una instrucción planeada (cf. 1 S. 1:4; Dt. 4:9; 11:19; Pr. 4:1ss). El dedicar tempranamente a un niño al santuario es posible, pero poco común (1 S. 1:28). No hay niños sacerdotes. El judaísmo pone su énfasis principal en la instrucción en la ley. Los niños varones que son los únicos que deben guardar la ley en su totalidad, reciben enseñanza desde temprana edad y deben asistir tan pronto como sea posible a los grandes festivales. La circuncisión se ve como un deber para con el niño, y a los hijos de los prosélitos se los bautiza junto con sus padres (aunque los testimonios de esta práctica son tardíos).

## III. *El NT.*

### 1. *Afirmación del niño como criatura de Dios.*

- a. Jesús. Heredando la creencia veterotestamentaria en el Creador y la afirmación implícita de la vida humana, Jesús encuentra cierta cabida para los intereses ascéticos (Mt. 19:11-12), pero también endosa y santifica el amor de los padres (Mt. 5:36; 9:19; 7:9ss).

Obviamente la comunidad concuerda con la enseñanza de Jesús en los dichos que transmite. Apoya a los misioneros y a sus dependientes (1 Co. 9:5). Pablo acepta el matrimonio como un orden de la creación, a pesar de una inclinación ascética (1 Co. 7). La enseñanza familiar de Efesios 6:1ss manifiesta una actitud positiva para con los hijos y su crianza. El texto de 1 Timoteo 2:15, que no significa que el tener hijos sea una base para la salvación o un medio de hacer penitencia, dice que el dar a luz hijos (¿y el criarlos?) es una obra que favorece la salvación.

### 2. *¿Afirmación de la individualidad de los niños?*

- a. Jesús valora altamente a los niños (Mt. 18:2ss; 19:13ss). Esto no se debe a un sentido helenístico de su relativa inocencia, sino a que su pequeñez, su inmadurez y su necesidad de ayuda mantienen abierto el camino para el amor paternal de Dios.
- b. Pablo alude a la inocencia infantil en 1 Corintios 14:20, pero sus comparaciones enfatizan principalmente la inmadurez e inferioridad de los niños (3:1; 13:11; Gá. 4:1). Hebreos 5:13 va a lo mismo. Sin embargo, por lo que respecta a la regeneración, la inocencia relativa de los niños es un motivo importante de exhortación (1 P. 2:1).

### 3. *El niño en el plan salvífico de Dios.*

- a. La enseñanza de Jesús es explicable sólo sobre la presuposición que los niños tienen un puesto en el plan salvífico de Dios. El punto de vista objetivo de Pablo sobre la obra salvadora de Dios tiene una implicación similar (Ro. 5:18-19; 11:25). La necesidad de la fe plantea una pregunta, pero la fe no realiza la salvación sino que la recibe. La transmisión de los relatos de la infancia y de la narración de la bendición de los niños es difícilmente concebible si los niños están excluidos del plan de Dios (cf. tb. Hch. 2:39).
- b. Los niños son contados con la comunidad, toman parte en los acontecimientos cruciales (Hch. 21:5), están presentes en el culto (20:9, 12), y reciben instrucción (Ef. 6:1ss).
- c. Se debate si los niños son bautizados. Los bautismos familiares y la costumbre de la época (cf. el bautismo judío de los prosélitos) favorecen el bautismo de párvulos. También lo favorecen la relación con la circuncisión (Col. 2:11), el concepto del sello escatológico (Ez. 9:4, 6), la participación común con el pueblo entero (1 Co. 10:1-2), y el testimonio patristico. El relato de la bendición de los niños (Mr. 10:13ss) bien puede haber sido considerado como una respuesta a las objeciones.

### IV. *La iglesia posterior.*

1. *El niño como criatura de Dios.* Las esperanzas escatológicas y las inclinaciones ascéticas militan en contra de la alta estima de los niños, pero la iglesia mantiene la doctrina bíblica de la creación. Por eso protege el matrimonio y combate el libertinaje, la anticoncepción, el aborto y la exposición de niños. Clemente de Alejandría ofrece una excelente presentación que combina lo mejor de la antigüedad con el legado cristiano. Considera la falta de hijos o la pérdida de ellos como una pesada carga, y elogia el matrimonio en aras de la nación, de los hijos, y del bien del mundo en la medida en que se halla en nuestras manos (cf. *Stromateis* 3.3.22.ss; 9.67.1, etc.).
2. *La relación con el niño.* La iglesia describe la inocencia infantil pero no olvida el nexo del mal. Los niños son inmaduros e incluso tontos, pero también son cándidos y amigables, de modo que no hay que burlarse de ellos. A Cristo se le alaba como el niño divino. Agustín tiende a enfatizar el pecado de los niños, pero él mismo es llevado a la conversión por la voz profética de un niño.
3. *El niño en el culto.*
  - a. Funciones clericales. Se considera que las oraciones de los niños son eficaces, y nos enteramos de la existencia de coros de niños varones y de escuelas corales, así como de niños varones que ofician como lectores.
  - b. El bautismo y la comunión de los párvulos. Se dice que el bautismo de párvulos es una tradición apostólica, y el aplazamiento del bautismo sólo data del siglo IV. En cuanto a la comunión de los párvulos existen testimonios desde el tiempo de Cipriano (*Sobre los caídos* 9).

### C. *La filiación divina.*

1. *Historia religiosa.* El motivo de la filiación divina surge principalmente en conexión con la palabra τέκνον, que sugiere una relación personal más cercana. La religión griega piensa en la filiación divina en términos naturales. En los misterios se adquiere con la iniciación, cuya meta es la deificación. El AT aplica la idea, de manera no mitológica, al pueblo (Os. 11:1). La historia de la salvación controla esta relación, y a Dios se lo describe con mayor frecuencia como Rey que como Padre. Más adelante pasa a primer plano el individualismo, pero la filiación divina no se halla en el corazón de la piedad judía.

### II. *El NT.*

1. Jesús coloca la filiación divina en el centro. Ella se basa en la gracia, y puesto que la relación original se ha roto, hay que volver a ser aceptados a ella. Jesús es portador de la oferta definitiva de Dios, no simplemente porque él goza de una filiación divina singular, sino porque es enviado para ese fin. Su propia filiación difiere de la nuestra, y a él nunca se lo llama el τέκνον θεοῦ. τέκνον denota ya sea la

descendencia de Abraham como condición previa para la filiación divina (Mr. 3:9), o denota la filiación divina en las parábolas (Mr. 7:27; Mt. 21:28).

2. Para Pablo los creyentes tienen la filiación divina por medio de la obra de Cristo. Ella no viene por creación ni por la descendencia física, pero involucra la verdadera descendencia de Abraham (Gá. 3:6ss; Ro. 4). Tiene un alcance universal y lleva consigo la libertad y la adulez (Gá. 3:25ss; 4:1ss; Ro. 8:31ss). Se usa tanto τέκνα θεοῦ como υἱοί, pero Cristo nunca es τέκνον. La filiación plena todavía es objeto de esperanza (Ro. 8:23).
3. En Juan sólo Cristo es υἱός; los creyentes son τέκνα (1:12; 11:52; 1 Jn. 3:1). La filiación significa nacer de Dios, pero con una referencia a la comunión más que a una deificación individual. Siguen estando presentes la idea del pueblo y de las esperanzas escatológicas (Jn. 11:51-52; 1 Jn. 3:2), pero hay una posesión victoriosa que echa fuera el temor. Se exige la ruptura con el pecado, y el amor a los demás (1 Jn. 3:9ss).
4. Otros escritos del NT no usan τέκνον para los creyentes, pero Santiago y 1 Pedro vinculan muy claramente la filiación con la regeneración (Stg. 1:18; 1 P. 1:23).

III. *La iglesia.* Si bien la iglesia nunca olvida la verdad de la filiación divina, esta tiende a recargarse con conceptos naturalistas y moralistas que son ajenos.

[A. Oepke, V, 636-654]

υἱός

## παῖς θεοῦ [siervo de Dios, hijo de Dios]

### A. El AT.

#### I. *El uso secular de עֶבֶר.*

1. El original hebreo de παῖς en la expresión παῖς θεοῦ, e. d. עֶבֶר, comporta un énfasis en la relación personal y tiene primeramente el sentido de «esclavo». La ley del AT ofrece cierta protección a los esclavos, ya que el propio pueblo de Israel es redimido de la servidumbre, los esclavos forman parte de la comunidad cultural, y pueden actuar en representación de sus amos.
2. La palabra llega a usarse después para «soldado asalariado», e incluso más ampliamente para «cortesano»; estos son los siervos del rey.
3. Un tercer uso es para denotar en general la sujeción política.
4. Sobre la base del uso de la corte, el término se usa entonces en frases de cortesía como «su humilde servidor».
5. Un uso especial es para los servidores del santuario (Jos. 9:23).

#### II. *Uso religioso de עֶבֶר.*

1. El término sirve como expresión de humildad, que los justos usan ante Dios. Diversos énfasis en este sentido son el abajamiento propio, la petición implícita de ayuda a Dios, y el compromiso agradecido de sí cuando se recibe ayuda. Estos elementos están presentes también en otras naciones, pero en el AT son distintivas la exclusividad y la totalidad que van implícitas en el ser siervo de Dios, la decisión bondadosa de Dios que lo hace posible, y el carácter histórico de la relación. Estos factores le dan a la condición de עֶבֶר una seguridad única. Dios mismo llama a Moisés siervo suyo (Nm. 12:7-8; cf. Sal. 119:76). El llamado divino es la base para la confianza, aun cuando en contra del siervo de Dios se levanten los enemigos (Sal. 109:28).

2. En plural el término se convierte en una forma de designar a los justos, aquellos que buscan su refugio en Dios (Sal. 34:22), aquellos que aman su nombre (Sal. 69:36), sus santos (Sal. 79:2), su pueblo (Sal. 105:25). Los dos polos del concepto son la elección y la obediencia.
3. En singular, «siervo de Dios» es un término que se refiere a Israel. Isaías 41:8ss parece dar inicio a este uso. Humillado por el exilio, Israel es elegido, creado y congregado por Dios (41:8-9; 44:2, 21). Aquí el papel del pueblo como siervo de Dios es el papel pasivo de la recepción. Sólo se le llama a que se «convierta» (44:22).
4. «Siervo de Dios» puede ser también un término para personajes distinguidos. Entre ellos se hallan los patriarcas, quienes se hallan en una relación privilegiada con Dios y son garantía de la voluntad de Dios de salvar. Luego viene Moisés (Éx. 14:31; Nm. 12:7-8), quien de un modo específico encarna las palabras y obras de Dios como un siervo activo que promulga la ley, ordena la conquista, regula el culto y promete el descanso; obedecerle a Moisés es obedecerle a Dios, ya que Dios lo ha escogido a él como ministro suyo. Posteriormente los reyes son siervos de Dios, con el papel especial de asegurar al pueblo contra sus enemigos. David, escogido por Dios, es un caso especial de alguien que también es una señal de promesa en días de oscuridad (cf. 1 R. 11:34; Sal. 89:3; Jer. 33:21-22). En ciertas circunstancias incluso un gobernante pagano puede actuar como siervo de Dios, p. ej. Nabucodonosor en Jeremías 27ss. Al lado del rey se halla el profeta, el siervo de Dios que tiene un oficio singular como mensajero de Dios (1 R. 18:36). Dios mismo se hace presente en esos mensajeros, de modo que la expresión «mis siervos los profetas» se convierte casi en una frase hecha. Los profetas advierten al pueblo y le muestran el verdadero significado de su historia. Los profetas más antiguos que escriben evitan en su mayor parte el término «siervo», probablemente a causa de sus asociaciones con la piedad cultural y cortesana que ellos denuncian. No obstante, el término denota de modo apto la función de ellos. En las secciones de Job que están en prosa, Dios llama a Job siervo suyo aunque no pertenezca a Israel. Job pertenece a Dios como criatura suya, y en virtud de su rectitud y de su negativa a renunciar a Dios con maldición cuando se ve sujeto a prueba.
5. Una cuestión especial brota con las referencias al siervo sufriente del Señor en Isaías 42:1ss; 49:1ss; 50:4-9; 52:13-53:12. No hay razón para aislar estos pasajes de su contexto general, pero surge el problema de cómo ha de entenderse en ellos la figura del עֶבֶד, si en sentido colectivo o individual. El pasaje de 49:3ss parece apoyar una referencia individual. El individuo puede ser un personaje regio o profético, y de estos es más probable el segundo, ya que el oído y la lengua (50:4-5) son los órganos de la labor de este siervo, y los profetas pueden juzgar y liberar como lo hacen los reyes (42:1ss). En el contexto inmediato la referencia puede ser al autor mismo; el anonimato se preserva porque el punto importante es que el siervo le pertenece a Dios, ya que es formado, elegido, tomado, llamado y equipado por Dios (cf. 42:1ss). La tarea del siervo es publicar la justicia, tal vez no en el sentido general de una proclamación a las naciones, sino en el sentido especial de la restauración de Israel, cosa que en sí misma avergonzará a los ídolos, glorificará el nombre de Dios, y así traerá luz y salvación al mundo entero (42:1; 49:5-6). Sin embargo, esta tarea no se puede lograr sin sufrimiento (cf. Jeremías), aunque a partir del texto no resulta claro si se trata de la persecución por parte de su propio pueblo, de la opresión por parte de Babilonia, o de una enfermedad mortal (?), y la descripción en 52:13-53:12 trasciende los rasgos biográficos y se puede ver, sin injusticia, como que apunta hacia el verdadero Siervo del Señor que todavía está por venir. Se encuentra sentido en el sufrimiento, ya que tiene un carácter vicario y por lo tanto el siervo lo acepta en obediencia como algo establecido por Dios (53:6, 10). No se trata simplemente de una obediencia ciega, ni se relaciona sólo con el ministerio vicario realizado por el sufrimiento, ya que el siervo de Isaías 53 cree triunfalmente que Dios lo confesará a él incluso más allá del sepulcro (50:7ss), que recibirá de Dios su derecho (49:4) y su recompensa (53:12). No se trata simplemente de una transacción privada, ya que será vista por los gobernantes de las naciones, y por lo tanto servirá para promover la honra de Dios y para proclamar su fidelidad en el mundo en general.

## B. Las traducciones de la LXX.

1. *Traducciones de עֶבֶד, עַבְדָּךְ* figura 807 veces en el texto hebreo, y se traduce 340 veces con el grupo παῖς, 327 con el grupo δούλος, 36 con el grupo οἰκέτης 46 con el grupo θεραπέων, y una vez cada uno con υἱός e ὑπρέτης; en 56 casos no hay equivalentes o hay traducciones muy libres. παῖς predomina en el Génesis, pero θεραπέων en el Éxodo. En el Levítico, los Números y el Deuteronomio se emplean diversos términos, pero παῖς vuelve al primer plano en Josué. δούλος, sin embargo, prácticamente no aparece en el Hexateuco. Desde Jueces hasta 2 Reyes, sin embargo, δούλος se alterna con παῖς, siendo δούλος el «esclavo» en sentido más estricto, y παῖς el «servidor libre» o «criado» del rey, p. ej. el soldado u oficial. El servicio a Dios se expresa con δούλος inclusive en el caso de Moisés o de Josué, dado que no se trata de un servicio en el cual uno pueda ingresar libremente. Las diferencias entre las traducciones en el primer grupo y este segundo grupo probablemente se deban al hecho de que el primer grupo es una traducción más antigua que refleja más el sentido griego de la cercanía entre Dios y el hombre, mientras que el grupo posterior utiliza el término más fuerte δούλος para la relación con Dios a fin de enfatizar mejor la soberanía divina. Después de Jueces a 2 Reyes, los grupos comienzan a entremezclarse con la excepción de que θεραπέων desaparece del panorama. Los Salmos prefieren el más severo δούλος, como sucede también en los Profetas Menores, pero Isaías y Daniel optan por παῖς. La alternancia ocurre en Jeremías, y la omisión de traducción alguna en muchos casos muestra que al traductor o traductores les resultaba difícil decidir cuál es el equivalente apropiado. La misma alternancia se da en Esdras y Nehemías.

2. *Los pasajes del Siervo del Señor en Isaías.* La traducción de la LXX en Isaías 42:1 inserta en el texto «Jacob» e «Israel», mostrando que se postula una interpretación colectiva. Por otro lado, la LXX en 52:13-53:12 bien podría tener una referencia individual. παιδίον se usa en 53:2, y en vista de 9:5 esto podría sugerir una interpretación mesiánica (cf. el futuro en 52:14-15 y el uso recurrente del término δόξα sin que haya un original que lo sustente). A diferencia del texto hebreo, la LXX afirma que se ejerce la retribución divina sobre los malvados por ejecutar al siervo. Esto se considera como parte de la exaltación del siervo.

[W. Zimmerli, V, 654-677]

## C. παῖς θεοῦ en el judaísmo posterior.

I. *El doble significado de παῖς θεοῦ.*

1. *Hijo (niño) de Dios.* παῖς θεοῦ es poco común en el judaísmo después del 100 a. C. Puede significar ya sea «hijo/niño» o «siervo» de Dios; normalmente el contexto indica cuál de los dos. El plural παῖδες θεοῦ figura para Israel o para los justos en el libro de la Sabiduría. Puesto que Sabiduría también describe a los justos en términos de sufrimiento, el siervo de Dios de Isaías 52:13ss se ha convertido aquí en el hijo de Dios.

2. *Siervo de Dios.* Después del 100 a. C. παῖς θεοῦ significa más frecuentemente «siervo de Dios», p. ej. cuando se aplica a Moisés, a los profetas o a los tres jóvenes (Bar. 1:20; 2:20; Dan. 9:35 Θ).

II. *Persistencia del uso religioso de עֶבֶד.*

1. *La designación de uno mismo en la oración.* Además de παῖς, otras palabras tales como δούλος y διάκονος se usan para עֶבֶד, y estas son las únicas que figuran cuando lo que se expresa es humillación ante Dios en la oración.

2. *Siervos de Dios.* Esta expresión se suele usar para Israel, los profetas, los justos, los sacerdotes, e incluso para los prosélitos, los padres y los ángeles.

3. *Uso colectivo.* El uso colectivo del singular para Israel pervive después del 100 a. C., pero no es común.

4. *Como título de honor.* Se pueden hallar unos pocos casos de παῖς como título de honor para personajes tales como Moisés, David, Noé, Abraham, Isaac, Jacob, Aarón, Elías, etc. El título queda sólidamente establecido únicamente para Moisés, y luego para David.

5. *El Mesías*. El Mesías es «mi siervo» en el AT en Ezequiel 34:23-24; 37:24-25; Zacarías 3:8. Este uso continúa sólo en 4 Esdras 7:28, etc.; Baruc Siríaco 70:9, y los Targumes de Isaías 42:1; 43:10; 52:13; Zacarías 3:8; Ezequiel 34:23-24; 37:24. Los rabinos usan el término sólo en citas del AT. La forma es siempre «mi siervo»; el que habla es Dios.

*III. Interpretaciones de los pasajes del Siervo del Señor en Isaías*. Fuera de las referencias a Isaías, Eliaquim y David en Isaías 20:3; 22:30; 37:35, el singular «siervo de Dios» figura 19 veces en 41-53. Los rabinos no aíslan estos capítulos del resto del libro, ni aíslan de estos capítulos los Cánticos del Siervo. Tampoco piensan que tenga que haber una interpretación uniforme. Hay que distinguir entre las meras alusiones y la exposición sólida, así como entre la tradición palestinese y la de la diáspora, que se desarrolla independientemente, en parte como resultado de las lecturas divergentes de la LXX.

1. *El judaísmo helenístico*. Al principio, παῖς es la palabra habitual para נַעַר, y lleva el sentido de «niño» así como de «siervo». En el siglo II d. C. el panorama cambia, y se prefiere δούλος como más cercano al original. Sobre la base de la LXX, la interpretación colectiva se hace más general. El judaísmo helenístico (a diferencia del palestinese) remite 42:1ss a Israel. También toma Isaías 53 en sentido colectivo; aquí el siervo es un tipo de los justos (como lo testifica Orígenes en *Contra Celso* 1.55). Esta es una interpretación que no se da en el judaísmo palestinese sino hasta el siglo XI d. C.
2. *El judaísmo palestinese*. El judaísmo palestinese plantea tres interpretaciones diferentes en los diferentes pasajes. La primera es una interpretación colectiva sobre la base del hebreo (p. ej. Is. 41:8-9; 44:1ss; 45:4; 38:20; 49:3ss). En el sentido colectivo, el siervo es principalmente Israel. En las alusiones se puede percibir a los justos o a los profetas y en la exégesis hay referencias ocasionales a los pecadores penitentes o a los que sufren, a los profetas o a maestros justos. Qumrán no aplica claramente el «siervo» a la comunidad. La segunda interpretación remite los dichos al propio Isaías (49:5), aunque no en el caso de 53:7-8. Algunos versículos individuales se remiten a veces a otros personajes, p. ej. Jacob (41:8), David (43:10), Noé (48:8-9), y Moisés (53:12). La tercera interpretación, que se aplica a 42:1; 43:10; 49:6; 52:13; 53:11, es mesiánica. Sirácida 48:10 aplica una frase de 49:6 a la obra del Elías que regresa. El Enoq Etíope describe al Mesías con lenguaje que se basa en Isaías 42:1 (el elegido), 53:11 (el justo), 42:6 (la luz de las naciones), etc. Funde al Hijo del Hombre en el Siervo, aunque sólo con respecto a la exaltación del Siervo. La Peshittá remite Isaías 53 al Mesías futuro. En el NT los gobernantes de Lucas 23:35 llaman a Jesús el Elegido, burlándose de él (Is. 42:1). La traducción de Isaías 53:8-9 en Áquila pone al siervo a ejercer el juicio, y la idea de un Mesías leproso, inferida también por algunos rabinos, se introduce en la interpretación de 53:4. La traducción de Teodoción también toma Isaías 53 en sentido mesiánico, especialmente en su modo de entender 53:9ss como referente al juicio final. El Targum, que se basa en material más antiguo, interpreta el conjunto de 52:13-53:12 mesiánicamente. Allí sólo quedan leves trazas de los sufrimientos, y se interpreta el pasaje como una descripción del establecimiento del reino mesiánico sobre Israel. Los rabinos aplican 42:1ss y 52:13ss al Mesías, incluyendo los dichos de la pasión en el cap. 53. Por lo que respecta al Mesías sufriente, el primer testimonio es textualmente incierto; el testimonio de Justino en su *Diálogo* 36.1, etc. es secundario, y los ejemplos indiscutibles datan sólo de hacia el 200 d. C. Después de ese período, la oposición al cristianismo lleva a evitar términos tales como Siervo del Señor o Elegido para referirse al Mesías, y figuran alteraciones textuales y reinterpretaciones tendenciosas en traducciones de Isaías 53, p. ej. remitir Isaías 53:12 a Moisés. Aún así, no aparece una interpretación claramente no mesiánica de Isaías 53, aunque pareciera que habría sido natural que los rabinos conectaran ese capítulo más en general con las ideas en boga del poder expiatorio de la muerte, p. ej. en el caso de los criminales, o de los justos, o de los mártires, o de los niños. En suma, Isaías 42:1ss; 43:10; 49:1ss se toman en sentido mesiánico; el entendimiento mesiánico es constante en el caso de 42:1ss y 52:13ss (con referencia especialmente al juicio), y una interpretación mesiánica de los dichos de la pasión de 53:1ss se remonta, con gran seguridad, al período precristiano.

D. παῖς θεοῦ en el NT. De ocho casos en que aparece esta frase, uno se refiere a Israel (Lc. 1:54), dos se refieren a David (Lc. 1:69; Hch. 4:25), y los otros cinco a Jesús (Mt. 12:18; Hch. 3:13, 26; 4:27, 30). Lucas 1:54 tiene en mente al Israel justo. Las referencias a David son litúrgicas, y han sido tomadas del judaísmo tardío.

### I. παῖς θεοῦ como título de Jesús.

1. *Procedencia.* En los pocos casos en que a Jesús se lo llama παῖς θεοῦ, obviamente tenemos muestras de una tradición muy primitiva. En efecto, παῖς θεοῦ puede estar subyacente también en otros pasajes, p. ej. Marcos 1:11; 9:7, donde la cita básica bien puede ser Isaías 42:1 (cf. la impartición del Espíritu, la vacilación textual entre ἀγαπητός y ἐκλελεγμένος, y la versión en Jn. 1:34). En Juan 1:29, 36, también, el inusitado ἀμνός puede remontarse a un original arameo que podría significar «muchacho» o «siervo» así como «cordero», y si es así, el uso de παῖς θεοῦ en la iglesia bien podría originarse en círculos de habla aramea. Después del NT sólo hay once casos en tres obras, pero estos casos se hallan todos en contextos litúrgicos (Did. 9.2-3; 10.2-3; 1 Clem. 59.2ss; Mart. Pol. 14.1ss; 20.2), y en todos los casos menos dos se usa la misma fórmula litúrgica. A la luz del uso en Hechos 4:27, 30, esto sugiere que estamos en la presencia de un antiguo título que nunca se vuelve tan común como κύριος, Χριστός o υἱός θεοῦ, pero que pervive en la plegaria eucarística, en la doxología y en la confesión. La procedencia del título hay que buscarla en la comunidad palestinese; las iglesias gentiles no lo favorecen (pues prefieren υἱός) porque parece no hacer plena justicia a la majestad del Señor resucitado y glorificado.

2. *Significado.* La reserva de las iglesias gentiles sugiere que el significado original es «siervo» en lugar de «hijo/niño» (cf. la yuxtaposición con David en Hch. 4:25, 27, 30 y Did. 9.2-3, y las referencias a Is. 52:13ss en Mt. 12:18; Hch. 3:13ss).

3. *El cambio de significado.* En las iglesias gentiles παῖς θεοῦ significa «hijo de Dios», por lo menos según se infiere del Martirio de Policarpo 14.1 y posiblemente de 1 Clemente 59.4. Sin embargo, es poco probable que en Hechos el significado sea «hijo», y «siervo» sigue siendo el sentido en la Didajé. Si παῖς puede tener a veces un tono distinguido y arcaico, tiene también un tono humilde, y es por esta razón que no resulta encomiable ante los cristianos gentiles.

### II. La interpretación cristológica del Siervo isaiano en el NT.

1. *Referencias.* Sólo en Mateo 8:17; 12:18ss; Lucas 22:37; Juan 12:38; Hechos 8:32-33; Romanos 15:21 se remiten directamente a Jesús los versículos de Isaías, pero muchas alusiones directas e indirectas completan el panorama. Es así como encontramos tradiciones y fórmulas obviamente preapaulinas, p. ej. en 1 Corintios 15:3ss; 11:23ss; Filipenses 2:6ss; 1 Timoteo 2:6; Gálatas 1:4, etc (la fórmula ὑπέρ); Romanos 5:16, 19; 10:16; tal vez 8:32. También se pueden citar fórmulas presinópticas, p. ej. Marcos 14:24; 10:45; 1:11; Lucas 2:32; Mateo 12:18ss; Marcos 9:12. Hechos contiene también tradición y fórmulas obvias, p. ej. 8. 32-33; el título ὁ δίκαιος en 3:14; 7:52; 22:14. También se pueden rastrear fórmulas primitivas en 1 Pedro 2:21ss; 3:18; 1:11; Hebreos 9:27-28; 7:25. Lo mismo se aplica a las obras juaninas, p. ej. Juan 1:29, 34, 36; 1 Juan 2:1, 29; 3:7; Juan 10:11, 15, 17-18; 16:32. El propio Pablo cita Isaías 52:15 en Romanos 15:21, pero con un sesgo misionero más que cristológico. Mateo aporta una alusión obvia a Isaías 53 en 26:54. La falta de referencias en Santiago, 2 y 3 Juan, Judas, 2 Pedro y el Apocalipsis, y la escasez de referencias en Pablo, Hebreos y Juan, apoyan la conclusión de que, como παῖς θεοῦ, la interpretación cristológica de Isaías pertenece al más antiguo estrato de tradición y pronto asume forma fija. De los pasajes de Isaías, sólo 42:1ss; 49:6; 52:13ss son explicados en sentido mesiánico, como en el caso del judaísmo palestinese.

### 2. El entorno en la iglesia antigua.

a. Prueba escriturística. En la iglesia antigua el entorno de la interpretación cristológica de los pasajes del Siervo se halla en la prueba a partir de la Escritura. La situación posterior a la muerte de Jesús exige una prueba de que la crucifixión forma parte del plan divino. Habitualmente se entiende que Isaías 53 es tan bien conocido, que basta con una referencia general a las Escrituras, pero el pasaje es citado

en Hechos 8:32-33, y se descubren detalles de la vida de Jesús en Isaías 42:1ss; 53, junto con una profecía de la incredulidad de Israel en Isaías 53:7, y de la misión apostólica en Romanos 15:21.

- b. La cristología primitiva. Muchos predicados cristológicos se basan en Isaías, p. ej. el propio παῖς, así como υἱός, ἀμνός, ἀρνίον, ἐκλεκτός, ἀγαπητός y δίκαιος, y tal vez la descripción de Jesús como λαομικός (1 Jn. 2:2) y παράκλητος (2:1). Diversas fórmulas se derivan también de Isaías, p. ej. la fórmula ὑπέρ, (παρα-)δίδοναι, y la frase αἶρειν τὴν ἁμαρτίαν (ο ἀναφέρειν ἁμαρτίας).
- c. La liturgia. El «muchos» (πολλῶν) de los dichos eucarísticos apunta a los pasajes del siervo (Mr. 14:24), y la fórmula litúrgica διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου pervive con gran tenacidad en la plegaria eucarística y en la doxología. El himno de Filipenses 2:6ss enaltece a Jesús como el siervo y se basa en el texto hebreo en los vv. 6-9 (cf. especialmente la áspera frase ἐαυτὸν ἐκένωσεν [v. 7] como una versión exacta de Is. 53:12). También el contraste entre la humillación y la exaltación es reflejo de Isaías 53. El cántico de Simeón en Lucas 2:29ss recoge Isaías 49:6 y lo aplica a Jesús.
- d. La exhortación. Isaías 53 desempeña un papel importante en la exhortación. Jesús, como siervo, es un modelo del ministerio (Mr. 10:45), de desprendimiento (Fil. 2:5ss), de sufrimiento inocente y voluntario (1 P. 2:21ss), y de humildad (1 Clem. 16.1ss). En particular, es un ejemplo para que el mártir lo siga (Ignacio, *Efesios* 10.3). No hay ninguna fase de la vida cristiana primitiva que no lleve el sello de la cristología del Siervo.

III. *¿Se ve Jesús a sí mismo como el Siervo de Isaías?* Los Evangelios dicen que sí (cf. Mr. 9:12; 9:31; 10:33; 14:8, 24, 61; 15:5; Mt. 26:2; Lc. 24:7, etc.). Si hay indicios de que la forma presente de algunos de estos enunciados proviene en parte de la comunidad, hay puntos en los textos que impiden el que se los descarte por falta de autenticidad. Jesús se ve forzado por la situación a esperar una muerte violenta (cf. los cargos de blasfemia y de transgresión del sábado, la necesidad de huir en busca de seguridad, y los ejemplos del destino de los profetas y del Bautista). Si Jesús esperaba una muerte violenta, debe haber reflexionado sobre su propósito, y es natural que lo hubiera encontrado en el concepto de la época del poder expiatorio de la muerte. Puesto que Isaías 40ss obviamente afecta su sentido de misión, las referencias a Isaías 53 encajan en el marco de su ministerio. Hay cinco consideraciones que sustentan la antigüedad de los dichos pertinentes. Primero, no muestran ninguna influencia evidente de la LXX. Segundo, las intimaciones de la pasión y la glorificación son generales y no están matizadas por los acontecimientos reales de la crucifixión y la resurrección. Tercero, los dichos están firmemente anclados en el contexto (cf. especialmente Mr. 8:31; 14:8; Lc. 22:37; Mr. 9:12). Cuarto, el uso de la voz pasiva para la acción de Dios, que es un modo de expresión del judaísmo tardío, es una muestra del estilo personal de Jesús, y figura en Marcos 9:31 en un dicho que tiene un son arcaico a causa de su concisión, su carácter enigmático y su juego de palabras. Quinto, Isaías 53 desempeña un papel en los dichos eucarísticos (Mr. 14:24), los cuales, en la forma que tienen en los Evangelios (a diferencia de Pablo en 1 Co. 11:23ss), manifiestan pertenecer, por muchos rasgos semíticos, a la base original de la tradición. Si Jesús rara vez remite Isaías 53 a sí mismo, y nunca lo hace en el material peculiar de Mateo y Lucas, esto probablemente se debe a que sólo en su enseñanza a los discípulos él declara ser el Siervo que tiene la tarea, ordenada por Dios, de morir de manera vicaria por los muchos que han quedado bajo el juicio divino. Es en cuanto a él va a la muerte voluntariamente, con inocencia y con paciencia, en conformidad con la voluntad de Dios, que su muerte tiene un poder expiatorio sin límites. La vida que él derrama es vida de Dios y con Dios.

[J. Jeremias, V, 677-717]

**πάλαι** [anteriormente, otrora, hace tiempo], **παλαιός** [viejo, antiguo], **παλαιότης** [vejez, caducidad, desuso], **παλαιόω** [declarar viejo o caduco]

**πάλαι.** Esta palabra tiene sentidos tales como «anteriormente», «antes», «otroramente», «una vez», «hace tiempo» y «por mucho tiempo». Aparece siete veces en el NT, para «inmediatamente antes» en Marcos 15:44; 2 Corintios 12:19, mucho «antes» en 2 Pedro 1:9, «hace tiempo» en Mateo 11:21; Lucas 10:13; Hebreos 1:1; Judas 4.

**παλαιός.**

1. Esta palabra significa «viejo», con matices tales como «caduco», «antiguo», «anticuado» y «venerable» (habitualmente ἀρχαῖος en griego secular); καινός y νέος son sus antónimos. En Pablo, παλαιός tiene mayor fuerza teológica que ἀρχαῖος.
2. La LXX usa παλαιός para diversos términos hebreos, pero a diferencia del verbo παλαιόω, que denota la inutilidad de las cosas desgastadas, y figuradamente la transitoriedad de la vida de las criaturas (cf. Sal. 32:3; Gn. 8:12; Job 21:13; Is. 65:22), el adjetivo no tiene significación teológica.
3. En la tradición sinóptica, παλαιός figura en Marcos 2:21-22 y paralelos; Lucas 5:36ss; 5:39; Mateo 13:52 en la total antítesis de lo viejo y lo nuevo. En Marcos 2:21-22 Jesús destaca la incompatibilidad de lo viejo y lo nuevo en dichos proverbiales. El significado depende de si los dichos se refieren más estrictamente a la pregunta en cuestión, o más generalmente a la misión total de Jesús. Esto último es más probable; su mensaje es algo completamente nuevo, aunque lo nuevo es también un cumplimiento de lo antiguo (Mt. 5:17). Lucas 5:39 parece contradecir lo que le precede, pero en su contexto es una advertencia contra la sobrevaloración de lo antiguo. Mateo 13:52 probablemente haya de interpretarse en las líneas de 5:17, puesto que las parábolas de Mateo 13 versan todas sobre lo nuevo que representa Jesús.
4. También Pablo afirma lo viejo en contraposición con lo nuevo. En efecto, en 1 Corintios 5:6ss la levadura vieja es mala, y su referencia es a la antigua vida de pecado. La antítesis del hombre viejo y el nuevo en Romanos 6:6; Colosenses 3:9; Efesios 4:22 sigue líneas parecidas. El viejo, crucificado con Cristo (Ro. 6), es incompatible con el nuevo, y por lo tanto hay que despojarse de él y dar lugar al nuevo (Col. 3:9; Ef. 4:22). El hombre viejo se caracteriza por los vicios, mientras que el nuevo es renovado a imagen de Dios (Col. 3:5ss). Se podría ver aquí una alusión al bautismo (cf. Gá. 3:27-28). La ley no aporta renovación alguna, y su alianza es por lo tanto la antigua (2 Co. 3:14) que es la letra que mata. Cristo ha traído la nueva alianza de rectitud que la reemplaza. La antigua alianza, sin embargo, sigue siendo una alianza de Dios.
5. 1 Juan menciona el mandamiento antiguo y el nuevo, pero de un modo diferente, ya que aquí el mandamiento antiguo es el que los cristianos han oído ya (cf. Jn. 13:34-35), y por lo tanto no hay antítesis entre los dos (1 Jn. 2:7).

**παλαιότης.** Esta palabra poco común significa «caduco» o «lo que es antiguo». En el NT solamente figura en Romanos 7:6, donde el servicio que sólo consiste en la observancia del código escrito ha quedado superado, y debe dar paso al servicio en el poder del Espíritu.

**παλαιόω.** Esta palabra significa «hacer antiguo», «declarar obsoleto». Es importante en la LXX; en el NT figura en Hebreos 1:11 (citando Sal. 102:25) y en Lucas 12:33, pero sólo es teológicamente significativa en Hebreos 8:13, pasaje que argumenta que Dios, al establecer la nueva alianza, ha declarado caduca la antigua, de modo que esta está a punto de desaparecer. De modo que tenemos aquí una antítesis similar a la de Jesús y Pablo.

[H. Seesemann, V, 717-720]

## πάλη [lucha, conflicto]

πάλη significa «lucha», pero la tragedia griega prepara el vocablo para el sentido más amplio de «conflicto», y Filón lo usa figuradamente para la lucha del asceta. En el NT figura solamente en Efesios 6:12, que le da al combate cristiano una dimensión escatológica como parte de la gran batalla final que ha comenzado y se está intensificando. El combate cristiano es contra las fuerzas demoníacas, y la recompensa es la liberación en el juicio (cf. tb. 1 Ts. 5:8; Ro. 6:13; 13:12).

[H. Greeven, V, 721]

πανοπλία

παλιγγενεσία → γίνομαι

## πανήγυρις [asamblea festiva]

πανήγυρις significa «asamblea del pueblo», especialmente una reunión religiosa (cf. en la LXX Os. 2:13; 9:5). El único caso en el NT se halla en Hebreos 12:22, donde probablemente está en aposición a «miríadas de ángeles» y significa «asamblea festiva». En cuanto a una asamblea así en el NT, cf. Apocalipsis 4.

[H. Seesemann, V, 722]

πανοπλία → ὄπλον

## πανουργία [astucia, artimaña], πανούργος [astuto, mañoso]

## A. Uso no bíblico.

1. El grupo denota «habilidad», pero cuando expresa la habilidad humana en general hay una insinuación de una autoevaluación falsa y presuntuosa.
2. El uso limitado positivo es secundario, y sólo sale a flote después de siglos de uso negativo, en el cual el sentido es «capaz de cualquier cosa». Un trozo de madera apto para el πανούργος no es madera mágica, sino el patíbulo. El grupo se usa para los animales astutos. La razón por la cual el aspecto positivo se desarrolla poco es que se ve obstaculizado por el sentido de la limitación humana. El uso negativo se basa en el supuesto de que aquellos que tienen el secreto del éxito lo van a usar de manera inescrupulosa.

## B. La LXX y Filón.

1. El original hebreo significa «astuto», pero en los Proverbios también puede significar «prudente». Dado que la LXX usa este grupo principalmente en los Proverbios, tiende a asumir un sentido más positivo. El temor de Dios confiere la sabiduría práctica, y esto implica la capacidad de hacer las cosas con éxito. El υἱός πανούργος es un modelo de obediencia en Proverbios 13:1. El Sirácida sigue el mismo patrón; la πανουργία es buena si se basa en la sabiduría, si no no.
2. Filón usa una vez πανουργία para lo que podría ser «destreza», pero incluso en ese caso el sentido es malo, como lo muestra el contexto (*Interpretación alegórica de las leyes*, 2.106-107). Los humanos pueden tener πανουργία, pero el uso que le dan tiene resultados malos. Con base en Génesis 3 se puede ver que tiene un trasfondo satánico, y encabeza la lista de vicios que da Filón (*De los sacrificios de Abel y Caín*, 32).

## C. El NT y la iglesia antigua.

1. El NT usa este grupo en sentido negativo. Significa «astucia» en Lucas 20:23; 2 Corintios 12:16 y probablemente 2 Corintios 4:2. En la cita en 1 Corintios 3:19, Pablo se aparta de la LXX, tal vez basándose en el hebreo, o evocando Job 5:12. El NT sigue así el sentido habitual, pero con una sugerencia de la πανουργία satánica y con un sentir de que el grupo tiene un tono de presunción.

2. En Hermas, *Visiones* 3.3.1, a Hermas se le llama πανούργος en una advertencia contra la doblez de ánimo.

[O. Bauernfeind, V, 722-727]

παντοκράτωρ → κράτος

### παρά [de, de parte de, junto a, ante, etc.]

#### A. Con genitivo (ablativo).

1. Espacialmente, el sentido en esos casos es «procedente de», «de junto a», «desde», «de».
2. La palabra denota entonces la autoría: «de parte de». En este sentido viene a. después de verbos de pregunta, petición, etc. (cf. Mt. 20:20), o verbos de tomar, recibir o comprar (cf. Mt. 18:19; Mr. 12:2; Ef. 6:8). Otro uso b. es con verbos en voz pasiva para denotar el actor o el sujeto lógico (cf. Lc. 1:45; Jn. 1:6). También lo encontramos c. en movimientos que enfatizan el punto de partida o acciones que enfatizan al actor (cf. Mt. 14:43; Lc. 2:1; 8:49). En este punto son importantes la venida del Hijo desde el Padre (Jn. 6:46) y la procesión del Espíritu (15:26). Después lo encontramos d. en diversas expresiones preposicionales, p. ej. Romanos 11:37, donde la alianza es querida por Dios, Marcos 5:26, donde la referencia es a lo que la mujer tiene, y Marcos 3:21, donde se indican los parientes de Jesús (o quizás incluso los discípulos).

#### B. Con dativo (locativo).

1. Espacialmente, en esas construcciones παρά se usa a. con objetos, para «junto a» o «cerca de» (cf. Jn. 19:25), y b. con personas, para denotar proximidad, como en Lucas 9:47, estar en casa o en una familia (1 Co. 16:2; Lc. 19:7), y la presencia, la camaradería o la esfera de influencia (Jn. 14:17, 23; 1 Co. 7:24).
2. En sentido forense, παρά se usa para la comparecencia «ante» un juez (2 P. 2:11).
3. Figuradamente, el término indica la presencia ante alguien que hace una evaluación (Ro. 2:13), o el favor ante alguien (Dios en Lc. 1:30; los hombres en 2:52), o una cualidad (cf. la omnipotencia de Dios en Mt. 19:26, su imparcialidad en Ro. 2:11, la fe humana en Mt. 8:10), o la relación interna (Mt. 21:25).

#### C. Con acusativo.

1. Espacialmente, en esas construcciones παρά significa a. «hacia» (Mt. 15:10), y b. «junto a», «cerca de» (Lc. 7:38; Mr. 13:1) o «al lado de», «por» (Mt. 4:18).
2. En sentido comparativo, παρά expresa a. preferencia («más que»; cf. Lc. 13:2), comparación («más que», «que»; cf. Lc. 3:13; 1 Co. 3:11 [con «otro»]), y exclusión («excepto», «en lugar de»; cf. Ro. 1:25, donde la idolatría no se halla a la par del verdadero culto sino que lo sustituye).
3. Denotando la diferencia, παρά significa a. «de tal manera» (cf. Lc. 5:7), y «menos» (2 Co. 11:24).
4. En uso adversativo, el sentido es «sin consideración a», «a pesar de», «contra»; cf. Hebreos 11:11; Romanos 1:26 (contrario a la naturaleza); 11:24 (por intervención divina); 4:18 (contra la esperanza); Hechos 18:13 (contrario a la ley).
5. Causalmente, el significado es «a causa de», «por razón de», como en 1 Corintios 12:15-16, donde un miembro no puede decir que no pertenece al cuerpo ya porque no es otro miembro.

[E. H. Riesenfeld, V, 727-736]

παραβαίνω [transgredir], παράβασις [transgresión], παραβάτης [transgresor], ἀπαραβάτος [immutable], υπερβαίνω [transgredir]

παραβαίνω.

1. Este verbo significa a. «pasar al lado» (intransitivo), b. «transgredir», «infringir» (transitivo), y c. «pasar por alto», «dejar pasar», «saltarse» (transitivo). En los papiros, el sentido espacial original es raro, y el uso más común es para el no hacer caso de los estatutos, contratos, testamentos, etc., o para quebrantar la propia palabra. Hay un uso religioso que es paralelo del legal.
2. La LXX aplica el término a la violación de los mandamientos y ordenanzas de Dios, p. ej. Éxodo 32:8: «apartarse del camino» (cf. tb. Dt. 9:12). En Isaías 66:24 Dios llama a los pecadores οἱ παραβηκότες ἐν ἐμοί. Otras expresiones son transgredir la palabra de Dios (Nm. 14:41) o su alianza (Jos. 7:11) y apartarse de sus mandamientos (Dt. 17:20). No existe un original fijo para la traducción de la LXX. Se usan diversas palabras hebreas que denotan aberración, rebelión, apostasía, etc.
3. Josefo sigue el uso de la LXX, ya sea con referencia a quebrantar la ley divina y los mandamientos, o a dañar al estado (el orden político).
4. Filón enfatiza el castigo por transgredir las leyes. En dos casos se refiere a la violación de las leyes del matrimonio, e. d. con el nuevo matrimonio después del divorcio y con el adulterio (*De las leyes especiales*, 3.30.61).
5. Esta palabra es poco común en el NT, donde el pecado es una fuerza demoníaca y no simplemente la transgresión de la ley. En Hechos 1:25 el uso sugiere que Judas, al abandonar su oficio apostólico, ha incurrido en culpa. En Mateo 15:2-3 el doble uso coloca en claro relieve la batalla de Jesús contra la religiosidad farisaica. La transgresión es pecado cuando es contra el mandamiento de Dios. Incluso la observancia de la tradición humana puede ser transgresión si la tradición oscurece la voluntad pura y original de Dios y la convierte en algo opuesto a ella. En 2 Juan 9 la lectura παραβαίνω es explicativa. Los que no permanecen sino que se proponen (o van más allá) son culpables de transgresión.

παράβασις. Esta palabra significa «dar pasos de aquí para allá», «dar un paso por encima», «transgredir», «violar» (cf. en la LXX, Sal. 101:3). En el NT denota el pecado en relación con la ley. En Romanos 2:23 el judío deshonor a Dios al transgredir la ley, y en 4:15 la ley acarrea ira porque sólo hay transgresión donde hay ley. Entre Adán y Moisés hay pecado pero no hay παράβασις, porque todavía no se ha dado la ley. En Gálatas 3:19 la ley se da para mostrar que las malas acciones son transgresiones de la voluntad de Dios. En 1 Timoteo 2:14 Eva es engañada primero, y se convierte en transgresora al violar la prohibición de Dios. En Hebreos 2:2 cada transgresión de la ley comporta su debido castigo, y en 9:15 la muerte de Cristo sirve para remitir las transgresiones cometidas bajo la antigua alianza, e. d. los actos de desobediencia contra la ley de Dios que han colocado a Israel en culpa contra Dios.

παραβάτης. En griego secular esta palabra significa habitualmente «compañero» o «ayudante», y sólo rara vez «transgresor». En el uso militar denota al guerrero que se coloca en un carruaje junto al cochero, o al soldado de infantería colocado en medio de la caballería para agarrar y montar los caballos cuyo jinete ha caído. Ni los papiros, ni Josefo ni Filón usan el término. En el NT Pablo lo usa para un transgresor de los mandatos de Dios. Así, en Romanos 2:25, 27 los gentiles pueden acusar con razón a los judíos de ser ellos mismos transgresores, y en Gálatas 2:18, al refutar la sugerencia de que Cristo se ha convertido en agente del pecado, Pablo arguye que si volviera a establecer la ley él se convertiría en transgresor, ya que la transgresión sólo aparece bajo el dominio de la ley. Santiago 2:9 muestra que la acepción de personas es transgresión de la ley, y 2:11 asegura que con sólo transgredir un mandamiento ya uno se hace transgresor de la ley.

## ἀπαράβατος.

1. Esta palabra poco común significa generalmente «incambiable», «inmutable» (cf. los astros).
2. En derecho llega a significar entonces «válido», «inalterable», «inviolable».
3. En el NT, Hebreos 7:24 dice que Cristo tiene un sacerdocio eterno e imperecedero, no sólo en el sentido de que no puede ser transferido a nadie más, sino también en el sentido de que es «inmutable».

## ὑπερβαίνω.

1. Esta palabra significa «pasar por encima», «exceder un límite», «transgredir» y «pasar por alto». En los papiros la encontramos para una porción que le «toca» a alguien. Otra expresión es «pasar de largo al hablar», e. d. permanecer callado.
2. La LXX usa esta palabra para cruzar un umbral (1 S. 5:5), trepar una empalizada (4 Mac. 3:12), saltarse un muro (2 S. 22:30), traspasar un límite (Job 24:2), adelantar en una carrera (2 S. 18:23). También significa «sobrepasar» (3 Mac. 3:24). Un sentido teológico es «pasar por alto» (Job 9:11), e incluso «perdonar» (Miq. 7:18).
3. Filón usa frecuentemente esta palabra para «hacer caso omiso» y «cruzar los límites» (p. ej. del egoísmo, de la verdad o de la naturaleza).
4. El único caso en el NT se halla en 1 Tesalonicenses 4:6. Si aquí la palabra no tiene complemento, el sentido es «pecar»; pero si va con «su hermano», como «ofender», entonces significa «excederse», «defraudar». Esto último es más probable en el contexto general.

[J. Schneider, V, 736-744]

## παραβολή [comparación, parábola]

## A. El griego secular.

1. Esta palabra tiene los siguientes sentidos: «poner a un lado», «pararse al lado», «aberración» y «división». En retórica significa « semejanza », «parábola».
2. La retórica distingue entre la comparación, la metáfora, la metáfora que ha pasado al uso común, el símil, la alegoría y la parábola. Esta última compara dos cosas de campos diferentes, con el fin de elucidar lo poco familiar por medio de lo familiar.
3. La poesía épica hace mucho uso de las semejanzas debido a su poder ilustrativo y su contenido evocativo. La poesía gnómica gusta de ellas, como también Platón, quien para sus ilustraciones se basa en la vida humana o en los mitos. La diatriba estoico-cínica también utiliza ilustraciones, a menudo en respuesta a objeciones. Aristóteles piensa que los ejemplos tomados de la historia son más valiosos que las parábolas, pero destaca que estas últimas, a diferencia de las fábulas, toman su material de la vida real. La eficacia de las comparaciones, dice, descansa en la capacidad de ver la analogía, y es mejor que las mentes que disciernen capten el punto de la comparación de manera independiente. La parábola y la alegoría suelen fundirse entre sí.

## B. El AT, la LXX y el judaísmo tardío.

1. En la LXX παραβολή es principalmente una traducción de בְּדִבְרֵי, que indica semejanza. Al principio el בְּדִבְרֵי es un proverbio (1 S. 10:12); lo encontramos en la frase «convertirse en proverbio o palabra común» (Is. 14:4). En los escritos sapienciales, se trata del dicho sabio; y abarca ejemplos de la vida, reglas de prudencia y de cortesía, consejos vocacionales, admoniciones morales y directrices religiosas. Muchos proverbios usan el comparativo «como» (Pr. 25:11ss; 26:18-19). La comparación se hace también mediante la yuxtaposición (15:16; 16:8). Pero predomina el paralelismo. Puesto que los

sabios gustan de las expresiones veladas, παραβολή y αἰνίγμα («acertijo») suelen ser sinónimos. En Salmo 78:2 el חֲזָנִים es un poema didáctico que trata de resolver el acertijo de la historia del pueblo. Otra forma de חֲזָנִים es la comparación o semejanza desarrollada (cf. 2 S. 12:1ss; Jue. 9:8ss). Los profetas encuentran útiles las parábolas, ya sea construyéndolas (Is. 28:23ss) o recibiendo en visiones (Am. 7:8). La más conocida es la parábola de la viña en Isaías 5. La parábola del AT en este sentido es un relato completo cuyo significado está oculto, y puede ya sea ser discernido independientemente o ser manifestado por el profeta. En Ezequiel el חֲזָנִים es una palabra de revelación divina (Ez. 17:2; 24:3); se necesita otra palabra para interpretarla (17:11ss; 24:6ss). En Salmo 49:4 el salmista habla como un profeta que ha recibido de Dios una palabra que explica la extraña prosperidad de los malos. Los profetas también realizan acciones parabólicas. Como traducción de חֲזָנִים, παραβολή asume un contenido más rico que se traslada al NT.

2. En la apocalíptica, las semejanzas son medios de dar instrucción escatológica. Los acontecimientos terrenales esclarecen los acontecimientos celestiales. Las visiones de los misterios celestiales y futuros (el juicio, la resurrección, las moradas de los bienaventurados, etc.) también son parábolas.
3. Los rabinos palestinos usan parábolas que se acercan a las de los Evangelios. Pueden tener la forma de dichos breves o pueden ser fábulas más extensas, alegorías o relatos. Los rabinos usan el término חֲזָנִים imparcialmente, para semejanzas y alegorías puras o mixtas. La finalidad es por lo general establecer o explicar un enunciado, a menudo de manera polémica. Las parábolas escatológicas son poco frecuentes. Una breve fórmula introductoria distingue la parábola del contexto general, como en el NT. El punto de comparación puede ser enunciado en la frase final. Algunas parábolas tienen dos puntos de clímax, lo cual ocasiona complicaciones. Las parábolas se proponen elucidar, pero también tienen una cualidad oracular.

### C. El NT.

1. *Uso.* En el NT, παραβολή figura 45 veces en los Evangelios y dos veces en Hebreos, mientras que παροιμία figura tres veces en Juan y una vez en 2 Pedro. El uso es el mismo que el de חֲזָנִים-παραβολή en el AT y en los rabinos. En los Evangelios, la παραβολή es un dicho corto combinado con una comparación, un dicho proverbial, o, en la mayoría de los casos, una parábola en el sentido habitual. En Hebreos es un «tipo» o «contraparte».
2. *Definición y forma de las parábolas del NT.* Más que una metáfora (Mt. 16:6) o un símil (10:16), la parábola es una semejanza que usa una verdad evidente de un campo conocido (la naturaleza o la vida humana) para comunicar una verdad nueva en un campo desconocido (el reino, la naturaleza y acción de Dios). En el sentido más estricto las parábolas son símiles o metáforas más desarrolladas (Mt. 13:31-32; 18:12ss). Su poder lo derivan de la verdad general obvia que se usa. Pero entonces muchas parábolas toman la forma de relatos con detalles secundarios en los cuales una experiencia única constituye la verdad conocida (Mr. 4:3ss). En otros casos tenemos relatos en los cuales la verdad se presenta sin atavíos figurativos (Lc. 10:30ss; 12:16ss; 16:19ss; 18:9ss). Jesús toma su material de la naturaleza (Mr. 4:26ss) o de la vida de Palestina. Usa acontecimientos ordinarios (la levadura), incidentes típicos (el sembrar la semilla) y circunstancias excepcionales (los trabajadores en la viña). Usa metáforas comunes pero estas no se convierten en alegorías, aunque algunas parábolas (Mr. 12:1ss) se acercan a las alegorías. Se podrían usar sucesos actuales. Si bien la tendencia de los expositores a alegorizar las parábolas fue un error, algunas parábolas tienen más de un clímax, y los relatos constituyen organismos, de modo que podrían surgir varios puntos de comparación (p. ej. el sembrador y los diferentes terrenos). Hay que evitar las generalizaciones, ya que Jesús no está ilustrando verdades generales sino predicando el reino de Dios. El enunciado de enlace, entonces, radica en un contexto viviente dentro del tema de la predicación de Jesús. En su forma las parábolas son como las de los rabinos. Comienzan con una breve fórmula introductoria. Un (ἀμῖν) λέγω ὑμῖν suele darle énfasis al punto. Las parábolas pueden o no incluir una aplicación, y a veces concluyen con una pregunta. La aplicación puede ser antitética (Lc. 12:40, 56). El objetivo final es aclarar, pero no sin exigir una respuesta de los oyentes.

3. *La cuestión de la transmisión.* La fidelidad de la transmisión parece ser muy alta. Las parábolas llevan la impronta del pensamiento y el estilo de Jesús, y son fieles al entorno palestinese. La comparación de las diferentes versiones muestra que puede haber adiciones secundarias, y la comunidad puede haber adaptado para los creyentes algunas parábolas que originalmente iban dirigidas a los opositores (cf. Mt. 18:12ss; Lc. 12:58-59). La alegoría tiende a invadir las parábolas escatológicas (cf. Lc. 14:16 y Mt. 22:2), aunque los rasgos alegóricos bien pueden haber sido originales. La cuestión de la autenticidad es particularmente apremiante cuando se dan interpretaciones (Mr. 4:13ss; Mt. 13:36ss). Los discípulos piden estas interpretaciones a causa de la naturaleza oracular de las parábolas (cf. Mr. 4:34). Algunos exégetas creen que los elementos alegóricos y las peculiaridades estilísticas en las interpretaciones sugieren un contexto comunitario.
4. *El significado y el propósito de las parábolas en la predicación de Jesús.* Marcos 4:33-34 dice que Jesús usa mucho las parábolas porque el pueblo es tardo para entender. Jesús ha llegado a una hora crucial, y procura evocar la respuesta correcta (Lc. 12:54ss). Como profeta, tiene que ser claro. Las parábolas portan su propio mensaje, pero presuponen oyentes que estén dispuestos a acompañar al que habla y capten el punto de la comparación. Los que no tienen el poder espiritual para hacer esto, o que rechazan la revelación de Dios, serán descartados por el tamiz de las parábolas. Si Jesús usa las parábolas como una ayuda para entender, también sirven como velos cuando hay falta de fe. Esto plantea la pregunta de Marcos 4:11, la cual con su ὑψα sugiere que las parábolas esconden deliberadamente la verdad con miras al endurecimiento y el juicio. Bajo una visión crítica, esta es una construcción posterior que atribuye la incredulidad de Israel al plan previo de Dios, que Jesús cumple usando las parábolas. Desde un punto de vista conservador, el dicho refleja la experiencia de Jesús cuando proclama en sí mismo la realización del plan divino de salvación, pero se topa con las dos respuestas, la de la fe y la de la falta de fe; sus dichos son luz y salvación para los discípulos, pero son oscuridad y juicio para las masas que no responden, que escuchan las mismas palabras pero no perciben su verdad, y que por tanto quedan bajo la sentencia de la profecía de Isaías 6:9-10.
5. *El mensaje de las parábolas.* Las parábolas versan sobre el reino de Dios, la naturaleza y la obra de Dios, y el destino humano. Mientras que las parábolas rabínicas explican la ley, las parábolas de Jesús son principalmente escatológicas (aunque no apocalípticas). La mayoría de las parábolas de Jesús están entretrejidas en un contexto didáctico. Sin embargo, algunas no están ligadas a un tema, sino que mediante expresiones veladas, procuran provocar al auditorio a que encuentre la afirmación detrás del velo (Mr. 12:1ss). Por lo que al reino se refiere, las parábolas destacan su inminencia y su venida repentina (Mr. 13:28-29; Mt. 24:43-44). El viejo eón ha pasado (Mr. 2:21-22), los demonios deben rendirse (3:27), se emite una invitación a entrar al reino (2:17). El reino crecerá (4:31-32) y permeará el mundo (Mt. 13:33). Se exige una decisión (Mt. 6:24), el final implicará una separación (13:24ss), los que buscan la seguridad terrena son insensatos (Lc. 12:16ss), y los que no dan fruto quedan bajo amenaza (13:6ss). Se exige la vigilancia (Mt. 25:1ss). Sólo los que ponen en práctica la palabra quedarán de pie en el juicio (Mt. 7:24ss), y el reino va a volver al revés todos los valores terrenales (Lc. 16:19ss). En lo que respecta a la naturaleza de Dios y su acción, él es como un padre amoroso (Mt. 7:9ss; Lc. 15:11ss), un juez bondadoso y justo (Lc. 18:1ss), y un patrono más que generoso (Mt. 20:1ss). Por lo referente al destino humano, se exigen el examen de sí (Lc. 14:28ss) y la acción prudente (16:1ss). Los discípulos no tienen derechos que reclamar (Lc. 17:7ss), comparten el destino de su maestro (Mt. 10:24-25), y deben brillar como una ciudad en un monte (Mt. 5:14). Les corresponde vivir con integridad (Mt. 15:10ss), con humildad (Lc. 18:9ss), con gratitud (Lc. 7:36ss) y con presteza a perdonar (Mt. 18:23ss). El amor que Dios exige no reconoce límites humanos (Lc. 10:30ss).
6. *Lenguaje figurado en Pablo, Santiago y el Apocalipsis.* Pablo no usa la palabra παραβολή, pero saca comparaciones de la vida humana, p. ej. la armadura, la levadura, la leche, el templo, el espejo. En comparaciones más expandidas, se refiere a la condición legal de la mujer casada, a los creyentes como un plantío, a la vida cristiana como una competencia, a la comunidad como un cuerpo, a los cuerpos resucitados como semilla y planta. También Santiago abunda en figuras, pero no usa verdaderas

parábolas. El Apocalipsis, al estilo propio de su género, hace uso copioso de visiones, alegorías y símbolos, pero no de parábolas.

**D. Los Padres Apostólicos.** παραβολή figura dos veces en Bernabé, en la interpretación alegórica del AT (cf. 6.10 y Éx. 33:1ss, y 17.2). Ahí esa palabra denota un dicho con sentido alegórico, una insinuación misteriosa del futuro ordenado por Dios. Hermas usa παραβολαί en el título de la tercera parte. Las primeras cinco παραβολαί son comparaciones extendidas que se basan en metáforas de la época, y que van acompañadas de interpretaciones en parte parabólicas y en parte alegóricas con admoniciones entretreídas. En 6-10 las παραβολαί son visiones que imparten revelaciones divinas en figuras de lenguaje, y una vez más se dan explicaciones.

[F. Hauck, V, 744-761]

### παραγγέλλω [dar órdenes, mandar], παραγγελία [orden, mandato]

**A. Uso griego general.** Este grupo se relaciona con el «mando» en diversos sentidos, de los cuales el único que figura en el NT, con muchas modificaciones, es el de «orden» o «directriz». Si bien παραγγέλλειν denota la transmisión del mandato, κελεύειν tiene a la vista el mandato en sí.

#### B. Uso judío helenístico.

1. La LXX no usa el sustantivo, pero tiene el verbo para referirse a órdenes militares, convocatoria a una asamblea (1 S. 10:17), y proclamas oficiales (2 Cr. 26:32).
2. Filón usa el verbo para los mandatos de Dios, y también tiene los sustantivos παράγγελμα y παραγγελία para preceptos, estatutos legales y exigencias.

#### C. Uso en el NT.

1. Los Sinópticos usan παραγγέλλειν para «mandar», pero sólo cuando el sujeto es Jesús. Es así como él instruye a sus discípulos (Mt. 10:5), manda salir a los espíritus (Lc. 8:29), da órdenes al leproso que ha sido curado (5:14), le dice al genitío que se siente (Mr. 8:6). Lucas muestra afición por esta palabra.
2. El verbo es bastante común en los Hechos. Jesús da mandatos a los discípulos en 1:4, y en 10:42 les ha mandado predicar. En 16:18, en el nombre de Cristo, Pablo manda al espíritu que salga. Varios otros mandatos son los que dan las autoridades en 4:18, los magistrados en 16:23, y Lisias en 23:22.
3. Pablo es el único que usa tanto el sustantivo como el verbo. En 1 Timoteo 1:3, Timoteo debe dar órdenes a los falsos maestros; el propósito del mandato (v. 5) es el amor. Lo que el Señor manda es la autoridad suprema (1 Co. 7:10), pero esta autoridad respalda los propios mandatos de Pablo (1 Ts. 4:2; 2 Ts. 3:12). En 1 Timoteo, a Timoteo se le impone παραγγέλλειν; él debe dar órdenes a los falsos maestros, a las viudas y a los ricos (1:3-4; 5:7; 6:17). Este mandato se le da en nombre de Cristo. παραγγέλλειν se remonta así a la obra salvadora de Dios en Cristo.

[D. Schmitz, V, 761-765]

παράγω → ἀγωγή; παραδειγματίζω → δείκνυμι

### παράδεισος [paraíso]

#### A. Historia de la palabra.

1. Se trata de un préstamo de un término persa que significa «recinto» o «parque». Los griegos lo usan primeramente para designar los parques de los reyes persas. En la LXX el jardín de Génesis 2-3 es el «parque» de Dios, y παράδεισος se convierte en un término religioso técnico.
2. El hebreo y el arameo también adoptan la palabra, pero sólo la utilizan en sentido secular.

## B. El paraíso en el judaísmo tardío.

1. *La primera edad.* Las afirmaciones acerca del paraíso comienzan con Génesis 2-3, que ofrece gran riqueza de material para la elaboración.
2. *La edad final.* Se desarrolla la esperanza de una edad final de bienaventuranza, y esta esperanza emplea el motivo del paraíso (Ez. 36:35). En efecto, en la apocalíptica se espera el retorno del paraíso original, lo cual, por medio de la creencia en la resurrección, ofrece seguridad de que todos los justos gozarán de sus delicias.
3. *El paraíso, actualmente oculto.* Si el paraíso de la primera edad va a volver, entonces todavía existe en forma oculta. Es el hogar actual de los justos; el sheol es la morada de los malvados. Las ubicaciones que se sugieren son sobre la tierra, en una alta montaña que llega al cielo, o en el cielo mismo. Los deleites del paraíso intermedio y del escatológico se funden entre sí.
4. *La identidad del paraíso.* Si bien hay referencias al primer paraíso, al último paraíso y al paraíso intermedio, no se trata de tres entidades diferentes sino de uno y el mismo jardín de Dios.

## C. El NT.

1. *El paraíso primero, el oculto y el final.* El término παράδεισος figura en el NT solamente en Lucas 23:43; 2 Corintios 12:4; Apocalipsis 2:7. No se usa para el jardín, pero el estado paradisiaco está implícito en Romanos 3:23; 5:12; Mateo 19:8. El paraíso escondido es la morada intermedia de los redimidos, en Lucas 23:43. Otros términos del NT para el estado intermedio son el sentarse a la mesa con Abraham (Lc. 16:23), el estar con el Señor (2 Co. 5:8) o con Cristo (Fil. 1:23), y el reino celestial (2 Ti. 4:18). En Marcos 13:27 los muertos se reunirán en el mundo celestial. El paraíso final se menciona en Apocalipsis 2:7, ya que todos los dichos referentes a los vencedores tienen un énfasis escatológico, y el fruto del árbol de la vida es un privilegio del último paraíso (cf. Jerusalén en 22:1-2, donde Jerusalén es el centro de la tierra renovada).
2. *El arrebató de Pablo.* En 2 Corintios 12:4 Pablo se refiere a su arrebató a la morada de los justos que han partido. Lo hace con gran reserva, y no es seguro que aquí el paraíso sea lo mismo que el tercer cielo del v. 3. Las visiones del Señor son visiones dadas por el Señor, no visiones de Cristo entre los difuntos.
3. *La comunión con Cristo.* La respuesta de Jesús a la oración del ladrón arrepentido es que estará con él en el paraíso (Lc. 23:43). Se trata del paraíso intermedio oculto, pero el «hoy» escatológico apunta hacia la alborada del día de la salvación. El paraíso queda abierto para el peor de los pecadores arrepentidos, mediante su comunión con el Mesías. La comunión con Cristo es la característica cristiana distintiva del estado intermedio (cf. Hch. 7:59; 2 Co. 5:8; Fil. 1:23; 2 Ti. 4:18; Jn. 12:26; Ap. 7:9ss). Esto reemplaza las especulaciones acerca de las delicias paradisiacas.
4. *El paraíso y el hades.* El NT dice que Jesús entra al paraíso (Lc. 23:43) y que ofrece su sangre en el santuario celestial (Heb. 7:26-27; cf. tb. Jn. 3:14; 8:28). Sin embargo, también se refiere a su viaje al ᾠδης y quizás a su obra redentora allí (cf. Ro. 10:7; Hch. 2:27; 1 P. 3:19-20). Ambas concepciones expresan la misma seguridad de fe en la singular eficacia expiatoria de la obra de Cristo, pero desde ángulos diferentes.
5. *Jesús restaura el paraíso.* En Apocalipsis 2:7 es Jesús el que da a los vencedores el fruto del paraíso. Pero el NT va más allá, puesto que Jesús ya ha restaurado el paraíso mediante su venida. Así, en Mateo 11:5 su palabra y su obra dan cumplimiento a Isaías 35:5-6, y en Marcos 10:2-3 él vuelve a imponer la voluntad divina en el paraíso (cf. tb. Mr. 1:13; 7:37), y en Juan su ofrenda de los símbolos del paraíso en el pan y el agua de vida. El NT hace apenas un escaso uso del término, probablemente a causa del peligro de la intrusión de ideas fantasiosas, como en el dicho inauténtico que reporta Papías.

→ ζῶης

παράδιδωμι, παράδοσις → δίδωμι; παράδοξος → δοκέω; παραζηλώω → ζηλος; παραθήκη → τίθημι; παραιτέομαι → αἰτέω

**παρακαλέω [exhortar, consolar], παράκλησις [exhortación, consuelo]**

#### A. Uso griego común.

1. Estas dos palabras tienen una amplia gama de significados, donde el primer sentido es el de «llamar a», ya sea literalmente o con matices tales como llamar pidiendo auxilio, invitar y convocar.
2. Un segundo sentido es el de «suplicar», p. ej. invocando a los dioses en oración o, cuando se trata de un superior a un inferior, proponer.
3. Un tercer sentido es el de «exhortar» o «animar», e incluso a veces «ganarse» a alguien para un plan.
4. El sentido final es el de «consolar», principalmente en la forma de dar exhortación y estímulo en momentos de dolor. Este no es un uso común.

#### B. El judaísmo griego.

1. *Los equivalentes hebreos y su influencia.* En la LXX las palabras se usan para 15 términos hebreos, y figuran también en traducciones libres. Sin embargo, en su mayor parte se usan para צַדִּיק, y esto hace que el sentido principal sea «consuelo», especialmente en situaciones de duelo (Gn. 24:67). El verbo en particular también se refiere al consuelo que da Dios a su pueblo bajo juicio, o a los individuos en la tentación.
2. *El grupo en la LXX sin original hebreo.* Cuando no hay un original hebreo, el sentido de consuelo está casi completamente ausente, y tenemos más bien sentidos como exhortación, estímulo, fortalecimiento, aliento, propuesta e invitación.
3. *Los escritos extracanónicos.* Fuera de la esfera bíblica rara vez encontramos el uso especial de la LXX, y predominan significados como pedir, amonestar, suplicar, etc. Es así como encontramos en Filón «invitar», y en Josefo «invocar» a Dios en oración. Sólo en los Testamentos de los Doce Patriarcas y en 4 Esdras está presente de un modo más común la idea de consuelo, ya sea teniendo en mente el consuelo de Dios, o el consuelo a Sión en su luto.

[O. Schmitz, V, 773-779]

#### C. El consuelo y las formas de consuelo en la antigüedad no bíblica.

- I. *Consuelo y admonición.* El grupo contiene un elemento imperativo («advertir, amonestar») que va acompañado del indicativo («consolar»). Se hace entre ellos una distinción teórica, pero en la práctica se unen. La exhortación es una forma de consuelo con miras a superar la pena o dejarla de lado.
- II. *Formas de consuelo.* La antigüedad elabora diferentes formas de consuelo para los ancianos, los moribundos, los dolientes, los separados, los exiliados, y las víctimas de la injusticia o de impedimentos. Todos tienen el deber de ofrecer consuelo. Los moribundos lo dan en palabras de despedida, y los muertos en escritos en los que figuran. Los dolientes tratan de consolarse a sí mismos del mismo modo que consuelan a los demás. Pueden leer obras de consolación, y las consideraciones racionales tienen un efecto consolador, como lo tiene también el recuento de las propias tribulaciones.
- III. *Modos y medios de consuelo.* Los modos de dar consuelo son la presencia personal, las visitas, las cartas y los escritos consoladores. También se consiguen consoladores profesionales. Los medios de consuelo son las enseñanzas filosóficas, las enseñanzas y prácticas religiosas, p. ej. la oración y los misterios, y cosas tales como la música, las distracciones, el sueño, e incluso el vino.

## IV. Razones de consuelo.

1. *Epicuro*. Entre las razones para el consuelo, los epicúreos sugieren que la muerte es el fin absoluto, de modo que no hay razón para lamentarse por los muertos. El verdadero consuelo es la vida misma, e. d. el recuerdo de que cada día podría ser el último, y por lo tanto el recibir y el aprovechar cada hora como un regalo.
2. *Razones comunes*. Entre las razones para consolarse que se aducen comúnmente se halla la evocación de la felicidad pasada, la consideración de las cosas buenas que aún quedan, el pensamiento de la duración del universo pero también de su corruptibilidad, en comparación con la cual el sufrimiento individual es minúsculo, y el pensamiento de la universalidad de la muerte, que sobreviene tanto a los grandes como a los pequeños.
3. *La idea de inmortalidad*. En la antigüedad, la base principal para el consuelo es la idea de la inmortalidad del alma. Los buenos no están muertos; la muerte es el nacimiento a una vida sin fin, es un regreso a casa. Según este punto de vista la vida misma es un exilio, donde el cuerpo es una cárcel o una carga, y la muerte es una liberación gozosa. Por eso hay que meditar en ese más allá mejor al cual se han ido los muertos, y en el cual gozan de una recompensa celestial y de la compañía de los dioses bienaventurados. Especialmente los misterios alimentan este punto de vista. En general, los dioses mismos no son consoladores. Fijan el tiempo de la muerte y no abandonan a los que se hallan bajo su protección, pero en la antigüedad su función no es de consolar, y los antiguos tienen más miedo de su envidia que confianza en su amistad. A pesar de todas las apelaciones a la idea de un más allá mejor, muchas de las afirmaciones en esta línea tienen una nota de incertidumbre y de irrealidad. El mundo de la antigüedad se caracteriza por una profunda falta de esperanza. A los muertos se los llama bienaventurados, ya sea que sigan viviendo o que cesen de existir. La transitoriedad como fuente de consuelo es un consuelo frío. El principio pesimista de que la vida es mala y la muerte es una liberación da testimonio de una sensación desesperanzada de sinsentido. En particular la muerte temprana sugiere la inutilidad del nacimiento. Se oyen notas cínicas cuando a los muertos se los invoca para que den la información de que todo lo que se dice sobre el mundo venidero es falso. Símbolos diversos, p. ej. un pilar truncado, la antorcha extinguida, y la rosa marchita, expresan la falta de esperanza propia de la antigüedad. Incluso la más noble consolación concluye con una rendición ante la majestad de la muerte. La antigüedad pagana muestra de un modo «clásico» lo poco que nuestras propias ideas y recursos nos pueden ayudar cuando nos topamos con las fuerzas que hacen de la vida un ámbito de sufrimiento.

[G. Stählin, V, 779-788]

## D. Consuelo y desconsuelo en el AT.

I. *El consuelo humano*.

1. *Quiénes lo dan*. En el AT, se llama a los parientes y amigos a que den consuelo (Job 2:11), pero también se llama a personas más distantes (cf. 2 S. 10:2). Es un honor el que a uno se le pida consolar a los que están de duelo (Job 29:25). Algunos pueden hacerlo mal (16:2), pero un verdadero consolador es como un rey entre sus soldados (29:25).
2. *Medios*. Se acostumbran las visitas, y se trae pan y vino (Jer. 16:5, 7). El vino es un solaz especial en momentos de dificultad (Gn. 5:29; cf. Pr. 31:6-7).
3. *El consuelo propio*. A menudo, los consoladores aconsejan que uno se consuele a sí mismo. El Sirácida aconseja que el luto sea breve, ya que nada se puede alterar y la lamentación es dañina.

II. *El consuelo divino*.

1. *El desconsuelo*. No hay verdadero consuelo fuera de Dios. Los Salmos expresan el desconsuelo humano (69:20; 77:2). Las Lamentaciones (1:2, 9, 16) y el Eclesiastés (4:1) lo mencionan también. Esa desolación es en última instancia un juicio divino (Is. 51:19).

2. *El consuelo.* La obra propia de Dios es consolar. Él convierte la desolación en consolación para los individuos (Sal. 23:4) y para el pueblo (Is. 54:11ss). La gran promesa que se hace a Israel es la de Isaías 40:1ss. El tiempo de la salvación es el tiempo en que Dios consolará, y transformará las ruinas en un παράδεισος (51:3).
3. *Metáforas.* Las metáforas del pastor (Is. 40:11) y de la madre (66:13) describen el consuelo de Dios. Su pueblo encontrará consuelo en su pecho (66:11) y en sus regazos (66:12).
4. *Los mediadores.* Dios canaliza su consuelo por mediadores, p. ej. su palabra (Sal. 119), la Escritura (2 Mac. 5:19), la sabiduría (Sab. 8:9), y entre los seres humanos los profetas –que juzgan y también consuelan (cf. Ez. 4:ss y 33ss; Jer. 31:18ss)– y especialmente el siervo (Is. 61:2).

### E. El consuelo humano y divino en el judaísmo.

#### I. El consuelo humano.

1. *Ocasiones.* Se da consuelo a los parientes que están de luto, a los maestros de aquellos que mueren jóvenes, y a aquellos que están abatidos por su conciencia.
2. *El deber.* El deber de consolar les corresponde a los parientes cercanos, a los maestros, a los colegas, a los alumnos, a los vecinos, etc. Dar consuelo es una buena obra y un modo de seguir a Dios, quien consuela él mismo a los dolientes.
3. *Formas.* Las principales formas son las visitas y las cartas. Los libros concluyen con palabras de consolación y bendición.
4. *Razones.* Las razones son en parte las mismas que en el mundo pagano, y en parte bíblicas y judías.
5. *Presuposiciones.* El conocimiento de la Escritura y la experiencia del consuelo confieren la capacidad de consolar.
6. *El consuelo propio.* El judaísmo cultiva el ideal del consuelo propio.

II. *El consuelo divino.* Con el AT, el judaísmo enaltece a Dios como el único verdadero consolador. El judaísmo helenístico piensa que Dios ha sembrado en la humanidad una esperanza innata, pero el judaísmo palestínense se refiere a mediadores de consuelo tales como la palabra de promesa, los profetas, los ángeles y el Mesías. «Consuelo» se convierte en un término comprensivo para la salvación mesiánica (Is. 40:1ss). La consolación de Israel es la esperanza mesiánica, y Menájem (Consolador) llega a ser un nombre para el Mesías.

[O. Schmitz-G. Stählin, V, 788-793]

F. **Las palabras en el NT.** En el NT παρακαλέω y παράκλησις, que no aparecen en las obras juaninas ni en Santiago, reciben su contenido principal del acontecimiento neotestamentario de la salvación. A veces, por supuesto, encontramos también el uso ordinario (cf. especialmente en los Hechos, p. ej. 8:31; 9:38; 16:39; 28:14, 20, etc.). En otros casos hay un movimiento hacia un uso específico, p. ej. cuando las personas piden auxilio a Jesús. Un uso general para consuelo figura en Hechos 20:12; 1 Tesalonicenses 3:7; 2 Corintios 2:7, pero esto es sobre la base del evangelio, y en su línea principal el NT usa las palabras específicamente para el hablarle a alguien, con los tres matices de pedir auxilio, exhortar y consolar.

1. *Pedir auxilio.* Este es un uso común en los Sinópticos cuando las personas recurren a Jesús en busca de ayuda, p. ej. en Mateo 8:5; Lucas 7:4; Marcos 5:18; 6:56; 1:40; 8:22. Esta petición es un ruego apremiante. Un uso similar que se da en Mateo 26:53 es para pedirle ayuda a Dios; Jesús no se aprovecha de esta posibilidad abierta.
2. *Exhortar.* Este es un uso común en los Hechos y en Pablo. Implica hablar en nombre de Dios y con el poder del Espíritu. En 2 Corintios 5:20 el punto es el ruego evangelístico, pero con una nota de

autoridad. La proclamación también es παράκλησις en 1 Tesalonicenses 2:3 (cf. Hch. 9:31; 2:40; Lc. 3:18). Lo que se quiere decir es la proclamación de la salvación, como algo que es también una exigencia sobre la voluntad y la acción de los oyentes. A menudo se trata de la admonición a quienes ya han sido ganados (cf. Heb. 13:22; 1 P. 5:12; Jud. 3; Fil. 2:1; Ro. 12:1, etc.). Esta admonición es «en Cristo» o «por su nombre», o «por su mansedumbre y ternura», o «por la misericordia de Dios» (cf. Fil. 2:1; 1 Co. 1:10; 2 Co. 10:1; Ro. 12:1). Se basa en la obra salvífica de Dios en Cristo, y es parte inherente del ministerio apostólico (1 Ti. 5:1; Tit. 2:6). El Espíritu Santo está en acción en ella, y es casi una función profética (cf. 1 Co. 14:3, 31; Hch. 15:28, 31). Las palabras que la acompañan muestran que la admonición no es agria, polémica ni crítica, aun cuando es apremiante y seria. El hecho de que consolar pueda ser otro significado de la misma palabra apunta en la misma dirección.

3. *Consolar.* Es en Pablo y en Hebreos donde παρακαλεῖν denota el consuelo que Dios trae por medio de su salvación presente y futura. Hebreos 6:18 y 12:5 conectan este consuelo con la exhortación y el estímulo. Romanos 15:4 muestra que viene por medio de la Escritura, y lo basa en la constancia divina. Esta constancia es la del amor divino que se manifestó en Cristo (2 Ts. 2:16-17). Pablo se preocupa, una y otra vez, por consolar a las iglesias en sus aflicciones (cf. Col. 1:1; 4:8). Él mismo es consolado por la bondad de Filemón (Flm. 7). Las buenas noticias acerca de la iglesia tesalonicense lo consuelan (1 Ts. 3:7). Lo mismo se aplica a las buenas noticias procedentes de Corinto (2 Co. 7:6).
4. *El consuelo humano y divino.* El consuelo se da mediante agentes humanos, pero sólo es verdadero consuelo en cuanto viene de Dios. Dios es el Dios de todo consuelo (2 Co. 1:3-4) que hace que el compartir los sufrimientos sea un compartir el consuelo (1:5ss). Si bien el consuelo se deriva de la salvación presente, se halla a la luz de la liberación futura, y por lo tanto está ligado tanto con la σωτηρία como con la ἐλπίς (cf. 2 Ts. 2:16; Ro. 15:4). Al disfrutar del consuelo divino, los corintios deben perdonar y consolar al que ha agraviado a Pablo (2 Co. 2:7). Tanto los acontecimientos como las palabras traen consuelo (2 Co. 7:6). Pero el consuelo final (Mt. 5:4) es el acto escatológico de Dios que alcanza al presente, de modo que aquellos que lloran son ya bienaventurados. Los que aguardan la consolación de Israel (Lc. 2:25) están esperando la salvación mesiánica (Is. 40:1ss). El consuelo de la salvación presente se pone a la luz de la consumación venidera, cuando Dios va a quitar todo sufrimiento por su presencia gloriosa (Ap. 21:3ss). Por esta razón es un consuelo eterno y una buena esperanza (2 Ts. 2:16).
5. *Conclusión.* El NT aprovecha bien la riqueza de significado de los términos παρακαλεῖν y παράκλησις. El sentido de «invocar» se desvanece en el trasfondo. «Pedir» figura principalmente para peticiones dirigidas a Jesús durante su ministerio terrenal. El significado «exhortación» llega a usarse tanto para la proclamación misionera como para la admonición pastoral. El sentido de «consuelo» figura en conexión con la historia de la salvación (sobre una base veterotestamentaria). En este sentido los términos expresan la ayuda de Dios a las iglesias en la aflicción presente, sobre la base de la obra salvífica de Cristo y con miras a la liberación final. Por eso el pedir presupone que la salvación de Dios se manifiesta en Jesús, el exhortar presupone que es efectuada por el Espíritu, y el consolar presupone que llegará a ser consumada finalmente por el Padre. Las palabras se relacionan, entonces, con la obra salvífica del Dios uno y trino que conduce a los necesitados hacia el Hijo como suplicantes, que es predicada como exhortación en el poder del Espíritu, y que comporta ya el consuelo eterno del Padre.

[O. Schmitz, V, 793-799]

παραμυθεῖμαι

παράκειμαι → κείμαι

## παράκλητος [abogado, auxiliador]

**A. El problema lingüístico.****1. Uso fuera del NT.**

- a. En griego, el adjetivo verbal παράκλητος tiene primeramente un sentido pasivo, e. d. «llamado para ayudar». De aquí se desarrolla el sentido de un «auxiliador en el juzgado» (aunque no un abogado o consejero profesional).
- b. La LXX no usa παράκλητος, aunque otras dos versiones del AT (A y Θ) lo usan para los «consoladores» de Job. Josefo usa ἀπαράκλητος y δυσπαράκλητος en sentido pasivo.
- c. Los rabinos usan παράκλητος como préstamo, y lo emplean para un abogado ante Dios. La conversión y las buenas obras son grandes abogadas en el juicio.
- d. Filón emplea también παράκλητος para un abogado. Los que hablan en favor de personas acusadas son παράκλητοι, y el amor de Dios, las intercesiones y las buenas obras son παράκλητοι ante Dios. El ornamento simbólico de las vestiduras del sumo sacerdote es su abogado en su ministerio expiatorio en el templo.
- e. En la iglesia antigua, aparte de la influencia del NT, Didajé 5.2 se refiere a abogados que ayudan sólo a los ricos. Eusebio, *Historia eclesiástica* 5.1.10, menciona a un tal Epágato que es el παράκλητος de los hermanos perseguidos ante el gobernador. En general, entonces, παράκλητος designa a un auxiliador en el juzgado, que puede hablar en favor de los acusados. Sólo en un caso encontramos el sentido de «consolador».

2. *Significado en el NT.* El uso limitado del NT no da una impresión coherente. En 1 Juan 2:1 Cristo como παράκλητος es claramente el «abogado» que representa al creyente pecador ante el tribunal del Padre. En Juan 16:7ss está de nuevo presente la idea de un juicio, pero aquí el Espíritu es el consejero del discípulo en relación con el mundo, y el contexto (16:7, 13ss; 15:25; 14:16-17, 26) podría sugerir el sentido más amplio de «auxiliador». El significado «consolador», aunque adoptado en algunas versiones, no encaja en ninguno de los pasajes. En la iglesia antigua los Padres griegos entienden que Jesús es un παράκλητος en el sentido de «abogado», y Orígenes introduce la idea de la obra intercesora de Cristo. Por lo que se refiere al Espíritu, el sentido más antiguo es de nuevo «abogado», pero algunos Padres llegan a pensar entonces en el Espíritu como el «consolador», ya que piensan que los discursos juaninos están diseñados para consolar a los discípulos ante la partida de Jesús. Los Padres latinos usan tanto *advocatus* como *consolator*, y así lo hacen también las traducciones latinas cuando no conservan el término griego (*paracletus* o *paraditus*).

**B. El trasfondo religioso.****1. El auxiliador.**

- a. Escrito: mandeos. Cierta rastro del origen del uso de παράκλητος en las obras juaninas se remonta al concepto de los auxiliadores celestiales. En la literatura mandea encontramos muchos de tales auxiliadores. El término es elástico, pero está ligado especialmente al revelador.
- b. Las Odas de Salomón. También esta obra habla de un auxiliador celestial, pero con referencia a Dios mismo. Se pueden ver paralelos con el concepto en Juan, especialmente en ideas mandeas tales como el enviar desde arriba, el impartir instrucción, el conducir a la salvación y el confirmar en la conducta moral; pero no figura la idea del abogado legal, y la pluralidad de auxiliadores contrasta con los dos de Juan, a saber Jesús y el Espíritu. Una vez más, ni en los escritos mandeos ni en las Odas es παράκλητος un título.

**2. El abogado.**

- a. El AT. El origen del uso juanino se ha buscado también en el concepto del abogado. Este es importante en el AT. Los patriarcas (Gn. 18:23ss) y los profetas (Jer. 14:7ss) interceden ante Dios por otros

que son culpables o que están afligidos. La función de esas personas es también declarar la voluntad de Dios. Un abogado un tanto superior es el de Job en Job 33:23 (cf. 5:1; 16:19ss; 19:25ss). Se trata del amigo en el cielo que no sólo funge como abogado en la corte divina, sino que también da corrección y llama al arrepentimiento. Para un uso similar, cf. Zacarías 1:12; 3:1ss.

- b. Los Deuterocanónicos y los pseudoepígrafos. En estos escritos volvemos a encontrar la idea de la defensa legal, p. ej. la de los profetas, los justos, los que temen a Dios y los ángeles intercesores, que pueden tanto acusar como defender, y que también enseñan y aconsejan a aquellos que están encomendados a su cuidado.
- c. Los rabinos. También aquí es común la idea del abogado celestial. La ley, los sacrificios y las buenas obras tienen esta función junto con los justos, los ángeles intercesores y el Espíritu, que suplica a Dios la gracia para Israel y le recuerda a Israel su deber para con Dios.
- d. El NT. El concepto del abogado, familiar en el AT y el judaísmo, está obviamente presente en 1 Juan 2:1. El AT y el judaísmo también ofrecen muchos paralelos para el modo de ver el Espíritu en Juan 14ss, p. ej. como maestro con autoridad (14:26), testigo de la revelación (15:26), y vocero en el juicio del mundo por Dios (16:8ss). La idea de que la defensa tiene lugar tanto en el cielo como en la tierra es común también al AT y al judaísmo. Al sopesar las cosas, parece que el uso del NT está más íntimamente ligado con el concepto de «abogado» del AT que con el concepto de «auxiliador» del mundo mandeo.

### C. El concepto del NT.

1. La primera idea clara conectada con παράκλητος en el NT es la del abogado en el tribunal de Dios en el cielo. En lugar de los muchos abogados, los cristianos reconocen ahora sólo al único, Jesucristo. Él es nuestro intercesor a la diestra de Dios (Ro. 8:34). Entrega su vida incorruptible al servicio de su pueblo (Heb. 7:25). No sólo reclama el oficio de Juez, sino que también promete ser el defensor de aquellos que lo confiesan a él (Mt. 10:32-33). La idea cristiana de un Paráclito escatológico se remonta a Jesús mismo.
2. Más ricamente desarrollada, y difícil de definir, es la idea en Juan de un Paráclito que actúa en los discípulos y en favor de ellos. Primero lo es Jesús (14:16), luego el Espíritu, quien, completando la obra de Jesús, lleva a los discípulos a toda la verdad (14:26), da testimonio de Jesús (15:26), y declara culpable al mundo (16:8). Esta obra es semejante a la del abogado del AT, y se conecta con descripciones del ministerio del Espíritu en otros lugares del NT (Ro. 8:26-27; Mr. 13:11; Lc. 13:6ss). El término griego bien puede remontarse al término usado por Jesús mismo en su lengua materna. En la traducción, los muchos sentidos secundarios dejan por fuera cualquier equivalente único. Si queremos evitar «Paráclito», la idea básica es la de «Abogado»; pero la noción más general de «Apoyador» o «Auxiliador» es quizás la mejor traducción.

[J. Behm, V, 800-814]

παρακοή → ἀκούω; παρακολούθew → ἀκολουθέω; παρακούω → ἀκούω

### παρακύπτω [agacharse para ver, asomarse]

1. Esta palabra significa «me agacho para ver». Se aplica a un vistazo rápido, furtivo. Se puede añadir un verbo de ver, pero no es habitual.
2. La palabra figura ocho veces en la LXX. La voz pasiva se usa para el difícil texto hebreo de 1 Reyes 6:4. En otros lugares la idea es la de asomarse por una ventana hacia afuera (Gn. 26:8) o hacia adentro (Si. 14:23).
3. En Juan 20:5 el discípulo amado se asoma al sepulcro por la entrada baja. La mirada no es necesariamente fugaz (cf. 20:11). Un uso figurativo se da en Santiago 1:25, donde otra vez se trata de algo

más que una mirada fugaz. En 1 Pedro 1:12 el punto podría ser un asomarse con curiosidad, a menos que haya un deseo de auténtica percepción.

[W. Michaelis, V, 814-816]

παραμυθέομαι → λαμβάνω; παραμένω → μένω

παραμυθέομαι [amonestar, consolar], παραμυθία [consuelo],  
παραμύθιον [consuelo]

#### A. Significado.

1. *Estructura y significado básico.* Formada a partir de παρά («hacia») y μυθέομαι («hablar»), παραμυθέομαι tiene el sentido básico «hablar a alguien amistosamente». Con referencia a lo que se debería hacer, desarrolla el sentido de «amonestar»; con referencia a lo que se ha hecho, el sentido es «consolar».
2. «Amonestar». Matices de este sentido son «apremiar», «ganarse», «estimular», «alentar», «persuadir» y «convencer».
3. «Consolar». Matices de este sentido son «animar», «refrescar» o «cuidar» (plantas), «mitigar» o «aliviar», «amortiguar» (golpes), «resolver» o «explicar» (contradicción), «excusar», «aplacar», «apaciguar», y «satisfacer» o «expiar».
4. *Significados especiales de los sustantivos.* El sentido principal de los sustantivos es «consolar», pero también pueden denotar «medio de consuelo», «señal de consuelo», y en el mundo financiero «compensación», «interés», «pensión» o «propina».

**B. El grupo en el AT.** Este grupo no figura en la traducción del hebreo, sino sólo en libros en los cuales la LXX es el texto original. La idea es habitualmente la de alentar, aliviar, consolar o refrescar.

#### C. El grupo en el NT.

1. *Uso.* Sólo hay seis casos en el NT, dos en Juan y cuatro en Pablo. Dado que la referencia en Juan 11:19, 31 es a la práctica judía, y que Juan no usa παρακαλέω, no hay ninguna palabra en Juan para la παραμυθία cristiana. En Pablo, παραμυθέομαι es subsidiaria al término más importante παρακαλέω (cf. 1 Ts. 2:12; 5:14; 1 Co. 14:3; Fil. 2:1). Puesto que ambos términos combinan la amonestación y el consuelo, es difícil trazar una distinción clara entre ellos. En los dos, la unidad de amonestación y consuelo tiene sus raíces en el evangelio con su relación dialéctica de imperativo e indicativo. La única diferencia posible es que παραμυθέομαι no se usa directamente para el consuelo de Dios o para el consuelo escatológico, sino siempre para el consuelo en el ámbito terrenal.
2. *Consuelo y consoladores.*
  - a. Los ritos tradicionales y el consuelo de Jesús. En Juan la referencia es a la típica visita judía de pésame (11:19, 31). Los consoladores se quedan lo más cerca posible de los dolientes, y pronuncian palabras o realizan actos de pesar y de consuelo. Jesús, como verdadero consolador, usa formas tradicionales de expresión en Marcos 5:36; Lucas 7:13; Juan 11:23, pero también da el verdadero consuelo de la acción al quebrantar el poder de la enfermedad y de la muerte. Otras dos costumbres judías, a saber la carta de condolencia y el concluir un libro con una palabra de consuelo, hallan su expresión en el NT en 2 Corintios 1ss y en Mateo 28.
  - b. Receptores. Los receptores de consuelo en el NT son todos los que penan, los enfermos y los presos (Mt. 25:36, 43), y los huérfanos y viudas (Stg. 1:27). Habitualmente παραμυθέομαι tiene en mente a la iglesia o a sus miembros (1 Co. 14:3; Fil. 2:1; 1 Ts. 2:12; 5:14).
  - c. Portadores. Primero los profetas traen consuelo (1 Co. 14:3). Dar consuelo es parte de su oficio. Pablo también ve esto como parte de su ministerio apostólico (1 Ts. 2:11-12). Tiene un carácter fuertemente personal (cf. tb. Col. 1:28). El consuelo mutuo parece ser el punto en 1 Tesalonicenses 5:14. Lo mismo se aplica en Filipenses 2:1, donde el amor podría ser el de Dios o el de Cristo, pero

probablemente es el amor mutuo de los hermanos. La comunión del sufrimiento es una comunión de consuelo. Desde luego, por encima de todos los consoladores terrenales está el consolador celestial que es la fuente de todo consuelo terrenal (2 Co. 1:3).

- d. El principal motivo del NT. En el NT el nombre de Cristo es la principal razón del consuelo. Todos los pensamientos de consuelo están orientados a Cristo. El AT ofrece consuelo cuando se lee a la luz de Cristo. El consuelo del Padre y del Espíritu se relaciona con la obra divina en Cristo. El consuelo por la muerte radica en la promesa de la resurrección que se fundamenta en Cristo. El consuelo en la persecución estriba en el hecho de que es por causa de Cristo y significa comunión en los padecimientos de Cristo (2 Co. 1:5; 1 P. 4:13). El contenido de la profecía del NT es la revelación del misterio de Cristo; el poder del consuelo cristiano radica en el amor de Cristo (Fil. 2:1), y el consuelo apostólico descansa en el hecho de que Dios llama a los creyentes al reino y a la gloria de Cristo (1 Ts. 2:12).

[G. Stählin, V, 816-823]

→ παρακαλέω, παράκλησις

παρανομέω, παρανομία → νόμος; παραπικραίνω, παραπικρασμός → πικρός; παραπίπτω, παράπτωμα → πέπτω; παρατηρέω, παρατήρησις → τηρέω; παρατίθημι → τίθημι; πάρεμι → παρουσία

παρεισάγω [introducir solapadamente], παρείσακτος [introducido solapadamente]

παρεισάγω tiene el sentido neutro de «traer adelante», «presentar», pero a menudo con la sugerencia de algo ilícito o furtivo, p. ej. «introducir dioses extraños». El término no figura en la LXX, Filón ni Josefo. En el único caso del NT en 2 Pedro 2:1, los falsos maestros están introduciendo de modo ilícito y solapado sus herejías destructivas (cf. Jud. 4, donde se insinúan ellos mismos). El adjetivo verbal παρείσακτος en Gálatas 2:4 tiene el mismo énfasis. El término es poco común y denota a alguien que se ha infiltrado y está actuando donde no debe. En Gálatas 2:4 es un término despectivo para los que se oponen a la misión a los gentiles.

[W. Michaelis, V, 824-826]

παρεισέρχομαι → ἔρχομαι; παρεπίδημος → δῆμος; παρέρχομαι → ἔρχομαι; πάρεσις → ἀφίημι

παρθένος [muchacha, virgen]

#### A. Uso no bíblico y no judío.

1. *Uso.* De origen incierto, παρθένος significa «muchacha núbil». Según el contexto, el énfasis se puede poner en el sexo, la edad o la condición. Por un proceso de estrechamiento, el sentido más general da paso al más específico de «virgen», con énfasis en la lozanía, o en la pureza física y espiritual.
2. *La virgen en la religión.*
  - a. Veneración cultural a la virgen divina. En relación con las deidades femeninas se presenta un uso múltiple. Artemisa es estrictamente παρθένος pero tiene funciones variadas como, p. ej., dadora de fecundidad, ama de la ley, y guardiana de los juramentos. Los sacrificios de vírgenes son especialmente poderosos a causa de la combinación de frescura e inocencia. La misma combinación se halla tras el culto a las deidades vírgenes. Un ejemplo es Atenea, ya que, aunque tiene algunas características maternas, es el epítome de la doncella casta e inaccesible de origen no sexual. Es así como el término παρθένος sugiere lo inmutable, lo autosuficiente y lo que se contiene en sí mismo, en una especie de mitificación de la autarquía.
  - b. La virgen como madre del niño divino. En la religión hallamos muchas referencias a la madre virgen del niño divino, pero no siempre resulta claro si la idea es la de una virgen en el sentido físico estricto, de una mujer todavía en la flor de la juventud, o de una virgen en el sentido de carácter inaccesible. Una vez más, es punto de debate qué quiere decir en este caso la concepción, ya que las dei-

dades se presentan en muchas formas, aunque generalmente por procesos naturales, y no parece haber una idea de partenogénesis en el sentido estricto.

3. *La virginidad en la práctica cultural y en la magia.* Diversos motivos están en acción en la imposición del celibato a sacerdotes, sacerdotisas y magos, ya sea de manera permanente o temporal. Se piensa que la virginidad transmite un poder especial; se considera que las sacerdotisas están casadas con los dioses; y la pureza ritual es una consideración (o libertad respecto a la contaminación demótica). En el uso de niñas o niños vírgenes en la magia, el punto es el poder especial de la virginidad.

#### B. El AT y el judaísmo.

1. *La madre de Emanuel.* La palabra עֲלִיזָה figura nueve veces en el AT. Tres veces designa a una mujer soltera (Gn. 24:43; Éx. 2:8; probablemente Sal. 68:25). Este parece ser también el sentido en Salmo 46:1; 1 Crónicas 15:20; Cantares 1:3. El significado es incierto en Proverbios 30:19, pero la referencia es probablemente a una muchacha que acaba de llegar a la madurez física. Lo mismo se aplica a Isaías 7:14. Las preguntas referentes a Isaías 7:14 son si la mujer es una persona específica o si representa a todas las mujeres embarazadas en esa época en Israel, si Emanuel es un individuo o un nombre representativo, y si la leche y la miel son el alimento de la liberación o del juicio. En su contexto el nombre Emanuel obviamente significa salvación más allá del juicio inmediato, y Emanuel parece ser el niño, no de la esposa del profeta, sino de una mujer desconocida. El padre no se menciona porque el niño se halla bajo la protección de Dios y está bajo el mandato de Dios de traer la salvación. En su referencia inmediata el versículo no comporta noción alguna de un niño divino, de una concepción divina ni de partenogénesis.
2. *El significado de παρθένος en la LXX.* Como traducción habitual del hebreo בְּתוּלָה, παρθένος significa «muchacha» en muchos casos, teniendo implícita la castidad. Un énfasis en la virginidad se da en Levítico 21:13-14; Deuteronomio 22:23, 28; 2 Samuel 13:2. Cuando se usa con topónimos, la idea es la de no ser forzada o, en el caso de Israel, de no contaminarse con la idolatría. Sólo dos veces se usa παρθένος para traducir בְּתוּלָה. Aunque la LXX da a παρθένος un énfasis más fuerte en la virginidad, se puede usar en Génesis 34:3 para la muchacha que es violada, y por razones puramente léxicas no se puede decir con seguridad si significa «virgen» en Isaías 7:14, donde podría denotar simplemente a una muchacha inviolada hasta el momento de la concepción. Por otro lado, el uso de παρθένος en otras versiones bien podría ser polémico, y sobre la base del uso de la LXX el traductor de Isaías 7:14 bien podría haber tenido en mente para Emanuel un origen no sexual.
3. *Uso alegórico en Filón.* Filón alegoriza las concepciones sobrenaturales del AT. Para él Sara, etc., representan a las virtudes. El alma ha sido corrompida por las cosas sensuales, pero Dios la vuelve a hacer παρθένος al liberarla del deseo, haciéndola así apta para la relación consigo.

#### C. παρθένος en el NT.

1. *Uso general.* Este uso se puede ver en Mateo 25:1ss. Las hijas de Felipe en Hechos 21:9 probablemente son llamadas παρθέναι (adjetivo) en el sentido de «solteras».
2. *La virginidad de María.* La virginidad de María antes del nacimiento de Jesús no es por razones ascéticas (cf. Mt. 1:23; Lc. 1:27). El nacimiento virginal no desprecia el matrimonio, y la idea de la virginidad perpetua de María es posterior. El nacimiento virginal se da mediante un proceso natural y no se propone explicar ni la deidad de Jesús, ni su impecabilidad, ni su poder. En Lucas, el nacimiento de Jesús difiere claramente del Bautista. María concibe un hijo por la acción creadora de Dios (1:27, 34). Mateo 1:18, 20 dice que la generación se da por el Espíritu Santo, pero en el sentido de una nueva obra de creación (cf. Gn. 1:2) más que de un engendramiento divino. La idea de un matrimonio sagrado está totalmente ausente. La falta de otras referencias neotestamentarias al nacimiento virginal (p. ej. en Pablo o en Juan) se puede explicar de diferentes maneras, p. ej. su aceptación como cosa evidente, la concentración en otros asuntos, o en algunos casos la ignorancia de la cuestión. Las alusiones, como en Juan 1:13-14; Romanos 1:3; Hebreos 7:3, son sólo indirectas.

3. *El sentido ascético.* La palabra παρθένος parece tener un sentido ascético en 1 Corintios 7:25, 28, 34, 36ss. Algunos ven aquí una referencia a mujeres que han establecido un hogar con hombres con el fin de ser económicamente independientes. El sentido literal también es posible en Apocalipsis 14:4.
4. *El sentido figurado.* Este es el uso más probable en Apocalipsis 14:4 (cf. el uso de πόρνη para el mundo). Los redimidos han permanecido puros cuando se vieron tentados a caer en la idolatría o en el libertinaje. La comunidad es παρθένος en 2 Corintios 11:2 en cuanto a novia de Cristo. Aquí la palabra significa una entrega exclusiva. Pablo ha desposado a la iglesia con Cristo, y vela por ella para que la pueda presentar para las bodas en la parusía.

[G. Delling, V, 826-837]

παρίημι → ἀφίημι

παρίστημι [presentar, llevar a la presencia de], παριστάνω  
[presentar, llevar a la presencia de]

**A. El griego no bíblico.** Desde el punto de vista del NT, los siguientes son los sentidos seculares más importantes de estas palabras: «presentar», «colocar», «traer», «ofrecer», «demostrar», «establecer», «preparar», «hacer», «acercar», «ayudar», «atender», «acompañar», «estar disponible» (cf. también «suceder»).

**B. La LXX.** En la LXX estas palabras tienen muchos matices dentro del significado básico. Las ideas habituales son las de estar presente y ayudar. El sentido religioso se basa en la práctica de las cortes reales, donde el servicio implica dignidad pero también dependencia. Es así como leemos de ángeles y fuerzas naturales (Job 1:6; Zac. 6:5), pero también de sacerdotes y levitas (Dt. 10:8), de profetas (1 R. 17:1), y del pueblo entero que está de pie en la presencia de Dios o a su servicio. Dios mismo está junto a Moisés en Éxodo 34:5, y en Salmo 109:31 está a la derecha de los necesitados.

[G. Bertram, V; 837-839]

### C. El NT.

1. Los sentidos ordinarios «poner a la disposición» (Hch. 23:24), «suministrar» (Mt. 26:53), «mostrar» (Hch. 1:3) y «probar» (Hch. 24:13) figuran en el NT.
2. En forma intransitiva hallamos también «acercarse» (Hch. 9:39), «estar cerca» (Jn. 18:22), «asistir» (2 Ti. 4:17), «estar presente» (Mr. 15:39).
3. Los sentidos «poner o estar a disposición» y «servir» tienen cierta significación teológica. En Lucas 1:19 el ángel está al servicio de Dios. Los cristianos deben colocar sus miembros al servicio de Dios y no del pecado (Ro. 6:12-13). Los alimentos no nos acercarán a Dios (1 Co. 8:8). Dios presentará a los creyentes ante su propio trono (2 Co. 4:14). Pablo presentará a la iglesia como una novia (2 Co. 11:2). El propio Cristo se presentará a la iglesia a sí mismo (Ef. 5:27). Todos hemos de presentarnos ante el tribunal de Dios (Ro. 23:33; 27:24). En todos esos casos tenemos analogías con el ceremonial de la corte o con los procedimientos legales. Un contexto cultural se presupone cuando Jesús es presentado en el templo en Lucas 2:22 (cf. Éx. 13:2, 12ss). En Lucas 17:14 los leprosos limpios deben presentarse a los sacerdotes, y esta idea puede subyacer a Colosenses 1:22, 28 y 2 Timoteo 2:15. La presentación de ofrendas es lo que se halla detrás de la exhortación que se hace a los creyentes en Romanos 12:1 a que presenten su cuerpo como un sacrificio vivo.

**D. Los Padres apostólicos.** Frases interesantes en los Padres apostólicos se hallan en 1 Clemente 35.10, Hermas, *Semejanzas* 8.4.1, y 1 Clemente 23.4.

[B. Reicke, V, 839-841]

πάροικος [forastero residente], παροικία [residencia como forastero],  
παροικέω [vivir como forastero]

A. El griego secular, πάροικος significa a. «cercano», «vecino», y b. «el que no es ciudadano», «forastero residente». παροικέειν significa a. «vivir junto a», y b. «ser forastero residente».

## B. El AT.

### 1. παροικία y παροικέω.

a. El AT usa el sustantivo para denotar el estado, posición o destino de un extranjero residente (Sal. 119:54). La referencia es generalmente a Israel o a sus miembros. En Esdras 2:1 el sentido es «exilio».

b. El verbo significa «vivir como forastero». Se puede referir a los que no son israelitas (cf. 2 S. 4:3; Is. 16:4), pero por lo general se refiere a los patriarcas (Gn. 12:10; 17:8; 26:3; 35:27; 47:4) y a los israelitas (Jue. 17:7ss; Rut 1:1; 2 R. 8:1-2). La residencia en la tierra prometida es un vivir como extranjeros en relación con Dios, pero también lleva a su fin la vida de extranjeros (Sal. 78:55). Un uso no técnico se da en Salmo 61:4 (habitar con Dios), aunque en el trasfondo se halla la idea de la vida en la tierra como un peregrinaje.

2. *Israel y el πάροικος.* El πάροικος es el forastero residente que es aceptado por Israel (el cual fue a su vez un πάροικος en Egipto) pero que está excluido de ciertos derechos y deberes culturales (cf. Éx. 12:45; Lv. 22:10, aunque cf. tb. Dt. 14:21). Los forasteros residentes sí tienen derechos (p. ej. el asilo, en Nm. 35:15) y hay que ayudarlos si son pobres (Lv. 25:35; cf. 25:6). Si los extranjeros se hacen prosélitos, sus derechos y obligaciones culturales se amplían (cf. Éx. 12:49). En Ezequiel 47:22-23 se promete una equiparación completa de los ciudadanos con los forasteros residentes. En general, los forasteros son sacrosantos en cuanto a huéspedes, y en vista de su situación de debilidad gozan de protección divina. No están totalmente excluidos de la comunidad de la alianza, pero deben buscar un ingreso más completo mediante la circuncisión.

3. *El pueblo de Israel como πάροικος.* También los israelitas pueden ser forasteros residentes; cf. Moisés en Madián (Éx. 2:22) e Israel en Egipto. Israel considera su residencia como forasteros en Egipto no sólo como una realidad histórica sino también como una ocasión de reflexión teológica. A los ojos de Dios todos los pueblos son forasteros residentes (cf. Is. 19). Esto no anula la posesión de la tierra, pero sí es un recordatorio de que deben tener humildad ante Dios. Los profetas, al proclamar la inminente destrucción de la nación, señalan que no es posible apelar a la tierra o al templo. Dios no queda atado a la tierra (Ez. 8; Jer. 14:8-9). El pueblo la ha recibido, y viven en ella sólo como πάροικοι (1 Cr. 29:15; Sal. 119:19). En verdad la tierra le pertenece a Dios, y los miembros del pueblo son en ella siervos de Dios con condición de forasteros residentes. Sin embargo, Dios es también el dueño del mundo entero, y crea y establece todas las relaciones humanas. Ante su reclamo de total posesión, las distinciones del derecho humano entre residentes, prosélitos, forasteros residentes y extranjeros plenos pierden su fuerza final (cf. lingüísticamente la superposición de extranjero y peregrino en Gn. 23:4; Lv. 25:23; Nm. 35:15, y el uso de προσήλυτος y πάροικος para el mismo término hebreo).

## C. El judaísmo helenístico y rabínico.

### 1. Filón y Josefo.

a. Filón. A medida que más y más judíos llegaron a vivir en la diáspora, esto tuvo un doble impacto sobre el sentido de Israel en cuanto a la condición de forasteros. En el judaísmo helenístico se debilita la referencia histórica. Filón usa el grupo πάροικος para expresar el hecho de que los justos son extranjeros en la tierra. El mundo es un enemigo y el cuerpo es un sepulcro, como en el pensamiento filosófico de la época. El λόγος, como el alma, es un extranjero, como en la mitología gnóstica, donde el redentor acepta la condición de forastero.

b. Josefo se refiere a los forasteros residentes a quienes Salomón empleó para sus obras de construcción (*Antigüedades* 8.59).

[K. L. y M. A. Schmidt, V, 841-850]

2. *El judaísmo rabínico.*

- a. Prosélito, temeroso de Dios, forastero. Los rabinos, que desarrollan un sentido histórico más fuerte de la condición de forasteros, distinguen entre los plenos prosélitos, los temerosos de Dios que pertenecen a la comunidad misionera más amplia en la diáspora, y los verdaderos forasteros residentes que viven y trabajan en Israel.
- b. Deberes de los forasteros residentes. Para facilitar la vida dentro de la comunidad cultural, a los forasteros se les exige guardar los mandamientos noáquicos, y especialmente evitar la idolatría. Los eruditos amoreanos exigen la renuncia al paganismo.
- c. La orientación histórica. Los forasteros que residen en Israel obviamente tienen que respetar las costumbres religiosas del pueblo, pero una colonia extranjera en el verdadero sentido solamente resulta posible después de la desintegración del año 70 d. C. De manera que las regulaciones rabínicas sólo se aplican propiamente a la situación preexílica, y en el tiempo de ellos tienen más que nada la fuerza de una teoría.

[R. Meyer, V, 850-851]

## D. El NT.

- a. En el NT *πάροικος* figura cuatro veces, *παροιμία* dos, y *παροικέω* dos, casi siempre en citas del AT o en alusiones a él (cf. Hch. 7; 13:16ss; Heb. 11:9, 13).
- b. Como el antiguo Israel, los santos eran extranjeros y forasteros pero ahora son conciudadanos (Ef. 2:19). Una vez más, como el antiguo Israel, todavía son forasteros residentes en otra forma, e. d. en relación con la tierra y con la *σάρξ* (1 P. 2:11). La iglesia como *ἐκκλησία* es *παροιμία*. Es *ἐκκλησία* en relación con Dios, *παροιμία* en relación con el mundo (cf. Heb. 13:14). Como Israel, es una diáspora en el mundo (1 P. 1:1; Stg. 1:1). Como tal tiene una tarea y una carga específicas, pero también una promesa y un destino específicos. Su condición de residente es provisional. En forma proléptica, los cristianos son ya conciudadanos aún cuando *todavía* sean forasteros residentes, pero sólo porque *un día* serán ciudadanos en el pleno sentido. Como término de honor, la *παροιμία* les impone la responsabilidad de una conducta apropiada (1 P. 2:5ss).
- c. Un único uso no técnico se halla quizás en Lucas 24:18, donde los discípulos le preguntan al Señor resucitado si él es el único forastero en Jerusalén (*παροικεῖς*) que no está enterado de los acontecimientos. Dan por entendido que debe ser o un visitante que llegó para la fiesta, o un judío del extranjero que vive en Jerusalén.

- E. **La iglesia antigua.** La iglesia antigua sigue considerándose como una colonia de forasteros (Diog. 5.5). 2 Clemente 5.1 usa *παροιμία* del mismo modo que 1 Pedro. Ireneo llama a las iglesias *παροικίαι* (Eusebio, *Historia eclesiástica* 5.24.14). Este plural se convierte en término para las congregaciones individuales (cf. el NT *ἐκκλησία*), y entonces *ἐκκλησία* (en singular) se llega a usar para la iglesia entera, y *παροικίαι* para las iglesias que la constituyen (lat. *parochiae*; esp. *parroquias*). Estrictamente, entonces, las parroquias son comunidades de forasteros residentes en la tierra cuya verdadera ciudadanía está en el cielo (cf. el verbo en Mart. Pol., Introd.; Diog. 6.8).

[K. L. y M. A. Schmidt, V, 851-853]

**παροιμία [proverbio]**

## A. Fuera del NT.

1. Literalmente «dicho», la *παροιμία* es una frase o proverbio que resume lo que se dice. El proverbio es una expresión popular, antigua y familiar, que expresa la sabiduría común de manera aguda. Cuando se basa en un ejemplo típico, puede ser enigmático para los que no están familiarizados con el ejemplo. Es menos artístico que la máxima o el aforismo, y menos específico que el apotegma. Es

común en discursos y cartas, y puede tener también forma poética. Basado a menudo en la naturaleza, tiene cierta relación con la fábula.

2. El término hebreo, **לִמְּוֶה**, es común. Sólo dos veces en los Proverbios y cinco veces en el Sirácida se usa **παροιμία** para traducirlo. En Proverbios 1:1 el término se aplica a todos los dichos que siguen. El significado es, entonces, un dicho de sabiduría (así tb. el Sirácida).
3. Filón usa **παροιμία** para «proverbio». Los rabinos hacen mucho uso de proverbios en la elucidación y la prueba, habitualmente con una fórmula introductoria.

#### B. El NT.

1. El único caso de **παροιμία** para «proverbio» en el NT se halla en 2 Pedro 2:22, que usa dos dichos comunes para censurar la conducta de los herejes. Juan 4:37 también aduce un dicho popular pero no usa **παροιμία**. Lo mismo ocurre en 1 Corintios 15:33; Gálatas 6:7; Hechos 26:14 y Tito 1:12, y muchos dichos de Jesús reflejan proverbios en boga (cf. Mt. 5:14; 6:21; 7:5, 7, 12; 20:16; Mr. 4:24-25, etc.).
2. Juan usa **παροιμία** tres veces (10:6; 16:25, 29), pero más en el sentido de «dicho oscuro» que necesita interpretación. Posteriormente, un modo de hablar más claro acerca de las cosas celestiales reemplazará esta forma más difícil de enunciarlas, e. d. cuando Jesús alcanza el fin de la tarea de su vida y les dice a los discípulos que va de regreso al Padre (16:29).

[F. Hauck, V, 854-856]

**παρομοιάζω, παρόμοιος** → ὅμοιος

**παροξύνω** [provocar, mover a ira], **παροξυσμός** [irritación, provocación]

El verbo significa «estimular», «provocar a ira», y en pasiva «enojarse, irritarse». El sustantivo es poco común y significa «provocación» o «irritación». En el NT el verbo figura en Hechos 17:16, donde el significado no es que Pablo sea estimulado a predicar, sino que se siente francamente enojado por la idolatría. De modo similar, en 1 Corintios 13:5 el amor no se deja provocar; en Corinto había muchas cosas irritantes. El sustantivo tiene el sentido de «irritación» en Hechos 15:39 cuando Pablo y Bernabé discrepan acerca de si llevar a Marcos consigo o no. En Hebreos 10:24, sin embargo, el sentido neutro de «estimular» es el obvio.

[H. Seesemann, V, 857]

**παροργίζω, παροργισμός** → ὀργή

**παρουσία** [presencia, venida], **παρεμῖ** [estar presente, venir]

#### A. Sentido general.

1. *Presencia.* **παρεμῖ** significa «estar presente» (personas o cosas). **παρουσία** denota «presencia activa» (p. ej. de representantes o soldados, en persona; cf. 2 Co. 10:10).
2. *Aparición.* **παρεμῖ** significa también «haber llegado», «venir», y **παρουσία** «llegada».

#### B. Uso técnico.

##### 1. El helenismo.

1. *Visita de un gobernante.* Si bien el grupo puede usarse para la presencia de deidades, encuentra su uso técnico en las visitas de gobernantes o altos funcionarios. Al principio los genitivos, pronombres o frases verbales lo acompañan en este sentido. Con ocasión de tales visitas hay discursos halagadores, delicias para comer, mulas para el equipaje, mejoras en las calles, y guirnaldas o regalos monetarios. Todo esto es sufragado mediante contribuciones voluntarias o, si es necesario, mediante tributos poco populares. En tiempos del imperio las ceremonias se vuelven todavía más suntuosas y las visitas

quedan señaladas por nuevos edificios, la institución de días feriados, etc. En esas visitas se acostumbra plantear a los gobernantes quejas y peticiones.

2. *παρουσία de los dioses.* En relación con los dioses, la palabra denota una aparición provechosa.
3. *Significado sagrado en la filosofía.* En Platón la palabra es todavía profana, y en el estoicismo no es prominente, mientras que adquiere un sentido cultural en el misticismo hermético y en el neoplatonismo. Los usos típicos son para la presencia invisible de los dioses en los sacrificios, y para la aparición del fuego divino.

## II. Presuposiciones del AT para el uso técnico en el NT.

1. *La venida de Dios en la automanifestación directa y en el culto.* Dado que el hebreo es más concreto, tiene palabras para «estar presente» y «venir», pero no para «presencia» o «venida». Teológicamente hallamos referencias a la próxima venida del tiempo o del fin (Lm. 4:18), del mal (Pr. 1:27), o del día de la redención (Is. 63:4) o de la recompensa (Dt. 32:35). Sobre todo, Dios viene en la manifestación de sí y en los lugares de culto, y hay entre ellos un fuerte vínculo (Gn. 16:13-14; 28:18; 2 S. 24:25). La entrada del arca es venida de Dios (1 S. 4:6-7). Pero Dios no está atado a los lugares; puede venir en sueños (Gn. 20:3), en teofanías (18:1ss), en nubes y tormentas, en visiones, en el soplo silencioso (1 R. 19:12-13), en su palabra o su Espíritu (Nm. 22:9; 24:2), y con su mano (1 R. 18:46).
2. *La venida de Dios en la historia.* La victoria sobre Sisara es una venida de Dios (Jue. 5:4-5; cf. Is. 19:1; 30:27). Para los apóstatas su venida es terrible (Am. 5:18ss). También viene para liberar (Éx. 3:8; Is. 35:2, 4) y para concluir la alianza (Éx. 19:18). La venida de la salvación conduce al ésjaton.
3. *La venida de Dios como rey del mundo.* En Deuteronomio 32:2ss a Dios se le alaba como rey sin par. En Éxodo 15:18 él es rey por todos los siglos. Asumirá finalmente la plena realeza (Is. 2:2). Su venida como rey del mundo significará la creación de un nuevo cielo y una nueva tierra (Is. 66:15) y de la paz y el gozo universales (Is. 2:2ss; 65:21ss; 66:10ss).
4. *La venida del Mesías.* El ungido de Dios puede tomar su lugar. Al ser a la vez héroe y príncipe de paz, su tarea principal es establecer la paz (Zac. 9:9-10). Esta venida tiene un alcance universal y es histórica, pero con aspectos escatológicos (Dn. 7:13). En los Salmos el énfasis se pone en la venida de Dios, no en la del Mesías.

## III. El judaísmo.

### 1. El judaísmo palestinese.

- a. Expectación de la venida de Dios. La apocalíptica está llena de expectación por el fin inminente, cuando Dios vendrá con todo esplendor para regir y juzgar. Los rabinos ponen más énfasis en la venida de los justos a Dios, pero a veces se refieren a la manifestación de Dios como abogado y gobernante del mundo en la era mesiánica.
- b. La expectación del Mesías. Hasta el 70 d. C. la idea de un Mesías o Hijo del Hombre que está por venir es una idea viva, pero la esperanza es compleja. También se esperan otras venidas, p. ej. la de Enoc, la de Elías y la del rey sacerdote. Los rabinos esperan al Hijo de David en una época de gran aflicción, y lo aguardan con cierto temor. La purificación del pueblo es un prerrequisito para su venida.

### 2. El judaísmo helenístico.

- a. Traducciones griegas. En la LXX, etc. *παρεμι* es bastante común para «venir», pero nunca es técnico. *παρουσία* figura sólo en obras escritas en griego. El sentido técnico no es al principio normativo, aunque tiene cierto impacto.
- b. Filón. Filón no usa *παρουσία*, y las influencias helenísticas eliminan más o menos la idea de una venida de Dios o del Mesías.

- c. Josefo. Josefo usa el verbo para la presencia de Dios para ayudar, y el sustantivo para la Shekinah. Rechaza la apocalíptica, y el Hijo del Hombre de Daniel lo refiere a Vespasiano, aunque sólo en un sentido penúltimo, ya que habrá un gobernante último que establecerá finalmente el dominio en Jerusalén.

#### IV. El uso técnico del grupo en el NT.

1. *Puesto histórico del concepto de παρουσία en el NT.* En el NT, Jesús ha venido ya, pero tan fuerte es la esperanza de su venida en gloria, que el grupo no se usa para referirse a su primera venida. No hay una doble παρουσία. El verbo no es un término técnico (aunque tiene tonalidades de tal en Jn. 11:28; 1 Co. 5:3; 2 Co. 13:10; cf. tb. Jn. 7:6; Col. 1:6; Heb. 12:11; 2 P. 1:12). Para la venida gloriosa los autores de los Sinópticos y Juan usan «día del Señor», las Pastorales usan ἐπιφάνεια (cf. tb. Mt. 24:3; 1 Jn. 2:28; 2 P. 1:16; 3:4, 12), y Pablo favorece παρουσία. El término παρουσία es helenístico, pero su contenido se deriva del AT.
  2. *Desarrollo del concepto.*
    - a. El Jesús de los Sinópticos. El pensamiento de Jesús está permeado de la idea de la παρουσία (Mr. 8:38; 14:63; Mt. 25:1ss; Lc. 12:25ss). El concepto está presente en su forma plenamente desarrollada en Marcos 13, que distingue entre el juicio de Jerusalén y la παρουσία, dejando un espacio para la conversión de los gentiles. Jesús describe la παρουσία como inminente (Mr. 9:1; 13:24ss), pero también manda perseverar (Mt. 24:13). No intenta fijar fechas, y despoja a παρουσία de su elemento político, enfatizando el aspecto ético (Mt. 25:14ss).
    - b. La comunidad primitiva. La palabra no figura en los Hechos, pero es claro que la primera comunidad está a la expectativa de la παρουσία (Hch. 1:11; 3:20-21; 10:42; 13:33).
    - c. Pablo. La cristología de Pablo incluye la preexistencia, pero sigue estando orientada hacia el futuro. La palabra παρουσία se usa siempre con genitivo, y se refiere a hombres en 1 Corintios 16:17; 2 Corintios 7:6-7, etc., al anticristo en 2 Tesalonicenses 2:9, y a Cristo en los demás lugares (1 Co. 15:23; 1 Ts. 2:19; 3:13; 4:15; 5:23; 2 Ts. 2:1, 8). La expectativa en 1 y 2 Tesalonicenses es a la vez inmediata y extendida, y el énfasis es pastoral. Se dan detalles de gran colorido (1 Ts. 4:13ss; 1 Co. 15:22ss). Ni siquiera en 2 Corintios 5:1ss hay interés en el período intermedio (cf. tb. Ro. 8:19, 23). Pablo está consciente de que él puede irse para estar «con Cristo» (Fil. 1:23), pero aún así tiene expectativa de la παρουσία (3:20-21; 4:5).
    - d. Las Pastorales. En 2 Timoteo 1:10 se usa ἐπιφάνεια para la manifestación de Cristo en la carne, pero la expectativa de una venida sobrevive, aunque con un poco menos de énfasis (cf. 1 Ti. 4:1; 2 Ti. 3:1). En Hebreos el interés principal se pone en la venida ya realizada y en la entrada de los creyentes en el reposo, pero persiste la esperanza de una venida futura (9:28; 10:37; 12:26). En 9:28 esta será una segunda venida.
    - e. Santiago, Pedro y Judas. Santiago 5:7-8 se refiere a la παρουσία de Cristo. 1 Pedro tiene un punto de vista más dinámico; la manifestación decisiva es inminente (1:5, 7, 13). 2 Pedro sale al paso de las objeciones de los burladores (3:3-4) aduciendo la paciencia de Dios (3:8-9). Los creyentes deben esperar y apresurar la παρουσία del día de Dios (o del Señor) (3:12).
    - f. Apocalipsis. Aunque no usa el término, el Apocalipsis está lleno de la ardiente esperanza de la παρουσία (cf. 1:1, 3; 22:20). Se dan descripciones sublimes en 14:14ss y 19:11ss. La secuencia de tiempo sugiere una doble παρουσία.
    - g. Juan y 1-3 Juan. La idea de la παρουσία está presente en Juan 21:22-23 y 1 Juan 2:28; 3:2. Se pone énfasis en la victoria presente, el juicio y la vida, pero también están presentes verdaderas expresiones escatológicas (Jn. 6:39, 40, 44; 12:48; 1 Jn. 2:18). Encontramos tanto una escatología realizada como una no realizada. La realización es todavía provisional y exige una consumación definitiva. Si se pone más énfasis en la posesión, permanece aún así la tensión entre la posesión y la esperanza.

3. *Resumen teológico.* El concepto de la παρουσία en el NT desafía toda sistematización. El particularismo judío es rechazado y el elemento sensual es mínimo, puesto que el principal interés es la comunión con Dios. La trascendencia divina supera la antítesis de los aspectos presentes y futuros del gobierno de Dios. El punto de viraje ha llegado ya, y la παρουσία será una manifestación definitiva en que el gobierno eterno de Dios se imponga a la historia. Cristo es la resolución de la tensión entre este mundo y el venidero, entre la esperanza y la posesión, entre el ocultamiento y la manifestación, entre la fe y la visión.
- V. *Los escritos cristianos primitivos.* El verbo no desempeña parte importante en los escritos primitivos, aunque Justino, *Diálogo* 54.1, dice que Cristo estará presente en la segunda παρουσία. El sustantivo suele tener un sentido secular. Tiene un sentido escatológico técnico en Diogneto 7.6 y en Hermas, *Semejanzas* 5.5.3. Ignacio, *Filadelfios* 9.2 la usa para la primera venida. Justino, *Diálogo* 14.8, etc. (y *Apología* 52.3) se refiere a dos παρουσιαί, y cf. Ireneo e Hipólito. Clemente de Alejandría se refiere principalmente a la παρουσία terrenal, pero esta desescatologización es excepcional.

[A. Oepke, V, 858-871]

ἐπιφάνεια, ἔρχομαι, ἦκω, ἡμέρα, μαρτυρεῖν

**παρρησία [franqueza, candor], παρρησιάζομαι [hablar abiertamente]**

**A. El mundo griego y el helenismo.**

1. *La esfera política.* El término παρρησία es importante en la esfera política como presuposición de la democracia. Significa a. el derecho de decir cualquier cosa, b. una apertura a la verdad y c. candor.
2. *La esfera privada.* Aquí el principal sentido es el de la franqueza o candor. Pero también se da el sentido malo de «desfachatez» o «insolencia» o «desvergüenza», y cuando no va ligado a λόγος significa también «liberalidad».
3. *La esfera moral.* Los filósofos conectan la παρρησία con la libertad moral más que política (aunque la palabra puede denotar también la desvergüenza en el caso de quienes están dominados por las pasiones). Los que tienen παρρησία (en el buen sentido) son figuras públicas con responsabilidades cosmopolitas.

**B. La LXX y la literatura judía helenística.**

1. La palabra παρρησία es poco común en la LXX. Caracteriza a las personas libres en Levítico 26:13, y en Proverbios 1:12 se atribuye a la sabiduría. En Job 27:9-10 y 22:23ss (cf. Sab. 5:1-2) es importante la παρρησία ante Dios. Es una virtud del δίκαιος (véase Pr. 13:5) o del σοφός, y se manifiesta en la oración gozosa. Otro uso distintivo en la LXX es para la propia παρρησία de Dios (cf. Sal. 94:1, donde el significado es claro, y Sal. 12:5, donde el original es incierto).
2. En los escritos judíos helenísticos, especialmente Filón y Josefo, παρρησία tiene el sentido primario de «candor», pero con una conexión con la ley y con una buena conciencia en una fusión de elementos judíos y helenísticos. Un aspecto importante es la παρρησία con respecto a Dios, y Dios mismo es la fuente de la παρρησία.
3. En el Enoch Etíope figura παρρησία en un contexto escatológico donde la referencia es a la recompensa de una condición de apertura ante Dios. En antítesis con la vergüenza y la ansiedad de los malvados, esta παρρησία es la libertad confiada y gozosa del apresurarse en llegar a Dios y de presentarse abiertamente en su presencia.

**C. El NT.**

1. *Los escritos juaninos.* En Juan la παρρησία está asociada con la obra de Jesús. Él realiza su labor en público, e. d. en las sinagogas y en el templo, y no en secreto (Jn. 18:20-21; cf. 7:25-26). Pero su apertura no implica una manifestación totalmente abierta (cf. 7:10), la cual sólo comienza con el acon-

tecimiento escatológico iniciado por la ascensión (cf. 7:6ss). Por eso los judíos no comprenden el misterio público como *παρρησία*, y piden que él presente pruebas directas (10:24-25). Esto lo dan sus obras, pero sólo se capta en la fe. Lo vemos en 11:11ss, donde Jesús tiene que decirles a los discípulos «claramente» que Lázaro ha muerto. Por el momento les habla en figuras, pero con su resurrección y con la venida del Espíritu les hablará «claramente» (16:25ss), y en el amor y la fe los discípulos tendrán una percepción directa. En Marcos 8:32 *παρρησία* sugiere de nuevo la expresión abierta que se les concede a los discípulos, pero esta apertura todavía puede esconder (excepto para la fe), como se ve en Marcos 8:32-33; cf. 9:32; 10:32. En 1 Juan *παρρησία* tiene el sentido de apertura para con Dios (3:21; 5:14), lo cual presupone una buena conciencia, fe y amor (3:22-23), así como el don del Espíritu (v. 24). Esta *παρρησία* llega a su expresión en la oración (5:14-15), la cual es oída porque es conforme a la voluntad de Dios. Además de la *παρρησία* actual hay una *παρρησία* futura, e. d. la del presentarse confiadamente ante el Juez sobre la base del amor divino (2:28; 4:17).

2. *Los Hechos*. En los Hechos sólo encontramos una relación humana. En 9:27-28; 14:3, etc. el verbo tiene casi el sentido de «proclamar», e. d. hablar públicamente, ya sea a los judíos, a judíos y gentiles, o a los gentiles, y ya sea al pueblo o a sus gobernantes. De lo que se trata aquí es de un modo de hablar audaz y franco. Pero también es un hablar eficaz (4:13), aunque no se haya recibido un adiestramiento formal. El Señor les concede a los apóstoles esta *παρρησία*, y confirma su proclamación mediante señales y prodigios (4:29-30; 14:3). Como se puede ver por el ejemplo de Apolos, la *παρρησία*, en tanto proclamación franca y elocuente a un mundo hostil, es un carisma (18:25-26).
3. *El corpus paulino*. También Pablo enfatiza la *παρρησία* apostólica, tanto en la vida (Fil. 1:20) como en la predicación (Ef. 6:19-20). De lo que se habla es de la apertura para con Dios y los hombres, y en el evangelio (Ef. 3:12; 2 Co. 3:12; Ef. 6:19-20). El rostro que se muestra abierto para Dios también está abierto para los demás (2 Co. 3:7ss). Este rostro descubierto refleja la gloria del Señor en una creciente transformación por el Espíritu. La apertura implica una libertad confiada de acercarse a Dios (Ef. 3:12). En su dimensión humana tiene el matiz del afecto en 2 Corintios 7:4, y de autoridad en Filemón 8. La base para la *παρρησία* es la fe (1 Ti. 3:13), y es efectuada por el Espíritu y relacionada con la unión con Cristo (Fil. 1:19-20). El propio Cristo triunfa «públicamente» sobre las potestades en Colosenses 2:15.
4. *Hebreos*. En Hebreos la *παρρησία* tiene un carácter objetivo. Es algo que uno, como creyente, tiene y debe conservar (3:6). Está relacionada con el objeto de la esperanza. En su contenido es libertad de acceso a Dios, la cual es dada en la sangre de Cristo y fundada en su ministerio como sumo sacerdote (4:14-15; 10:19). Se conserva mediante la paciencia en la aflicción (10:34ss) y significa confianza ante el Juez (4:16).

D. *La iglesia antigua*. Este grupo es importante en los escritos primitivos. Diogneto 11.2 habla de la *παρρησία* del *λόγος* y la opone a *μυστήριον*. En 1 Clemente 34.1ss la *παρρησία* del creyente se mantiene en el Señor, es don del Señor, exige obediencia, y otorga participación en la promesa mediante la oración. De especial significación son los vínculos con el apóstol en los escritos apócrifos, donde el énfasis se pone en la autoridad; con el mártir en la literatura martiroológica, donde el mártir la muestra para con sus perseguidores y también la tiene para con Dios; y con la oración, p. ej. en la obra de Orígenes *De la oración*, que destaca que el llamar Padre a Dios en el Padrenuestro expresa una especial *παρρησία*.

[H. Schlier, V, 871-876]

*πᾶς* [cada uno, todo], *ἅπας* [todo, todos]

#### A. Datos lingüísticos en el NT.

##### 1. *πᾶς* como adjetivo.

- a. Con artículo. *πᾶς* puede tener diferentes significados, según sus diferentes usos. Con el artículo puede tener una posición predicativa con significado implicativo («todo», «entero»), distributivo («quien-

quiera», «todos los posibles», o elativo («todo», p. ej. el conocimiento en 1 Co. 13:2), o puede tener una posición atributiva («total», «en general»; cf. Hch. 20:18).

- b. Sin artículo. Sin el artículo, πᾶς puede tener un significado elativo («completo», «total») o distributivo («cada uno», «quienquiera», «cualquiera») o, en frases privativas, «ninguno», «nada».

## 2. πᾶς como sustantivo.

- a. Con artículo. Con artículo, πᾶς como sustantivo puede tener sentido implicativo («todos», principalmente en plural) o sumativo («en total», «todos juntos»).
- b. Sin artículo. Sin artículo, πᾶς puede tener sentido distributivo («cada», «todos»), o puede usarse en frases adverbiales (p. ej. «primero o último de todos», «en todo sentido», «sobre todo», «en todas las circunstancias», y por ende «ciertamente»).
3. ἅπας. En Lucas, ἅπας se prefiere a veces cuando se va a decir algo impresionante, especialmente con sentido implicativo y después de consonante, pero en lo principal se usa exactamente del mismo modo que πᾶς.

## B. Aspectos materiales.

1. *Dios como Creador y Rey de todas las cosas en el AT.* Que Dios es el Creador y el Rey de todas las cosas es una convicción básica del AT. La totalidad se expresa con frases como «cielo y tierra» (Gn. 1:1; cf. Sal. 24:1), pero también se puede usar la palabra «todo» (cf. Dt. 10:14; Job 41:3). Descripciones del gobierno omnipotente de Dios figuran en Job 38ss y Salmo 104, y cf. Jeremías 27:5; Daniel 4:32. El género humano antes de Babel es una unidad (Gn. 9:19; 11:1ss). La comunión original con Dios queda rota con la caída, y ha de ser restaurada mediante la relación salvífica de Dios con Israel (Gn. 12:3; Is. 60). Así el Dios del universo es también el Dios de Israel, pero con la expectativa de una plena realización de su soberanía universal.

[B. Reicke, V, 886-890]

2. *πᾶς en la LXX.* Después de κύριος, πᾶς es el término con significación teológica más común en la LXX (de 6.000 a 7.000 casos). En muchos pasajes, desde luego, el uso es retórico, pero en el contexto general incluso esos casos dan a entender la exigencia total de Dios y su palabra. En primer lugar, el Dios universal ha escogido a Israel. Israel debe guardar toda la ley, la legislación cultural se aplica a todo el pueblo, y los ritos expiatorios quitan toda culpa. Todos los que desobedecen, todos los enemigos de Israel, quedan bajo la ira de Dios. Sin embargo, la historia de Israel es una revelación a todos los pueblos. Dios es el Dios único sobre todos los reinos, y sus juicios se extienden al mundo entero. Dios es el Salvador en toda tribulación, todos sus caminos son misericordia y verdad, su ira abate a todos los malos, pero su salvación es para todos los que tienen fe. Él conoce y ve todas las cosas, sondea todos los corazones, y puede hacerlo todo. Incluso cuando está presente un particularismo de la salvación, la fe en la omnipotencia de Dios, y en la validez universal de su palabra y de su exigencia, no se pierde jamás. Un sentido del alcance universal de su designio amoroso sale a flote incluso en pasajes que tienen que ver principalmente con Israel (cf. 1 R. 8:37ss).

[G. Bertram, V, 890-892]

3. *El mundo del pensamiento griego y helenístico.* Los griegos tienen desde tiempos antiguos un concepto desarrollado del universo, y buscan una base para la unidad p. ej. en el agua, el fuego o los números. Esta cosmogonía filosófica no deja verdadera cabida para un Creador personal en el sentido veterotestamentario; incluso el demiurgo es más bien una idea filosófica. En los misterios y en el gnosticismo se pueden ver tendencias panteístas. Existen doxologías semejantes a las del AT y del NT, pero no presuponen el monoteísmo bíblico.

4. *El NT.*

- a. En el NT, como en la LXX, πᾶς es muy común (1.228 veces, ἅπας 32). Esto refleja un gusto por el concepto de la totalidad, basado en el concepto de Dios y del gozo en la salvación. En el NT la totalidad se relaciona con una historia específica de la creación y la redención. La soteriología del NT es más rica que la del AT. El énfasis del NT se pone sobre el Dios personal y la salvación personal.
- b. Para el NT hay un solo Dios y un solo Señor (1 Co. 8:6). Toda la creación es obra de Dios. Esto significa que todas las criaturas dependen de Dios (Ro. 9:5; Hch. 17:25ss). También están ordenadas a él, no en el sentido de fluir de él y hacia él, sino en el sentido de que la meta es la restauración de la comunión con él.
- c. La noción de que Cristo también es Creador se basa en afirmaciones del AT (cf. Sal. 8:6; Pr. 8:22ss; Gn. 1:1ss: la creación mediante la Palabra). Todas las cosas son hechas por Cristo, y hechas de nuevo por él (1 Co. 8:6). La primera creación en el Hijo apunta hacia adelante a la nueva creación en el Hijo. El primogénito de toda la creación es el primogénito de entre los muertos. Al existir antes de todas las cosas, y al dar cohesión a todas las cosas, él es el primero en todo, y todas las cosas son reconciliadas por medio de él (Col. 1:15ss). El mundo, por supuesto, no reconocerá su dependencia respecto a Dios. Todos están en pecado (Gá. 3:22) y son culpables ante Dios (Ro. 3:19). La unidad original de la raza se ha destruido, y el resultado es la idolatría y la corrupción (Ro. 1:18ss). Sólo Cristo puede traer la reconciliación (Ro. 7:24-25). Al Cristo encarnado, Dios le ha dado todo poder (Jn. 3:35; 17:2). En Mateo 11:27 «todas las cosas» probablemente incluye poder además de conocimiento. Él ha venido en humildad, pero con la cruz y la resurrección toma el poder (Mt. 28:18) y está ahora exaltado incluso por encima de los ángeles (Ro. 8:38; Ef. 1:21ss; Col. 2:10).
- d. Puesto que la gente no reconoce la posición de Jesús, se necesita la misión para hacerla efectiva. Toda carne debe ver la salvación de Dios (Lc. 3:6): primero Israel (Hch. 2:36), luego el mundo entero (Mr. 16:15). Entonces Cristo será todo en todos (Ef. 1:22-23), todas las criaturas le tributarán homenaje (Ap. 5:13), hará nuevas todas las cosas (Ap. 21:5), y él presentará al Padre su reino que todo lo abarca (1 Co. 15:24). Hasta entonces, todas las cosas pertenecen ya a los cristianos (1 Co. 3:21ss), pues están santificadas por la palabra y por la oración (1 Ti. 4:4-5).
- e. La proclamación del NT está llena de rebotante gozo ante la universalidad de Cristo, y esto llega a expresarse en un uso común de πᾶς (Ef. 1:22-23) que también refleja el compromiso personal.
- f. Por supuesto, en muchos versículos πᾶς se usa en el NT simplemente para denotar un gran número, p. ej. «toda Jerusalén» en Mateo 2:3, y «todos los enfermos» en 4:24.

[B. Reicke, V, 892-896]

## πάσχα [Pascua]

πάσχα es una transcripción del arameo. En el NT puede denotar a. la Pascua como fiesta de siete días, b. la cena de Pascua, c. el cordero de Pascua, o d. la Pascua cristiana o la Cena del Señor (cf. Lc. 22:15-16).

1. *La fiesta.* La Pascua data del éxodo; los detalles se hallan en Éxodo 12. Inicialmente una fiesta familiar, posteriormente se celebra en Jerusalén e implica una peregrinación. Los principales rasgos de la liturgia ya están quedando fijos en tiempos del NT. En el judaísmo tardío la Pascua abarca los días del pan sin levadura así como la Pascua propiamente dicha. Este es el uso principal del NT (Lc. 22:1; Mt. 26:2; Jn. 11:55, etc.; Hch. 12:4). Hebreos 11:28 se refiere a la primera Pascua como expresión de la fe de Moisés. La Pascua es el contexto de muchos relatos del NT, p. ej. el niño Jesús en el templo (Lc. 2:41ss), la alimentación de los cinco mil (Mr. 6:32ss), probablemente el incidente mencionado en Lucas 13:1ss, la pasión, y el martirio de Santiago (Hch. 12:1ss) (cf. tb. la ejecución de Santiago el hermano del Señor).

2. *La cena.* La cena, que comienza después de la puesta del sol, hay que comerla en Jerusalén y está enmarcada por una liturgia que incluye oraciones y salmos. Se ha debatido si la Última Cena es la cena pascual propiamente dicha (cf. Mr. 14:12ss y Jn. 18:28). Deuteronomio 17:13 muestra que no hay objeción a que el juicio se efectuara en el día mismo de la fiesta, y muchos rasgos de la Cena manifiestan su carácter pascual.
3. *El cordero.* El NT frecuentemente equipara a Jesús con el cordero pascual (cf. 1 Co. 5:7; 1 P. 1:19; Jn. 1:29). Es probable que lo que subyace a esa equiparación sean las cosas que dice Jesús en la Última Cena (Mr. 14:22ss). En Lucas 22:16 el banquete mesiánico es un cumplimiento de la Pascua; en 1 Corintios 5:7-8 la comunidad es la masa sin levadura; y en 1 Pedro 1:13ss el pueblo redimido por la sangre del cordero inmaculado emprende su peregrinaje.
4. *La Pascua cristiana y la Cena del Señor.* La iglesia antigua toma del judaísmo las festividades de Pascua y Pentecostés. Es probable que al principio la Pascua se observe en la fecha de la celebración judía, pero la vigilia pascual sustituye a la cena de Pascua, y la expectación de la parusía sustituye a la expectación de la venida del Mesías. Posteriormente se empiezan a usar luces; el bautismo precede a la eucaristía; el pan leudado sustituye al pan sin levadura; y se pone más énfasis en el recuerdo de la pasión. En muchos lugares, inclusive en Roma, el día de la semana toma precedencia sobre la fecha, y después de un debate hacia el 190 d.C. (Eusebio, *Historia eclesiástica* 5.23ss), prevalece el Domingo de Pascua.

[J. Jeremias, V, 896-904]

κλάω

πάσχω [experimentar, sufrir], παθητός [sujeto al sufrimiento], προπάσχω [sufrir antes], συμπάσχω [sufrir con], πάθος [sufrimiento], πάθημα [sufrimiento], συμπαθής [compasivo], συμπαθέω [sufrir con, compadecerse, condolerse], κακοπαθέω [sufrir infortunios], συγ κακοπαθέω [sufrir infortunios con], κακοπάθεια [infortunio], μετριπαθέω [ser indulgente, tratar consideradamente], ομοιοπαθής [que tiene sentimientos semejantes], πραύπαθεια [humildad, apacibilidad]

πάσχω.

#### A. El mundo griego y helenístico.

1. El sentido básico de πάσχω es «experimentar algo que viene de fuera». Al principio ese «algo» es por lo general malo, y si bien se va desarrollando un uso neutro, la idea de sufrir el mal se mantiene tan fuerte que resulta necesario añadir algo para mostrar que se hace referencia a algo bueno, a menos que el contexto sea muy claro.
2. El uso forense «sufrir castigo» es bastante antiguo, y figura especialmente para castigos físicos o para la pena capital.
3. Los males que se sufren son el infortunio y la falta de favor (humano o divino). En el caso de la enfermedad, la idea es la de padecer por ella más que bajo ella. El énfasis se pone siempre en la experiencia del mal más que en los sentimientos de dolor. Cuando πάσχω denota emociones, la referencia es más a estados de ánimo que a sufrimientos. El grupo plantea la cuestión del sufrimiento, y se aventuran muchas respuestas a ello. La tragedia sugiere aprender por medio del sufrimiento. El estoicismo aspira a la libertad en su negación (ἀπάθεια); los escritos herméticos prometen la redención de él, al principio por la iniciación y definitivamente, después de la muerte, mediante la deificación.

## B. La LXX y el judaísmo.

1. *La LXX.* La palabra es rara en la LXX, puesto que el hebreo no tiene un término correspondiente. La hallamos en Ester 9:26; Amos 6:6; Zacarías 11:5; Ezequiel 16:5. El AT, desde luego, tiene mucho que decir acerca del sufrimiento en Job, en los Salmos y en Isaías 53. El término figura más comúnmente en las obras apócrifas, p. ej. para los sufrimientos de los enemigos de Israel así como del propio Israel, en el primer caso como un castigo, en el segundo como disciplina con miras a la salvación. En 2 y 4 Macabeos πάσχω no es un término técnico para sufrir el martirio, y ni siquiera tiene que referirse a la muerte. Así, en 2 Macabeos 7:18, 32 la referencia es general, a los sufrimientos del pueblo, y en 4 Macabeos 14:9 el sentido es «pasar por».
  2. *Filón y Josefo.*
    - a. Filón usa πάσχω unas 150 veces, a menudo para sufrir el mal, pero principalmente en el sentido de pasividad en contraposición con la acción libre. Las impresiones sensoriales son πάσχειν, y en última instancia sólo Dios es activo y todo lo creado es pasivo, de modo que incluso el νοῦς confiere sólo una libertad ilusoria.
    - b. También Josefo usa mucho esta palabra, especialmente en *Antigüedades*. Su uso es más general que el de Filón. Los sentidos principales son «experimentar» y «sufrir castigo» (a veces la muerte, pero esto depende del contexto).
  3. *Los pseudoepígrafos y los rabinos.*
    - a. El término es poco común en los pseudoepígrafos. Puede significar «tener una impresión», pero también denota «sufrir castigo o aflicciones». En el Baruc Siríaco 78:6 los sufrimientos actuales anticipan el castigo futuro, y por la ley de compensación son la mejor garantía de la futura felicidad.
    - b. Este principio figura también en los rabinos. Los rabinos hacen remontar los sufrimientos a pecados específicos, y les atribuyen fuerza expiatoria en caso de que produzcan arrepentimiento. Pero algunos sufrimientos no involucran culpa alguna (los castigos del amor) y son pruebas. La posibilidad de la purificación y la expiación mediante el sufrimiento es un signo de elección. Esta importante perspectiva se suele llamar «teología de la pasión», pero este es un término dudoso en vista de la ausencia de palabra alguna que corresponda a πάσχω.

## C. El NT.

1. *Aspectos generales.* La palabra πάσχω figura 42 veces en el NT, principalmente con referencia a los sufrimientos de Cristo y a los de su pueblo. No figura en citas del AT ni en Juan, 1-3 Juan, ni el Apocalipsis, y Pablo sólo la usa siete veces. Algunos usos comunes no se encuentran, p. ej. como opuesto de verbos de acción. En Gálatas 3:4 las muchas cosas experimentadas son obviamente malas, pero la experiencia es beneficiosa. En Mateo 27:19 es poco probable que la esposa de Pilato sufra castigo; probablemente se refiere a la angustia. En Marcos 5:26 el sentido es sencillamente que la mujer ha estado bajo el tratamiento de muchos médicos. En 1 Corintios 12:26 la idea parece ser la de sufrir daño o lesión.
  2. *El sufrimiento de Cristo.*
    - a. Los Evangelios Sinópticos y los Hechos.
      - (a) En la forma absoluta en Lucas 22:15; 24:26; Hechos 1:3; 17:3, πάσχω significa «padecer la muerte». En Lucas 24:26 y Hechos 17:3 hay un matiz activo. El uso parece remontarse al propio Jesús en Lucas 22:15ss.
      - (b) En un segundo grupo (Mr. 8:3; Mt. 16:21; Lc. 9:22; Mr. 9:12; Mt. 17:12; Lc. 17:25) el énfasis es más pasivo (cf. Mt. 17:12). No tenemos en πολλά παθεῖν (Mr. 8:31; Lc. 9:22) un concepto dominante. El objetivo de la frase es tal vez mostrar el significado y propósito divino de lo que está sucediendo. «Padecer muchas cosas» expresa el aspecto divino; «ser rechazado» expresa el lado humano. Aunque las traducciones griegas no usan πάσχω en Isaías 53:4, 11, esos versículos bien podrían hallarse detrás de la expresión del NT, con énfasis en la idea de «soportar» y «aguantar». Isaías 53

aporta bastante claramente el concepto de la muerte vicaria y activa, y si es así, Jesús puede ser visto como el sujeto activo de πολλά παθεῖν ya que sufre obedientemente en el cumplimiento de un encargo divino. La singularidad de la pasión de Jesús se manifiesta en su uso de πάθω sólo para sus propios sufrimientos, no para los de los profetas (Mt. 5:12) ni los del Bautista (Mr. 9:12) ni los de sus discípulos (Mr. 8:34ss).

b. Hebreos y 1 Pedro.

(a) Hebreos usa παθεῖν para la pasión de Cristo en el sentido de «morir». Esto es obvio en 13:12, y en 2:18 es fuertemente sugerido por el enunciado de 2:9. El pasaje de 5:7, por supuesto, se refiere a Getsemaní, pero 5:8 va más allá refiriéndose al Gólgota (cf. Fil. 2:8; Ro. 5:19). En 9:26 el contexto apoya una referencia a la muerte de Cristo (cf. el «una vez por todas»). Hebreos nunca usa «por nosotros», pero está implícito. El παθεῖν de Hebreos está relacionado con la muerte (2:9, 14, etc.), la sangre (9:12, 14) y la cruz (12:2).

(b) Como en Hebreos, así también en 1 Pedro 2:21, 23 el παθεῖν de Jesús es su muerte. La crucifixión es también el punto en 4:1. Este sufrimiento es «por los pecados» (3:18) o «por nosotros» (2:21). El énfasis se pone en su carácter de algo que ocurre de una vez por todas (3:18), en su unidad con la resurrección (3:21-22) y su gloria (1:11), y en su naturaleza ejemplar (2:21).

2. Los sufrimientos de los cristianos.

a. Hechos 9:16. A diferencia del propio Jesús, los autores del NT usan πάσχειν también para los sufrimientos de los creyentes. En Hechos 9:16 se hace referencia a los sufrimientos en general, si la tarea del v. 15 es llevar el nombre de Cristo «a» los gentiles, etc., pero a sufrimientos específicos si la tarea es llevarlo «ante» los gentiles, etc. Sólo los sufrimientos hacen posible el «llevar». Esto explica el «le es necesario» del v. 16. El παθεῖν no es una consecuencia necesaria sino una validación del apóstol como vaso escogido (cf. 2 Co. 11:23ss). El hecho de que el sufrimiento sea «por causa de mi nombre» le da un carácter activo.

b. Pablo. Pablo normalmente usa πάσχειν con referencia a sus lectores, no a sí mismo. En 2 Timoteo 1:12 sufre en el desempeño de su alto cargo, pero este sufrimiento lleva adelante su obra (1:8). Sólo en 1 Tesalonicenses 2:14 es pasivo el uso que le da Pablo. Filipenses 1:29 tiene un matiz activo en vista del v. 30, donde πάσχειν es privilegio de la comunidad entera cuando es un πάσχειν «por su causa» (la de Cristo). Eso deja por fuera, desde luego, cualquier significación soteriológica, ya que Cristo no puede ser el sujeto de un esfuerzo soteriológico. Los παθήματα de los cristianos cuentan como παθήματα de Cristo (2 Co. 1:5ss), y tienen una meta escatológica (cf. 2 Ts. 1:5 y el vínculo con la gloria en Ro. 8:17).

c. 1 Pedro. 1 Pedro subraya más la naturaleza ejemplar del πάσχειν de Cristo, pero en el caso de los cristianos πάσχειν no significa «morir» sino que abarca los castigos inmerecidos por parte de los amos o de los tribunales, y posiblemente las injurias, amenazas, insultos, discriminación, etc. (cf. 4:16). El punto del ejemplo radica en la naturaleza injusta del πάσχειν. En 3:14 la injusticia no estriba simplemente en el castigo a pesar del desempeño del deber, sino en el castigo por hacer lo correcto. Al sufrir, los cristianos no están necesariamente participando de la pasión de Cristo, sino siguiendo sus pasos (2:21), otra vez con una orientación escatológica (1:6-7; 5:10). En 4:1 hay una alusión al morir bautismal (cf. Ro. 6:7). Así como Cristo aceptó la voluntad de Dios muriendo, así en el bautismo los cristianos abandonan el pecado y sólo van a vivir para Dios (Ro. 6:11). Este es el único caso de un uso transferido para el bautismo, y sólo resulta posible por el uso de παθεῖν para «morir» y por la enseñanza de Romanos 6.

D. Los Padres apostólicos. La palabra πάσχω es común en los Padres apostólicos. Con frecuencia significa «morir» (Cristo o los mártires) (cf. 1 Clem. 6.1-2; Ignacio, *Esmirniotas* 7.1; *Romanos* 4.3; Bernabé 5.5, etc. [principalmente Cristo]; Hermas, *Visiones* 3.1.9, etc. [los mártires]; Martirio de Policarpo 17.2 [Cristo]). Otros sentidos son «experimentar» en Ignacio, *Esmirniotas* 2 y «sufrir castigo» en Hermas, *Similitudes* 6.3.6.

## παθητός.

1. Este es un adjetivo verbal de πάσχω y significa «abierto o sujeto a impresiones externas» o a πάθη.
2. La palabra figura en el NT sólo en Hechos 26:23. El punto del dicho es que Cristo tiene que sufrir, y en vista del uso de πάσχω en Lucas 24:26; Hechos 3:18; 17:3, la referencia es claramente a su muerte, no en el sentido pasivo de «sujeto a», sino en el activo de «destinado a».
3. En los Padres apostólicos los únicos casos se hallan en Ignacio (*Efesios* 7.2; *A Policarpo* 3.2) con referencia al Cristo posterior y preexistente, no como el que ha entrado en el mundo de los πάθη, sino como el que podía morir.

προπάσχω. Esta palabra significa «estar bajo influencia previa» (generalmente mala), «sufrir antes». El único uso en el NT se halla en 1 Tesalonicenses 2:2, que se refiere a los sufrimientos anteriores de Pablo en Filipos. En cuanto a término distinto de la referencia paralela al trato ignominioso, este término tal vez tenga aquí un matiz más activo.

## συμπάσχω.

1. Esta palabra significa «sufrir al mismo tiempo», «sufrir con», y sólo rara vez «compadecerse, condolerse».
2. Los únicos casos del NT se hallan en 1 Corintios 12:26; Romanos 8:17. La idea en 1 Corintios 12:26 no es que cuando un miembro sufre pérdida todos los miembros comparten la pérdida emocionalmente, sino que también sufren la pérdida. En Romanos 8:17 el contexto muestra que de lo que se trata es de algo más que compasión. Tampoco significa que Cristo y los cristianos compartan un sufrimiento común. Más bien, así como Cristo los ha hecho herederos y les ha dado parte en la gloria celestial, así también los ha colocado en su propio sufrimiento, de modo que sea un sufrir por causa de él (Fil. 1:29). Como en el caso de Cristo, la gloria sólo vendrá con la resurrección (Ro. 8:18), e. d. cuando Cristo mismo venga en gloria (Col. 3:4). Romanos 8:17 muestra que συμπάσχειν es una presuposición de la verdadera comunión con Cristo, y por lo tanto una condición para el futuro συνδοξασθήναι (cf. 2 Ti. 2:12).
3. En los Padres apostólicos, Ignacio (*Esmirniotas*) usa συμπάσχειν en el sentido de «morir con» (Cristo). Este bien podría ser también el punto en Ignacio, *A Policarpo* 6.1, y sin duda es el sentido en 9.2. En el único otro caso (2 Clem. 4.3) la palabra significa «condolerse».

## πάθος.

1. Compartiendo la historia de πάσχω, este sustantivo significa «experiencia», luego «infortunio», etc., luego «estado de ánimo», «emoción», «pasión», «impulso», y también «cambio», «proceso», «atributo» y, en la retórica, «pathos».
2. La LXX usa πάθος sólo en obras que no tienen un original hebreo.
3. Filón usa πάθος unas 400 veces, principalmente para «emoción». Para Filón, la ήδονή es πάθος. Filón exige la ἀπάθεια o el refinamiento de los πάθη. Josefo usa πάθος para «infortunio» o «enfermedad». En los Testamentos de los Doce Patriarcas, la palabra significa «vicio» o «pasión». Los rabinos no tienen un término equivalente en el sentido de «emoción» o «pasión».
4. En el NT sólo Pablo usa πάθος; el singular en Colosenses 3:5; 1 Tesalonicenses 4:5; el plural en Romanos 1:26. Los πάθη de Románeos 1:26 son los vicios de la homosexualidad. En Colosenses 3:5, el significado en contexto es «pasión erótica». En 1 Tesalonicenses 4:5 el punto es también «pasión sexual».

5. Los Padres apostólicos usan πάθος para «adulterio» o «mal temperamento» (Hermas, *Mandatos* 4.1.6; *Semejanzas* 6.5.5). Pero también significa «sufrimiento» y «muerte» (Bernabé e Ignacio), es decir la pasión de Jesús. El énfasis en el πάθος de Jesús en Ignacio es parte de la tradición cristiana original, y se desarrolla a partir del uso de παθέω para «morir».

## πάθημα.

1. Menos común que πάθος, este término significa «infortunio», «estado de sufrimiento», «pesar» y ocasionalmente «emoción».
2. No figura en la LXX. Filón lo usa para «enfermedad»; lo mismo hace Josefo. Pero Josefo lo usa también para el «proceso» cósmico (*Antigüedades* 1.156).
3. Siempre plural en el NT excepto en Hebreos 2:9, significa «pasión» o «impulso» en Gálatas 5:24; Romanos 7:5, pero su principal sentido es «sufrimiento», p. ej. Romanos 8:18; 2 Corintios 1:5ss; Filipenses 3:10; Colosenses 1:24; 2 Timoteo 3:11; Hebreos 2:9-10; 1 Pedro 1:11; 4:13.
- a. En Gálatas 5:24 abarca las cosas mencionadas en los vv. 19-21. En los cristianos, los impulsos, cuya base es la σάρξ, está crucificados, y por eso hay que hacerlos morir. En Romanos 7:5 la vida en la carne significa que las pasiones pecaminosas son excitadas por la ley, y actúan en los miembros. La frase τῶν ἁμαρτιῶν describe la naturaleza de estas pasiones.
- b. En 2 Corintios 1:5 Pablo dice que él toma parte en los sufrimientos de Cristo, y en el v. 6 dice que los lectores soportan los mismos sufrimientos, ya que en sus sufrimientos también ellos toman parte en los de Cristo. Puesto que el sufrimiento es una parte esencial de la fe, es una gracia (Fil. 1:29) y aporta bendición a todos. En Filipenses 3:10-11 los παθήματα de Cristo son los propios sufrimientos de Cristo, pero la comunión en ellos no es simplemente por un misticismo de la pasión sino por los sufrimientos reales que el propio Pablo soporta. El punto no es que el sufrimiento cristiano surja porque tenga que haber una analogía, imitación o continuación del sufrimiento de Cristo, sino porque el camino de Cristo implica sufrimientos (cf. Hch. 9:16; 14:22). En Colosenses 1:24 se ve de nuevo un paralelo entre los sufrimientos del apóstol y las aflicciones de Cristo. Los discípulos tienen que sufrir, y por lo tanto la ausencia de sufrimiento es una carencia que hay que llenar. Los sufrimientos pueden ser severos, pero Romanos 8:18 declara que no son nada en comparación con la gloria futura.
- c. En Hebreos 2:9 la referencia es al sufrimiento que consiste en la muerte. La tautología da énfasis a esta primera mención de la muerte de Jesús, y el singular es una asimilación al singular θάνατος. El plural que sigue se refiere al proceso completo de la crucifixión (v. 10). En 1 Pedro παθήματα (como παθεῖν) se refiere a la muerte de Cristo (1:11). Cuando el autor se llama a sí mismo un μάρτυς (testigo) de los sufrimientos de Cristo en 5:1, la continuación («participe de la gloria») muestra que tiene en mente el tomar parte en los sufrimientos y no solamente el presenciar la pasión.
4. En la iglesia antigua. Ignacio, *Esmirniotas* 5.1, usa παθήματα para los sufrimientos del cristiano; 1 Clemente 2.1 lo usa para la muerte de Cristo, y Atenágoras, *Súplica* 28.4, lo usa para «destinos».

## συμπαθής, συμπαθέω.

1. συμπαθής significa «que tiene el mismo πάθος» y por lo tanto «que comparte la misma experiencia, sufrimiento», etc., y luego «que tiene sentimiento solidario». συμπαθέω significa «sufrir con» y por lo tanto «condolerse».
2. συμπαθής figura tres veces en 4 Macabeos; συμπαθέω figura sólo en 4 Macabeos 5:25 en el sentido de «tener en mente lo mejor».

3. Filón usa συμπαθέω con misericordia en *De las leyes especiales* 2.115, y tiene συμπαθής para sugerir «sentimiento solidario», «participación» y «movimiento cósmico». En Josefo el grupo significa «sentimiento solidario», «participación mutua» o «compasión, condolencia».
4. En el NT συμπαθής figura sólo en la lista de 1 Pedro 3:8, donde denota una participación comprensiva en la vida de los demás. En Hebreos 4:15 συμπαθέω no significa una comprensión compasiva que está lista para condonar, sino un sentimiento de solidaridad que se deriva de una plena familiaridad con la gravedad de la situación como resultado de resistir exitosamente la tentación. En Hebreos 10:34 la compasión de los prisioneros incluye la ayuda concreta que se da tanto de palabra como de obra.
5. En los Padres apostólicos, Ignacio, *Romanos* 6.3, usa συμπαθέω en una solicitud de que se comprendan los motivos del autor y su ansia por el martirio.

κακοπαθέω, συγκακοπαθέω, κακοπάθεια.

1. κακοπαθέω significa «sufrir infortunio», «estar en una situación lamentable» o, rara vez, «soportar el mal». κακοπάθεια significa «infortunio», «dificultad», «sufrimiento», así como «soportar el sufrimiento», «faena», «esfuerzo».
2. La LXX usa κακοπαθέω en Jonas 14:10 para «esforzarse mucho», y κακοπάθεια en Malaquías 1:13 para «dificultad». En Filón y Josefo los sentidos son similares.
3. En el NT el sustantivo figura sólo en Santiago 5:10 en el sentido obvio de «soportar la aflicción» más que de simple «aflicción». El verbo en 5:13 pertenece a una nueva sección y se refiere al agobio espiritual que es infligido por el infortunio o la dificultad. En 2 Timoteo 2:9 el punto es el sufrimiento cristiano, y en 4:5 la exigencia es que se soporte el sufrimiento. En 2:3, Timoteo no sólo ha de solidarizarse con el apóstol en su sufrimiento, sino que debe asumir su porción de sufrimiento (cf. 1:8, donde el sufrimiento no es impuesto por el evangelio pero sí es por causa de él).
4. En los Padres apostólicos el único uso de κακοπαθέω es en 2 Clemente 19.3, para ser acosado por las aflicciones de este mundo.

μετριπαθέω.

1. Esta palabra denota moderación en la pasión.
2. No figura en la LXX, pero Filón la usa para el pesar moderado de Abraham ante la muerte de Sara, y Josefo la exalta en Vespasiano y en Tito en la conclusión de la paz.
3. El único caso en el NT se halla en Hebreos 5:2, donde el sentido que tiene el sumo sacerdote de su propia debilidad y pecado genera moderación al tratar con las transgresiones de las personas.
4. No hay casos de este término en los Padres apostólicos ni en los Apologistas.

ὁμοιοπαθής.

1. Esta palabra tiene que ver con alguien cuyas circunstancias, sentimientos, etc. son los mismos o similares. Sabiduría 7:3 dice que la tierra es la misma para todos; 4 Macabeos 12:13 destaca que los tiranos y sus víctimas tienen los mismos sentimientos; y Filón encuentra los mismos sentimientos y modalidades de vida entre animales y humanos.
2. Hay dos casos en el NT. En Hechos 14:15, Bernabé y Pablo protestan que son humanos al igual que los que quieren honrarlos como a dioses, y en Santiago 5:17 se destaca que podemos orar como lo hizo Elías, ya que él no tenía poderes sobrehumanos sino que es de la misma naturaleza que nosotros.
3. Los Apologistas usan el término con referencia al Cristo encarnado (cf. Justino, *Diálogo* 48.3; 57.3).

πραῦπάθεια.

1. Esta construcción tardía significa «suavidad, gentileza» (cf. Filón, *Sobre Abraham* 213).
2. El único caso en el NT se halla en la lista de 1 Timoteo 6:11, donde el sentido no es tanto «manse-dumbre» como «compostura, entereza» frente a las ofensas.
3. Ignacio, *Trilianos* 8.1, dice que esta es una virtud que los creyentes debe adquirir.

[W. Michaelis, V, 904-939]

## πατάσσω [golpear, derribar]

El intransitivo «golpear fuertemente» no figura en el NT. El transitivo «golpear, pegar» es más común y figura más de 400 veces en la LXX, generalmente para el acto de Dios de «abatir» en el juicio. En el NT se halla tres veces en citas del AT (Hch. 7:24; Mr. 14:27; Mt. 26:31). En el arresto de Jesús, un discípulo «hiere» al siervo del sumo sacerdote (Mt. 26:51; Lc. 22:49). El término denota la intervención divina en Hechos 12:7 y 12:23. En Apocalipsis 11:6 los dos testigos tienen poder para «herir» la tierra en juicio. En Apocalipsis 19:15 (cf. Is. 11:4) el Logos, como Juez universal, extirpará definitivamente de la tierra toda hostilidad contra Dios.

[H. Seesemann, V, 939-940]

## πατέω [caminar, pisar], καταπατέω [pisotear], περιπατέω [caminar, deambular], ἐμπεριπατέω [caminar]

## A. Uso griego general.

1. πατέω significa como intransitivo «caminar», «andar», y como transitivo «pisar»; luego, en sentido transferido, «pisotear», e. d. «despreciar», «maltratar».
2. καταπατέω significa «pisotear», «despreciar».
3. περιπατέω significa «deambular», «andar», y en sentido transferido «vivir».
4. ἐμπεριπατέω es un término posterior que significa «caminar».

[H. Seesemann, V, 940-941]

## B. La LXX.

1. En la LXX los términos denotan «pisar», p. ej. pisar la tierra para tomar posesión (Dt. 11:24). περιπατέω suele denotar una vida recta.
2. Negativamente, los términos se usan para los juicios de Dios, como en el acto de pisar el lagar (Jl. 3:13), el pisotear a los ejércitos (2 R. 7:17), el alfarero que pisa la arcilla (Is. 41:25), el pisoteo del templo (Is. 63:18), el aplastar leones, áspides, etc. (Sal. 91:13). Pisotear y ridiculizar se combinan en Zacarías 12:3. Cuando los malvados pisotean, se da a entender su arrogancia (Am. 2:7; Éx. 34:18). El salmista se enfrenta a enemigos altaneros que lo pisotean (Sal. 7:5; 56:1-2; 57:3).
3. En la LXX, περιπατέω y ἐμπεριπατέω están muy relacionados. Denotan el deambular, p. ej. de Satanás en Job 1:6-7, de Dios en Génesis 3:8. El movimiento expresa vida (Éx. 21:19). Los ídolos no pueden caminar (Sal. 115:7). A veces se denota el caminar religioso o ético. La sabiduría camina en rectitud (Pr. 8:2C) y el rey ha caminado en fidelidad (2 R. 20:3). A esto se contraponen el caminar en tinieblas, en el sentido ético (Is. 59:9). Se capta aquí una insinuación de los dos caminos, pero más con una indicación del ámbito en el cual se vive la vida, que de su meta.

[G. Bertram, V, 941-943]

## C. El NT.

1. Los cinco casos de πατέω en el NT muestran toda influencia de la LXX. En Lucas 10:19 Jesús les da a los discípulos autoridad para pisar serpientes y escorpiones. En Lucas 21:24 Jerusalén será hollada por los gentiles, e. d. será saqueada, profanada y destruida. En Apocalipsis 11:12 el uso es el mismo. La figura de pisar el lagar para el juicio divino se da en Apocalipsis 14:20; 19:15.
2. καταπατέω figura cuatro veces para «pisotear» (Mt. 5:13; 7:6; Lc. 8:5; 12:1) y una vez en sentido transferido para «despreciar» (Heb. 10:29).
3. περιπατέω significa primeramente «deambular, caminar» como en Marcos 2:9; Juan 5:8ss; Hechos 3:6ss. En 1 Pedro 5:8 el diablo «anda rondando». Pablo, en cambio, usa el término para el caminar de la vida, sobre la base de la LXX. Los creyentes deben caminar en el Espíritu (Gá. 5:16), andar de un modo digno de Dios (1 Ts. 2:12) o del Señor (Col. 1:10) o de su vocación (Ef. 4:1), caminar como hijos de la luz (Ef. 5:8). Se da enseñanza sobre el caminar de la vida (1 Ts. 4:1ss; Col. 2:6). Hay que evitar a los que no caminan según se les ha mandado (2 Ts. 3:6, 11). La fe no significa una reorganización social pero sí significa una vida transformada (1 Co. 7:17; Ef. 4:17). El bautismo pone fin al caminar en el pecado (Col. 3:7). Deja en el pasado el caminar según la carne (Ro. 8:4). Los creyentes todavía caminan en la carne (2 Co. 10:3), pero la carne ya no tiene señorío sobre ellos. Ahora pueden caminar en novedad de vida (Ro. 6:4). Este es un caminar por fe (2 Co. 5:7). Juan usa περιπατέω en sentido ordinario para «ir» (11:9-10), pero en 8:12 se refiere a la postura de la fe (cf. 12:35; 1 Jn. 1:6-7). Otros ejemplos de un uso figurado se hallan en Marcos 7:5; Hechos 15:1; 21:21; Hebreos 13:9; Apocalipsis 21:24.
4. ἐμπεριπατέω figura solamente en 2 Corintios 6:16 (cf. Lv. 26:12), donde se refiere a la presencia redentora de Dios en la comunidad.

[H. Seesemann, V, 943-945]

πατήρ [padre], πατρώος [perteneciente al padre], πατριά  
[del padre, familia] ἀπάτωρ [sin padre], πατρικός [paterno]

πατήρ.

## A. El mundo indoeuropeo y la antigüedad grecorromana.

- I. *El uso de πατήρ.* De origen indoeuropeo, e incorporando la sílaba infantil «pa», πατήρ significa «padre» o «antepasado», luego «iniciador», «persona respetada», «anciano», «maestro», etc. El plural significa «antepasados», y muy ocasionalmente «padres» en el sentido de «padre y madre».
- II. *El concepto antiguo y su influencia.* El término es primeramente genealógico, luego legal y sociológico para el jefe de una familia —bondadoso pero autoritativo— en un orden patriarcal.

## III. Los griegos.

1. *Jefe de la casa y maestro.* El gobierno patriarcal se encuentra también entre los griegos, siguiendo el modelo de Zeus, y similar al de un rey. Los estoicos consideran que los hijos están sujetos a sus padres en cuanto a mayores, benefactores y superiores. Pero hay también un énfasis en el amor del padre. Los padres son maestros por la palabra y por el ejemplo. Así Filón afirma que deben engendrar y mantener en alto las buenas resoluciones y las acciones de valentía (*De las leyes especiales* 2.29).
2. *La devoción para con el padre.* Un deber reconocido uniformemente es el de honrar al propio padre. Mandar el amor a los padres es, según los estoicos, superfluo; los padres sólo siguen en rango a los dioses. Esto no entraña un culto a los antepasados. El punto es que la razón divina llega a su expresión en las sociedades humanas, p. ej. la familia y el estado. Sin embargo, si surge el conflicto, el bien toma precedencia sobre padre y madre.

IV. *La patria potestad de los romanos.* El derecho romano otorga autoridad y poder al jefe de la casa. El derecho civil se combina aquí con el derecho sacro, ya que el padre es también el sacerdote. La potestad del padre continúa sobre todos sus hijos hasta que él muere, y abarca también a los esclavos. Incluye la potestad disciplinaria y penal, el derecho a casar y divorciar a sus hijos, y el derecho de adoptar y de emancipar. El punto de vista romano afecta el derecho griego, y los judíos que son ciudadanos romanos lo adoptan (cf. Filón, De las leyes especiales 2.227.233). El relajamiento sólo llega con el Código de Justiniano.

V. *El uso religioso de la imagen del padre.*

1. *La base indo-irania de la idea de Dios como padre.* La invocación a Dios como padre, e. d. el autor del ser, es antigua. Se basa en ideas primitivas, p. ej. en la India el punto de vista de que la vegetación surge por concepción del cielo y la tierra. El concepto del progenitor divino se difunde en muchas formas (cf. en Egipto el rey como hijo de Dios).
2. *Zeus como padre y gobernante.* En Homero, Zeus es el dios universal, el padre de todos los seres divinos y humanos. En esta idea confluyen el patriarcalismo, la paternidad y la monarquía. Si bien a Zeus no se le llama rey, aún así gobierna sobre todas las cosas y es la apoteosis del jefe de la casa, que protege los derechos de los padres. Los aspectos despóticos en la descripción que hace Homero de Zeus expresan tal vez cierta rebeldía contra la autoridad paterna irrestricta. Sin embargo, el hecho de que sea descrito en términos humanos significa que también él está sujeto al destino.
3. *El padre en los misterios.* En los misterios es común que a Dios se lo llame padre (cf. Serapis, Mitra y Helios). El término denota relación, y la generación por el dios da testimonio de su amistad y poder de bendecir. El dios padre hace que los iniciados sean tanto hijos como hermanos en una familia espiritual. El maestro o pastor es también un padre cultural en esta familia, y el oficio es hereditario e implica una descendencia espiritual. El padre sacerdotal representa al padre divino (cf. el papel sacerdotal del jefe de casa terrenal).

VI. *Formas filosóficas y gnósticas de la creencia en el padre.*

1. *El padre en la cosmología de Platón.* Platón ve en esta idea la fuente de todas las cosas. Luego le da al concepto de padre una forma cosmológica en el mito de creación. Dios es autor y padre (ποιητής καὶ πατήρ). El mundo es bueno porque su arquitecto es bueno. Filón hace uso de los términos de Platón. El neoplatonismo distingue entre el Dios supremo y el demiurgo. Los sistemas gnósticos asumen una visión parecida. Un término común en la especulación cosmológica es «el padre de todos» (πατήρ τῶν ὅλων ὁ πάντων).
2. *El padre como engendrador y la síntesis de rey y padre en el estoicismo.* El estoicismo usa el mito del matrimonio sagrado de Zeus y Hera, y hace remontar el mundo a un engendramiento divino (cf. los λόγοι espermáticos). Esto le confiere a la humanidad una filiación divina y una participación en el λόγος divino. Esto sólo lo ven los sabios, y por lo tanto hay cierto sentido en el cual Dios es sólo el padre de los buenos. Los dioses quieren que seamos virtuosos, y por eso la filiación divina conduce a la enseñanza ética. El estoicismo posterior enfatiza la autoridad de Dios como gobernante. Como buen rey y verdadero padre, Dios concede los poderes necesarios para luchar contra la adversidad. Zeus, como rey de los reyes, es el modelo para los gobernantes terrenales.
3. *El concepto de padre en Filón.*
  - a. *Influencia griega.* Filón usa para Dios el término absoluto «el Padre». Muestra la influencia de Homero y de Platón, pero también recoge la idea estoica de la generación. El alma es hija de Dios en cuanto en ella son engendradas las virtudes. Los sabios son adoptados por Dios como verdaderos hijos. Como Padre, Dios cuida su creación y en su compasión paterna le otorga buenos dones.
  - b. *Factores judíos.* Para expresar la autoridad de Dios, Filón prefiere κύριος ο δεσπότης antes que βασιλεύς. Dios tiene a la vez poder creador y poder regio. En el λόγος como vehículo de su deidad

trascendente, se funden su autoridad y su bondad. El λόγος es el primogénito del Padre, que valida el poder paternal de Dios y su autoridad de gobierno.

4. *El padre en el misticismo hermético.* En el mundo confuso del misticismo de Hermes, el padre de todos es el único polo fijo. Trascendente, está relacionado con todas las cosas y se le conoce místicamente. Es padre en cuanto a hacedor o engendrador. El hombre primigenio recibe luz y vida del padre y se le permite crear, pero cae al aparearse con la naturaleza. Como autor y padre, Dios es bueno y abarca todo bien. Ejerce un gobierno salvador, fija los destinos humanos, y tiene misericordia de los iniciados, los cuales entran en comunión con él por medio del νοῦς. «Padre» es la última palabra de oración para los iniciados, pero la meta última es la absorción en el todo.

[G. Schrenk, V, 945-959]

## B. El AT

1. *πατήρ y otros términos para אב in el AT.* En el AT casi siempre se usa πατήρ para אב. Otras traducciones de אב no dan un resultado significativo, puesto que o se trata de frases adjetivas, o de intentos de mayor precisión, o de ablandamientos.
2. *אב como palabra primaria.* אב es una palabra primaria que no está conectada con otras raíces, que tiene sólo un significado, y sin verdaderos sinónimos. Todas las relaciones que se han sugerido con otros términos son cuestionables (cf. el intento de leer «terror» en Gn. 31:42 como «pariente» o «antepasado»).
3. *אב como elemento básico en el concepto de la familia.* El orden socio-legal de la vida familiar determina el uso hebreo de «padre». La familia es «la casa del padre». Puesto que aquí «casa» puede ser un edificio, el entorno es una cultura urbana. Se tiene en mente la supremacía legal del padre, pero los matrimonios de los hijos varones crean un clan y diluyen esa autoridad a medida que la casa se convierte en una comunidad más amplia. En este sentido el padre puede ser el «antepasado», como en la expresión «Dios de los padres» (Éx. 3:13). El amor, el orgullo y la lealtad pueden prolongar el sentido de pertenecer a los antepasados (cf. el papel de Abraham y David, y el uso de «padres» en Lc. 1:73; Ro. 4:12).
4. *Rasgos básicos del patriarcado.* Las leyes de familia de Israel dan primacía al padre, especialmente en asuntos de propiedad y herencia. Al principio se pueden ver también rasgos matriarcales, pero el culto refuerza el patriarcado al esperar ciertas funciones sacras por parte del varón que es jefe del clan, y al limitar la función religiosa de las mujeres; cf. Jueces 17:10, donde al hombre joven se le llama «padre» porque actúa como sacerdote, y el uso posterior del término «padre» para el profeta (2 R. 2:12) o para un oficial. Con el uso de ese término también se concede dignidad y autoridad al sacerdote, al profeta y al oficial. La primacía del padre significa que los niños pertenecen a su clan, y que los hijos son herederos a menos que su madre sea una «mujer extraña» (Jue. 11:2). Los padres pueden vender a sus hijas como siervas (Éx. 21:7) y pueden acusar a sus hijos (Gn. 38:24; Dt. 21:18ss) en su respeto por la ley superior. Los padres desempeñan un papel importante en los tribunales tribales, y son tan respetados que no se les debe maldecir ni golpear (Éx. 21:15, 17). De manera que no hay casos de parricidio en el AT. El mandamiento (Éx. 20:12) destaca el impulso que está detrás de la ley, asociando a la madre con el padre e inculcando una norma de conducta positiva. No se discute si los padres merecen o no ese respeto. El término «padre» puede establecer un ideal cuando se aplica a sacerdotes, profetas y oficiales, pero los padres físicos deben ser honrados en cuanto tales, puesto que lo son por ordenanza divina. El padre tiene algo de divino, ya que Dios tiene algo de paterno.
5. *El padre de los dioses.* El AT hace escaso uso de «padre» para referirse a Dios. Las tres razones principales de esto son que el AT expresa la confianza en términos más intelectuales, que el importante concepto de alianza no encaja muy bien con el de padre, y que el motivo del padre está relacionado más de cerca con los mitos. Israel sí llama Padre a Dios, como se puede ver en los nombres teóforos. Pero la noción más amplia de un Padre de los dioses no aparece en el AT. Cuando más, se podría

citar Deuteronomio 32:8-9, aunque Deuteronomio 4:19 deja claro que todas las cosas están bajo el gobierno supremo de Dios. Salmo 82:6-7 se refiere a los «hijos del Altísimo», y Salmo 29:1 y 89:6 hablan de «seres celestiales» sin llegar a llamarlos hijos de Dios. Sólo poéticamente a los dioses se les puede llamar «hijos de Dios». Teológicamente, el concepto de Dios no deja cabida para esta concepción mítica.

6. *Padre y otros términos de relación en la religión del AT.* La idea de Dios como Padre encaja más fácilmente con el culto familiar que con el tribal, pero el sentido comunitario del clan o de la tribu provee cierta base para el uso más amplio del concepto. Es un concepto religioso antiguo que debe haber estado presente en algún otro lugar antes de ser adoptado por Israel. Detrás de esa idea se halla el sentido de la generación a partir de un solo jefe, y un inicio último en Dios (aunque sin la menor insinuación de culto a los antepasados). La relación con Dios se interpreta entonces en las líneas de la relación con el padre, con cierta disminución del sentido de distancia entre Creador y criatura, pero no tanto como cuando se concibe a la deidad como madre, hermano o tío, puesto que a esas figuras corresponde menos autoridad. Hay que señalar, también, que la relación de sangre sugerida por el término «padre» no se concibe literalmente, sino metafóricamente (a causa de su contenido emocional), de modo que la tradición adopta el concepto aún cuando en tiempos de apostasía es malinterpretado (cf. Jer. 2:26-27). Las referencias al engendramiento divino (Ez. 23:4; Gn. 6:4) hay que verlas en el contexto del Salmo 90, que no llama a Dios padre de la naturaleza pero lo presenta claramente como su Señor soberano (v. 2) y llama a los creyentes siervos suyos en lugar de hijos. Deuteronomio 32 indudablemente llama a Dios Padre de su pueblo (vv. 6, 18-19), pero lo hace con el fin de lograr que la realidad de la comunión con Dios sea lo más viva posible, y de destacar sus implicaciones éticas.
7. *Padre como elemento teóforo en los nombres propios de Israel.* La vitalidad de los motivos que es propia de las religiones tribales se puede ver en un nombre como Joab («Yavé es Padre») o Abías («Padre es Yavé»). Con un «mi» o sin él, se trata de una confesión personal, pero también conlleva un sentido colectivo. Dios, como Cabeza de la comunión sanguínea, es Padre de cada miembro de esa comunión. No se puede concluir, sin embargo, que el parentesco constituya una base para el desarrollo del concepto de Dios como Padre.
8. *Padre como metáfora.* La fe de Israel en Dios como Padre no ha de verse como si estuviera fundamentada en el mito, ya que el mito no alimenta la piedad, e Israel cuestiona siempre una imagen de Dios que sea simplemente una imagen humana enaltecida. Aplicado a Dios, el término Padre es finalmente metafórico. El primer punto de comparación es la autoridad legal del padre. Si la idea sigue topando con cierta resistencia, de modo que los individuos son llamados hijos de Israel y no de Yavé, la posición sociológica del padre como aquel que es una autoridad digna y aún así amorosa (cf. Sal. 103:13; Pr. 3:12) le confiere una fuerza duradera. El amor es un elemento cada vez más importante en el uso del término, como se puede ver por Oseas 11:1. Es un elemento importante incluso en la ideología de la realeza (cf. 2 S. 7:14-15), y por lo tanto ocasiona afirmaciones como las de Salmos 89:26 y 2:7. Cosas intrínsecas en ese concepto son la grandeza de Dios y su solicitud amorosa.
9. *Padre como concepto de autoridad.* El elemento de autoridad se puede ver en el hecho de que el deleite del Padre en el hijo se expresa más comúnmente que el gozo del hijo en el Padre. La paternidad implica un deber de obediencia (cf. 2 R. 16:7; Dt. 14:1; Jer. 18:6-7; cf. Is. 64:8). Como Creador, Dios Padre gobierna y moldea a su pueblo.
10. *La tendencia universalista en la designación de Dios como Padre.* Puesto que Dios es Creador, resulta lógica una extensión del concepto de padre más allá de Israel. El Padre de Deuteronomio 32:6 crea a su pueblo en vez de engendrarlo, y esto comporta la pregunta de si crea a Israel solo (cf. Jer. 3:19; Mal. 2:10). Lo que aflora finalmente es que el sentimiento paternal es el verdadero motivo en el concepto de padre en cuanto se aplica a Dios (cf. Sal. 73:15; Jer. 31:18ss; Is. 63:15-16). Esto tiene una referencia personal así como nacional (Sal. 27:10; 68:5), y al final se supera toda reserva y puede haber una plena declaración de confianza en Dios como Padre (Sal. 89:25; Si. 51:10).

[G. Quell, V, 959-974]

### C. El concepto de padre en el judaísmo tardío.

#### I. El padre terrenal.

1. *La devoción para con el padre.* Los rabinos discuten sobre porqué en Éxodo 20:12 hay que honrar primero al padre, mientras que en Levítico 19:3 hay que honrar primero a la madre (la LXX y Filón cambian el orden en Levítico). Piensan que en Levítico se pone primero a la madre porque ella da consejo al niño. Por otro lado, el padre debe recibir más honor porque enseña la ley. Se establecen reglas de cumplimiento apropiado. Así, no hay que contradecir al padre ni criticarlo, y los hijos adultos deben cuidar de sus padres ancianos.
2. *Padre y madre como instrumentos y representantes de Dios.* El honrar a Dios viene antes del honrar a padre y madre, y este principio también puede dar precedencia a los maestros de la ley. Pero los padres son instrumentos de la generación divina, y por lo tanto honrar a los padres es honrar a Dios.
3. *Los deberes del padre.* El padre debe enseñar a sus hijos la ley mediante la instrucción y el ejemplo. Puede castigar a los hijos, pero los rabinos suelen suavizar las penas de Éxodo 21:15; Levítico 20:9. Filón y Josefo, sin embargo, se inclinan a la opinión romana de la autoridad paterna, y por ende a una actitud más severa en cuanto al castigo.

#### II. Los padres en el judaísmo.

1. *El concepto.* Los «padres» son habitualmente los patriarcas, pero el término abarca también a la generación del éxodo o del desierto, y a figuras prominentes del pasado. Abraham, Isaac y Jacob son «padres del mundo», y Abraham, padre de naciones, es comúnmente llamado «nuestro padre Abraham».
2. *Importancia de los padres.* Los padres son la roca de donde fue extraído Israel. Encarnan la tradición y garantizan la gracia de la alianza. Sus méritos mediados borran los pecados posteriores y aportan perdón en el juicio. Son intercesores eficaces. A Dios se lo invoca entonces como «nuestro (mi) Dios y el Dios de nuestros (mis) padres».
- III. *Padre como título para el maestro.* Como título general de honor, «padre» es un término común para el rabino. Modelo para esto es el uso del AT para el profeta (no para el patriarca). El título suele ir ligado al nombre del maestro.

IV. *Dios como Padre en el judaísmo.* En el judaísmo a Dios se le suele llamar Padre, tanto colectiva como individualmente. El helenismo fortalece este uso, pero en Israel el acento es menos cósmico y genealógico y más nacional y teocrático. El uso religioso aumenta hacia el final del siglo I d. C.

#### 1. Distinciones respecto a la cosmología griega.

- a. No engendrador cósmico sino protector nacional. La diferencia más importante respecto al pensamiento griego es que en el judaísmo Dios es el Padre del pueblo de la alianza en una relación personal. La referencia no es a engendrar como un principio, sino a la paternidad como una actitud y como una acción. Dios es Señor del mundo, pero como Padre cuida a su pueblo. La adición de «nuestro», «tu», «mi», etc. expresa el aspecto personal. En su mayor parte, Padre se usa como predicado y al dirigirse a Dios.
- b. Padre y Señor. Estos términos van juntos en el judaísmo tardío. La combinación se prefigura en Malaquías 1:6; Sirácida, etc. Josefo usa πατήρ καὶ δεσπότης, y «nuestro Padre, nuestro Rey» es también una fórmula litúrgica en la sinagoga. Esa conjunción, que el estoicismo y el gnosticismo favorecen también, preserva el sentido de la santidad de Dios y por lo tanto protege el concepto de padre contra un debilitamiento sensiblero.
2. *El Padre en los cielos.* Desde fines del siglo I d. C. esta es una frase común en la sinagoga palestinese. La tradición hace datar «Israel y su Padre del cielo» a aproximadamente el 70 d. C. Aquí el cielo no pretende enfatizar la lejanía de Dios, sino distinguir su paternidad de la paternidad terrenal. Después

del 70 d. C. el consuelo por la pérdida de la libertad política se halla mirando al Padre celestial. El uso es colectivo, pero también se dan versiones personales («mi Padre del cielo», etc.). Esto se aplica especial pero no exclusivamente al caso de figuras prominentes que gozan de una relación con Dios inusitadamente cercana. La frase «ante el Padre del cielo» expresa la actitud de Israel en la oración.

3. *Invocación al Padre en la oración.* Los escritos judíos helenísticos y las liturgias de la sinagoga muestran que a Dios se le invoca como Padre (cf. Is. 63:16; 1 Cr. 29:10 LXX). La forma «nuestro Padre» es común, pero «nuestro Padre del cielo» lo es menos.
4. *Relación con otros nombres sinagogaes para Dios y la limitación en el entendimiento de Dios como Padre.* Los rabinos prefieren frases que denoten la soberanía de Dios, o términos tales como el Santo o el Misericordioso, o bien usan en su lugar términos como el lugar, la morada o la palabra. El énfasis se pone en la santidad de Dios y su poder, más que en su condición de padre. Es poco común un sentido vivo del cuidado paternal, y la creencia en el mérito tiende a despojar al término Padre de profundidad y validez, puesto que el legalismo restringe la libertad paterna. Todos los materiales de la verdadera fe en el Padre están presentes, pero el espíritu sigue estando ausente en alguna medida.

#### D. El NT.

##### 1. *Padre según el Jesús de los Sinópticos.*

1. *La honra al padre terrenal y sus límites.* Jesús afirma incondicionalmente el quinto mandamiento (Mr. 10:19) y descarta las evasiones de la casuística (Mr. 7:10ss). Muestra también una tierna consideración por la relación padre-hijo (Mr. 5:40; 9:14ss; Lc. 9:37ss). Surge tensión con el llamado de Jesús al discípulado, ya que, como el matrimonio (Gn. 2:24), esto establece un nuevo orden (Mr. 10:29-30) y exige una perspectiva escatológica (Mt. 8:21-22), y sin embargo no permite una evasión del mandamiento. A veces la tensión se puede sentir tan fuertemente que va involucrada una renuncia a todos los vínculos terrenales (Lc. 14:26), aunque no en el sentido de un voto. El Hijo del Hombre separa a las generaciones (Mr. 13:12), como en la expectación escatológica judía. Del lado positivo, sin embargo, el evangelio realiza una obra de reconciliación (Lc. 1:17) al sanar la destrucción familiar y restaurar a los desobedientes.
2. *El uso religioso de πατήρ.*
  - a. La presuposición del patriarcado. El patriarcado es el trasfondo sociológico para el uso religioso de πατήρ. Es inusitado dejar padre y oficio para seguir a Jesús (Mt. 4:22). El padre les ordena a sus hijos que trabajen en la viña (Mt. 21:28). El padre mantiene y controla la propiedad familiar (Lc. 15:11ss). El hijo más joven peca al buscar ser dueño por adelantado y al abandonar con egoísmo la casa de su padre; la conversión es un retornar a la comunión con el padre. El estar en comunión con el padre es el don del cual depende todo lo demás. Cuando Jesús llama Padre a Dios, en su paternidad se da a entender el señorío de Dios.
  - b. Invocación de Dios como «Abba». El NT ha preservado el término arameo usado por Jesús, a saber, «Abba». Este grito de niño es un vocativo generalizado. Se le aplica a Dios confiadamente un sonido infantil, como el término más simple para expresar la actitud amorosa de Dios. Se evita la familiaridad al colocar la invocación en el entorno del reino, con su exigencia de sumisión al santo gobierno de Dios.
  - c. El Padre de los cielos.
    - (a) Fuentes. Parece probable que Mateo conserve la forma original y más larga de esta expresión (cf. Mr. 11:25). En pasajes paralelos, Lucas la enmienda para adaptarse a su propósito. Mateo muestra que Jesús no siempre añade «en los cielos», pero presenta una verdadera teología del Padre en una forma que se halla cerca de la tradición palestínense.
    - (b) Significado. Distinguiendo entre el cielo y la tierra, la fórmula sugiere la soberanía pero también da a entender una perfecta paternidad. El uso de «vuestro» o «nuestro» denota la condición de filiación. En el Padrenuestro, las primeras tres peticiones expresan el dominio de la tierra por el cielo bajo la

paternidad divina. En Mateo 6:1ss, la devoción es regulada por el Padre. En Mateo 23:9 el Padre celestial fija de modo normativo el significado de la paternidad terrena. Lo que la fórmula siempre implica es la orientación de la tierra al cielo, o el dominio de la tierra por el cielo, bajo el Dios que es sublime y, sin embargo, cercano.

d. Mi Padre y vuestro Padre.

- (a) Fuentes. El uso de «mi Padre» es limitado en Marcos, pero más común en el material peculiar a Lucas y especialmente en Mateo. En Marcos «vuestro Padre» figura solamente en 11:25. Es más común en Mateo.
- (b) Distinción. En Marcos y Lucas, y en material común a Mateo y Lucas, «vuestro Padre» figura sólo en directrices a los discípulos. Pero la frase siempre se halla en relación con Jesús. Las directrices reciben su fuerza de la presencia del reino en la persona de Jesús. La verdad de la paternidad es la revelación del Hijo. Sólo por medio de él es una verdad para los discípulos.
- (c) Confesión cristológica. Jesús enseña a sus discípulos a que en oración digan «Padre nuestro», pero su propia frase «mi Padre» expresa una relación singular. Esto se puede ver ya en Lucas 2:49 (cf. 23:34, 46). El uso tiene fuerza cristológica y confesional en Mateo 16:17; 18:19. El contenido de esta cristología es que el Padre se revela a sí mismo en el Hijo, que se toma una decisión en relación con él, que el Hijo sufre está haciendo la voluntad del Padre, que otorga a sus seguidores la salvación y la seguridad de su aceptación, y que se promete la consumación futura.
- e. La forma absoluta ó πατήρ. El uso absoluto es poco común, pero se halla en todos los estratos. En labios de Jesús generalmente figura con «el Hijo» o «el Hijo del Hombre» en contextos apocalípticos. Daniel 7, que expresa la soberanía del Padre y el encargo al Hijo, bien puede ser la base para esto.
- f. Dios, Padre de todos. Jesús relaciona la paternidad de Dios primordialmente con la nación privilegiada de Israel, aunque la decisión respecto a la relación de Israel con el Padre descansa en su encuentro con el Hijo (cf. Mt. 21:28ss; Lc. 15:11ss). Dios es el Creador de todos (Mt. 5:43ss) pero no hay referencia alguna a una filiación general por naturaleza o por condición. Los discípulos encuentran al Padre en Jesús. La paternidad está vinculada con el reino y con el discipulado. Implica el señorío divino.
- g. Autoridad paterna y cuidado paterno. El Padre celestial es un modelo de generosidad imparcial que expresa su perfección en el perdón. Combina el amor con la disciplina, y su don más grande es su exigencia más fuerte (Mt. 6:14-15; Mr. 11:25). La manifestación del Padre reemplaza el legalismo y domina la conducta con miras a su gloria (Mt. 5:16). La solicitud acompaña a la autoridad. El Padre provee tanto para las necesidades terrenales como para la salvación final. Uno puede confiar en su previo conocimiento (Mt. 6:8, 32) y en su bondad paterna (Mt. 7:9ss). Presta su ayuda en la persecución (10:29-30) y no quiere que ninguno de sus pequeños perezca ni en el tiempo ni en la eternidad (Mt. 18:14).
- h. Significación para los discípulos.
- (a) Forma cristológica de la creencia en el Padre. Jesús está totalmente comprometido con el Padre y con su designio salvífico, y no reclama mayor poder ni conocimiento que el Padre. Esto se destaca en la oración de la pasión en Marcos 14:36, y en su advertencia de que no conoce la fecha de la parusía (13:32). La autoridad del Hijo es el don del Padre, para ser usado en el servicio del Padre. El Padre revela la verdad referente al Hijo (Mt. 16:17). La comunión del reino es una comunión de familia bajo el Padre como Cabeza.
- (b) El grito de júbilo. El misterio del Hijo es parte integral de este grito. La comunión del Hijo con el Padre le da su autoridad y su conocimiento. La verdad acerca de Jesús y el Padre asume aquí una forma kerigmática en un modo que nos lleva a la raíz del sentido singular de la expresión de Jesús «mi Padre».

(c) El mensaje cristológico en Lucas 15:11ss. El mensaje cristológico en Lucas 15:11ss es el del amor paternal que muestra la misericordia que sale al encuentro de la verdadera conversión y luego busca ganarse al hermano mayor hacia el círculo de la bendición. La voluntad del padre implica la aceptación de su misericordia, y el banquete gozoso representa el regocijo familiar ante la restauración de la comunión. La obra de Cristo es la obra en virtud de la cual el Padre une a los justos y a los injustos en una nueva comunión familiar, superando el legalismo de los primeros y abriendo generosamente las puertas a los segundos. Esta obra no hace superflua la cruz, ya que llega a su consumación en la cruz, donde Jesús perdona al ladrón y ora por los que se creen justos. Es en la cruz donde Jesús realiza la verdad de la paternidad que domina su ministerio.

i. La unidad de Padre, Rey y Juez.

(a) Padre y Juez. En el patriarcado, la provisión del padre y su poder judicial van juntos. La voluntad del Padre es la norma del juicio (Mt. 7:21ss; 18:23ss), y el Hijo juzga en nombre del Padre (Mt. 25:31ss).

(b) Padre y Rey. El término «padre» incluye el señorío, pero Jesús fortalece este aspecto al asociar la paternidad con el reino. A Dios rara vez se le llama βασιλεύς en los Evangelios, pero no se puede poner en duda su señorío. El gobierno regio de Dios es el gobierno paternal de la gracia. Jesús pone fin a cualquier restricción legalista de términos tales como Señor, Rey y Juez. El nombre específico Padre absorbe e implica a otros en la expresión de una sencillez confiada que supera tanto el temor a los nombres divinos como su acumulación.

## II. πατήρ en Juan.

1. *Uso.* En Juan, πατήρ se usa para Dios unas 115 veces. Predomina el uso absoluto. Sólo una vez encontramos «vuestro Padre» (20:17), y no se encuentran en absoluto «nuestro Padre» ni «Padre en los cielos».

2. *Concepto.* Juan no conecta con el término «padre» la idea de engendrar. El Padre toma precedencia (14:28) en el dar con autoridad (6:32). El Hijo lo conoce, le obedece, lo reconoce y lo honra en una armonía de amor (10:30). La relación del Hijo con el Padre implica el patriarcado. Él permanece en la casa del Padre, es dueño de lo que le pertenece al Padre, y puede lograr que el Padre lo oiga (8:35; 16:15). Él prepara un lugar para sus discípulos como miembros de la familia de su Padre (14:2).

3. *Revelación.* En Juan, el mensaje de la paternidad divina está relacionado con la revelación. Dios no es primordialmente el Padre de todos, sino el Padre del Hijo que lo manifiesta, y que es el Hijo en un sentido único. En Juan 1:14, 18 el Padre es el Dador de la revelación y el Hijo es el Revelador (cf. 4:21, 24). El Hijo actúa con el encargo del Padre (5:43). El Padre da testimonio de él en la Escritura (5:37ss) y lo da a él como pan celestial (6:32). Sólo porque ha estado siempre con el Padre el Hijo puede revelarlo (1:1, 18). Por eso la clave es el envío. El Padre envía a su Hijo a que realice su obra, y es en cuanto es consagrado y enviado que es manifestado como el Hijo (10:36). «Padre» es en sí una palabra de revelación (17:6, 11, 26, 28). Es acerca del Padre que habla Jesús (16:25). No se trata de un simple concepto verbal, separado de la obra salvífica del Hijo. La obra del Hijo es el contenido del testimonio referente al Padre (6:41ss). Conocer o ver al Hijo es conocer o ver al Padre (14:7ss). Decidirse en favor o en contra del Hijo es decidirse en favor o en contra del Padre (8:42). Si la revelación es la declaración del Padre, la palabra y la obra de Jesús llenarán el término con un contenido nuevo y específico.

4. *La armonía del Padre y el Hijo.* La unión del Padre y el Hijo es el núcleo del mensaje en Juan. Lo que esto significa es que el Padre ama al Hijo (3:35). No se trata de un amor místico, sino que está relacionado con la obra que se le ha encargado al Hijo. Este amor tiene una base pretemporal e implica un conocerse y verse mutuamente. Es un «estar en», pero implica acción porque el Hijo dice y hace lo que el Padre quiere (5:19; 7:17-18). Las obras del Hijo son las obras del Padre (10:32, 37-38). La palabra es la palabra del Padre (14:24). Tanto las obras como la palabra dan testimonio del Enviador así como del Enviado (10:25). Una comunión del dar produce el acto de revelación y llega a su realización en la entrega que el Hijo hace de sí cuando acepta el cáliz que el Padre le da a beber (18:11) en una unión del amor del Padre (10:17) con la obediencia del Hijo (10:18). Sólo cuando la

obra salvífica está hecha. Jesús hace que el Padre sea, en verdadero sentido, el Padre de los discípulos también (20:17), ya que él es el único camino al Padre (14:6). El Paráclito realiza la nueva relación como un don que permanece (14:18ss), y los discípulos son introducidos a un paralelo conocer (10:14-15), amar (15:9-10), unión (14:20) y envío (17:18).

5. *El conflicto por la verdad del Padre.* En Juan 2:16 Jesús acusa a los judíos de profanar la casa del Padre, pero el verdadero punto en discusión es la propia relación de Jesús con el Padre (5; 6; 8). Los oponentes tratan a Jesús como un simple hombre, y por lo tanto exigen una validación especial de su misión (6:42). Apelan a Dios como Padre de ellos (8:4), pero no logran reconocer al Padre y al Hijo (8:45ss). Sus actitudes y acciones muestran que, espiritualmente, su padre es el diablo (8:42). La batalla por la verdad de la paternidad se repite en la obra de «convencer» que efectúa el Paráclito (16:8ss, especialmente v. 10).
6. *El Padre y la oración.* Al intensificarse el sufrimiento, Jesús se adentra cada vez más en la oración al Padre (11:41-42; 12:27ss). La singular forma misionera de la plegaria en 11:41-42 enuncia la meta de su vida. La oración de 12:27ss expresa conflicto, pero procura la glorificación de Dios en un cumplimiento de la misión. El dar por parte del Padre y la glorificación del Padre son los temas dominantes en el cap. 17. Los discípulos tienen acceso directo al Padre cuando apelan al Hijo y concuerdan con él (14:13; 16:23). El πατήρ absoluto es la meta de la oración cuando se adora en el Espíritu (4:21ss). La oración de los discípulos es el fruto de la obra de salvación del Hijo, ya completa.

### III. El Padre en los demás escritos apostólicos.

1. *El padre terrenal.* Las instrucciones que se dan a los padres (varones) en Colosenses 3:18ss; Efesios 5:22ss, combinan elementos veterotestamentarios y judeohelenísticos pero les dan una hondura añadida con la referencia al Señor. La nueva relación de fe es el punto determinante. No se puede abusar del poder paterno, pero al Señor le agrada la obediencia, y hay que dar educación en el Señor. En Hebreos 12:4ss la disciplina es correcta, pero sólo en cuanto manifiesta una solicitud amorosa. En un matrimonio mixto, Pablo da el voto decisivo al cónyuge creyente, en la medida en que el otro cónyuge y los hijos quedan consagrados por la realidad superior de la fe. 1 Timoteo 5:1-2 manda que se respete a los ancianos como si fueran padres.
2. *Los hombres como padres en Pablo.*
  - a. Abraham. En Romanos 4:1 Abraham es padre como creyente, y esto quiere decir que todos los creyentes son hijos de él. Lo que cuenta no es el lazo de sangre sino una genealogía de la fe. Él es el padre de Israel sólo si Israel cree como él creyó.
  - b. El apóstol. En sus relaciones con las iglesias, Pablo piensa en términos paternas. Se refiere al nacimiento en 1 Corintios 4:15. Timoteo y Tito son sus hijos (1 Co. 4:17; Tit. 1:4; cf. Marcos en 1 P. 5:13). El padre es diferente de otros maestros (1 Co. 4:15), aunque él es padre solamente en Cristo. No se trata de un título sino de una relación viva. Tanto el padre como el hijo sirven al mismo evangelio (cf. Fil. 2:22). Se describen acciones paternas en 1 Tesalonicenses 2:11ss. Si hay algún modelo, es el rabinico, no el del maestro de sabiduría ni el del mistagogo.
3. *Dios como Padre.*
  - a. El grito «Abba». Gálatas 4:6; Romanos 8:15; 1 Pedro 1:17 y el uso del Padrenuestro confirman la importancia de invocar a Dios como Padre. El grito «Abba» no es solamente litúrgico; es una obra del Espíritu de adopción. Las doxologías de Pablo muestran que se trata de una actitud permanente. La invocación implica seguridad de la filiación y de la herencia. Señala el fin del legalismo y de la servidumbre.
  - b. El uso de πατήρ.
    - (a) θεός πατήρ. Este giro figura en bendiciones, saluciones y despedidas, p. ej. Gálatas 1:3; Romanos 1:7; Filipenses 1:2; Efesios 1:2; 6:23. Pero nunca figura en Pablo sin mención del κύριος. La omisión

del artículo hace resaltar su efecto, y el leer las epístolas promueve su uso litúrgico. En 2 Pedro 1:17 (cf. Ignacio, *Magnesias* 3.1) tiene la fuerza de una formulación dogmática.

- (b) θεός ὁ πατήρ. Esta elevada frase confesional figura solamente en 1 Corintios 8:6.
- (c) ὁ θεός καὶ πατήρ. Esta es una fórmula de doxología y de acción de gracias en 1 Tesalonicenses y en Gálatas. Representa la actitud de oración en 1 Tesalonicenses 1:2-3, y está configurada por la petición inicial en 3:11. Se prefiere el καὶ cuando sigue un genitivo, e. d. «Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo». Aquí πατήρ τοῦ κυρίου define a θεός, aunque probablemente sólo «Padre» se relaciona con Cristo. Los enunciados en esta línea contienen alabanza al estilo de la oración (2 Co. 1:3; Ef. 1:3; 1 P. 1:3). Se añade una fuerza solemne en 2 Corintios 11:31. ὁ θεός καὶ πατήρ figura también en enunciados confesionales en 1 Corintios 15:24; Efesios 4:5-6, y en una admonición en Efesios 5:20. Frases distintivas son «Padre de misericordias» en 2 Corintios 1:3 y «Padre de la gloria» en Efesios 1:17. Esta última frase está en aposición con el inusitado «Dios de nuestro Señor Jesucristo».
- (d) ὁ πατήρ. En Pablo el absoluto figura en Colosenses y Efesios, cartas que por razones de polémica adoptan términos gnósticos. Colosenses 1:12-13 lo conecta con ὁ υἱός. Efesios 2:18 muestra semejanza con Juan, quien también parece estar en conflicto con el gnosticismo.
- (e) πατήρ, θεός, υἱός, κύριος. Pablo usa principalmente θεός, pero le da un contenido distintivo. Usa πατήρ en la oración, y lo conecta con θεός. θεός denota el poder de Dios y su gloria como Creador; πατήρ su gracia y su misericordia como Redentor. En 2 Corintios 1:3. «Padre de misericordia» interpreta θεός como «Dios del consuelo», mientras que en Efesios 1:17 πατήρ se define en términos de θεός como el Padre de la gloria. Pablo reserva κύριος para Jesús, y conecta υἱός con θεός y no con πατήρ, vinculando πατήρ con κύριος. Dios, como Padre de Jesús, es también el Padre de los creyentes. Las afirmaciones acerca del κύριος son más comunes que las afirmaciones acerca del υἱός, porque Pablo proclama lo que es dado por el Padre y el Señor.
- c. Contenido del concepto de Padre.
- (a) La paternidad como señorío. Lo que se dice acerca del Padre tiene que ver con la doxología, la oración y la confesión. Paternidad significa soberanía. Su voluntad domina la obra de la salvación (Gá. 1:4). Todo se lo debemos a su poder (Ef. 5:20). Su don es un llamado a la santificación (2 Co. 6:14ss). En la parusía compareceremos ante él como Juez (1 Ts. 3:13). Cuando somos redimidos, somos trasladados a su reino (Col. 1:12-13). Al final el reino será suyo (1 Co. 15:24ss). Que el Padre es también Rey se revela en el hecho de que él es el Padre del κύριος, quien es también Rey y Juez. El uso de Padre para Dios está dominado por la revelación en Cristo. No hay insinuación de doteísmo, sino que es el Señor quien hace posible la verdadera fe en el Padre.
- (b) El don de la gracia por medio del Padre. El Padre dispensa χάρις, ἀγάπη, ἔλεος, παράκλησις, εἰρήνη (2 Ts. 2:16-17; 2 Co. 1:3; 1 P. 1:3). Esta es una parte de la redención que está en marcha. La bendición cumple el designio de salvación (Ef. 1:3). El grito «Abba» se relaciona con el Padre como Dador de la salvación. El Espíritu nos hace hijos suyos (Ro. 8:14) y nos da acceso al Padre (Ef. 2:18). Amados en Dios Padre (Jud. 1), los creyentes están «en» Dios Padre por la fe.
- d. Influencias griegas.
- (a) La respuesta a la fe en el Padre de todos. En 1 Corintios 8:4ss la confesión del Padre se opone al politeísmo. Aquí τὰ πάντα se pone en el contexto bíblico de la creación. Dios es el autor de la creación, y por medio de Cristo la creación y la redención están conectadas. Pablo usa expresiones griegas, pero les da un nuevo sentido. En Efesios 2:18ss los santos, por medio del Espíritu, tienen derechos en la familia de Dios. El Padre de todos nosotros está encima de todos, por medio de todos y en todos. Aquí se mezclan frases veterotestamentarias y estoicas, pero las frases estoicas reciben un nuevo contenido con la referencia a la nueva unidad del pueblo redimido. Se pone en el foco una unidad dinámica por la fe en el Padre.

- (b) Excepciones. 1 Pedro 1:3 relaciona el «engendrar» con el Padre. Aquí el punto es que él ha efectuado la regeneración. Santiago 1:18 también relaciona la regeneración con el Padre, pero nuevamente con una referencia soteriológica. En el v. 17, «Padre de las luces» puede tener en mente a los astros (cf. Filón), pero la frase es incidental. Hebreos usa πατήρ escasamente, pero llama a Dios el «Padre de los espíritus» en 12:9 en lo que parece ser un uso cosmológico más general, antes que un uso soteriológico.

## πατῶος.

1. Esta palabra significa «lo que pertenece al padre o es heredado del padre».
2. En la LXX y Josefo tiene el sentido especial de «lo que se deriva de los padres». Puede por tanto usarse respecto a la tradición o respecto a Dios.
3. Josefo prefiere πάτριος en este sentido, p. ej. para las costumbres, la tradición, la tierra, el idioma, la constitución, y especialmente la ley.
4. En el NT, Pablo en Hechos 22:3 dice que él fue educado en la ley de los padres, mientras que en 24:14 dice que adora al Dios de nuestros padres, y en 28:17 les dice a los judíos de Roma que él no ha hecho nada contra las costumbres de los padres.

## πατριά.

## A. Fuera del NT.

1. *Significado.* Esta palabra, que denota derivación del padre, se usa para la casa familiar, la tribu, la raza, la nación, o más específicamente para el árbol genealógico.
2. *La LXX.* La LXX usa el término frecuentemente para «el linaje», «el clan», y en plural, «las naciones» (Salmos y Jeremías). Figura en la expresión «casa paterna» y «jefes de casas paternas» (que se usa también para las clases levíticas en 1 Cr. 24:4).

## B. El NT.

1. Para «casa paterna», πατριά figura en Lucas 2:4, donde se añade a «casa» para mostrar que la referencia es a la descendencia. En Hechos 3:25 el sentido es «naciones». Este versículo exhibe la influencia litúrgica de los Salmos con su uso misionero del término (cf. Sal. 96:7).
2. En Efesios 3:14-15 se dice que toda familia recibe su nombre del Padre. El Padre no tiene πατριά en el sentido estricto, pero el propio término πατριά muestra que tienen su origen en Dios y están orientadas hacia él. Si se incluye el grupo familiar de la iglesia, también se tiene a la vista a Israel y las naciones. La πατριά celestial es más probablemente la de los ángeles que la de la comunidad perfeccionada, ya que en todas partes Efesios conecta el cielo con la tierra (cf. 1:10; 3:10). El texto no dice directamente que Dios sea el prototipo que se refleja en las πατριά. La relación de Creador y criatura está en el trasfondo, aunque sólo en combinación con la redención. Las πατριά son creadas por él, que es el Padre de Jesucristo. Dios no es el Padre primigenio de todas las cosas en el sentido griego, sino el Padre revelado en Cristo que está relacionado con las πατριά en cuanto a tales.

## ἀπάτωρ.

## A. Fuera del NT.

1. *Seres humanos.* Cuando se usa respecto a seres humanos, ἀπάτωρ puede significar «huérfano», «expósito», «bastardo», «de padres desiguales», «desheredado» o «de origen plebeyo o desconocido». En el judaísmo se dice que los paganos conversos son «sin padre», y el judaísmo aplica también el sentido de «sin apellido» a Ester, que en Ester 2:7 es una huérfana.

2. *Deidades.* De deidades tales como Atenea, Hefesto y Afrodita se dice que son sin padre o sin madre. En las obras órficas, gnósticas y místicas, Dios no tiene padre. El punto es que no tiene origen, o es increado.
  3. *La alegorización de Filón.* Filón usa solamente ἀμήτωρ. Así Sara es el principio sin madre. Esta idea se basa en un juego de palabras alegorizante, y no da a entender una deificación, como tampoco cuando se dice que el sumo sacerdote es el λόγος divino, con Dios como padre y la σοφία como madre.
- B. El NT.** El único caso en que figura esta palabra en el NT es en Hebreos 7:3. Allí se dice de Melquisedec que no tiene padre, ni madre, ni genealogía. El punto es que no encaja en la secuencia del sacerdocio levítico. Así como en Pablo la promesa precede a la ley, así en Hebreos este sacerdocio precede al sacerdocio levítico. De modo semejante, así como la referencia de la promesa es a Cristo, así la referencia del sacerdocio de Melquisedec es al sumo sacerdocio de Cristo.

## πατρικός.

1. Esta palabra tiene el sentido de «paterno» o «paternal» con diversas referencias, p. ej. al gobierno, al mando, al afecto, etc. Se usa en la LXX con «casa», y τὸ πατρικόν denota «patrimonio». El helenismo judío prefiere πατρός a πατρικός al hablar de las leyes o costumbres de los padres.
2. *Hay una inclinación a usar el término para el padre de uno en particular.* Los gnósticos lo remiten a los regenerados, y Clemente de Alejandría lo usa para la relación del Logos con el Padre (Stromateis 72.5.6).
3. *Ocasionalmente la referencia puede ser a los padres, como ocurre tal vez en 1 Crónicas 7:4 LXX y más claramente en Levítico 25:41 LXX.*
4. *En Gálatas 1:14 πατρικός denota la herencia religiosa de la casa paterna (cf. Hch. 23:6; Fil. 3:5; 2 Ti. 1:3; Hch. 22:3; 26:5).*

[G. Schrenk, V, 974-1022]

παχύνω [engordarse, insensibilizarse], πωρόω [endurecer],  
 (πηρόω [estropear, incapacitar]), πώρωσις [insensibilidad],  
 (πήρωσις [dureza]), σκληρός [duro], σκληρότης [dureza],  
 σκληροτραχηλός [de dura cerviz, testarudo], σκληρόνω [endurecer]

Este grupo de diversas raíces significa el «endurecimiento» de los no creyentes, de los enemigos de Israel, de Israel mismo, de los judíos contra los cristianos, y finalmente de los cristianos. El término «endurecer» puede tener un sentido literal, pero lo más común es que se use en la Escritura en sentido transferido. La práctica de Lutero de colocar diversos términos bajo un equivalente común —que no es seguida por otras traducciones— se justifica en la medida en que la referencia material sea la misma. La LXX tiende a veces a suavizar el hebreo, arrojando mayor énfasis en la responsabilidad humana, pero esto agudiza la medida de la culpa y la miseria humanas. Interrelacionados en todo este complejo están los conceptos del endurecimiento y el juicio realizados por Dios, por un lado, y el endurecimiento propio y el juicio propio, por el otro. El endurecimiento es siempre específico dentro de la historia del pueblo elegido, la cual puede ser también una historia de rechazo pero es siempre una historia de la fidelidad divina. Si el temor de decir demasiado o demasiado poco produce un caleidoscopio de matices más fuertes y más suaves, el color básico es ese color hermoso de la gloria divina.

## παχύνω.

1. Derivada de παχύς («grueso»), esta palabra significa «engrosar» (en medicina «hincharse»).
2. Figuradamente significa «hacer impenetrable», «insensibilizar», como en Mateo 13:15 y Hechos 28:27 (citas ambas de Is. 6:10).
3. En Isaías 6:10 al profeta se le dice que «engorde» el corazón del pueblo, pero la LXX lo suaviza describiendo simplemente el «engordar» o «endurecer» como un hecho consumado.

## παρώω (πηρώω), πώρωσις (πήρωσις).

1. Este grupo de palabras se usa en medicina para el «endurecimiento» o «engrosamiento» del hueso, p. ej. en las fracturas. Por eso puede denotar también «curación». En sentido transferido significa «insensibilizar».
2. La LXX lo usa sólo en Job 17:7 (para el debilitamiento de los ojos) y Proverbios 10:20 A.
3. El verbo figura cinco veces en el NT, habitualmente tratándose del corazón. El endurecimiento es el de los judíos en Juan 12:40; Romanos 11:7; 2 Corintios 3:14, y el de los discípulos en Marcos 6:52; 8:17. El sustantivo verbal figura tres veces con referencia a los judíos o los gentiles en Marcos 3:5; Efesios 4:18; Romanos 11:25. Dios es el autor en Juan 12:40, pero el endurecimiento causado por Dios es también un endurecimiento propio, de modo que permanece la responsabilidad personal y se puede emitir un llamado al arrepentimiento (Ez. 18:31). El pecado y la incredulidad son el castigo por el pecado y la incredulidad, pero todavía sigue siendo posible que Dios realice una renovación (Is. 6:11ss). En Romanos 9–11 Pablo percibe un endurecimiento parcial de Israel, pero los gentiles creyentes sólo pueden jactarse de la gracia divina que incluye la esperanza de una conversión del Israel endurecido (11:33ss), tanto por decisión humana como por un acto soberano de Dios (11:23, 17ss). Relacionado con el endurecimiento de origen divino está el endurecimiento propio de 2 Corintios 3:14, del cual no están exentos siquiera los discípulos (Mr. 6:52) cuando malentienden las palabras de Jesús.
4. En la mayoría de las referencias mencionadas encontramos la variante πηρώω, «incapacitar», «herir», y por tanto «cegar». El verbo se halla en Marcos 6:17; Juan 12:40; Romanos 11:7, y en Marcos 3:5 se halla πήρωσις. Las traducciones antiguas también presuponen πηρώω o πήρωσις en otros versículos. Pero παρω- está mejor atestiguado, y al ser más común πηρω-, es más probable que se haya puesto este último en lugar del anterior.

## σκληρός.

1. Esta palabra significa «seco», «árido», «duro», «áspero» (cf. nuestra palabra «esqueleto»).
2. Figura en el NT para las palabras «duras» en Juan 6:60; Judas 15; vientos «contrarios» en Santiago 3:4, y un hombre «austero» en Mateo 25:24. La frase «te es duro» figura en Hechos 26:14 (cf. 9:4).
3. Algunos de los pasajes del NT reflejan el uso de la LXX (cf. Stg. 3:4 e Is. 27:8; Mt. 25:24 e Is. 19:4). Hay paralelos similares en los Padres apostólicos.

## σκληρότης.

1. Este sustantivo verbal, que es raro en el griego clásico, figura cuatro veces en la LXX (Dt. 9:27; 2 S. 22:6; Is. 4:6; 28:27), y Filón lo usa fisiológica y psicológicamente. El único caso en el NT se halla en Romanos 2:5, donde se denota el corazón duro e impenitente o presumido de los judíos. En *Hermas*, *Mandatos* 5.2.6, leemos que el Espíritu no habitará donde hay un espíritu malo ni donde hay dureza.

σκληροτράχηλος. Esta palabra, que significa «de dura cerviz», «testarudo», es desarrollada por la LXX. En el NT figura solamente en el discurso de Esteban en Hechos 7:51. 1 Clemente 53.3 la usa (citando Dt. 9:13).

σκληρύω.

1. Esta palabra, que significa «endurecer», es principalmente un término médico.
2. El NT la usa figuradamente en Hechos 19:9; Romanos 9:18; Hebreos 3:8, 13, 15; 4:7. En Hechos 19:9 está ligado con la incredulidad; en Romanos 9:18 Dios castiga por medio de ello; pero en Hebreos 3:8, etc. a los cristianos se les amonesta contra ello.
3. Romanos 9:18; Hebreos 3:8, etc. tienen en mente incidentes tales como los de Éxodo 4:21; 15:23. En la LXX, los gobernantes gentiles están endurecidos, pero también lo están Israel y sus reyes. La LXX también usa el término sin énfasis en el endurecimiento (cf. la mano dura de Israel en Jue. 4:24. la cosa dura de 2 R. 2:10, el yugo pesado de 2 Cr. 2:10, y la hierba marchita de Sal. 90:6).
4. Los Padres apostólicos siguen el uso bíblico en cuanto al endurecimiento, en 1 Clemente 51:3:5 (cf. Bern. 9:5).

[K. L. y M. A. Schmidt, V, 1022-1031]

σκληροκαρδία [καρδία]

πείθω [convencer, persuadir], πεποίθεις [confianza, convicción],  
 πειθός [persuasivo], πειθῶ [persuasividad], πεισμονή [persuasión],  
 πειθαρχέω [obedecer], ἀπειθής [desobediente], ἀπειθέω  
 [desobedecer], ἀπειθεία [desobediencia]

πείθω.

1. *La voz activa (aparte del perfecto).*

- a. Los sentidos griegos habituales de πείθω son «convencer», «persuadir», «seducir», «corromper». El presente expresa intención; el aoristo logro.
- b. En la LXX πείθω es poco común, y no corresponde a un verdadero original. Pero πέποιθα, que expresa convicción, es más común. La LXX usa πείθειν p. ej. en 1 Samuel 24:7 y Jeremías 29:8, y más frecuentemente en Macabeos y en Tobit.
- c. En el NT, «convencer» es el sentido más natural en Hechos 18:4; 28:23, y «persuadir» en Mateo 27:20; Hechos 14:19 (con una insinuación de «seducir»). En Hechos 12:20; Mateo 14 probablemente se quiere decir «sobornar», aunque «apaciguar» es posible en Mateo 28:14. El significado es incierto en 2 Corintios 5:11, donde es posible «ganar» pero «persuadir» es más probable en el contexto. En Gálatas 1:10 el sentido depende de si las dos preguntas son paralelas. Si lo son, la respuesta es Dios, porque lo que Pablo busca es el favor de Dios. Si no lo son, está preguntando a quién busca persuadir con su predicación, y la respuesta es «a los hombres». En este caso, el paralelo es material; Pablo agrada a Dios mediante sus esfuerzos de persuadir a los hombres. En 1 Juan 3:19 el texto es incierto, y hay que preguntarse si «en esto» tiene una referencia hacia adelante o hacia atrás. La idea es sin duda la de infundir confianza, y la razón probablemente se da en los vv. 20-21, a saber, que tenemos confianza en Dios ya sea que nuestros corazones nos condenen o no.

## 2. πείθομαι.

- a. Esta palabra tiene sentidos como «confiar», «estar convencido», «creer», «seguir», e incluso «obedecer».
- b. En la LXX, es poco común en libros con un original hebreo. En Ester 4:4 la LXX lo introduce para sugerir que Mardoqueo no se dejará persuadir a cesar en su luto, y en Proverbios 26:25 introduce la idea de engaño. Las ideas de convicción y fe están presentes en 2 Macabeos 9:27; 4 Macabeos 5:16, y la de obediencia en 3 Macabeos 1:11.
- c. «Estar convencido» es el significado en Hebreos 13:18; Lucas 20:6; Romanos 8:38 (cf. Hch. 5:40). «Ser persuadido, ganado» encaja bien en Hechos 21:14; 23:21, y «obedecer» en Hebreos 13:17; Santiago 3:3; Romanos 2:8; Gálatas 5:7. Sólo en esos últimos dos versículos asume el término un significado teológico, con su énfasis en «obedecer a la verdad». En esos contextos, el opuesto es «no creer» (cf. Hch. 28:24). Cuando se trata de seguir a falsos mesías, está presente el sentido de «ser seducido».

## 3. πέποιθα.

- a. Este término lleva el sentido de «confiar», «fiarse» o «estar seguro».
- b. Un equivalente hebreo es פָּצַח, que expresa convicción, esperanza, confianza, seguridad y paz; πέποιθα se usa tanto para esta palabra como para términos asociados (unas 142 veces en total). La confianza en Dios es un rasgo básico del AT; también hay advertencias contra la confianza en los poderes terrenales.
- c. En el NT, los fuertes confían en su armadura y los ricos en su riqueza (Lc. 11:22; Mr. 10:24), pero Pablo confía en la fidelidad de la iglesia (2 Co. 2:3; Gá. 5:10) y en la obediencia de Filemón (Flm. 21), mientras que los hermanos derivan confianza de la prisión de Pablo (Fil. 1:14). La confianza cristiana es la de la fe. Es «en el Señor» (Gá. 5:10; Fil. 2:24). Es confianza en Dios (Fil. 1:6; cf. Heb. 2:13; Mt 27:43). En el NT, sin embargo, la confianza en Dios asume principalmente la forma de fe, y se relaciona con la salvación escatológica más que con las situaciones presentes (como en los Salmos). Está relacionada con la obediencia, e implica el rechazo de la falsa confianza (Fil. 3:3-4), que Pablo suele llamar «jactancia». El jactarse en Cristo es el opuesto de poner la confianza en la carne. Los Padres apostólicos usan el término principalmente en citas del AT o alusiones a él (1 Clem. 57.7; 58.1; Hermas, Mandatos 9.6; Semejanzas 9.18.5).

πεποίθησις. Esta palabra significa «confianza» o «seguridad». En 2 Corintios 1:15 Pablo está seguro de que los corintios tienen ahora cierto entendimiento. En 2 Corintios 8:22 su confianza está puesta en la presteza de la iglesia en relación con la colecta. En Filipenses 3:4 está en juego una radical confianza en uno mismo; su opuesto es la confianza en Dios (2 Co. 3:4; cf. 10:2). Efesios 3:12 destaca el elemento de la confianza que va incluida en la fe, cuyo sinónimo es la παρηγορία («audacia»). Los Padres apostólicos usan el término para la confianza de los santos del AT (1 Clem. 31.3; 45.8) o de los cristianos (2 Clem. 6.9); su opuesto es la vana confianza de los creyentes arrogantes (Hermas, Semejanzas 9.22.3).

πειθός, πειθώ. Estas palabras figuran sólo en dos lecturas diferentes de 1 Corintios 2:4. La primera (un adjetivo) daría «palabras persuasivas de sabiduría»; la segunda (un sustantivo) «la persuasión de la sabiduría». En cualquiera de los dos casos, el sentido es que de donde deriva su poder la predicación de Pablo no es de la habilidad retórica.

πεισομυή. Esta palabra poco común, que no se encuentra antes del NT, figura sólo en Gálatas 5:8, donde puede significar «persuasión» o puede recoger el πείθεσθαι del v. 7 y significar «obediencia». Ignacio, Romanos 3.3, dice que el cristianismo no es cuestión de persuasión, y Justino, Apología 53.1, dice que las profecías son buenas para convencer.

πειθαρχέω. Este verbo significa «obedecer». El sentido más débil es «hacer caso» (Hch. 27:21), y encontramos «obedecer» a los gobernantes en Tito 3:1, y «obedecer a Dios (antes que a los hombres)» en Hechos 5:29.

ἀπειθής. Esta palabra significa «indigno de confianza», luego «desobediente». La misión del Bautista en Lucas 1:17 es hacer volver los corazones de «los desobedientes»; los falsos maestros son «desobedientes» en Tito 1:16; los creyentes fueron antes «desobedientes» en Tito 3:3; y Pablo «no fue desobediente» a la visión en Hechos 26:19 (cf. tb. Ro. 1:30; 2 Ti. 3:2).

ἀπειθέω. Esta palabra significa «ser desobediente», y es un término significativo en la LXX para la desobediencia a Dios. En el NT se usa respecto a la generación del desierto en Hebreos 3:18, la del diluvio en 1 Pedro 3:20, todos los pecadores en Romanos 2:8, y los gentiles en Hebreos 11:31; Romanos 11:30. «Creer» es su opuesto en Hechos 14:1-2, y la incredulidad es su paralelo. Encontramos un uso absoluto en Hechos 14:2; Romanos 15:31; 1 Pedro 2:7. Frases importantes son desobedecer a la palabra (1 P. 2:8), al evangelio (4:17) y al Hijo (Jn. 3:36).

ἀπειθεία. Esta palabra significa «desobediencia». Se usa para el pecado en Romanos 11:32. La desobediencia es la de la generación del desierto en Hebreos 4:6, 11; la de los judíos en Romanos 11:30; y la de todos los pecadores en Romanos 11:32. Los pecadores son «hijos de desobediencia» en Efesios 2:2; 5:6. La ἀπειθεία es el tercero de los vicios que se personifican como vírgenes vestidas de negro en Hermas, *Semejanzas* 9.15.3.

[R. Bultmann, VI, 1-11]

πεινάω [tener-hambre, desear ávidamente], (λιμός [hambre, hambruna])

#### A. El mundo griego y helenístico.

1. *Uso.*
  - a. πεινάω significa «tener hambre» o «desear algo con avidez».
  - b. En comparación con el sustantivo ἡ πείνα, ὁ ἢ ἡ λιμός expresa un grado más alto de necesidad, y figuradamente significa la privación más que el deseo.
2. *Actitud respecto al hambre.* El culto a la fertilidad está trazado para asegurar la alimentación (cf. Israel y Baal). Se considera que las malas cosechas se deben al enojo divino. También los gobernantes deben proveer alimento, y se les tributan honores divinos por hacerlo. En un estado bien gobernado, ninguna persona honrada debería pasar hambre. La filosofía exige que los bienes sean compartidos, y argumenta en pro de la moderación en la alimentación y en el vestir. El estoicismo trata de considerar la necesidad externa como un asunto indiferente; si es necesario, uno puede escapar de ella suicidándose. El ideal posterior en el neoplatonismo es la abstinencia total con miras a la unión con lo divino (cf. el gnosticismo cristiano). En los misterios, los antiguos dioses tienen la nueva función de atender el hambre de la vida duradera. Filón adopta el ideal de la moderación y la prioridad de alimentar el alma, pero encuentra que el hambre es un mal insoportable, y destaca el hecho de que a causa de la caída debemos proveer contra ella por medio del trabajo.

#### B. El uso del AT y del judaísmo.

1. *Uso.* El AT se suele referir al hambre, no como la necesidad de alimento sino como la falta o retiro de los resultados del trabajo. La LXX siempre tiene como sustantivo λιμός (principalmente para traducir צָרָה), pero usa regularmente el verbo πεινάω para צָרָה. πεινάω se halla bajo la sombra de λιμός, pero los dos no son coextensivos en su significado.
  1. λιμός.
    - a. Significa «falta aguda de alimento», e. d. hambruna, debida a malas cosechas, sequía, guerra, etc. El AT la considera como una visitación divina (Dt. 11:10ss; 2 S. 21:1, etc.), y se busca la liberación en Dios (1 R. 8:37).

- b. λιμός significa también «hambre». Una vez más es un juicio divino (Dt. 32:23; Ez. 5:16), tanto histórico como escatológico. Con la espada y la peste, es una señal del fin, ya sea como juicio inminente (Mt. 24:7) o presente (Ap. 6:5-6).
- c. Sólo rara vez usa el AT λιμός para una desnutrición extensa (Is. 5:13; Dt. 28:48). Para esto prefiere πεινᾶν.

2. πεινᾶν. Este término se usa para los efectos de la hambruna (Gn. 41:55), el agotamiento en una campaña o viaje (Jue. 8:4-5; Dt. 25:18), o el hambre persistente.

*II. La interpretación del hambre en el AT.* El hambre se proclama como juicio en Isaías 5:13; Deuteronomio 28:47-48. A ello va relacionada el hambre de escuchar la palabra de Dios (Am. 8:11). El hambre presente es un medio de instrucción (Dt. 29:5). Le enseña a la gente a recibir los bienes básicos de la vida en forma de la promesa divina de salvación (Is. 55:1-2). Es Dios quien satisface a los que languidecen (Jer. 31:25). A veces a los oprimidos se los llama hambrientos (cf. 1 S. 2:5; Sal. 107:36ss). Dios va a satisfacer sus necesidades, pero también traerá el hambre sobre los eminentes y poderosos como señal de rechazo (Is. 65:13). El hambre se convierte entonces en señal de esperar en Dios, pero también en figura de condenación.

*III. El judaísmo.* Los pseudoepígrafos extienden una promesa de pobreza, ya sea como prueba, como castigo, o como criterio de postura frente a Dios. Los rabinos, sin embargo, la consideran un infortunio. La pobreza crece muchísimo bajo Herodes el Grande, y los grupos religiosos aseguran la subsistencia de sus miembros mediante la ayuda mutua. Después del 70 d. C. el fuerte crecimiento de la beneficencia privada y pública se asegura de que haya al menos suficiente alimento para el pueblo.

### C. πεινᾶν en el NT.

#### 1. Los Evangelios sinópticos.

- a. La bienaventuranza de los hambrientos. En Mateo 5:6; Lucas 6:21 a los que tienen hambre se les llama bienaventurados. La referencia primaria es a aquellos que tristemente carecen de lo básico de la vida, y en su angustia recurren a Dios. No son mendigos, sino creyentes que le piden ayuda a Jesús. Mateo ve en el recurrir a Dios un tener hambre de rectitud, e. d. una presteza a que se haga la voluntad de Dios. Lucas contrapone el hambre que significa salvación al hambre del rechazo. De esto son ejemplos el rico y Lázaro (Lc. 16:19ss). Lázaro no es el que tiene hambre de las posesiones del rico, sino que busca sólo lo básico, y finalmente alcanza la salvación. La santidad autosuficiente del rico, si no se convierte en una carencia que busca ayuda sólo en Dios, será finalmente un hambre que no comporta ya promesa alguna. Sólo aquellos que viven por la gracia de Dios tienen lo que es esencial para la vida verdadera (Lc. 15:21ss; cf. 1:53).
- b. Jesús y el hambre. Jesús mismo sufre de hambre por causa de su obra. En Mateo 4:1-2 mantiene en alto la fe que Israel ha aprendido por medio de sus experiencias en el desierto. Mateo 4:4 (Dt. 8:3) nos señala hacia lo que viene de Dios. Jesús deja que sus discípulos arranquen espigas de trigo en sábado cuando tienen hambre (Mt. 12:1ss), no porque los hambrientos tengan derecho a servirse su ración, sino porque, habiéndose expuesto al hambre por causa de él, pueden recibir lo que él tiene derecho de otorgarles. Todo está a la disposición de aquellos que están a disposición de Dios (cf. 1 Co. 3:22-23). El hambre que se halla detrás del servicio a Dios o del esperar en Dios es calmada por Jesús. Es por eso que alimenta a las multitudes que tienen hambre. Al traer el reino, él da todo lo que es necesario para vivir, y así coloca el pan terrenal en su verdadera perspectiva (Mt. 6:33).
- c. Enseñanza. Cuando, en Mateo 21:18-19, Jesús, que tiene hambre, no logra encontrar fruto en la higuera, el punto de la parábola dramatizada es que él tiene hambre del fruto de rectitud en Israel, y proclama el juicio sobre aquellos en quienes no lo encuentra. En Mateo 25:34ss, sin embargo, promete bendición a aquellos que dan de comer a los hermanos de él que tienen hambre, ya que la misericordia que se les muestra a ellos es misericordia para con Jesús mismo, quien sufrió hambre

por causa humana. Es en virtud de la relación de ellos con él que los hambrientos mismos pueden ser llamados bienaventurados, como coherederos del reino (Mt. 5:6).

2. *Las Epístolas paulinas.* En 1 Corintios 4:6ss, Pablo contrasta irónicamente la supuesta plenitud de vista de los corintios, con sus propias penurias mientras espera en fe la consumación. Su hambre y su sed son una señal del ministerio (2 Co. 11:27). Ellas no podrán separarlo de Cristo (Ro. 8:35). Sus necesidades expresan su morir con Cristo, y son por lo tanto una prenda de participación en la resurrección (2 Co. 4:7ss). Él no se muestra estoicamente indiferente a la necesidad o a la abundancia, sino que puede afirmar las dos a la luz de la muerte y resurrección de Cristo (Fil. 4:11ss).
3. *Los escritos juaninos.* En Juan 6:35, Jesús cumple para los creyentes la promesa de la era de la salvación (Is. 49:10). Ningún pan terrenal (Jn. 6:27ss) puede satisfacer la necesidad recurrente de alimento en el sentido más profundo. Sólo el Hijo que tiene vida en sí mismo puede hacerlo, dirigiendo la necesidad a su verdadera meta. El deseo que está encerrado en el ansia de alimento es quitado y satisfecho por la fe en él. No hay implícito ningún dualismo, sino que se destaca la médula espiritual de la promesa, y se presenta su significación abarcante. Así, Apocalipsis 7:16-17 promete que en el futuro se pondrá fin al hambre. Aquí la promesa se experimenta sólo en la áspera disonancia de 1 Corintios 4:6ss. Sólo se conocerá en su totalidad física en el nuevo mundo de Apocalipsis 21:4ss.

[L. Goppelt, V, 12-22]

πείρα [prueba, intento], πειράω [intentar, probar, tentar],  
 πειράζω [intentar, probar], πειρασμός [prueba, tentación],  
 ἀπειραστος [sin probar, sin tentación], ἐκπειράζω [probar,  
 poner a prueba]

#### A. Los términos en el griego secular.

1. πειράω en activa significa «intentar o esforzarse», «probar o «tentar». En la voz media o pasiva, que son más comunes, significa «poner a alguien a prueba», «probar algo» o «conocer por experiencia». Un uso religioso poco común es para tentar a un dios, poniendo a prueba la verdad de un oráculo.
2. πειράζω, palabra poco común, significa también «intentar» o «probar».
3. ἐκπειράζω no figura en el griego secular, pero encontramos en voz media ἐκπειράω para «intentar» o «sondear a alguien».
4. πείρα significa «prueba», «intento» o «experiencia».
5. πειρασμός es poco común en el griego secular. Lo encontramos para experimentos médicos.
6. ἀπειραστος no aparece en el griego secular, pero ἀπειρατος figura para «lo que no está probado, lo desconocido».

**B. El AT y el judaísmo.** En la LXX encontramos los sentidos ordinarios (cf. 1 S. 17:39) pero, sobre una base hebrea, se desarrolla un uso religioso, en parte relacionado con la prueba divina, en parte relacionado con la tentación a transgredir los mandatos de Dios, y en parte relacionado con el acto humano de tentar a Dios.

#### 1. La tentación humana.

- a. El mejor ejemplo de prueba divina está en Génesis 22:1ss, donde Abraham pasa la prueba. En Éxodo 20:20 la ley es una prueba del pueblo, y Deuteronomio 8:2 considera la experiencia del desierto como una prueba. En Jueces 2:22 Dios pone a prueba la obediencia del pueblo al no expulsar a los paganos que están todavía en el país. Aquí Dios usa la historia para probar la fe y la obediencia del pueblo.

- b. El relato de la caída describe la tentación humana que proviene, no de Dios, sino del adversario, quien obliga a Adán y Eva a decidirse en favor o en contra de Dios. Satanás aparece también en Job 1. Aquí la tentación es permitida por Dios como una prueba. Job pasa la prueba porque, incluso en un sufrimiento incomprensible, está preparado para contar con Dios y para entregarse a él.
- c. Hay muchas referencias a la prueba en los escritos sapienciales (Si. 2:1; 33:1), pero aquí la prueba es principalmente educativa. Toda la vida de los justos es una prueba, y para pasarla hay que seguir el modelo de Abraham, etc.
- d. En Daniel 12:10 la última tribulación será una prueba y santificación final.
- e. Los rabinos ponen como ejemplo a Abraham. Dios nos prueba a todos, y debido al impulso maligno la prueba significa siempre un peligro.
- f. Filón enfatiza tanto el aspecto educativo, que la prueba misma resulta de poco valor.
- g. En los escritos esenios y de Qumrán, los creyentes se hallan en una situación de conflicto en la cual hay una constante presión de la tentación de pasarse del lado de la luz al de las tinieblas.

## 2. *Tentar a Dios.*

- a. El AT ofrece muchos ejemplos de cómo los hombres tientan a Dios. En Éxodo 17:2 Moisés pregunta por qué el pueblo con sus quejas está poniendo a prueba a Dios. Números 14:22 contiene el juicio de Dios sobre aquellos que lo ponen a prueba. Tentar a Dios es no aceptar su poder o su voluntad de salvar. Es desafiarlo con la duda y la incredulidad. El verdadero amor a Dios descarta el probar a Dios (Dt. 6:16-17). La fuerte tradición de que no hay que tentar a Dios explica el razonamiento de Acas en Isaías 7:12, aunque en este caso la prohibición no se aplica, ya que Dios ofrece una señal.
- b. Sabiduría 1:2 muestra que la fe no tienta a Dios. Poner a Dios a prueba no es creer en él sino poner en duda su poder y su amor.

## C. El NT.

- I. *Uso secular de los términos.* El sustantivo πειρα significa «intento» en Hebreos 11:29, y «experiencia» en 11:36. El verbo πειράζω significa «examinar» en 2 Corintios 13:5; Apocalipsis 2:2, e «intentar» en Hechos 9:26, etc. En Marcos 8:11 los fariseos «prueban» a Jesús, y en Juan 6:6 Jesús mismo «prueba» a Felipe preguntándole cómo podrán dar de comer a la multitud.

## II. *Uso teológico de los términos.*

### 1. *La tentación humana.*

- a. En 1 Corintios 10:13 Pablo advierte a los corintios que ellos hasta el momento han pasado por tentaciones humanas corrientes, pero añade el consuelo de que Dios les dará la fuerza para soportar cualquier cosa que les acontezca. La advertencia es probablemente general, en contra de un exceso de confianza en sí mismos que está presente en Corinto. Al ayudar a otros que caen, los creyentes deben ser humildes, no sea que caigan ellos también (Gá. 6:1).
- b. Santiago, en 1:13, nos prohíbe llamar a Dios autor de la tentación. Así como Dios no puede ser tentado, así tampoco él tienta a los demás a pecar, y no ha de ser considerado responsable por el pecado en modo alguno. Lo que lo tienta a uno a pecar es su propio deseo. En Santiago 1:2-3, sin embargo, los sufrimientos por causa del evangelio son una prueba de la fe (cf. 1 Pedro). Santiago no sugiere que Dios mismo envíe sufrimientos para educar a los creyentes, pero hay que aceptar los sufrimientos porque prueban la fe y producen firmeza. Santiago 1:12 recoge Mateo 5:4, 10ss, pero va más allá al prometer la corona de la vida a aquellos que soportan la tentación y pasan la prueba. 1 Pedro 4:12 se refiere más específicamente a la prueba de la persecución, pero argumenta que esta se debe afrontar con gozo, ya que significa participación en el sufrimiento de Cristo. En el v. 17 el sufrimiento se asocia con el juicio, que comienza en la casa de Dios.

- c. En Marcos 13 Jesús destaca que el tiempo del fin traerá la prueba tanto de la persecución como de las falsas pretensiones mesiánicas. Apocalipsis 3:10 promete liberación en la hora final de prueba. En 2:10 la iglesia de Esmirna sufrirá pruebas por parte del διάβολος, y por lo tanto se la exhorta a mantenerse fiel hasta la muerte. Como afirma 2 Pedro 2:9, el Señor puede rescatar de la prueba a los piadosos.
- d. En el Padrenuestro (Mt. 6:13; Lc. 11:4) de lo que se trata no es de una prueba (como en Sal. 139:23), sino de la tentación por parte de fuerzas contrarias a Dios, tanto en las grandes tribulaciones escatológicas como en toda aflicción (cf. Lc. 8:13, donde los que no tienen raíz se apartarán en tiempo de tentación). En Marcos 14:38 Jesús les advierte a los discípulos que velen, para que no entren en tentación. En lo que está pensando es en la debilidad de la carne (cf. 1 P. 5:8). El velar incluye la oración, a la luz de nuestra condición de indefensión contra la tentación.
- e. El NT rara vez usa la personificación ὁ πειράζων (el tentador). Excepto en Marcos 4:1ss, la hallamos sólo en 1 Tesalonicenses 3:5. Se trata de Satanás, ya que su actividad es πειράζειν (1 Co. 7:5). «Tentación» o «prueba» es un sentido más probable que «tentador» en Gálatas 4:14. 1 Timoteo 6:9 hace una advertencia a los ricos contra el caer en πειρασμός; es posible que se esté pensando en Satanás, pero no hay una referencia expresa.
2. *Tentar a Dios.* En 1 Corintios 10:9 Pablo usa una ilustración del AT para respaldar su advertencia de que los creyentes no deben «probar» o «desafiar» a Dios. Hebreos 3:8-9 cita Salmo 95 al mismo respecto. En Hechos 5:9 Pedro acusa a Ananías y Safira de desafiar al Espíritu con su engaño, ya que el Espíritu ve todas las cosas. En 15:10 Pedro advierte a la asamblea de que no ponga a prueba a Dios imponiendo la ley a los creyentes gentiles, pues por medio de la visión Dios le ha mostrado que si ellos son libres de la ley es porque Dios lo quiere así.

### III. Las tentaciones de Jesús.

1. Hebreos enfatiza que la vida de Jesús es una vida de tentación (2:18; 4:15). Jesús difiere de nosotros solamente en que no pecó. La tentación en Getsemaní (5:7ss) es a la desobediencia. En 2:18, la oposición es una tentación a rendirse. Tal vez se tengan en mente los ataques y preguntas, p. ej. de Marcos 8:11; 12:15. Pero la principal tentación es a evitar el sufrimiento. Puesto que Jesús ha soportado victoriosamente la tentación, puede ayudar a su pueblo en sus respectivas tentaciones.
2. Inmediatamente después de su bautismo y antes de dar inicio a su ministerio público, Jesús tiene un encuentro con el πειράζων, quien trata de desviarle de su misión. La cuestión de si las tentaciones vienen al comienzo o al final de los 40 días, o durante su curso, es cosa que no importa (cf. Mt. 4:2-3; Mr. 1:13). Jesús está consciente de su tarea, y se resiste a los esfuerzos por hacerlo desobediente a ella. La primera tentación es a usar su poder para propósitos que no armonizan con la misión, y la resiste remitiéndose al Dios que le ha dado su poder. La segunda tentación es a tentar a Dios, buscando ayuda por razones egoístas y con un falso recurso a la Escritura; la rechaza como un acto de tentar a Dios. La tercera tentación es la que está abierta a adquirir dominio del mundo siguiendo a Satanás en vez de a Dios. Como en los dos primeros casos, Jesús se mantiene firme, citando la Escritura en confirmación de su exclusiva lealtad a Dios, y rehusando abusar de su filiación divina y su autoridad mesiánica. La única otra tentación en los Sinópticos se presenta en Getsemaní, aunque hay una insinuación de una tentación continua en Lucas 4:13, y cf. 22:28 si no se refiere a «dificultades», como es más probable. Las preguntas de los opositores son preguntas que, más que tentar, ponen a prueba (Mr. 12:13ss, etc.). Las palabras de Pedro tal vez sean una tentación en Marcos 8:33, puesto que implican un apartarse de la obediencia a la misión divina de Jesús. Hebreos 5:7 muestra que la oración en Getsemaní se considera como una oración en la tentación (aunque no se usa πειρασμός en relación con ella). Esta hora es también una hora de tentación para los discípulos. Jesús mismo ratifica la decisión básica que tomó en Mateo 4:1ss. Juan apenas insinúa la tentación en la vida de Jesús (cf. 12:27; 14:30), pero el grito de 19:30 sugiere victoria sobre la oposición.

[H. Seesemann, VI, 23-26]

πειρομῆ → πείρω; πέπω → ἀποτέλλω

**πένης [pobre, necesitado], πεινχρός [pobre, necesitado]**

πένης.

**A. Griego secular.** Esta palabra, relacionada con *πόνος* («trabajo difícil»), denota a una persona que debe trabajar para vivir. Esas personas podrían ser relativamente acomodadas, incluso poseer esclavos, y no están oprimidas ni marginadas. La antigua nobleza griega encuentra felicidad en la riqueza, pero la filosofía busca el valor en la virtud, sin importar las condiciones económicas. En efecto, los cínicos desdennan la extrema riqueza. Para los estoicos, *πεινία* y *πλοῦτος* son asuntos de indiferencia. Plutarco no encuentra en la *πεινία* nada de que avergonzarse, y sólo busca la autosuficiencia con un conocimiento del verdadero bien.

**B. El AT, la LXX y Filón.** La LXX usa *πένης* para términos hebreos que denotan a los económicamente débiles, p. ej. los jornaleros que no tienen patrimonio propio. Puesto que los términos hebreos se funden entre sí, y para ellos se usa tanto *πτωχός* como *πένης*, en la LXX tiende a difuminarse la diferencia entre *πένης* y *πτωχός*. La ley protege a los débiles de la sociedad, los profetas luchan contra la opresión a ellos (Éx. 23:6; Am. 2:6, etc.), y Dios es su protector (Jer. 20:13, etc.). Más tarde, «pobre» y «humilde» son términos para los justos (Sal. 40:17; 70:5, etc.). El Rey Salvador exaltará finalmente a los humildes (Sal. 72:4, 12-13). La sabiduría proverbial considera que la pobreza es un mal, pero los sabios tampoco buscan riqueza (Pr. 10:15; 30:8). Ofender a los pobres es despreciar al Creador (22:16). La riqueza sola carece de valor (Ec. 6:8). La sabiduría y la humildad hacen que los pobres sean superiores a los que están sobre ellos socialmente (4:13-14; 5:7). Filón usa *πένης* aun en casos en que la LXX tiene *πτωχός*. Los judíos son *πένητες* después de que la persecución bajo Flaco los despoja de su capital comercial.

**C. El NT.** En el NT, *πένης* figura sólo en 2 Corintios 9:9 (cita de Sal. 112:9). El dar a los necesitados es una de las buenas obras para las cuales Dios provee en los creyentes.

*πεινχρός*. Esta palabra significa «muy pobre», «necesitado», «desdichado». Los únicos casos en la LXX se hallan en Éxodo 22:24 y Proverbios 29:7. Lucas 22:2 usa el término para la viuda pobre (*πτωχή* en Mr. 12:42).

[F. Hauck, VI, 37-40]

*πτωχός*

**πένηθος [pesar, dolor], πεινθέω [sufrir pena, estar triste]**

**A. Uso griego.** *πεινθέω* significa «estar de duelo», «sufrir pena», y *πένηθος* significa «pesar», «pena», «dolor», así como «suceso o hecho doloroso»; comúnmente se usa para el hacer duelo por los muertos. Los estoicos consideran el *πένηθος* como un *πάθος* que hay que evitar. El hecho de que con el dolor no se logra nada es tema común en la filosofía popular.

**B. La LXX y el judaísmo.** La LXX usa comúnmente *πεινθέω* y *πένηθος* para derivados de la raíz *לכז*. Lo que se denota es la pena o el lamento, y especialmente el duelo por los muertos, que incluye el dolor individual pero también es convencional. *πένηθος* desempeña un papel especial a. en profecías de calamidades (Am. 5:16; Is. 3:26, etc.), b. en descripciones de juicio (Jl. 1:9-10; Jer. 14:2; Lm. 2:8), y c. en profecías de salvación cuando acabará el luto (Is. 61:3; 66:10). La apocalíptica describe la lamentación de Sión y su transformación en gozo (4 Esd. 9:38-10:50).

**C. El cristianismo primitivo.** También en el NT estas palabras significan el pesar que se expresa en el lamento, especialmente el duelo por los muertos (Mt. 9:15; Ap. 18:7-8). En 1 Corintios 5:2 *πένηθος* es el pesar apasionado que conduce a la acción. Sólo dos usos resultan teológicamente significativos.

- a. En Apocalipsis 18 el lamento es parte del juicio divino contra Babilonia. En Santiago 4:9, también, πένθος es el juicio de Dios. El autor está entretrejiendo una amenaza tradicional en el contexto de una admonición. En 1 Corintios 5:2 πειθεῖν expresa pesar ante la vergüenza que le acarrea a la iglesia el caso de incesto. El dolor a causa de los pecados por los cuales no ha habido arrepentimiento es también el punto en 2 Corintios 12:21 (cf. 1 Clem. 2.6).
- b. La bendición de los πεθοῦντες en Mateo 5:4 se ha de tomar en sentido escatológico. Los que sufren en el eón actual hallarán consuelo en el venidero. Aquí el llorar no es sólo el dolor de los pecados; es el lamento de aquellos que ven este eón tal como es y no se dejan seducir por sus encantos. Su πειθεῖν los separa de este eón, y difícilmente puede dejar de incluir un elemento de dolor penitente por el pecado. [R. Bultmann, VI, 40-43]

### πεντηκοστή [Pentecostés]

A. **Uso secular.** Hallamos πεντηκοστή desde tiempos de Platón, y la LXX lo usa en Levítico 25:10-11 para el año de jubileo, y en 2 Reyes 15:23 cronológicamente. πεντηκοστή figura a partir del siglo IV a. C. como término técnico en el campo tributario, para designar un arancel del dos por ciento sobre el valor de los bienes, p. ej. exportaciones e importaciones.

#### B. El AT y el judaísmo.

I. *La Fiesta de las Semanas del AT.* Según Éxodo 34:22, la Fiesta de las Semanas es un festival de las cosechas para distinguir la recolección de las primicias de la cosecha de trigo. Deuteronomio 16:9 dice que debe comenzar siete semanas después de haber metido la hoz a la mies. Los dones han de ofrecerse a Dios gozosamente en el lugar designado. Levítico 23:15 provee mayores detalles acerca de la datación y los sacrificios. El día de la fiesta se interrumpen todas las labores, y se realiza una celebración alegre. La única referencia en otro lugar del NT se halla en 2 Crónicas 8:13, de modo que obviamente no se trata de un festival de gran importancia.

#### II. El Pentecostés judío.

1. *La fecha.* El judaísmo fija la fecha como el día quincuagésimo después de la Pascua, aunque todavía se debate cuándo comenzar a contar. Antes del 70 d. C., parece haber prevalecido el punto de vista farisaico de que debía ser a los 50 días después del 16 de Nisán. De manera que podía caer en cualquier día de la semana. Se trata de una fiesta de un solo día, aunque en la dispersión se añade un segundo día a causa de las dificultades para arreglar bien el calendario.
2. *Como fiesta de las cosechas.* En el judaísmo, Pentecostés sigue siendo una fiesta de las cosechas. Se lee el libro de Rut, y los peregrinos llevan ofrendas a Jerusalén, donde les salen al encuentro los sacerdotes, y suben al templo entre cánticos. Se ofrecen dos panes como primicias de la cosecha de trigo. El número de gente que concurre, sin embargo, es mucho menor que para la Pascua, de la cual tiende a convertirse en apéndice.
3. *Como fiesta del otorgamiento de la ley en el Sinaí.* Después del 70 d. C., cuando ya no se pueden llevar las primicias al templo, Pentecostés se conecta más de cerca con la era de Moisés, y se celebra como una fiesta del otorgamiento de la ley. El libro de los Jubileos fundamenta la fiesta en el relato de los patriarcas, y resalta así su significado. La asociación con la ley se basa en Éxodo 19:1, que coloca a Israel en el Sinaí al mes tercero después del éxodo. El relato de la promulgación de la ley se convierte en la lectura para el día de Pentecostés, y para el siglo III d. C. se dice claramente que Pentecostés es el día en que se dio la ley. Puesto que no hay evidencia de que esta equiparación se hiciera en los tiempos del NT, no tiene fundamento la idea de que el Pentecostés cristiano es una fiesta de la nueva revelación de Dios.

**C. El NT.**

1. En 1 Corintios 16:8 Pablo dice que se va a quedar en Éfeso hasta Pentecostés. Probablemente tiene en mente la fiesta judía, como en Hechos 20:16, donde quiere estar en Jerusalén para Pentecostés, posiblemente para participar, junto con los cristianos judíos, en la celebración judía.
2. Lucas introduce el relato del Pentecostés cristiano al vincularlo con la historia de la salvación en la expresión de Hechos 2:1: «Al llegar al día [prometido] de Pentecostés» (cf. Lc. 9:51). La promesa de Jesús en Hechos 1:8 queda ahora cumplida. El relato que sigue enfatiza a. el don del Espíritu, cuya efusión trae consigo la capacidad de alabar (v. 11) y de proclamar (vv. 14ss), y b. el nacimiento público de la iglesia como una comunidad viva (cf. 2:42ss). El hablar en lenguas (vv. 1ss, 13) ofrece clara evidencia del descenso del Espíritu, y sirve también como prototipo de la misión universal. El hecho de que ocurra el día de Pentecostés significa que el calendario judío se puede hacer encajar en el nexo de promesa y cumplimiento en la historia de la salvación.

**D. La iglesia antigua.** En la iglesia antigua se usa πεντηκοστή para los 50 días de regocijo que comienzan con la Pascua. Puesto que Pascua se observa siempre en domingo, las siete semanas concluyen también un domingo. Durante este período no hay ayunos, la oración se hace de pie, se bautiza a los catecúmenos, y los pensamientos se centran en las cosas del fin, de modo que πεντηκοστή se puede considerar como una señal del reino celestial, al cual Cristo ha ascendido ya como primicias de la cosecha. Posteriormente adquiere significación el último día de esa temporada, y se llega a usar πεντηκοστή para designar ese día como una fiesta que conmemora el derramamiento del Espíritu.

[E. Lohse, VI, 44-53]

**περί [alrededor, acerca de, por, etc.]**

**A. Con genitivo.**

1. A partir del sentido espacial de «alrededor» se desarrolla el sentido de «acerca de».
  - a. Con verbos (a) de hablar, escribir, etc., (b) de preguntar, quejarse, etc., (c) de emoción y (d) de interesarse, περί significa «acerca de», «sobre», «a causa de» o «por».
  - b. Dependiendo en forma laxa de verbos o sustantivos, el significado es «por» o «con respecto a».
  - c. Al inicio de una oración, περί denota el asunto del que se trata: «Por lo que se refiere a».
  - d. En la expresión τὰ περί τινος la referencia es a «lo que respecta a alguien» (cf. Mr. 5:27; Hch. 18:25).
2. Conforme tiende a desvanecerse la distinción entre περί e ὑπέρ, περί con genitivo puede significar también «en favor de», «por». En el NT este es un uso común en la intercesión. En Lucas 4:39 la gente le suplica a Jesús por la suegra de Pedro; en Lucas 22:32 Jesús ora por sus discípulos; en Hechos 12:5 la iglesia ora por Pedro; en Colosenses 1:3 Pablo ora por la iglesia, y en 4:3 pide que se ore por él. También leemos sobre luchar por otros en Colosenses 2:1, o sobre la muerte de Cristo por nosotros en 1 Tesalonicenses 5:10.
3. La expresión περί ἁμαρτίας es significativa en el NT; significa «para [la remisión del] pecado». En la LXX esta expresión corresponde a la idea de «ofrenda por el pecado». Figura en relación con el ministerio vicario del Siervo del Señor en Isaías 53:10. Un sentido sacrificial está obviamente presente en el NT en Hebreos 10:6 (citando Sal. 40:6), y cf. 5:3; 10:18, 26; 13:11. También hay por lo menos una sugerencia de la ofrenda por el pecado en Romanos 8:3 y 1 Pedro 3:18.

**B. Con acusativo.**

1. En cuanto a lugar, encontramos a. el sentido general de «en torno a» (Lc. 13:8; Mt. 3:4; Mr. 9:42), y b. «alrededor de las personas»; cf. los discípulos en Marcos 4:10, y los compañeros de Pablo en Hechos 13:13 (οἱ περί con el acusativo αὐτόν ο Παῦλον).

2. En cuanto a tiempo, para dar un tiempo aproximado, encontramos περί para «cerca de», «hacia» (Mt. 20:3).

3. El sentido espacial genera los sentidos transferidos de a. ocuparse «de» (Lc. 10:40; Hch. 19:25), y b. más generalmente «con respecto a» (1 Ti. 6:21); cf. τὰ περί ἐμέ («mi situación») en Filipenses 2:23. [E. H. Riesenfeld, VI, 53-56]

περιέρχομαι → ἔρχομαι; περιζώννυμι → ὄπλον; περικάθαρμα → καθαρός; περίκειμαι → κείμαι; περικεφαλαία → ὄπλον; περιλάμπω → λάμπω; περίλυπος → λύπη; περιμένω → μένω

### περιούσιος [selecto, especial]

1. Esta palabra significa «más que suficiente». En los papiros encontramos ὁ περιούσιος («el escogido») para el hombre casado.
2. La LXX usa la palabra cinco veces. En Éxodo 19:5; Deuteronomio 26:18 el λαὸς περιούσιος es la «propiedad especial» de Dios; como tal tiene el deber de evitar la idolatría y guardar los mandamientos (Dt. 14:2).
3. El único caso en el NT se halla en Tito 2:4. La obra redentora de Cristo ha creado para Dios un pueblo que es una posesión valiosa o un tesoro especial. La base es la obra escatológica de Cristo, la orientación es hacia su manifestación final, y la implicación es una vida que hace reales desde ahora la promesa y el mandato divinos.

[H. Preisker, VI, 57-58]

περιπατέω → πατέω; περιπίπτω → πίπτω; περιποιέομαι → ποιέω; περιποίησις → ποιέω

περισσεύω [ser sobreabundante], ὑπερπερισσεύω [sobreabundar],  
περισσός [sobreabundante], ὑπερεκπερισσοῦ [en gran manera,  
incomparablemente], ὑπερεκπερισσῶς [incomparable,  
inmensurable], περισσεία [exceso, desbordamiento], περίσσειμα  
[exceso]

περισσεύω, ὑπερπερισσεύω.

#### A. Fuera del NT.

1. En su uso intransitivo esta palabra significa «estar presente de modo sobreabundante o en exceso»; como censura «ser superfluo»; y respecto a personas «ser superior o sobreabundante». En su uso transitivo el sentido es «enriquecer en exceso», «prodigar sobreabundantemente».
2. En la LXX el verbo se usa en sentido personal para «tener más que suficiente», «tomar precedencia», o «aumentar» (la familia o la progenie).
3. Sin usar περισσεύω, el AT sugiere que la edad de la salvación será de sobreabundancia (Am. 9:13; Is. 65:17ss). Los rabinos basan esta esperanza en Levítico 26:4-5. Los escritos judíos posteriores recogen la idea con descripciones de gran fecundidad en cuanto a familia, bienes, cosechas, etc., y de un gran derramamiento de dones espirituales y bendiciones, p. ej. gozo, sabiduría y el Espíritu. De ese modo se remediará la pérdida sufrida por la caída.

#### B. El NT.

1. *Los Evangelios Sinópticos y los Hechos.* Un sentido secular se da en Marcos 12:44. La abundancia de jornaleros contratados en Lucas 15:17 apunta hacia la generosidad de la gracia divina. Mateo 13:12 es

quizás un proverbio que contiene la misma idea. El acto mesiánico de dar de comer a la multitud cumple y trasciende la acción de Moisés de alimentar con el maná (Mt. 14:20; Lc. 9:17; Jn. 6:12-13). La rectitud que se exige para el reino debe sobrepasar la de los actuales maestros de devoción (Mt. 5:20). El rápido crecimiento de la comunidad (Hch. 2:41; 4:4; 6:7; 9:31) da testimonio de la obra de Cristo y del Espíritu.

2. *Pablo*. Pablo usa el verbo y el intensivo *ὑπερπερισσεύω* en contextos escatológicos (Ro. 5:20; Ef. 3:20; 1 Ts. 3:10). La nueva edad de la salvación es de abundante bendición en gracia y en el Espíritu. Aunque el pecado abundó por causa de la ley, la gracia lo excede de modo sobreabundante (Ro. 5:20). La nueva gloria es también sobreabundante (2 Co. 3:9). Dios hace que su gracia fluya ricamente sobre los apóstoles (Ef. 1:8). La gracia incrementa la acción de gracias, la cual se desborda para gloria de Dios (2 Co. 4:15). Los sufrimientos abundan, pero también el consuelo (*ibid.*). La verdad de Dios se incrementa con la revelación de la infidelidad humana, y así abunda para gloria de Dios (Ro. 3:7). En Corinto los fuertes no ganan nada con comer carnes sacrificadas a los ídolos (1 Co. 8:8), ya que las cosas externas no cuentan en el reino (Ro. 14:17). La tremenda pobreza sobreabunda en generosidad (2 Co. 8:2). Dios ha derramado abundantemente su gracia sobre las iglesias, y ellas sobreabundan para toda obra buena (2 Co. 9:8). La colecta ocasiona muchas acciones de gracias a Dios (9:12). A Pablo la abundancia material no le importa más que la carencia material (Fil. 4:12); el donativo procedente de Filipos es para él más que abundancia (4:18). El más serio interés misionero de Pablo es la abundancia espiritual en las iglesias (Ro. 15:13; 1 Co. 14:12; 15:58; Fil. 1:9; 1 Ts. 3:12; 4:1).

περισσός, ὑπερπερισσοῦ, ὑπερπερισσῶς.

1. *περισσός*, que se usa respecto a cosas, significa «extraordinario», «inusitado», «extraño», «desbordante»; en sentido negativo «superfluo», «sobrante», y respecto a personas, «insólito», «notorio». El adverbio *περισσῶς* significa «inusitadamente».
2. En la LXX *περισσός* significa «restante» (Éx. 10:5), «inservible» (1 R. 14:19), «extraordinario», «excelente» (Dn. 5:12 1; Sal. 31:23).
3. El adjetivo se usa sólo seis veces en el NT. En Juan 10:10 denota la sobreabundancia de la vida que nos trae Cristo. En Mateo 5:37, sin embargo, se refiere a seguridades adicionales innecesarias. En Mateo 5:47, los discípulos deben hacer más que los demás. En Romanos 3:1, Pablo pregunta qué ventaja tienen los judíos. Para Pablo, en 2 Corintios 9:1, es superfluo escribir acerca de la ofrenda. En Marcos 6:61 *ἐκ περισσοῦ* expresa la sorpresa ante las obras de Cristo. El adverbio se usa de modo parecido en 10:26, y la vehemencia de los enemigos se expresa con el mismo adverbio en Mateo 27:23; Marcos 15:14; Hechos 26:11. El comparativo *περισσότερος*, sustituto popular de *πλείων* en el AT griego, figura 16 veces en el NT. Juan supera a los profetas en Mateo 11:9; el amor es más importante que los sacrificios en Marcos 12:23; la rectitud fingida acarrea un juicio más severo en Marcos 12:40; en 2 Corintios 2. Pablo quiere ahorrarle al pecador un sufrimiento demasiado grande; en Hebreos 6:17 Dios procura mostrar más plenamente la inmutabilidad de su plan; en Gálatas 1:14 Pablo supera a sus coetáneos, a los otros apóstoles en 1 Corintios 15:1, y a sus opositores (en cuanto a sufrimientos) en 2 Corintios 11:23; se conduce con especial santidad y sinceridad para con los corintios (2 Co. 1:12), tiene un especial amor por ellos (2:4), y tiene un deseo especial de ver a los tesalonicenses (1 Ts. 2:17).

*περισσειά*. Esta palabra, que denota «exceso, lo que sobra», se usa para la sobreabundante plenitud de la era de la salvación, tanto en gracia (Ro. 5:17) como en gozo (2 Co. 8:2). Pablo espera un avance misionero ilimitado cuando la fe de los corintios crezca (2 Co. 10:15). En Santiago 1:21 el punto es la maldad «excesiva» antes que la maldad «que queda».

*περίσσειμα*. Esta palabra, que significa «exceso», figura en el NT en Mateo 12:34; Lucas 6:45 para aquello que, al abundar en el corazón, encuentra su expresión en las palabras. En 2 Corintios 8:13-14 el exceso de bienes de los corintios remediará la carencia de la iglesia de Jerusalén, y se verá correspon-

dido por la abundancia espiritual de esta última. En Marcos 8:8 la referencia es a los fragmentos sobrantes, que dan testimonio de la sobreabundancia de la provisión.

[F. Hauck, VI, 58-63]

### περιστέρα [paloma], τρυγών [tórtola]

**A. La paloma en el mundo antiguo.** Esta palabra, de etimología discutida, denota principalmente la «paloma doméstica», pero puede ser también un término general. El adiestramiento de palomas domésticas es común en la antigüedad, probablemente por razones religiosas, ya que a la paloma se la considera como un ave de los dioses (y especialmente de las diosas), ya sea como mensajera divina, como atributo o como encarnación (cf. la diosa paloma). La paloma es también un ave del alma (cf. grutas de palomas y el uso de nidos de palomas como monumentos). Como símbolo de la conducta humana en la poesía y en los proverbios, la paloma generalmente representa la castidad, la fidelidad, el afecto, la dulzura y la ingenuidad, pero también se la puede relacionar con la locuacidad y la queja. A veces aparece la paloma como el ave del infortunio y de la muerte.

**B. La paloma en el AT y en el judaísmo.** La paloma aparece en el relato del diluvio en Génesis 8:8, 12. La exégesis posterior conecta la referencia de Cantares 2:12 con el Espíritu Santo. Filón ve en la paloma un símbolo del λόγος, el νοῦς y la σοφία. El AT no da cabida a la idea de que la paloma sea un ave divina, pero quizás haya una insinuación de la relación con el alma en Salmo 84:2-3. Las palomas son las únicas aves que se ofrecen en sacrificio (Lv. 1:14). La paloma denota desamparo en Jeremías 48:28, y vacilación en Oseas 7:11. En Jeremías 8:7 conoce su tiempo, y en Oseas 11:11 Israel regresará como un vuelo de palomas. En Salmo 74:19 Dios protegerá a su paloma, y en Cantares 2:14; 5:2 «paloma mía» es un apelativo cariñoso.

### C. La paloma en el NT.

1. Con ocasión del bautismo de Jesús, el Espíritu se manifiesta posándose sobre Jesús como una paloma. Esto confirma el descenso en un modo simbólico poderoso (cf. el lazo con la voz celestial, como en el judaísmo).
2. María presenta palomas como ofrenda, mostrando así que Jesús pertenece al estrato de los pobres y humildes (Lc. 2:24). En la purificación del templo se menciona a los vendedores de palomas; podrían ser vendedores privados o agentes oficiales.
3. En Mateo 10:16 la paloma simboliza la sencillez. Los discípulos deben afrontar la oposición con la astucia de las serpientes, pero siguen rigiéndose por la norma de la sinceridad de ánimo y la pureza de corazón.

### D. La paloma en la iglesia antigua.

1. Una combinación de referencias bíblicas y de nociones antiguas le da a la paloma un rico poder simbólico en la iglesia antigua. La paloma es signo a la vez del Espíritu y de Cristo mismo (el Logos). La ofrenda de palomas simboliza la muerte de Cristo. Algunos herejes interpretan que el descenso de la paloma en el bautismo de Cristo muestra que sólo entonces se da una unión de Jesús y Cristo.
2. Tertuliano contraponen la paloma y la serpiente a fin de mostrar la diferencia entre los verdaderos cristianos y los herejes (*Contra los valentinianos* 3). Traza un paralelismo entre la naturaleza y la vivienda de las palomas, y las de la iglesia. La paloma también es para él un signo del Espíritu Santo.
3. Clemente de Alejandría y Orígenes llaman palomas a los creyentes. En el *Ma. tirio* de Policarpo 16.1 la paloma que sale volando del mártir simboliza el Espíritu, y es también el ave del alma.
4. La literatura y el arte cristianos primitivos muestran la paloma de la paz, de la cual es un tipo la paloma de Noé, ya que señala el fin de la ira divina.

5. Entre los maniqueos la paloma blanca simboliza el amor de Dios, y los creyentes son también palomas blancas, pero, así como la paloma del bautismo no es una verdadera paloma, el Hijo de Dios no es un verdadero hombre.

[H. Greeven, VI, 63-72]

**περιτέμνω [circuncidar], περιτομή [circuncisión], ἀπερίτμητος [incircunciso]**

**A. Uso no bíblico.**

1. Atestiguada desde los días de Homero, περιτέμνω significa «cortar alrededor», «hacer incisiones», «rodear para asaltar» (p. ej. ganado o tierras), y luego, como término técnico ritual, «circuncidar».
2. El sustantivo περιτομή significa «circuncisión».
3. El adjetivo ἀπερίτμητος significa «no mutilado» o «incircunciso».

**B. El AT.**

*1. Uso.*

- a. El AT usa el verbo exclusivamente para «circuncidar» en sentido literal.
- b. De modo similar, el sustantivo περιτομή significa «circuncisión».
- c. El adjetivo ἀπερίτμητος significa «incircunciso», generalmente en sentido literal para referirse a los gentiles, pero figuradamente en Jeremías 9:25.
- d. La LXX se refiere más frecuentemente que el texto hebreo a la circuncisión o a la incircuncisión.
- e. El uso en Filón y en Josefo es igual que en la LXX.

*2. Origen, significado y distribución del rito.*

- a. Realizada principalmente en los varones, la circuncisión sirve como sacrificio de redención y como signo de alianza. El primer significado se puede ver en el AT en Levítico 19:23-24, pero predomina el segundo. La forma más común es la circuncisión al nacer, pero la circuncisión también puede ser un rito de pubertad o de matrimonio.
- b. Tanto las tribus árabes como Israel practican la circuncisión (Gn. 7:23ss).

*3. La tradición del AT.*

- a. En Éxodo 4:24ss hay un fragmento de una antigua tradición, donde la circuncisión es un rito de redención. Josué 5:2, 8-9 también se basa en una tradición antigua. Aquí la circuncisión se asocia con «arrancar» de Israel el oprobio de Egipto, e. d. el desprecio de Egipto por los incircuncisos.
- b. En Génesis 17:1ss la circuncisión es un signo de la alianza. Se aplica a todos los descendientes de Abraham, pero la alianza es de modo especial con Israel.
- c. Jeremías introduce un uso figurado cuando habla acerca de la circuncisión del corazón (4:4) o de los oídos (6:10). Para el pueblo la circuncisión es poco más que una magia sacramental. Se puede justificar solamente cuando se remite a la persona interior y a la relación esencial con Dios.

**C. El judaísmo.**

*1. El periodo helenístico romano.*

- a. Bajo Antíoco IV se hacen intentos por prohibir la circuncisión. Por eso se convierte en un símbolo nacional, ya sea de resistencia o de victoria. Juan Hircano (c. 128 a. C.) impone la circuncisión masiva y la judaización. Sin la circuncisión es imposible el trato íntimo con los judíos. Incluso la familia de Herodes prefiere renunciar a un matrimonio políticamente ventajoso que tener un yerno incircunciso.

- b. El mundo helenístico considera que esa ceremonia es indecrosa y perversa. Adriano la compara incluso con la castración. Filón la defiende como higiénicamente necesaria y apropiada para un pueblo sacerdotal. Combate la sensualidad y se opone a la idea de que el poder de procreación confiere semejanza con los dioses. Filón no menciona el significado en relación con la alianza.
  - c. El Manual de Disciplina, 5.5. se refiere a la circuncisión del deseo y de la obstinación. Se presupone el rito, pero es menos importante como tal que su entendimiento figurado.
2. *Después de la destrucción del templo.*
- a. Después del 70 d. C. triunfa el rabinismo farisaico. Enfatiza el aspecto literal, y desecha de la teología oficial la interpretación figurada.
  - b. Bajo Adriano, la equiparación de la circuncisión con la castración la hace punible como homicidio. Tal vez sea esto lo que precipita la revuelta de Bar-Kokebá; después de imponerse durante un breve período, la ley es suavizada por Antonino en el 138 d. C.
  - c. En el siglo II, los tannaítas elaboran las reglas detalladas para el rito.
  - d. La significación teológica de la circuncisión es la de una condición previa, un signo y un sello de la participación en la alianza con Abraham, y también un signo de confesión. Comporta las bendiciones de la alianza que son la protección divina en esta edad, y los gozos divinos en la edad mesiánica.

#### D. El cristianismo primitivo.

##### 1. *Uso.*

- a. El verbo es un término cultual en el NT, usado literalmente en Lucas 1:59; Juan 7:22; Hechos 7:8, y figuradamente en Colosenses 2:11 con referencia al bautismo.
- b. El sustantivo περιτομή se usa en diversos sentidos para «circuncisión», p. ej. el rito en Juan 7:22-23, los circuncisos en Romanos 3:30, los cristianos circuncisos en Hechos 11:2; Gálatas 2:12, y los cristianos como el verdadero Israel en Filipenses 3:3.
- c. El adjetivo ἀπερίτμητος no se usa literalmente en el NT (pero cf. Bern. 9.5); en Hechos 7:51 lleva un sentido figurativo.

##### 2. *El problema en el período apostólico.*

- a. La circuncisión no constituye un problema en la tradición sinóptica. Jesús y sus discípulos están todos circuncidados, y si bien en Mateo 3:9 el Bautista desafía implícitamente la circuncisión, Jesús nunca la convierte en punto de debate.
- b. En Juan 7:22-23 Jesús argumenta a partir de lo menor (la circuncisión en sábado) hacia lo mayor (la curación total en sábado). El pasaje muestra un buen conocimiento de los debates rabínicos, y en él Jesús acepta la tradición con el fin de volverla contra sus oponentes.
- c. En Romanos 2:28-29 Pablo cuestiona la opinión de que la circuncisión física por sí misma pueda traer la salvación en este mundo y en el venidero. Con eso sigue la línea de Jeremías y de los esenios, pero sin aceptar la circuncisión literal como precondition esencial. Para él la única verdadera circuncisión es la del corazón, que es obra del Espíritu, y que es idéntica con la redención realizada por Cristo (de ahí Col. 2:11-12). Se sigue, entonces, que el signo físico carece de importancia; lo que cuenta es el estar en Cristo. Los creyentes son la verdadera circuncisión (Fil. 3:3), de modo que los cristianos gentiles no necesitan recibir la circuncisión, ni los cristianos judíos necesitan eliminar sus marcas (1 Co. 7:18-19). Unos cristianos judíos de Jerusalén ponen en duda en Antioquía ese punto de vista, pero Pablo se mantiene firme (cf. Gá. 2:3). El concilio de Hechos 15 se niega a hacer de la circuncisión una condición para la comunión, pero no les prohíbe a los cristianos judíos continuar con la antigua práctica.

- d. En la iglesia antigua se emprenden diversos rumbos. En Bernabé 9.1ss la única περιτομή válida es la del corazón, pero los cristianos judíos, aunque excomulgados por la sinagoga, se mantienen leales a su postura en cuanto a la circuncisión física.

[R. Meyer, VI, 72-84]

ἀκροβυστία

περιφρονέω → καταφρονέω

### περίψημα [desecho, medio de expiación]

#### A. Significado fuera del NT.

I. *Derivación y desarrollo.* Esta palabra, derivada de περιψάω, «sacudir o frotar (quitando)» significa «lo que se sacude», e. d. desecho o porquería; «lo que sacude», p. ej. una toalla de baño; y «lo que expía o limpia en sentido religioso», p. ej. el chivo expiatorio.

II. *Como sacrificio expiatorio entre los griegos.* El sentido «medio de expiación» parece provenir de la atribución de los desastres a alguna impureza religiosa que hay que descargar sobre un representante de la gente. A ello va asociado el concepto de la ira de una deidad a la que hay que aplacar mediante una ofrenda humana. Los que son inmolados para producir la purificación o curación son φαρμακοί. Normalmente son jóvenes, y pueden ser personas prominentes, pero también pueden ser mendigos o delincuentes, e. d. la escoria de la sociedad (cf. la relación con el sentido de «desecho» o «suciedad»). Las víctimas tienen que ser voluntarias, y la modalidad de muerte, p. ej. por ahogo, o por lapidación fuera de la ciudad, se propone garantizar que la impureza sea quitada. El περίψημα personifica la liberación (cf. Hch. 13:47; 1 Co. 1:30), y como expiación que salva de la impureza ritual el término está muy relacionado con palabras que significan purificación y redención.

#### III. El uso helenístico y judío helenístico.

1. Usado sólo dos veces en la traducción del AT, περίψημα es primero un término más débil para designar la expiación cuando se usa dinero en lugar de una vida que está amenazada.
2. Un segundo uso es para un sujeto indigno, ya sea como insulto o como humillación de sí mismo.

B. *El NT.* En 1 Corintios 4:13 περίψημα es casi sinónimo de περικαθήματα. Tiene el sentido doble de «porquería», «suciedad», «basura», etc. (como término de desprecio o de humillación de sí), y de «chivo expiatorio», «ofrenda expiatoria», con un fuerte matiz de desprecio. Pablo acepta el desprecio que el mundo acumula sobre los apóstoles, pero lo reinterpreta, ya que sus vidas aparentemente sin valor son para el bien general. El contexto muestra que detrás de ese término se halla la idea de los que son la escoria de la sociedad, y que de manera vicaria sufren la muerte en favor de todos los demás. Los que son insultados y calumniados son un medio de bendición y de expiación. Esta idea hace que Pablo se acerque a la cruz (cf. Gá. 6:17; 2 Co. 4:10-11; 1 Co. 15:31; Fil. 2:17; Col. 1:24), ya que es Cristo quien en realidad es el (supuesto) malhechor que sufre la muerte vicaria, y el apóstol, quien es mensajero de ese acto de expiación, lleva la marca de su Señor crucificado.

C. *Los Padres apostólicos.* El uso paulino influye sobre el de Ignacio con respecto a su martirio que se acerca (Efesios 8.1; 18.1). Él va a la muerte por los demás, no en reemplazo de la obra vicaria de Cristo, sino para ahorrarles a ellos la persecución en una ofrenda para Dios (Romanos 2.2). En Bernabé 4.9; 6.5, el sentido está más diluido y no tiene implicaciones teológicas; allí apenas tiene la fuerza de «tu humilde servidor». Este uso pervive hasta la Edad Media.

[G. Stählin, VI, 84-93]

## περπερεύομαι [presumir]

De origen disputado, περπερεύομαι tiene que ver con la arrogancia en el hablar, y va asociado a conceptos tales como la locuacidad, las fanfarronadas, la jactancia, etc. Sugiere una forma literaria o retórica de presumir. En 1 Corintios 13:4 lleva matices tan variados como arrogancia, farsa y charla vacía. La antigüedad en general se opone a ese tipo de jactancia, pero Pablo fundamenta el renunciar a ella sobre el amor que posibilita la vida escatológica que se manifiesta en la fe y en la esperanza. Puesto que Dios ha abierto esta posibilidad en Cristo, la acción del amor se presenta en términos personales. Nosotros no dejamos de lado el περπερεύεσθαι mediante la práctica, etc. como en el estoicismo; el amor mismo la deja de lado en nosotros cuando emprendemos este camino más excelente.

[H. Braun, VI, 93-95]

## πέτρα [roca, piedra]

## A. El griego secular y el AT.

1. En el griego secular, πέτρα denota una «roca» grande, pero también un «peñasco» o una «cordillera rocosa». Figuradamente sugiere la firmeza, la inmovilidad y la dureza. πέτρος se usa más a menudo para rocas más pequeñas, piedras o guijarros.
2. En la LXX πέτρα significa «roca», «peña», y figura como nombre de lugar (Jue. 1:36), como nombre para Dios (2 S. 22:2), y como figura para un carácter inflexible (Is. 50:7) o una mente endurecida (Jer. 5:3).

**B. Significado simbólico.** En la imaginería mítica del Cercano Oriente, la tierra sale del mar como una roca o un templo. Para el judaísmo la roca es el santo de los santos, que es el centro de la tierra, la piedra que detiene el diluvio primigenio, y la puerta del paraíso. Isaías 28 hace uso de este concepto. El antiguo templo ya no puede detener la invasión asiria, pero Dios fundará uno nuevo. Un eco del mismo concepto se puede captar en Mateo 16:18.

## C. El NT.

1. *El sentido literal.* En Marcos 15:46 el sepulcro está cavado en una roca. En Apocalipsis 6:15-16 la gente busca refugio en las cavidades de las rocas. En Mateo 27:51 el terremoto parte las rocas. En Lucas 8:6 algunas semillas caen en un sustrato rocoso. En Mateo 7:24ss, la casa construida sobre roca, no sobre arena, es la que sobrevivirá al vendaval y a la crecida.
2. *La roca que los seguía.* Subyacente a la afirmación de 1 Corintios 10:4 se halla el milagro veterotestamentario del agua que brota de la roca (Éx. 17; Nm. 20). La exégesis rabínica le da a este acontecimiento una significación tipológica. Surge la leyenda de un manantial que va con el pueblo por el desierto. Pablo le da un giro mesiánico (cf. Jn. 7:37-38). Cristo es una realidad espiritual, no una verdadera roca, pero el mismo Cristo actúa en la historia, tanto en la antigua alianza como en la nueva, para sustentar a su pueblo. Lo de que los «sigue» denota su fidelidad, tanto pasada como presente.
3. *Romanos 9:33 y 1 Pedro 2:7-8.*
  - a. Romanos 9:33. Como Israel ha rechazado la salvación por la fe, Cristo se ha convertido para él en una roca de escándalo. Aquí Pablo funde Isaías 28:16 y 8:14 en versiones que se acercan más al hebreo que a la LXX. Paradójicamente, la roca de escándalo sustituye a la piedra angular probada y fundamental. Esta última se convierte en algo terrible e invencible ante la incredulidad. Pero todavía porta la invitación de gracia y la promesa de Isaías 28:16 con su esperanza para Israel.
  - b. 1 Pedro 2:7-8. El autor de 1 Pedro usa también Isaías 8:14, pero lo combina con Salmo 118:22. La palabra gozosa del Salmo 118:22, cuando se coloca la piedra capital sobre el portón, asume un aspecto terrible bajo la influencia de Isaías 8:14, contrapuesto aquí a Isaías 28:16, que va dirigido específicamente a los creyentes (vv. 6-7).

4. *Mateo 16:18*. El juego de palabras en el texto griego presupone una identidad de πέτρα y Πέτρος, que sólo queda asegurada por el arameo. En otros lugares del NT, el cristiano individual es siempre λίθος en vez de πέτρα (cf. 1 P. 2:5). Estrictamente, sólo Cristo mismo es πέτρα. Pedro es πέτρα sólo en la medida en que queda incluido dentro de la revelación en Cristo. Si él mismo es πέτρα, es porque Cristo lo ha puesto en el cargo y le ha dado un lugar en la apostolado singular que es el fundamento histórico de la iglesia. Así como Abraham es para los rabinos la roca sobre la cual Dios edifica el mundo, así Pedro es la roca sobre la cual Cristo edifica la comunidad de la nueva alianza.

D. **Los Padres apostólicos y los apologistas.** En Bernabé 11.5, Dios es la roca, y en 11.3 Dios o Cristo es la roca que da agua. En Hermas, *Semejanzas* 9.2ss, Cristo es la roca sobre la cual la iglesia está edificada con piedras (los creyentes). La roca sobre la cual Policarpo construye es Cristo (Ignacio, *A Policarpo* 1.1). Justino hace la misma ecuación (*Diálogo* 113.6; 114.4). Los cuchillos de piedra en Josué 5:2-3 tipifican los dichos de Cristo (*Diálogo* 24.2). El mito del nacimiento de Mitra de una roca es una imitación pagana de Daniel 2:34 (*Diálogo* 70.1).

[O. Cullmann, VI, 95-99]

### Πέτρος [Pedro], Κηφᾶς [Cefas]

A. **Cuestiones filológicas.** Excepto en Juan 1:42, donde se usa para explicar el arameo κηφᾶς, en el NT Πέτρος se usa sólo como nombre para Simón Pedro. El Cefas de Gálatas 2:11 es obviamente el discípulo Simón Pedro, a pesar de diversos intentos por colocarlo entre los 70. La forma Simeón, que con referencia a Pedro se halla en el NT sólo en Hechos 15:4 (y en una lectura de 2 P 1:1), es nombre común entre los judíos, pero el NT adopta principalmente el nombre griego familiar Simón, que él posiblemente lleva también desde el principio además de Simeón. Κηφᾶς, el nombre arameo del cual Πέτρος es la traducción griega, no está atestiguado como nombre propio. En el NT lo usa principalmente Pablo (Gá. 1:18; 2:9, 11, 14, etc.), quien da al arameo una terminación griega con -ς. Πέτρος, como forma masculina, se prefiere al usar una traducción griega (Jn. 1:42). Πέτρος se establece en el NT, donde encontramos Simón, Pedro o Simón Pedro. La traducción apoya la idea de que Κηφᾶς no es un nombre propio, ya que los nombres habitualmente no se traducen.

### B. La persona y el puesto del discípulo.

1. *Nota biográfica.* Simón, hijo de Jonás, probablemente proviene de Betsaida (Jn. 1:44). Es un pescador, inculto según los criterios rabínicos y griegos (Hch. 4:13). Trabaja en sociedad con los hijos de Zebedeo (Lc. 5:10). Posteriormente vive en Cafarnaúm, donde Jesús lo visita. Está casado (Mr. 1:29ss; 1 Co. 9:5), pero los relatos del martirio de su esposa e hijos son legendarios. Parece haber pertenecido al círculo de los seguidores del Bautista (Jn. 1:35ss).
2. *Puesto.* Como discípulo, Pedro pertenece al grupo íntimo que rodea a Jesús (Mr. 9:2). También destaca como líder (Lc. 5:1ss). Se distingue por su excesivo celo, y por eso trata de llegar a Jesús en el ago (Mt. 14:28). Actúa como portavoz en diversas ocasiones (Mt. 18:21; Mr. 8:29ss). Los extraños se acercan a él (Mt. 17:24), y él va a preparar la Pascua (Lc. 22:8) y está presente en el huerto (Mr. 14:37). Su nombre va de primero en las listas (Mr. 3:16, etc.), y a veces se lo menciona de manera especial (Mr. 1:36; 16:7). Los autores de los Sinópticos concuerdan todos en esto, y Juan reconoce el puesto especial de Pedro, aunque muestra un especial interés por el discípulo amado (cf. 13:24ss; 18:16; 20:1ss; 21).
3. *Imposición del nombre.* Surgen dos problemas en relación con el nombre Pedro, a saber: por qué Jesús usa siempre Simón, y cuándo se le pone el nombre Pedro (cf. Mt. 16:18; Mr. 3:16; Jn. 1:42). El nombre es un sobrenombre al estilo rabínico, y tal vez se le pone anteriormente y luego se explica en Mateo 16:18. No se puede referir solamente al carácter de Pedro, sino que tiene que ver con su misión representativa como discípulo y apóstol de Jesús.

### C. Pedro como la roca sobre la cual está edificada la iglesia.

1. *El mandato apostólico aparte de Mateo 16:17ss.* Si bien Pedro no dirige a los discípulos durante la primera parte del ministerio de Jesús, asume el mando en Jerusalén según el llamado del Señor encarnado y según el mandato del Señor resucitado (Jn. 21:15ss; 1 Co. 15:5; Lc. 24:34). En 1 Corintios 15:5, Pedro es el primer testigo presencial del Señor resucitado, y en Juan 21 se le da un encargo específico. Su llamado anterior queda así confirmado por un encargo posterior a la resurrección, en virtud del cual él asume el primer liderazgo en la iglesia.
2. *El dicho de Mateo 16:17ss.*
  - a. Contexto. Aunque el dicho figura sólo en Mateo, el relato se da también en Marcos y Lucas. La de Marcos es probablemente la versión original. En una presentación fresca y vivaz, Marcos muestra cómo Jesús provoca la pregunta, recibe la respuesta de Pedro, les manda guardar silencio, predice su pasión, y reprende las protestas de Pedro. Mateo prepara el terreno en 14:33, pero algunos eruditos piensan que el dicho de 16:17ss rompe la secuencia y puede haber sido insertado a parir de algún otro contexto (cf. Lc. 22:31-32 o Jn. 21:15ss).
  - b. Autenticidad. La autenticidad ha sido punto de acalorados debates. El carácter lingüístico es semítico. El juego de palabras sale mejor en arameo, que habrá usado las dos veces כִּפְּרָא. También se deben señalar las expresiones «Bar-Yona» («hijo de Jonás») y «carne y sangre»; el ritmo estrófico; y el uso de la palabra roca para designar el cimiento. La objeción habitual es que Jesús no habría hablado acerca de establecer una iglesia, pero hay que recordar que ἐκκλησία figura con frecuencia en la LXX y que la tarea mesiánica es la de establecer el pueblo de Dios, el cual se suele representar como una casa. Si se argumenta que esta construcción es escatológica, el mensaje de Jesús no contraponen el presente con el futuro, ya que el reino inminente está presente en Jesús mismo (Mt. 12:28), y en torno a sí comienza él a establecer el pueblo de Dios con el llamado de los 12, a quienes luego envía a las ovejas perdidas de Israel. Pastor, ovejas y rebaño son todos términos asociados con la comunidad. La idea de edificar el templo (Mr. 14:57-58; Jn. 2:19) también es pertinente aquí; el templo no hecho con manos es la comunidad de fe. Jesús comienza a construir su iglesia con su propio ministerio, con su muerte rompe las puertas del infierno, y le da a su pueblo la tarea de continuar la obra victoriosa que él ha iniciado así. A Pedro, la roca, le da las llaves del reino como mediador de la resurrección. Atar y desatar se refieren primordialmente a la remisión de los pecados, aunque también puede ir incluida la estipulación de preceptos. Jesús mismo desempeña la función primaria de perdonar los pecados, y ahora transmite el mismo oficio a Pedro, para ser compartido, claro está, con los otros discípulos (Mt. 18:18).
  - c. Significado. Con la roca Jesús no se refiere a la fe de Pedro; el paralelismo elimina esta posibilidad. Es claro que aquí se está asociando a Pedro con la roca. Jesús edificará su iglesia sobre esa única roca, Pedro. Pedro ha de realizar una labor singular, limitada a la extensión de su vida, sobre la cual es posible toda futura edificación. La oración sacerdotal de Jesús ofrece una clave para el significado cuando afirma que las generaciones futuras creerán por la palabra de los apóstoles (Jn. 17:20). Los apóstoles son el cimiento (Ef. 1:20; Ap. 21:14), porque dan testimonio de la muerte y resurrección de Cristo. Entre los apóstoles, Pedro es el primero y principal testigo ocular.

### D. El liderazgo de Pedro y su primera actividad misionera.

1. *Liderazgo.* Pedro asume el liderazgo en la comunidad primitiva en la elección de un duodécimo apóstol (Hch. 1:15), el sermón de Pentecostés (2:14), la curación del paralítico (3:1), la defensa del evangelio (4:8), el ejercicio de la disciplina (5:1ss), la complementación en Samaria (8:14ss), y la obra misionera en Lida, etc. (9-10). Pablo se refiere a este papel de liderazgo en Gálatas 1:18, aunque para entonces Santiago está asociado a Pedro en esa función.
2. *Actividad misionera.* Después de su encarcelamiento y liberación (Hch. 12:17), Pedro se va de Jerusalén, donde Santiago asume el mando (cf. Hch. 15; Gá. 2:9), y aparentemente se entrega a la obra misionera. En el concilio de Hechos 15 su labor sigue estando más íntimamente ligada a

Jerusalén que la de Pablo. Pablo se refiere a él en términos elogiosos aun cuando tiene que reprenderlo (Gá. 2:11ss). Su vínculo con Jerusalén probablemente lo coloca en una situación delicada, que explica su túbeteo en Antioquía. Tal vez 1 Clemente 5 aluda a esto cuando habla de las cargas que tiene que soportar a causa de la envidia.

3. *Teología.* Parte del problema de Pedro es que teológicamente se halla muy cerca de Pablo. De Jesús ha aprendido que el evangelio es para todos los pueblos. Mediante su muerte Cristo ha hecho expiación por todos los que creen. En su predicación temprana identifica a Jesús como el Siervo del Señor (Hch. 3:13, 26; 4:27, 30) cuyo padecimiento vicario se considera necesario a la luz de su resurrección (cf. 1 Pedro).

**D. Actividad misionera posterior y muerte.** Es poco lo que está registrado acerca de la obra misionera de Pedro. Se le vincula con tres centros principales: Antioquía, Corinto y Roma. Las afirmaciones de que fundó las iglesias de Antioquía y de Corinto no tienen sustento, pero ciertamente trabaja en Antioquía, y una estancia en Corinto es posible en vista de 1 Corintios 1:12. Por lo que se refiere a Roma, un ministerio allí se podría inferir a partir de 1 Pedro 5:1; 2 Pedro 1:14, pero difícilmente puede ser anterior a la carta de Pablo a los Romanos, aunque Romanos 15:20-21 tal vez relacione la fundación de la iglesia de Roma a cristianos judíos, y eso haría posible el que Pedro por lo menos hubiera visitado esa iglesia. El saludo en 1 Pedro 5:14, con su referencia a Babilonia, sugiere un origen romano para esta epístola, y si los testigos de Apocalipsis 11:3ss son Pedro y Pablo, este pasaje apoya un martirio en Roma. 1 Clemente 5 ciertamente da sustento a un martirio romano, ya que las circunstancias sólo son aplicables a Roma (cf. tb. Ignacio, *Romanos* 4.3). En la parte posterior del siglo II, escritores como Ireneo y Tertuliano dan una forma más precisa a la tradición de una permanencia y martirio de Pedro en Roma, aunque no es sino en el siglo IV que encontramos referencia a que desempeñara en Roma una función episcopal. Las recientes excavaciones todavía no han hecho posible una identificación de su tumba.

[O. Cullmann, VI, 100-112]

### πηγή [fuente, manantial]

#### A. Fuera del NT.

1. Esta palabra significa «fuente de agua», e. d. un manantial natural. Figuradamente denota entonces «lágrimas», y también tiene un uso más general para «origen».
2. πηγή figura unas 100 veces en la LXX para traducir diversos términos hebreos, algunos de los cuales se traducen también con κρήνη, que también significa «pozo» (cf. tb. φρέαρ). Las fuentes de agua que se mencionan en el AT son generalmente fuentes artificiales o pozos. La aridez del país implica que se necesita perforar para encontrar agua, y también conservarla en cisternas. Se mencionan muchas fuentes, ya sea con nombre o sin él, y su importancia se puede ver a partir de los juicios de Oseas 13ss, las promesas de Isaías 35:7; 41:18, etc., y la imagen escatológica de Joel 3:18 (cf. tb. el uso de πηγή en Jer. 8:23; Cnt. 4:12, 15; Pr. 5:16; 10:11). En el Salmo 36:9, en Dios mismo está la πηγή ζωής («la fuente de la vida»), y en Jeremías 2:13 (cf. 17:13) Dios se queja de que su pueblo lo ha abandonado a él, que es la fuente de aguas vivas.
3. Filón usa πηγή unas 150 veces, principalmente en sentido transferido para «origen» o «causa». Cuando se refiere a manantiales propiamente dichos, está alegorizando. El λόγος divino procede de la fuente de la sabiduría, y la gracia de Dios brota de fuentes siempre vivas, aunque sólo para aquellos que tienen sed de la sabiduría.
4. Josefo, en su uso de fuentes del AT, sigue generalmente el original en lo que respecta a πηγή, usándolo a veces como sinónimo de φρέαρ, y a veces distinguiendo entre los dos términos (cf. *Antigüedades* 1.246 y 8.154).

**B. El NT.**

1. La única mención de un pozo específico en el NT está en Juan 4:6ss (πηγή en el v. 6 y φρέαρ en el v. 11). Se trata de un verdadero pozo, no de una fuente. Santiago 3:11 usa πηγή cuando trata de mostrar lo absurdo que resulta el que la misma boca bendiga y maldiga. En Apocalipsis 8:10 la gran estrella cae sobre los montes, haciendo que el agua de los ríos se vuelva imposible de beber incluso en sus fuentes. En Apocalipsis 16:4 las fuentes, así como los ríos, se convierten en sangre. En Apocalipsis 14:7 Dios es el Creador de las fuentes de las aguas así como de los mares.
2. El uso en Marcos 5:29 es figurativo: el flujo de sangre se seca como una fuente. Un uso parecido se da en 2 Pedro 2:17, que compara a los falsos maestros con fuentes secas (cf. Jud. 12). En Juan 4:14 Jesús compara el agua que él da con la que proviene del pozo de Jacob. Esta agua, además de apagar eternamente la sed, se convertirá en una fuente que salta hasta la vida eterna. La idea no es que el receptor controle el agua, sino que es introducido a la vida eterna mediante la comunión con el Cristo que habita dentro de él. La expresión «fuente de [agua de] vida» no se usa aquí, pero figura en Apocalipsis 21:6 (cf. 7:17; 22:1, 17), donde denota la consumación que Cristo traerá en el último día.

[W. Michaelis, VI, 112-117]

**πηλός [barro, lodo]**

πηλός, que denota una mezcla de humedad y polvo, tiene sentidos como «cieno», «lodo», «arcilla», «barro». La LXX la usa para «fango» en Salmo 69:14, y «arcilla» en Jeremías 18:6. El uso es el mismo en Filón y en Josefo. En Romanos 9:21, adoptando una imagen común del AT, Pablo enfatiza la soberanía de Dios al comparar a Dios con el alfarero y a nosotros con el barro. En Juan 9:6, 11, 14-15 πηλός se refiere al barro que hace Jesús con saliva y que usa para curar al ciego. No tenemos aquí una fórmula mágica ni, probablemente, una receta médica, sino que puede haber un deseo de diferenciar a Jesús de Esculapio, quien aconseja el uso de un remedio parecido. El significado más profundo del hecho permanece vigente.

[K. H. Rengstorf, VI, 118-119]

**πήρα [alforja, bolsa]**

1. πήρα es el saco abierto que se lleva sobre la cadera izquierda, colgado de una faja que pasa por el hombro derecho, y que usan los campesinos, los pastores, los mendigos y los filósofos errantes.
2. La palabra figura en la LXX sólo en Judit. Judit pide a su esclava que lleve un odre de vino, un frasco de aceite y una πήρα con comida en su camino hacia el campamento asirio.
3. Josefo introduce πήρα para el κάδιον de 1 Samuel 17:40, 49, y los rabinos usan un término similar para el bolso en que llevan provisiones para sus viajes.
4. En el NT Mateo 10:10 les prohíbe a los discípulos llevar una πήρα. Lucas 10:4 prohíbe tanto bolsillo como πήρα, y Lucas 22:35-36 invierte la regla. Aquí la πήρα no es el saco del mendigo, sino una bolsa para llevar provisiones. Jesús les está enseñando a los discípulos a que confíen totalmente en la provisión de Dios. No quedan desilusionados en este sentido (Lc. 22:35), pero Lucas 22:36 refleja una situación cambiada.
5. En los Padres apostólicos el único uso está en Hermas (*Visiones* 5.1; *Semejanzas* 6.2.5) para la bolsa del pastor. Entre los apologistas, Taciano usa πήρα para el saco que lleva el filósofo errante (*Discurso a los griegos* 25.1).

[W. Michaelis, VI, 119-121]

πικρός [amargo], πικρία [amargura], πικραίνω [amargar],  
 παραπικραίνω [amargar], παραπικρασμός [rebelión]

πικρός, πικρία, πικραίνω.

1. πικρός significa originalmente «puntiagudo», «agudo» (p. ej. las flechas), luego «penetrante» (p. ej. un olor), luego «doloroso» (para los sentimientos) y «amargo» (al paladar). El sentido de amargura genera sentidos transferidos como «desagradable», «inesperado», «doloroso», «grave», «cruel», «severo», «amargado». πικρία tiene el sentido de «severidad» o «amargura»; πικραίνω significa «provocar», y el deponente πικραίνομαι significa «enojarse, amargarse».
2. La LXX usa πικρός literalmente para «amargo» (Éx. 15:23), y figuradamente para «amargado» (Rut 1:20) o «cruel» (Hab. 1:6). En Génesis 27:34 πικρός hace que la voz de Esaú sea «chillona» más que «llena de pesar». En 1 Samuel 15:32 la muerte es amarga, y en 2 Macabeos 6:7 el destino es penoso. El adverbio πικρώς está ligado con llorar en Isaías 22:4, pero sugiere lágrimas «desenfrenadas» más que «amargas». El verbo πικραίνω se usa sólo figuradamente (cf. Job 27:2). El sustantivo figura unas 30 veces. Es un nombre de lugar en Números 33:9-10; en Deuteronomio 29:19; 32:32 se combina con el veneno; y denota pesar en Sirácida 7:11, amargura en Salmo 10:7, y la ira de Dios que pasa en Isaías 28:21, 28.
3. Filón usa πικρός literalmente con referencia a aguas o fuentes amargas, pero también está familiarizado con el uso transferido. En *De la vida de Moisés* 1.247 la esclavitud es amarga, y en *De la embriaguez* la πικρία encabeza una lista de vicios. Josefo, en *La guerra de los judíos* 4.476, llama amargo al Mar Muerto, pero cosas como la muerte y la esclavitud son amargas también (*Antigüedades* 6.155; 11.263), y usa πικρώς para una fuerte agitación, reproches agudos, indagación estricta, etc. (cf. *Antigüedades* 3.13; *Vida de Moisés* 339; *La guerra de los judíos* 2.41).
4. El NT usa πικρός literalmente en Santiago 3:11 para el agua de manantial que es amarga o áspera al paladar. En Apocalipsis 8:11 el gran astro hace amargos los ríos y los manantiales (πικραίνεσθαι). En Apocalipsis 10:9-10 el vidente encuentra amargo el mensaje de Dios, o sea que le resulta doloroso proclamarlo. En Mateo 26:75 se usa πικρός para el llanto de Pedro; el adverbio expresa su tremenda desesperación después de la negación. En Santiago 3:14 los celos son amargos. Hebreos 12:15 cita Deuteronomio 29:17 para mostrar el daño que el pecado de un individuo le puede ocasionar a la comunidad. La asociación veterotestamentaria del veneno y la amargura se halla detrás de lo que le dice Pedro a Simón Mago en Hechos 8:23. Romanos 3:14 cita Salmo 10:7, y en Efesios 4:31 πικρία encabeza una breve lista de vicios (con el sentido de resentimiento). En Colosenses 3:19 se instruye a los maridos a que no sean ásperos o airados con sus esposas.
5. En Didajé 4.10 los amos no deben hablar con irritación a sus esclavos. El término es más común en Hermas, en sentidos como «mal humor», «enojo», etc.

παραπικραίνω, παραπικρασμός.

1. Estas palabras no se han hallado en textos anteriores a la LXX, y son tardías y poco comunes. El verbo figura unas 40 veces en la LXX, en parte para «provocar», pero también, tal vez originalmente por un descuido, para «ser recalcitrante». El sustantivo figura sólo una vez en Salmo 95:8 para referirse a la fuente de Meribá («provocación»), término que se traduce de modo diferente en Éxodo 17:7; Números 20:24; Deuteronomio 32:51. No resulta del todo claro porqué se elige este término, pero es más probable que lleve la intención de dar el sentido de «rebelión» que de «amargura».
2. Hebreos 3:8, 15 cita Salmo 95:8, y luego 3:16 usa el verbo en un contexto que obviamente muestra que el significado es «ser rebelde», de modo que también el sustantivo tiene el sentido de «obstinación» o «rebelión». Como la LXX, el autor sin duda recoge un eco del nombre del lugar tanto en παραπικρασμός como en πειρασμός (3:8).

[W. Michaelis, VI, 122-127]

πίμπλημι [llenar, satisfacer], ἐμπίμπλημι [colmar, satisfacer],  
πλησμονή [saciedad, satisfacción]

πίμπλημι, ἐμπίμπλημι.

#### A. Fuera del NT.

1. Estos dos términos figuran ambos en Homero, pero no son comunes. La forma simple significa «llenar» o «satisfacer», y figura en contextos variados (p. ej. los ojos que se llenan de lágrimas, o el alma de vicios). La forma compuesta significa «colmar» (p. ej. un recipiente). Otros usos son para el cumplimiento de deseos o el cumplimiento del destino con la muerte.
2. La LXX prefiere la forma compuesta a la simple. En más de 100 casos la forma simple significa «llenar», «satisfacer», o, en cuanto al tiempo, «acabarse», «concluir». El compuesto representa a varios términos hebreos y tiene muchos matices, p. ej. «estar lleno», «estar satisfecho». El sentido puede ser tanto literal como figurado, y hay cierta ambivalencia cuando se refiere a la gloria de Dios que llena la casa, ya que las afirmaciones a ese respecto enfatizan tanto la venida de Dios en su gracia como la santidad de Dios que nadie puede soportar. El cumplimiento temporal se denota solamente en Isaías 65:20. En Salmo 103:5 Dios trae la satisfacción material, pero la satisfacción tiene un aspecto espiritual en Salmo 63:5. En Ezequiel 16:28-29 se hace referencia (figuradamente) a la satisfacción sexual. En Salmo 90:14, Dios satisface con su gracia. En Habacuc 2:5, la muerte es insaciable.

#### B. El NT.

1. a. La forma sencilla se usa espacialmente para «llenar» en Lucas 5:7; Mateo 22:10; 27:48.
- b. En Lucas 4:28; 6:11; 5:26 denota reacción ante las palabras y obras de Jesús. En Hechos 3:10; 5:17; 13:45 se denotan respuestas similares a la predicación de los apóstoles. El ser lleno del Espíritu figura solamente en Lucas: primero en los relatos de la infancia (Lc. 1:15, 41, 67), y luego en Hechos con referencia a los cristianos que son llenos del Espíritu (Hch. 4:8, 31; 13:9). El llenarse del Espíritu trae consigo el don de lenguas en Hechos 2:4. En Hechos 9:17 denota ya sea el hacerse creyente, el recibir poder profético, o el dotar de dones apostólicos. El uso de hecho combina la dotación cristiana general con dones especiales del Espíritu para la predicación, etc.
- c. En los relatos de la infancia, πλησθῆναι denota la conclusión de plazos: el turno del sacerdote en Lucas 1:23, el período para la circuncisión en 2:21, y el embarazo en 1:57; 2:6.
- d. En Lucas 21:22 se trata de las profecías del AT que llegan a su cumplimiento.
2. Mientras que la forma simple significa siempre «llenar», «cumplir», en el NT la compuesta significa siempre «satisfacer», principalmente en pasiva. En Juan 6:12 se trata de la saciedad física. En Hechos 14:17 Dios satisface el corazón. Lucas 1:53 (basado en Sal. 107:9) se relaciona con el reino mesiánico cuando será quitada toda carencia. Lucas 6:25 se refiere a los que están satisfechos con las cosas materiales, y que por lo tanto quedan excluidos del reino. En Romanos 15:24 Pablo quiere «satisfacerse con», e. d. «gozar» de la fe y la comunión de la iglesia romana.

πλησμονή.

#### A. Uso fuera de la Biblia griega.

1. *Uso general.* πλησμονή denota primeramente «plenitud» en el sentido de satisfacción física o espiritual, pero también «llenura excesiva», «saciedad» y «falta de moderación». Un segundo uso es para «lo que llena», p. ej. la comida pesada, y un sentido derivado es el de «gran número», «profusión».
2. *Uso filosófico.* En filosofía el término denota principalmente «satisfacción», sin que necesariamente haya un elemento de censura. En Filón desempeña un papel en el ataque contra una sobreesti-

mación de las necesidades físicas. Por eso generalmente significa «gula»; de ahí que los terapeutas le rehúyan como enemiga de cuerpo y alma (*De la vida contemplativa* 37).

**B. El AT griego.** Usada 28 veces en la LXX, πληρομογή tiene aquí normalmente el sentido de «satisfacción» (p. ej. mediante la nutrición en Éx. 16:3, 8, con los dones de Dios en Dt. 33:23). Pero también puede denotar la «saciedad» que conduce al pecado (Os. 13:6; Is. 65:15). Otro uso es para «lo que satisface» (Is. 30:23) y para «plenitud» o «profusión» (Jer. 14:22).

### C. El NT.

1. En Colosenses 2:23, los Padres normalmente equiparan σάρξ con σῶμα, y por lo tanto toman πληρομογή en el sentido de la satisfacción de los deseos naturales (no pecaminosos). Los falsos maestros no respetan el cuerpo, y por eso lo someten a privaciones. Una opinión más ascética que toman algunos Padres es que llenar el cuerpo es causarle estragos, o que σάρξ representa la mente carnal, de modo que se dice que basta con aquello que el cuidado de la carne enseña.
2. Las interpretaciones modernas tienden a entender que el πρὸς denota un efecto, que σάρξ lleva un sentido negativo, y que πληρομογή también es negativo. Surge una dificultad a causa de la estructura sintáctica flexible; una posible solución es que οὐκ ἐν τμητινι sea un enunciado independiente, y que λόγον... σώματος sea una cláusula subsidiaria.
3. El contexto de Colosenses 2:23 muestra que la clase de piedad aquí combatida despliega una gloria terrenal-cósmica diferente de la vida que está escondida con Cristo en Dios. Los preceptos que prohíben el uso de dones terrenales les dan un significado exagerado, y sirven a la satisfacción de un deseo egoísta revestido del atavío de la religión. Estos preceptos hacen una exhibición de sabiduría con su promoción de la piedad, la humildad y el dominio propio, pero les falta una verdadera validez y por lo tanto están al servicio de un egoísmo piadoso.

[G. Delling, VI, 128-134]

πίνω [beber], πόμα [bebida], πόσις [el beber], ποτόν [potable],  
 πότος [borrachera, orgía], ποτήριον [vaso para beber], καταπίνω  
 [consumir], ποτίζω [hacer beber]

πίνω.

### A. El entorno del AT.

#### 1. Sentido literal.

1. *La esfera secular.* Las bebidas para apagar la sed son más necesarias que el alimento, y como agentes de embriaguez afectan más profundamente la vida personal. El agua, la leche y el vino son las principales bebidas de Palestina. Dios muestra que él es el Señor de la vida, cuando da o retiene el alimento y la bebida (cf. los milagros en el desierto).

#### 2. El culto.

a. La abstinencia. El ayunar incluye la abstinencia de bebidas (Éx. 34:28). Una forma especial es la abstinencia de bebidas embriagantes; cf. el voto de los nazareos (Nm. 6:2ss; Jue. 13:13-14). Las bebidas sólo son impuras cuando se contaminan por contacto (Lv. 11:34). Los misterios incluyen la abstinencia de bebidas en el ayuno, p. ej. al prepararse para la iniciación. Los neopitagóricos se abstienen de vino por razones ascéticas.

b. Medio de salvación. Como parte del banquete de la alianza, la bebida realiza la comunión con Dios. En el mundo pagano, los banquetes culturales supuestamente producen la unión con los dioses. También se piensa que las bebidas confieren potencia, median la inmortalidad, e inducen al éxtasis. En los misterios, el comer y el beber van asociados con los ritos de dedicación y tienen poder sacramental. En el gnosticismo, el beber es una contrapartida dualista del verdadero beber, e. d. de la

apropiación del verdadero don vivificador por parte del alma. Filón le da a esto un giro moral. La bebida terrenal está al servicio del cuerpo corruptible, pero el alma celestial busca la bebida de la inmortalidad que es la virtud (*De las leyes especiales* 1.304).

## II. Sentido transferido.

1. *General.* En relación con la tierra o las plantas, πίνω significa «absorber». «Beber sangre» es una expresión que significa matar. «Aplacar el deseo» y «aceptar» lo que se impone sobre uno son otras formas de uso.
2. *El AT.* Teológicamente importantes en el AT son las ideas de a. beber la copa del juicio de Dios, en la cual el beber representa el hecho de que los que son abazidos por el juicio lo están acarreado sobre sí mismos por sus acciones desviadas, y b. recibir la salvación que es ofrecida gratuitamente por la gracia divina (Is. 55:1).
3. *El judaísmo.* En el judaísmo πίνω representa el tomar lo que promete vida (cf. Pr. 9:5). Los rabinos alegorizan el beber agua como recibir el Espíritu o estudiar la ley (cf. la expresión «beber del agua de un erudito»). En las Odas de Salomón, el conocimiento es un río desbordante que llena a los sedientos (11:6ss).

## B. El NT.

1. *El comer y el beber como expresiones de la sujeción del mundo.* En 49 de 70 casos en el NT, πίπειν va asociado con el comer. Comer y beber son funciones vitales, pero en cuanto tales pueden ser ocasiones de pecado. Por eso los que se contentan con comer y beber pasan por alto las señales del reino (Mt. 24:38; cf. Lc. 14:18ss; 16:19ss). El comer y el beber se convierten en metas del esfuerzo humano (Mt. 6:32-33) y en objetos de ansiedad (Mt. 6:31). En ellos se busca seguridad y satisfacción (Mt. 6:25). La aproximación de la muerte no hace sino confirmar esta actitud (1 Co. 15:32). El dualismo conduce a ella en otra manera (1 Co. 6:13-14). Es una expresión básica del paganismo (1 Co. 10:7), pero es también una tentación para los creyentes (Mt. 24:49). La frontera entre el apagar la sed y el emborracharse sólo queda claramente demarcada por el banquete comunitario (1 Co. 11:21).
2. *El comer y el beber como expresiones de la libertad de Jesús y sus discípulos.* Al comer y beber con una alegría agradecida, Jesús y sus discípulos muestran su libertad respecto a la sujeción del mundo y también respecto a las falsas protestas contra ella. El Bautista ni come ni bebe (Mt. 11:18), y Pablo se abstiene durante un periodo de comer y beber (Hch. 9:9), pero Jesús y sus discípulos comen y también beben (Mt. 11:19; Lc. 5:33), ya que el ayunar no es apropiado para quien trae el gobierno de Dios, y los que son de Dios son señores libres de todas las cosas (Mr. 2:28; 1 Co. 3:21ss; 1 Ti. 4:4; Tit. 1:15). Si buscamos el reino de Dios, Dios nos da por añadidura lo que se necesita (Mt. 6:31ss). Si se come y se bebe es para la gloria de Dios (1 Co. 10:31ss). Pero los fuertes en la fe deben abstenerse, si el hacerlo escandaliza a los hermanos más débiles (Ro. 14:21), especialmente cuando se trata de las libaciones paganas (1 Co. 10:21-22).
3. *El comer y el beber y la historia de la salvación.* Para Jesús y sus discípulos, el comer y el beber son señales de la edad de la salvación que está por venir. El compartir la mesa con Jesús significa participar en el reino que está presente en él, y asegura un lugar en el banquete de la consumación (cf. Mr. 2:18-19; 14:22ss). En la Última Cena Jesús entrega la copa a sus discípulos; ella representa su muerte vicaria en favor de ellos. Al darles pan y vino, Jesús promete que el banquete comunitario de su ministerio terrenal va a continuar, sobre la base de su obra salvífica, hasta que quede consumado en el banquete celestial. Sólo cuando el Señor resucitado come y bebe con los discípulos por un periodo limitado se da una renovación de las comidas compartidas en los días de la encarnación (Lc. 24:30-31; Jn. 21:13). La comida sagrada de Hechos 2:42 en adelante sólo se puede entender sobre la base de Pascua y Pentecostés. Pertenece a la era de la iglesia, cuando el Señor está presente al actuar en su pueblo por medio del Espíritu. Según lo explica Pablo, el comer y el beber son comparables al maná y el agua de tiempos de Moisés (1 Co. 10:3-4), o a la carne sacrificada y las libaciones de los banquetes culturales (1 Co. 10:18ss), aunque sin una idea de una operación sacramental automática (1 Co.

10:5ss). Lo que está involucrado es un encuentro con el Señor que se ofreció a sí mismo por nosotros. Sin embargo, sólo si hay una participación en fe, entonces la función física tiene el significado de salvación y no de juicio (1 Co. 11:27ss). En Juan 6:26ss el comer y el beber son una recepción espiritual de Cristo en su ofrenda de sí. En 6:51ss son un recibir mediante la participación de las especies. Los enunciados reflejan el vocabulario del gnosticismo y de los misterios, pero la referencia es al Cristo encarnado, crucificado y ascendido que ha impartido el Espíritu (6:33, 51, 60ss). El comer y el beber, entonces, son un encuentro con Cristo, y son para salvación si expresan una total apertura de fe a Cristo y a su obra de salvación.

#### 4. *Uso figurado.*

- a. Beber la copa de la ira y del sufrimiento. Los que experimentan el juicio de Dios beben la copa de vino o de ira, ya sea en el sentido de que quedan perplejos (Ap. 18:3) o en el de sufrir tormento eterno (14:10). Beber la copa del sufrimiento significa aceptarlo (Mr. 10:38-39; Mt. 26:42; Jn. 18:11). En el NT esta ha llegado a ser una expresión estereotipada.
- b. Beber el agua de la vida. Paralela a comer el pan de vida (Jn. 6:35), esta frase (Jn. 4:13-14; 7:37) significa recibir a Jesús en la fe. A un concepto del AT se le da aquí un giro gnóstico; beber es apagar la sed de vida. En antítesis al beber natural, este beber expresa ciertos aspectos claves de la fe. La fe recibe aquello que da vida, e. d. a Jesús mismo, y redonda en un correspondiente dar de sí (Jn. 7:38).

πόμα, πόσις, ποτόν, πότος.

1. *Uso.* *πόμα* significa «bebida», «brebaje»; *πόσις* significa «el acto de beber» o «lo que uno bebe», *ποτόν* significa «lo que se puede beber», y *πότος* significa «borrachera».

#### 2. *Uso material en el NT.*

- a. La cuestión legal-ritual y ascético-dualista. En Hebreos 9:10 las regulaciones del AT cuentan solamente como ordenanzas carnales para esta vida. Por eso la nueva alianza deja de lado las reglas sobre los alimentos y las bebidas. Todos los medios de alimentación son puros para los puros de corazón (1 Ti. 4:4). Nadie debe emitir juicios en lo relativo a comidas y bebidas (Col. 2:16). El reino de Dios no consiste en comida ni bebida (Ro. 14:17), aunque precisamente por esta razón los fuertes en la fe deben respetar los problemas de los débiles. El reino de Dios une el corazón a Dios, y realiza una nueva creación. Al expresar el aspecto corporal, la comida y la bebida no son asuntos indiferentes (1 Co. 15:32); pero, puesto que estamos libres de la esclavitud a la figura de este mundo, hay que practicarlos en obediencia (Ro. 14:21; 1 Co. 10:31ss).
- b. La Cena del Señor. Israel recibió en el desierto un alimento espiritual (1 Co. 10:2). Este es un tipo de los últimos tiempos (10:11). Como el agua y el maná, el alimento y la bebida de la eucaristía son el don y el vehículo de la obra salvadora de Dios en Cristo, y ofrecen la posibilidad de la vida en fe y obediencia. No confieren mágicamente la inmortalidad, sino que exigen fe y obediencia. En Juan 6 la verdadera comida y bebida se ponen en antítesis al alimento que no puede sino sustentar la vida física (6:31-32). No se trata de un dualismo gnóstico, sino que representa la oposición bíblica a una vida materialista. El alimento y la bebida no son aquí el pan y vino eucarísticos, sino Cristo mismo en su acción de salvación, e. d. su carne y su sangre. Sólo después del período neotestamentario comenzamos a encontrar un movimiento en dirección a la magia o a los misterios (Justino, *Apología* 1.66).

ποτήριον.

1. *Uso.* Esta palabra, rara en el griego no bíblico, significa «vaso para beber». En un hogar palestinese se trata de la jarra (generalmente una vasija de arcilla) que está llena sobre la mesa. Sólo una vez en Salmo 116:13 el ποτήριον es un vaso usado en el ministerio del templo, aunque la palabra figura en listas de utensilios de templos en el griego no bíblico.

2. *Usó literal.* El NT se refiere a la copa de uso diario en Marcos 9:4f; 7:4. En Lucas 11:39-40; Mateo 23:25-26 los fariseos van más allá de la ley al tratar de mantener libre de impurezas la parte exterior de los vasos, pero esto es una hipocresía, ya que el vaso sólo está limpio si su contenido no es producto de la codicia y la avaricia. La exigencia de pureza de corazón se asocia gráficamente con la exigencia de que la parte de adentro de la copa esté limpia (Lc. 11:39). Así, una ilustración cotidiana indica la necesidad de la conversión interior.

### 3. *Usó figurado.*

a. La copa de la ira. Esta metáfora, que se halla en el Apocalipsis, se deriva del AT. Dios entrega una copa a aquellos que están bajo juicio (Sal. 75:8; Is. 51:17). Esta copa les quita los sentidos, de manera que se tambalean y caen. Es una copa que atonta (Ez. 23:33) o hace tambalear (Is. 51:17). La copa en manos de Dios significa su dominio del destino. Como copa de ira denota su poder judicial (Sal. 75:7-8). El judaísmo posterior adopta la misma comparación. Las copas de la Pascua son copas de castigo para las naciones, pero de consolación para Israel. El Apocalipsis hace su uso particular de esta imagen del AT. En 17:4 Babilonia tiene en su mano una copa de oro llena de sus abominaciones (cf. Jer. 51:17). Su contenido es el vino del furor de su fornicación (14:8). Babilonia, bajo Dios, tiene poder para subyugar a las naciones mediante la fuerza y la propaganda (Ap. 13), pero en este poder se puede ver el poder escatológico de la ira de Dios. Pone en manos del anticristo a aquellos que no están en el libro de la vida (13:8), y en su debido momento ellos son agentes de la ira de Dios para pisotear a la propia Babilonia (17:15ss). Dios le da entonces a Babilonia la copa del vino de la furia de su ira, y en el juicio final todos los que hayan aceptado el dominio de ella beberán también del vino de la ira de Dios, e. d. la condenación final (14:10). El vino representa la ira activa de Dios, y la copa representa el poder de su airado juicio, ya sea en su ejercicio temporal mediante las potencias históricas, o en su manifestación definitiva.

b. La copa del sufrimiento. Cuando los hijos de Zebedeo piden un puesto especial en el gobierno regio de Cristo, la respuesta de Jesús que los remite a su propia copa es una insinuación del martirio, pero la pregunta que les plantea tiene que ver con la disposición de ellos a aceptarlo. En Getsemaní él mismo ora pidiendo que esa copa le pase de largo, pero después de debatirse en la oración alcanza la disposición que se expresa en Juan 18:11. La copa no es solamente un destino cruel, sino el juicio divino, de modo que el hecho de que Jesús se retraiga ante ella no es temor a la muerte sino el horror del Santo por quedar bajo el juicio de Dios sobre el pecado humano (Mr. 14:33ss; Mt. 26:37ss; Lc. 22:44ss). Sobre la base de lo que Jesús dice sobre la copa, la copa se convierte en símbolo del martirio en el Martirio de Policarpo 14.2. La copa del sufrimiento queda aquí definida de modo decisivo por el hecho de que el propio Jesús haya bebido de ella.

### 4. *La Cena.*

a. El dicho escatológico en Lucas 22:17-18. En Lucas 22:17-18 el dicho de Marcos 14:25 se vincula con una copa. En Marcos la frase «fruto de la vid» muestra que originalmente está relacionado con la bendición de una copa, ya que esta frase figura en las acciones de gracias judías al beber vino, p. ej. en la Pascua. En Lucas el dicho se relaciona con la primera copa de la cena de Pascua. Es una declaración de que esta es la última comida de Jesús con sus discípulos, antes del banquete de la consumación. Jesús mismo no bebe, sino que entrega la copa a los discípulos, los cuales beben de ella, o llenan con ella sus propias copas, en una unidad de comunión de mesa que mira adelante hacia el banquete de la consumación.

b. El dicho de interpretación. Puesto que el orden y el rito que se siguen en la Última Cena corresponden a la práctica judía, no puede haber duda de que la copa y el dicho provienen de Jesús mismo y son transmitidos por la iglesia palestinense. El dicho de interpretación en Marcos 14:23; 1 Corintios 11:25; Lucas 22:20 se refiere al contenido, pero el término que se usa es siempre «copa» en vez de «vino» (tinto). La copa les recuerda a aquellos a quienes se les da, la copa que está en la mano de Dios. El que la entrega es el Mediador de la obra de Dios, que es de juicio y de salvación.

Los que la reciben son aquellos en quienes Dios está en acción en la gracia que salva y por medio del juicio. La copa misma es la copa pascual de bendición, pero materialmente se halla detrás de ella una referencia a la copa de Dios.

- c. La copa del Señor y la copa de los demonios (1 Co. 10). En 1 Corintios 10:16ss Pablo se refiere a la copa de bendición, pero la frase «que bendecimos» hace que la referencia sea especial, a lo que recibimos del Señor en ella y con ella. Esta copa significa participación en la sangre de Cristo, e. d. compromiso con aquel que murió por nosotros. Es la copa del Señor en cuanto que nos pone a nosotros en conexión con su poder eficaz. Por eso los creyentes no pueden beber a la vez esta copa y la de los demonios (10:21). Esto no es por el hecho de que la eucaristía es diferente de los banquetes culturales del paganismo (Justino, *Apología* 1.66), sino porque los sacrificios que no se ofrecen a Dios están dedicados a los demonios. Los que beben lo que pública o privadamente (1 Co. 8:10; 10:27ss) se vierte en honor de las deidades paganas, caen presa del dominio de los demonios. Quedan perteneciendo entonces a otro reino que no es el de Cristo. Es porque nadie puede servir a dos amos (Mt. 6:24) que uno no puede beber a la vez de la copa del Señor y de la de los demonios.

καταπίνω. Literalmente esta palabra significa «sorber», «tragar» (usado ya sea respecto a personas o, p. ej., la tierra). Figuradamente significa «asimilar», «sobrecoger» o «consumir», «usar». La LXX suele usar el término para la destrucción, ya sea por parte de la tierra (Éx. 15:12), las profundidades (Sal. 69:15), el enemigo (Os. 8:8), los pecadores (Sal. 35:25) o Dios (Job 8:18). En su forma absoluta denota la extinción de la sabiduría humana (Sal. 107:27). Filón se refiere a cómo el alma de los insensatos es tragada por el cuerpo, o a cómo Balaam es envuelto por el río de la insensatez (*De los gigantes* 13; *De la inmutabilidad de Dios* 181). El NT sigue al AT en diversos modos, combinando los sentidos literal y figurado para sugerir la destrucción hostil por fuerzas sobrehumanas. Así encontramos el ser devorado por las tinieblas o por el diablo en 1 Pedro 5:8, por un remordimiento sin esperanza en 2 Corintios 7:9-10, o por la obra de juicio de Dios en el caso de aquello que es hostil a él en Hebreos 11:29; Apocalipsis 12:6; 2 Corintios 5:4; 1 Corintios 15:54. En Hebreos 11:29 los egipcios son tragados por el mar; en Apocalipsis 12:6 la tierra se traga el río; en 2 Corintios 5:4 la muerte es tragada por la vida; y en 1 Corintios 15:54 la muerte es sorbida en la victoria. Sólo en el dicho proverbial de Mateo 23:24 el uso es diferente. Aquí una comparación muestra lo insensato del modo en que los fariseos luchan contra la transgresión de los más pequeños reglamentos, pero aceptan fácilmente que no se observen los grandes mandamientos.

ποτίζω. Esta palabra significa «hacer beber, dar de beber». En el AT el ποτίζειν de Dios apunta hacia su continua gloria como Creador (Sal. 104:11, 13) y también a su obra de salvación y de ira (Sal. 78:15; 60:3). El NT renueva la antigua exigencia de que hay que darles de beber a los sedientos, pero sobre una base cristológica (Mr. 9:41; Mt. 25:35; Ro. 12:20). Se plantean diversos motivos para el que se le diera de beber a Jesús en la cruz (Mr. 15:36; Jn. 19:29). En 1 Corintios 3:2, 6ss el dar instrucción básica en la comunidad es como darles a beber leche a unos niños pequeños, o como regar una planta. En Apocalipsis 14:8 Babilonia hace que las naciones beban del vino de su fornicación. En 1 Corintios 12:13, el beber del único Espíritu comporta una referencia eucarística.

[L. Goppelt, VI, 135-160]

### πυπράσκω [vender]

En griego secular, πυπράσκω significa literalmente «vender», «vender por soborno» o «arrendar», y figuradamente «traicionado», «vendido», «descarriado» o «arruinado». El NT usa también πυπράσκω literalmente para «vender» (Mt. 13:46; 18:25; Hch. 2:45, etc.), y el sentido figurado aparece en Romanos 7:14 para describir la desesperada dificultad de la persona «vendida al pecado».

[H. Preisker, VI, 160]

πίπτω [caer], πτώμα [caída], πτώσις [caída], ἐκπίπτω [caerse],  
 καταπίπτω [derrumbarse], παραπίπτω [descarriarse], παράπτωμα  
 [cometer una falta], περιπίπτω [encontrarse con]

πίπτω.

## A. Fuera del NT.

1. El significado básico de πίπτω es «caer», «zambullirse». De aquí se desarrollan sentidos tales como «tirarse al suelo», «caer (en combate)», «perecer», «perderse», «derrumbarse», «fallecer». No se incluye la delincuencia moral, pero en los papiros se desarrolla un sentido legal, «caer bajo (algo)», e. d. «ser contado bajo (algo)».
2. πίπτω figura más de 400 veces en la LXX, y tiene la misma gama de significados que fuera de la Biblia, excepto que no hallamos el sentido legal. Sólo en Proverbios 11:28 y en el Sirácida se encuentra una insinuación de la pérdida de la salvación, aunque la pérdida que se sufre como castigo es más probablemente el infortunio.
3. Filón usa πίπτω para el pecado del νοῦς o de la ψυχή, pero no en el sentido de «pecar». Josefo usa el término literalmente para el derrumbamiento de edificios, la caída de un animal a tierra, la caída de la nieve, el postrarse ante un gobernante y el caer en la batalla.

## B. El NT.

### I. Uso literal.

#### 1. General.

- a. Común en el NT, πίπτω tiene principalmente un sentido literal. Primeramente denota caídas no intencionales, p. ej. un muro que se derrumba (Heb. 11:30), casas (Mt. 7:25) o ciudades (Ap. 16:19); cf. la caída de Babilonia (Ap. 14:8; 18:2) como señal del juicio divino.
- b. Otro uso es para la caída de una piedra (Lc. 20:18), la caída de riscos o colinas (Lc. 23:30; Ap. 6:16), o la caída de migajas (Mt. 15:27) o de semillas (Mt. 13:14ss).
- c. Un uso adicional es para la caída de estrellas (Mt. 24:29).
- d. En Mateo 10:29 los pajarillos caen, mientras que los seres humanos también pueden caer sin intención (Hch. 20:9; Mt. 15:14), y se vienen abajo cuando la muerte los abate de repente (Hch. 5:5, 10). Lindando con un sentido figurativo, πίπτω significa «caer» en el sentido de «morir», «ser muerto» (Lc. 21:24).
2. πίπτω y προσκυνέω. En la mayoría de los casos el caer literal es intencional, ya sea en homenaje a un amo (Mt. 18:26) o, con προσκυνέω, en relación con la adoración a la deidad (Mt. 4:9; Hch. 10:25; 1 Co. 14:25; Ro. 4:10), o solo, delante de Jesús, para enfatizar una petición, para expresar gratitud, o para mostrar respeto (Mr. 5:22; Lc. 17:16; Jn. 11:32). Jesús mismo adopta esta actitud en la oración (Mt. 26:39).

### II. Uso figurado.

1. General. Hechos 1:26 adopta la idea común de que la suerte le cae a alguien; la idea surgió porque originalmente la suerte estaba en un recipiente, que se agitaba para que cayera. Cuando se dice que cae sobre alguien la oscuridad o el temor (Hch. 13:11; Ap. 11:11), el término sugiere un suceso repentino e irresistible. En Lucas 16:17 el significado es «ser anulado».
2. El caer como hacerse culpable. Aunque en el NT πίπτω no significa «caer» en el sentido de cometer un pecado específico, el NT profundiza su uso en relación con el pecado. Así, en Lucas 20:18 caer sobre la piedra implica un rechazo de la persona de Cristo y de su pretensión; en Romanos 11:11 caer significa ser abandonado por Dios en la culpa, y en Romanos 11:22 el caer es idéntico a la culpa. πίπτω

se puede usar también para la pérdida de la fe y la separación de la gracia (1 Co. 10:12). En Romanos 14:4 el estar de pie o caer están orientados hacia el hecho de que cada cual debe responder ante el Señor como Juez. El uso es absoluto en Hebreos 4:11; no se tiene en mente un pecado específico, sino la apostasía. En Apocalipsis 2:5 el punto es abandonar el primer amor. En 1 Corintios 13:8 el amor no cae en el sentido de que no pasa, a menos que la idea sea que no puede ser derrotado, o efectivamente que nunca se opondrá a lo que Dios exige (cf. vv. 4ss).

πτώμα. Esta palabra significa «caída», «zambullida», «derrumbe», «ruina», «cadáver», «derrota» y, en los papiros, «fruta caída». Se usa en la LXX para el colapso de un muro, el vuelco de un carruaje, el caer en batalla, el derrocamiento y un cadáver (Jue. 14:8). Filón lo usa para «caída», «tumbo», «cadáver». El único significado en el NT es «cuerpo muerto», ya sea de un animal en Mateo 24:28, o de seres humanos en Mateo 14:12 (el Bautista); Apocalipsis 11:8-9 (los dos testigos); algunas versiones de Marcos 15:45 (Jesús).

πτώσις. Esta palabra, que significa «caída», es más común en la LXX que πτώμα en sentidos tales como la caída de un árbol (Ez. 31:13), el caer en combate (Nah. 3:3) y el derrocamiento como juicio. Josefo la usa para la caída desde un tejado en *Antigüedades* 17.71. En el NT, en Mateo 7:27 el punto es la «ruina» de una casa, mientras que en Lucas 2:34 significa «caída», e. d. el destino de aquellos para quienes Cristo es un escándalo.

ἐκπίπτω. Esta palabra significa «caer de», «hacer una incursión», «salir», «desviarse o apartarse», «ser echado a tierra», «ser expulsado», «ser omitido», «estirarse» y «dejar pasar». En la LXX es principalmente literal para diversos términos hebreos; es así como denota un hacha que se sale del mango, un cortador que se zafa de la mano, un astro que cae del cielo, árboles o cuernos que caen, flores que caen, y figuradamente mandatos que salen o gente que pone su esperanza en sueños que resultan vanos. Josefo la usa para «ser expulsado» y también para «escapar». La gama de significados es muy amplia en los diez casos en el NT. Para el uso literal se puede recurrir a 1 Pedro 1:24 y Santiago 1:11 (basado en Is. 40:7), así como a Hechos 12:7 (las cadenas que se caen). El sentido también podría ser literal en Hechos 27:32, aunque, puesto que el esquife ya está en el agua, la idea probablemente sea la de dejarlo irse flotando, y no la de dejarlo caer. El sentido «perder» figura en 2 Pedro 3:17 (con cierto sentido de caer apartándose). «Perder» es también el sentido en Gálatas 5:4. «Ser en vano» es el punto en Romanos 9:6: la promesa de Dios a Israel no ha fallado.

καταπίπτω. Esta palabra significa literalmente «venirse abajo» (edificios, etc.), pero también significa «caer en» (deslealtad, etc.), y como participio perfecto significa «humilde». Un uso interesante en la LXX es para «sucumbir» (a la opresión, 3 Mac. 2:20). Josefo la usa en una frase que denota «desalentarse» (*Antigüedades* 2.336). Sólo Lucas usa la palabra en el sentido literal; cf. «caerse» (Hch. 26:14), «caer muerto» (28:6). En Lucas 8:6, la semilla cae sobre la roca.

παράπίπτω, παράπτωμα.

#### A. El grupo fuera del NT.

1. El verbo tiene significados como «caer al lado de (o a un lado)», «tropezar sobre algo», «ser llevado a un lado o junto a», «errar». El sustantivo significa «desliz» o «error».
2. En la LXX el verbo significa «ser en vano» en Ester 6:10, «errar» en Sabiduría 6:9, y «ganar» en Sabiduría 12:1; Ezequiel 14:13; 15:8; 18:24. En la LXX el sustantivo significa generalmente «falta», sobre todo pecados individuales ante Dios. El grupo desempeña un papel poco importante en Filón, y Josefo usa sólo el verbo en el sentido general de «acaecer» (*Antigüedades* 13.362).

#### B. El grupo en el NT.

1. El verbo figura solamente en Hebreos 6:6, donde significa «cometer una falta» más que «apartarse», pero sin referencia específica (cf. 10:26).

2. El sustantivo figura en Mateo 6:14-15; Marcos 11:25. En Mateo 6:14 de lo que se trata es de faltas contra otros, y en el v. 15 contra Dios. La repetición destaca la severidad de las faltas contra los demás. El uso general en Marcos 11:25 no especifica contra quién es la ofensa; las ofensas contra los demás son también ofensas contra Dios. Pablo suele usar el sustantivo. Lo usa para el pecado de Adán en Romanos 5:15, 17 y para la totalidad del pecado en Romanos 5:20 (distinguiéndolo de *παράφαισις* como la transgresión de los mandamientos). Un uso similar se da en Gálatas 6:1, y en Romanos 11:11-12 el *παραπτώμα* de Israel consiste en su rechazo del evangelio.

**C. El grupo en los Padres apostólicos.** El uso en los Padres apostólicos sigue al del NT (cf. 1 Clem. 51.1; Bern. 19.4).

*περιπίπτω*. Esta palabra significa «toparse con algo por casualidad», «verse inocentemente involucrado en algo», «volcarse»; el sustantivo se usa para un «contratiempo» o «accidente». Filón usa el verbo para «caer en», y también para «caer culpablemente». En Josefo encontramos los sentidos «encontrarse con», «abrumar», «estar involucrado en (peligro, infortunio, etc.)», «caer en manos de», «caer ante la espada de». En Lucas 10:30 el significado no es tanto «encontrarse con los bandidos inadvertidamente», sino «caer en sus manos inesperadamente». En Hechos 27:41 la idea es la de ser llevado a algún lugar por casualidad o inesperadamente. También en Santiago 1:2 se hace referencia a meterse en pruebas inesperadamente. En los Padres apostólicos, el punto en 1 Clemente 51.2 es estar sujeto a tormentos, y en 1.1 el sustantivo significa «infortunios».

[W. Michaelis, VI, 161-173]

*πιστεύω* [creer, confiar], *πίστις* [fe, confianza], *πιστός* [fiel, confiado], *πιστώ* [hacer confiar a alguien], *ἄπιστος* [sin fe, incrédulo], *ἄπιστέω* [no creer, ser infiel], *ἄπιστία* [infidelidad, incredulidad], *ὀλιγόπιστος* [de poca fe], *ὀλιγοπιστία* [poca fe]

#### A. Uso griego.

##### I. Clásico.

1. *πιστός*, que está atestiguado primero, significa a. «confiado» (también con el matiz de «obediente») y b. «fidedigno», e. d. fiel, confiable.
2. *ἄπιστος* significa a. «desconfiado» y b. «indigno de confianza», «no confiable».
3. *πίστις* tiene el sentido de a. «confianza», «certeza», luego b. «confiabilidad» y c. «garantía» o «seguridad» en el sentido de una prenda o juramento, con los dos matices de «confiabilidad» y «prueba».
4. *πιστεύω* significa «confiar» (también «obedecer»), «creer» (palabras), y en pasiva «gozar de confianza» (cf. el sentido posterior «confiarse a»).
5. *ἄπιστέω* significa habitualmente «ser desconfiado» o «no creer» (palabras).
6. *ἄπιστία* significa «inconfiabilidad», también «desconfianza».
7. *πιστώ* significa «hacer a alguien *πιστός*», e. d. una persona obligada por una prenda o contrato, y que por lo tanto es confiable. Otro sentido es hacer de una persona alguien que confía.
8. Las palabras en *πιστ-* no llegan a convertirse en términos religiosos en el griego clásico. La fidelidad a un contrato es un deber religioso, la fidelidad está relacionada con la piedad, y uno puede confiar en una deidad; pero *πιστός* no se refiere a una relación básica con Dios. Cuando más, uno encuentra solamente el contar con las deidades y el confiar en ellas o en sus oráculos.

## II. Helenístico.

1. *La discusión filosófica.* En el debate con el escepticismo, la filosofía llega a hablar sobre la creencia en los dioses y su certeza distintiva, que es dada por la deidad y está relacionada con la piedad y con la creencia general en lo incorpóreo. La conducta es afectada por esa creencia, que lleva consigo una creencia en la inmortalidad del alma, en la participación en el mundo divino, y en el juicio final.
2. *La propaganda religiosa.* La propaganda religiosa exige creencia en las deidades que se proclaman. Los escritos herméticos reflejan esta terminología, como también las Odas de Salomón, los papiros, los textos mágicos y Celso.
3. *Uso estoico.* En el estoicismo más antiguo, la πίστις («confianza») es conveniente para el sabio. En el estoicismo tardío, πίστις significa «fidelidad» como solidez de carácter. Así como Dios es πιστός, también debemos serlo nosotros. Primordialmente una fidelidad a uno mismo, la πίστις hace posible la fidelidad a los demás. La πίστις es religiosa, no por denotar una relación con la deidad, sino en una realización de la relación.

[R. Bultmann, VI, 174-182]

## B. El concepto del AT.

1. *Observaciones generales.* En el AT prevalece un punto de vista teocéntrico. Por eso la fe es la reacción humana a la acción primaria de Dios. Al principio la fe es colectiva, y sólo aparece una riqueza de uso cuando los individuos se liberan del vínculo colectivo. Los profetas dan un nuevo impulso creativo al vocabulario y la imaginaria de la fe. La mayor expansión tiene lugar en los Salmos. En el AT la fe y el temor van íntimamente ligados; aunque se contradicen, cada uno matiza al otro, y juntos expresan la tensión viviente y la dinámica polarizada de la relación veterotestamentaria con Dios. Figuran más o menos por igual. Entre las raíces pertinentes, אָמַן (πιστεύειν) sólo ocupa el cuarto lugar estadísticamente, pero tal vez es la más importante cualitativamente. En cada caso el uso religioso tiene raíces seculares.

## II. La raíz אָמַן y expresiones relacionadas.

1. *Qal.* En la forma qal la raíz se usa respecto a las madres, nodrizas o personas que cuidan a los niños, con las ideas asociadas de cargar y educar.
2. *Nifal.* En este uso la extensión es más amplia, y la traducción «firme», «confiable», «seguro» no es más que una aproximación. Es así como hallamos las ideas de permanencia, efecto devastador, correspondencia con la realidad, y especificidad. En los dos últimos casos no se trata sólo de una conexión lógica, sino también de una experiencia viva. Cuando se usa respecto a personas, p. ej. siervos, testigos, mensajeros o profetas, lo que se comunica es la veracidad, la perceptividad, la retentiva de memoria, el entendimiento y la capacidad de describir. Las cualidades varían; el punto de intersección es la relación entre las cualidades requeridas y las que efectivamente están presentes. En sentido religioso, muchos aspectos de Dios pueden quedar abarcados bajo esta raíz. En Deuteronomio 7:9 el Dios «fiel» guarda la alianza con los que lo aman y le obedecen. En Isaías 49:7 la fidelidad se muestra en la elección de Israel. En 1 Reyes 8:26; Isaías 55:3, etc., la palabra de Dios toma fuerza ya sea como promesa o como amenaza. La raíz puede describir también los mandamientos de Dios o sus obras (Sal. 19:7; 111:7). La definición material depende del aspecto que se tenga a la vista, pero siempre está presente la idea de lo que hace que Dios sea Dios. Cuando se usa respecto a los creyentes, el término expresa la actitud ante Dios que está en armonía con lo que Dios exige. Lo que está en juego es una totalidad de disposición, y no sólo una acción específica.
3. Cuando la raíz asume la forma de un adjetivo verbal, se nos orienta en la misma dirección (cf. 1 R. 1:36; Nm. 5:22; Jer. 28:6; Neh. 8:6; Sal. 41:13). El concepto abarca una doble relación: el reconocimiento de la conexión entre la afirmación y la realidad, y la conexión entre la validez de la afirmación y sus consecuencias prácticas para quienes la aceptan.

4. *Hifil*. La LXX traduce el hifil 45 veces con πιστεύειν, cinco con ἐμπιστεύειν, y una vez con καταπιστεύειν y otra con πείθεσθαι. El significado es el reconocimiento de todas las consecuencias tanto para el objeto como para el sujeto. Se expresa el reconocimiento tanto de la relación objetiva del objeto con la realidad, como de la relación subjetiva del creyente con el objeto. Creer un informe significa tomar conciencia de él, aceptar su verdad y actuar en consecuencia (Gn. 45:26; Éx. 4:1; 1 R. 10:7, etc.). Confiar en vasallos, amigos, etc. significa reconocer las afirmaciones inherentes en los términos y la validez de las afirmaciones para aquellos que confían (cf. 1 S. 27:12; Miq. 7:5; Pr. 26:25; Job 4:18). Detrás de la palabra que es creída se halla la persona en quien se confía. Por lo que respecta a Dios, el primer sentido es el de decirle amén a Dios, e. d. reconocer la relación que él ha entablado con nosotros, y colocarse uno mismo en esa relación. Inclusive cuando se exige la fe, la iniciativa de Dios se presupone. En su contenido, la orientación es hacia el aspecto en cuestión, la obediencia relacionada con el mandato, la confianza y el culto con la promesa (Dt. 9:23; Gn. 15:6). Pero también se puede tener en la mira la totalidad. Así, del lado de Dios, se pueden incluir su poder, su amor, su fidelidad, su justicia, su elección y su poder exigente, a saber, todo lo que lo hace ser Dios, de modo que en un contexto de alianza la incredulidad equivale a la apostasía. Del lado humano, la fe implica conocimiento, voluntad y sentimiento, pero también con un elemento de temor, en una actitud de compromiso extensivo e intensivo que abarca la totalidad de la conducta externa y de la vida interior. Esta clase de actitud sólo es una posibilidad en la relación con el Dios del AT. Como lo ve Isaías sobre la base de su propia experiencia (6:1ss), la fe en esta forma, relacionada con la idea de un resto y una comunidad de fe, se levanta en oposición a consideraciones políticas (7:1ss), a la seguridad terrenal (28:14ss), y a la confianza en la fuerza humana (30:15ss), como una forma de existencia de aquellos que están vinculados a Dios solo y encuentran en esto su propia fuerza (30:15), su condición de solidez (7:9). Esa fe hace imposible tanto la autonomía como la idolatría; también elimina todo temor al poder humano (7:1ss).
5. *אמן y sus derivados*. El énfasis que puso Isaías sobre la palabra y el concepto no se perdió jamás. Es así como vemos una expansión del significado de todas las raíces pertinentes, hasta abarcar la relación con Dios y la actitud completa de una vida vivida en la fe (cf. Hab. 2:4; Jer. 7:28). También se expresa la idea del carácter absoluto y exclusivo de la verdadera religión relacionada con el verdadero Dios.
6. *La dinámica religiosa*. La alianza, con su idea de la fidelidad de Dios, parece haber suministrado la dinámica para este desarrollo. Si hay poca conexión específica de la fe con la alianza (cf. Neh. 10:1), su fuerte vínculo con la relación con Dios la hace evidente (Éx. 4:8-9; Nm. 14:11; Dt. 1:32; 2 R. 17:14; Sal. 78:22).

### III. La raíz בטח

1. *El estado de seguridad*. Esta raíz expresa primeramente la idea de hallarse en un estado de seguridad, ya sea con énfasis objetivo o subjetivo (Jue. 18:7; Is. 32:9ss). El punto es más un estado que una relación. La idea de confianza sólo brota mediante la noción de basar la propia seguridad en alguien o en algo, p. ej. el trabajo, el poder, la rectitud, la riqueza, los carros, la maldad (generalmente con un juicio negativo). En estas líneas, el término se puede usar sin escrúpulos para la confianza en los ídolos (Is. 42:17), cosa que los profetas, claro está, condenan tajantemente.
2. *Certeza*. El sentido de seguridad genera la idea más subjetiva de certeza, con una fuerte asimilación a בטח. Esto es así especialmente en el Deuteronomio, los Salmos y los Proverbios. En un sentido más débil, el término puede denotar la actitud de oración (Sal. 91:2; 84:12; 25:2, etc.).
3. *Comparación*. En comparación con בטח, este desarrollo implica un viraje en el sentido básico que se debe al crecimiento de la fe monoteísta, la influencia de los profetas, la situación religiosa del exilio, la sensación de quedar entregados solamente a Dios, y el surgimiento del individualismo religioso. Es especialmente importante la influencia de Isaías (cf. Is. 30:15).

IV. La raíz *הסה*.

1. *Buscar refugio.* Esta raíz experimenta un desarrollo parecido. Lo que se presupone es la necesidad de auxilio o protección, con énfasis en el acto de buscarla.
2. *Relación con Dios.* El sentido original resulta evidente cuando se busca auxilio en Dios, pero más débilmente, en el uso litúrgico, se puede abarcar la relación total con Dios.

V. Las raíces *קיה, יהל, חסה*.

1. *Significado básico.* Estas tres raíces para esperar o aguardar suelen ser equivalentes, y experimentan el mismo desarrollo en relación con la fe. El sentido básico es el de tensión, y lo que se puede expresar es estar a la espera, esperar en vano, o hallarse en un estado de expectación dolorosa.
2. *Uso religioso.* En sentido religioso los términos expresan colectivamente la esperanza de la salvación (Jer. 8:15), e individualmente la esperanza de ser oído (Sal. 119:81) o auxiliado. En lo que se tiene esperanza es en la palabra de Dios y en su gracia, y en Dios mismo, pero principalmente junto con alguna expectativa concreta (Pr. 20:22). La esperanza de la manifestación de Dios conduce a la posterior esperanza escatológica de un establecimiento visible del gobierno divino.
3. *Isaías.* En Isaías 8:17 (cf. 2 R. 6:33) la espera es una fe que soporta a pesar del juicio y la ira divina. Esta espera es una fe que todavía no ve, pero que sigue creyendo. La tensión es la de una aventura de fe en una situación externa desesperada. Aquí no se trata de la esperanza débil y resignada de un tal vez, sino de la esperanza enérgica de un a pesar de todo que brota del debatirse hasta llegar a la certeza final. La postura es prácticamente la misma en Isaías 40:31, que remite al pueblo a la sabiduría y el poder del Dios oculto (v. 27). Aquí el poner la esperanza en Dios es una nueva forma de vida y energía que hace posible lo imposible. La totalidad de la profecía que viene después (incluyendo el cap. 53) es prueba de la victoriosa fuerza de la energía de una fe que señorea interiormente sobre las aflicciones más graves de la vida, porque tiene sus raíces en el mundo trascendente.
4. *Referencias posteriores.* Especialmente los Salmos usan las raíces de esperanza en este sentido más amplio y más profundo para la relación entera con Dios (cf. 42:5, 11; 43:5; 130:5-6). El Salmo 119 muestra cómo los diversos tributarios fluyen hacia la única corriente principal de la confianza en Dios, esa confianza que caracteriza las plegarias de los justos.

VI. *Resumen.* A la luz de todo el desarrollo en el AT, se puede ver que la LXX y el NT aciertan al relacionar πιστεύειν principalmente con la raíz *אמן*, la cual cuantitativamente puede ser secundaria, pero es cualitativamente tan prominente que absorbe los otros términos, en parte a causa de su carácter formal, en parte porque es la que está más cerca de la relación singular entre Dios e Israel, y en parte porque los profetas le dan una profundidad creadora que promueve el triunfo interno sobre las catástrofes de la historia y las aflicciones de la vida individual. En el AT la fe expresa el ser y la vida del pueblo de Dios, en una relación divina vital que abarca la totalidad de esta forma de vida e implica una certidumbre que libera nuevas energías.

## C. La fe en el judaísmo.

1. *El legado del AT.* La fe del AT corresponde al griego πιστεύειν en la medida en que ambos involucran confianza en personas y creencia en palabras (incluyendo a Dios y su palabra). El término del AT, sin embargo, comporta un elemento más fuerte de reconocimiento y obediencia. Por eso los mandamientos divinos pueden ser objetos de fe (Dt. 9:23), y creer en Dios es reconocerlo como tal en una unidad de confianza, esperanza, temor y obediencia. Esta fe tiene su fundamento en las acciones pasadas de Dios, y tiene su propia relación con el pasado en la forma de fidelidad. Pero también se relaciona con el futuro como certeza de que Dios va a hacer lo que ha prometido, y con el presente como obediencia a los mandatos en demostración de la fidelidad a la alianza. En el AT la fe siempre porta una relación esencial con el pueblo, y los individuos sólo son sujetos suyos en cuanto a miembros del pueblo. A diferencia de la fe del NT, esta fe no abarca con sencillez el problema de la muerte, sigue dejando cierto margen para apelar a la devoción, y se cumple de tal modo en la his-

toria, que no es una actitud radical de desecularización como la paz con Dios (Ro. 5:1) que es independiente de la historia nacional y del destino individual en este mundo.

## II. La fe en el judaísmo.

1. *Motivos del AT.* Todos los motivos de la fe del AT aparecen en el judaísmo, pero con una tendencia de los rabinos a poner énfasis en la obediencia a la ley, y un mayor acento sobre la fidelidad en los Deuterocanónicos y los pseudoepígrafos. Junto con la confianza en Dios, el creer que las cosas son verdaderas (p. ej. la palabra de Dios y sus promesas) es inherente a la fe. Si bien la fe se define habitualmente añadiendo el objeto, también se puede hallar el uso absoluto. Los justos son los fieles, y ellos son también creyentes a diferencia de los impíos o de los paganos.
2. *La diferencia respecto al AT.* La principal diferencia respecto al AT es que la fe ya no es en la misma medida o una fidelidad a los actos de Dios en la historia o una confianza en sus actos futuros. Es mucho más fuertemente una obediencia a la ley, y el papel del presente es simplemente mediar la tradición canonizada. En su orientación hacia los actos divinos, la fe es, más unilateralmente, o bien una creencia en los milagros en general, o una creencia en la providencia, mientras que la esperanza anhela acontecimientos sobrenaturales en los que la salvación es para los justos y el juicio implica una retribución individual que se basa en el cumplimiento o incumplimiento de los mandatos divinos, de modo que las obras tienden a hallarse a la par de la fe, y la fe misma puede incluso ser considerada como un mérito.

III. *El concepto de fe en Filón.* Para Filón la fe es principalmente la creencia en el Dios único y la confianza en su providencia. Su verdadero punto es el apartarse de un mundo pasajero y volverse al Dios eterno. Se trata de una disposición del alma más que de una respuesta a la palabra. En estos puntos se puede ver la influencia del platonismo y del estoicismo. Se minimiza la relación con el pueblo y su historia, la fe se orienta hacia el puro ser, que en última instancia sólo es accesible al éxtasis, y a fin de cuentas la fe parece ser más una relación con el yo que con Dios.

## D. El grupo ΠΙΣΤΙΣ en el NT.

### I. Consideraciones formales.

1. ΠΙΣΤΕΩ. Formalmente en el NT, como en el uso griego, ΠΙΣΤΕΩ denota el contar con algo, la confianza y la creencia. Encontramos construcciones similares a las del mundo griego. El uso semítico produce algunas nuevas, p. ej. con ἐπί más dativo o acusativo, o con ἐν. Es distintivo el uso de ΠΙΣΤΕΥΕΙΝ con εἰς, que tiene el sentido nuevo y fuerte de «creer en», y que surge en el contexto de la misión de la iglesia. Otro sentido bastante común de ΠΙΣΤΕΥΕΙΝ es «confiar a, fiarse de, encomendarse» (cf. Lc. 16:11; Jn. 2:24; también en pasiva).
2. ΠΙΣΤΙΣ. Como en griego, esta palabra significa «fidelidad» y más comúnmente la «confianza» (religiosa) o la «fe», generalmente en forma absoluta, pero con εἰς, πρὸς, ἐπί, ἐν, y también con un genitivo objetivo.
3. ΠΙΣΤΟΣ. Esta palabra puede significar ya sea «fiel» o «confiado». El primer sentido es habitualmente secular, y no se adjunta ningún significado religioso especial cuando la referencia es al servicio a Dios (1 Co. 4:2, etc.). La situación es diferente cuando leemos sobre la lealtad de la fe (Ap. 2:10) o sobre el testigo fiel (2:13), pero cuando la predicación es ΠΙΣΤΟΣ la idea es sencillamente que es confiable (y cf. el uso en relación con Dios o Cristo, 1 Co. 10:13; 2 Co. 1:18; 2 Ti. 2:13). Cuando la idea es «confiado», ΠΙΣΤΟΣ lleva el sentido religioso de «creyente».
4. ΠΙΣΤΩ. En el NT esta palabra figura solamente en pasiva en 2 Timoteo 3:14, en el sentido de «ser hecho creyente (seguro)» (cf. 1 Clem. 42.3). En 1 Clemente 15.4, sin embargo, el sentido es «permanecer fiel a».
5. ἄπιστος. Esto podría significar «sin fe» en Lucas 12:46, pero el sentido más probable es «incrédulo» (cf. más generalmente Mr. 9:19). En Hechos 26:8 el significado es «no digno de crédito».

6. ἀπιστέω. Este verbo significa «ser infiel» en Romanos 3:3, «no creer» en Lucas 24:11, y más técnicamente «negarse a creer» en Marcos 16:16.
7. ἀπιστία. Esta palabra significa «infidelidad» en Romanos 3:3; Hebreos 3:12 (muy relacionada con la desobediencia; cf. Heb. 3:19), «incredulidad» en Marcos 6:6, «falta de crédito» a las palabras en Marcos 16:14, y «falta de fe» respecto al mensaje cristiano en Romanos 11:20.
8. ὀλιγόπιστος. Esta palabra se deriva del judaísmo y sólo figura en los autores de los Sinópticos (Mt. 6:30; 8:26; 14:31; 16:8). ὀλιγοπιστία es una variante en Mateo 17:20.

## II. Uso cristiano general.

### 1. Continuación de la tradición veterotestamentaria y judía.

- a. πιστεύω es «creer». En el NT el grupo adquiere primacía para denotar la relación con Dios, en parte sobre la base del AT y en parte en relación con la misión cristiana y su llamado a la fe como un volverse a Dios. El verbo se suele usar para creer la palabra de Dios, p. ej. la Escritura (Jn. 2:22), los profetas (Hch. 26:27), Moisés (Jn. 5:46-47), o lo que Dios dice por medio de un ángel (Lc. 1:20) o del Bautista (Mr. 11:31). En esta misma línea, el NT dice que las personas deben creer en Jesús y en sus palabras (Jn. 3:34; 5:38).
- b. πιστεύω es «obedecer». Hebreos 11 subraya que creer es obedecer, como en el AT. Pablo, en Romanos 1:8; 1 Tesalonicenses 1:8 (cf. Ro. 15:18; 16:19), muestra también que creer significa obedecer. Habla acerca de la obediencia de la fe en Romanos 1:5, y cf. 10:3; 2 Corintios 9:13.
- c. πιστεύω como «confiar». Este sentido es prominente allí donde es fuerte la influencia del AT, como en Hebreos 11, y cf. Marcos 5:36; Hechos 3:16; 14:9. En Marcos 11:22ss; Santiago 1:6 aflora una conexión con la oración. Pablo describe la fe de Abraham como confianza en el poder de Dios de realizar milagros (Ro. 4:17ss; cf. tb. 9:33; 10:11).
- d. πιστεύω como «tener esperanza». La relación entre la fe y la esperanza resulta clara en Romanos 4:18 y Hebreos 11:13. Cuando la fe va dirigida hacia lo que es invisible, entraña confianza. Sólo la fe, no los sentidos, puede percibir la realidad celestial y captar el futuro prometido (Heb. 11:1). Cuando la πίστις es específicamente fe en Cristo, la esperanza se menciona por separado; pero esa esperanza contiene un elemento de confianza creyente (1 Ts. 1:3; 1 Co. 13:13; 1 P. 1:21).
- e. Fidelidad. El sentido veterotestamentario de «fidelidad» halla ecos en Hebreos 12:1; 13:7; 2 Timoteo 4:7; Apocalipsis 2:13; Hebreos 11:17; Santiago 1:2-3. Este es también el punto para Pablo cuando se refiere negativamente a la ἀπιστία («infidelidad») de Israel en Romanos 3:3. En 1 Corintios 16:13, sin embargo, πίστις es la fe a la cual hay que ser fiel.

### 2. Uso específicamente cristiano.

- a. πίστις como aceptación del mensaje. Especialmente cuando se usa con εἰς, πίστις es la aceptación salvífica de la obra de Cristo tal como se proclama en el evangelio. Esto incluye el creer, el obedecer, el confiar, el tener esperanza y el ser fiel, pero es principalmente fe en Cristo. Para los gentiles, significa la conversión al Dios único que ha hecho posible la salvación en su Hijo y por medio de él.
- b. El contenido de la fe. Pablo enuncia el contenido de la fe en Romanos 10:9. Implica el reconocimiento del Cristo resucitado. La fe en Cristo significa fe en su resurrección, y su resurrección implica su previa muerte por el pecado (1 Co. 15:11; cf. Ro. 4:24; 1 Ts. 4:14; Fil. 2:6ss). El kerigma y la fe siempre van juntos (cf. Hch. 2:22ss), y la referencia es siempre a Cristo y a lo que él ha hecho (cf. Jn. 20:31; 16:27; 14:10; 8:24; Ro. 6:8).

- c. La fe como relación personal con Cristo. Creer εἰς Cristo implica una relación personal similar a la relación con Dios en el AT, aunque el NT tiende a usar construcciones diferentes para creer en Dios que para creer en Cristo. La aceptación del evangelio es la aceptación de Cristo como Señor, ya que no se puede separar a Cristo de la historia de la salvación. La fe acepta la existencia de Cristo y la significación que esa existencia tiene para el creyente. Descansa sobre el mensaje, pero en cuanto fe en el mensaje es también fe en la persona que es contenido del mensaje. El aspecto personal sobresale en Romanos 10:9; Gálatas 2:20; Filipenses 1:29; 1 Pedro 1:8.
- d. Creer. La fe puede ser aceptación del mensaje, como en Hechos 20:21, o puede ser el continuar creyendo, como en 1 Corintios 2:5. Puesto que el creer es dinámico, puede ser débil o fuerte (Ro. 12:3; 14:1), puede crecer (2 Co. 10:15), puede soportar (Col. 1:23), y también puede haber referencias a su plenitud (Hch. 6:5), su práctica (1 Ts. 1:3) y su unidad (Ef. 4:13).
- e. La fe. Pablo puede llamar πίστις al mensaje mismo. En cuanto tal la πίστις es un principio, p. ej. en contraste con la ley (Ro. 3:31; cf. 3:27: la ley de la fe). En estas líneas, la πίστις es el cristianismo, ya sea como el ser cristiano o como el mensaje cristiano o la enseñanza cristiana (cf. Gá. 6:10; 1:23). Hechos 6:7 y Efesios 4:5 ofrecen usos parecidos, y cf. 1 Timoteo 3:9; 4:1, 6. La doctrina ortodoxa es πίστις en Judas 3, 20 y 2 Pedro 1:1. Las expresiones en 1 Timoteo 1:2, 4; 2:7; Tito 1:1, 4; 3:5 apuntan a lo mismo.
- f. Desarrollo del uso de πιστεύω. El verbo sigue una pauta muy similar a la del sustantivo. Habitualmente significa «recibir el mensaje», pero también puede denotar «ser creyente», y los participios pueden tener la misma fuerza que πιστός, que es equivalente a «cristiano».
3. *La fe cristiana y la fe del AT.* En el NT la fe es la misma que la fe en el AT, en la medida en que es creencia en la palabra de Dios, pero con la diferencia de que ahora la acción de Dios se manifiesta solamente en la palabra. Los justos del AT creen en Dios sobre la base de hechos manifestados, pero los creyentes del NT creen en Dios en y con el acto de la vida, la muerte y la resurrección de Cristo, tal como esto se conoce solamente mediante la proclamación del evangelio. El acto de Dios es aquí la palabra, ya que Jesús mismo es la palabra de Dios. La fe, entonces, es confianza en el acto escatológico de Dios en Cristo, y esperanza en la consumación de la obra que Dios de ese modo ha comenzado. En el ínterin, es confianza en que Dios no permitirá que los creyentes sean confundidos, sino que, así como han muerto con Cristo, así serán guardados hasta que también ellos sean resucitados con él. En la medida en que la fe es fidelidad, es fidelidad al acto salvífico de Dios en Cristo, al único nombre en el cual hay salvación (Hch. 4:12). La obediencia de la fe es obediencia al camino de salvación en Cristo, lo cual incluye, desde luego, apartarse del pecado. En todas las dimensiones significa una reorientación radical hacia Dios, que gobierna la vida entera. Por eso la fe es la religión cristiana y los creyentes son los cristianos. Pero el énfasis en Cristo es un énfasis en Dios, ya que la fe en Cristo es fe en el acto de Dios en Cristo. Dios sale al encuentro de los creyentes (solamente) en Cristo, en quien mora toda la plenitud de Dios. Cristo es el acto final de Dios, que abarca ya su manifestación futura y definitiva.

### III. πίστις y πιστεύω en Pablo.

#### 1. Pablo y el concepto cristiano común.

- a. Aceptación del mensaje. Para Pablo la fe es primordialmente, no una disposición, sino una aceptación del mensaje relacionada con la confesión (Ro. 10:9). La fe es una posibilidad histórica, no psicológica (Gá. 3:25ss). El acontecimiento de la historia de la salvación se hace real en el bautismo; la fe lo hace posesión del creyente. En cuanto a creencia en lo que el mensaje proclama, la fe reconoce su validez personal. Entraña obediencia como aceptación del acto divino tanto de gracia como de juicio en la cruz, lo cual aporta entendimiento tanto de Dios como de uno mismo, e. d. de la gracia de Dios y del yo que está bajo la gracia. Dentro de este nuevo entendimiento brotan la confianza y la esperanza.
- b. Modos de creer. Puesto que la fe implica confesión y obediencia, es un estado así como un acto. Uno puede tenerla (Ro. 14:22), estar en ella (2 Co. 13:5), y mantenerse en ella (1 Co. 16:13; cf. 1 Ts. 3:8;

Ro. 5:2). Pero el estar en la fe no es algo estático, ya que la fe está bajo ataque y tiene que afincarse (cf. Ro. 11:20). Hay grados de fe (1 Ts. 3:10; 2 Co. 10:15). Una fe débil (Ro. 14:1-2) está relacionada con un conocimiento defectuoso de la conducta correcta (cf. 14:2, 23). La acción debe proceder de la fe (Ro. 14:23) según la medida de la que cada uno goza (12:3). Hay una obra de la fe (1 Ts. 1:3); la fe obra por el amor (Gá. 5:6). Esta obra contrasta con las obras de la ley.

## 2. Contraste con el judaísmo.

- a. La fe y las obras de la ley. Para expresar la nueva relación con Dios, Pablo vincula la salvación estrictamente con la fe. Salvación significa rectitud, pero la rectitud se da a la fe, no a las obras. La fe no necesita ser completada por las obras, sino que es una entrega a Dios y a su gracia. Esta entrega, desde luego, es un acto de la voluntad, pero un acto en que la persona *es* y no simplemente *hace*. La fe es el modo de vida de aquellos que ahora viven en Cristo (Gá. 2:19-20). Como negación de la voluntad egoísta, la fe es el acto supremo, y en cuanto a tal es el opuesto de las obras en todo sentido. Es correlativa a la gracia, la cual se yergue en antítesis a las obras que ameritan un pago. Pablo no contraponen el contenido de las obras, sino el modo de su realización. Las obras no valen cuando son una razón para jactarse, e. d. una razón de un derecho que se le exige a Dios, como en el pensamiento pagano así como en el judío. Lo que Pablo rechaza es la actitud de sentirse seguro de uno mismo frente a Dios, o el intento de llegar a estarlo. La fe es la verdadera obediencia posibilitada por el acto de gracia de Dios en Cristo.
- b. La fe escatológica. Como rendición del hombre natural, que determina toda conducta, la fe es una actitud escatológica posibilitada por el acto escatológico de Dios, e. d. la actitud del hombre nuevo. Estar en la fe, como el estar en la gracia o en Cristo, significa ser una nueva criatura (2 Co. 5:17). La edad de la gracia ha puesto fin a la de la ley (Ro. 6:14). Con la fe ha venido el último tiempo (Gá. 3:23ss).

## 3. Fe paulina y gnosticismo.

- a. Orientación hacia el futuro. Como actitud escatológica, la fe no es ella misma un cumplimiento. Los creyentes están en conflicto (Fil. 3:12ss). Es provisional, como todo ser histórico. Realiza en la temporalidad el ser escatológico. Remitida hacia atrás al acto de Dios en Cristo, está remitida también hacia adelante a la consumación (Ro. 6:8). El acto pasado de Dios domina el futuro; por eso la esperanza va a la par de la fe (cf. 1 Ts. 4:14). La fe permanece (1 Co. 13:13), pero la vida actual en la fe, que no incluye la visión, es provisional (2 Co. 5:7).
- b. Fe y temor. Dado que la gracia no es un poder infuso, sino que sale a nuestro encuentro como la gracia del juicio y del perdón, nunca nos permite eludir las condiciones concretas de la vida. La fe quita la tensión de tratar de ganarse la salvación, pero el imperativo divino permanece, y el temor es apropiado como la sensación de que no estamos parados sobre nuestros propios pies y debemos tener cuidado de no caer ni en la frivolidad ni en la soberbia (cf. Fil. 2:12; Ro. 11:20). Con la seguridad de 2 Corintios 3:4 y la audaz esperanza de 3:12, Pablo conoce el temor del Señor en 5:11, a saber, la sensación de hallarse frente a Dios (2:17; 4:2).
- c. Fe y existencia histórica. La existencia en la fe es existencia en un todavía no, pero también en un ya no más (Fil. 3:12ss). La resolución de la fe ha abandonado la seguridad en uno mismo, pero debe ser sustentada por la renovación, por un constante olvidar lo que quedó atrás. Abandonar la seguridad en uno mismo significa renuncia al impulso de poseer y entrega a la gracia; sólo en Cristo hay posesión.

## IV. πιστεύω en Juan.

1. *Aceptación del mensaje.* El sustantivo πίστις figura sólo en 1 Juan 5:4, pero el verbo es común en Juan, y suele denotar la aceptación del mensaje, ya sea con cláusulas de ὅτι, con ἐξ, o en absoluto.
2. *Con ἐξ y dativo.* En Juan, creerle a Jesús o a sus palabras es creer en él, ya que el proclamador y el proclamado son el mismo, porque el proclamador mismo sale a nuestro encuentro y habla con

nosotros. El acto de Dios es palabra, y Jesús es esta palabra-acto (Jn. 1:1). Creer en Jesús es lo mismo que venir a él, recibirlo a él, amarlo (1:12; 5:43; 8:42).

3. *Fe y salvación.* La fe en la palabra que Jesús proclama, y que proclama a Jesús, trae la salvación (3:18; 5:24). En Juan, la palabra para decir salvación es «vida». Lo que el mundo llama vida no es vida; el mundo está en el error (8:44ss). El mundo le creería a Jesús si él hablara su lenguaje y le mostrara una señal, pero sus dichos y sus señales sólo son claros para los creyentes (16:25, 29). Si él dijera la verdad al modo del mundo, ya no sería la verdad.
4. *La fe como renuncia al mundo.* El mundo no conoce la verdadera vida ni la salvación, y debe renunciar a sí mismo en una conversión hacia lo que no se ve (Jn. 20:29). Los seres humanos no pueden creer cuando buscan honra unos de otros en una contienda por obtener seguridad (5:44), o cuando sólo quieren el pan que les asegure la vida corporal (cap. 6). La fe misma no es una acción del mundo; tiene sus raíces en el otro mundo como don o acto de Dios. Hay que ser de Dios para oír su voz (8:47). Esto caracteriza la fe como un milagro, un acto de desecularización. Los creyentes ya no son del mundo (15:19). También el mundo considera a Dios como un objeto de fe, pero no puede aceptar la encarnación del Verbo (1:14) con su concepto radical de desecularización, no como una elevación humana a otro mundo, sino mediante el acto gratuito y escatológico de Dios que significa juicio para el mundo pero también salvación mediante la revelación y la fe. Lo invisible se hace visible en un modo que ofende al mundo (6:42; 7:27; 5:17ss; 8:23, 58). La desecularización divina no es una huida del mundo, sino una reversión de los valores del mundo, un apartarse los creyentes del mal (17:15), un quebrantar la fuerza del mundo como entidad histórica en la cual todos tienen parte por su conducta. La revelación desafía a este mundo, y por lo tanto es una ofensa para él. En cambio, la fe acepta la desecularización divina y destierra el poder humano autónomo al captar la revelación de la palabra.
5. *Fe juanina y fe paulina.* La unidad interior de Juan y Pablo resulta clara. Para ninguno de los dos es la fe una buena obra. Para ambos, sin embargo, es un acto que tiene el carácter de obediencia. Para ambos significa renuncia al propio poder o a una rectitud lograda por uno mismo.
6. *Fe juanina y gnosticismo.* En Juan, a diferencia de Pablo, la antítesis no es un esforzarse por la rectitud al estilo judío, sino la mundanidad universal que esto representa. La antítesis específica en Juan es la forma cristiana de esta mundanidad, e. d. el gnosticismo. Juan usa términos gnósticos cuando habla acerca de ser sacados del mundo o pasar de muerte a vida, pero en el contexto del evangelio hace que estas expresiones se vuelvan contra el gnosticismo. El creyente sólo tiene vida en la fe, y no como una posesión. El ver la gloria de Cristo difiere del éxtasis, ya que viene de ver al Señor encarnado. La visión directa nos espera en el futuro (17:24). Los creyentes no son sacados del mundo; siguen estando expuestos a sus ataques (17:15; 15:18ss). La fe no puede liberarse del mundo; tiene vida sólo como fe en la palabra, que es el único lugar donde está presente la revelación de Dios.
7. *Fe y conocimiento.* La fe no nos coloca en un estado desecularizado. Debe permanecer en la palabra (8:31), la cual a su vez permanece en los creyentes (15:4ss). El conocimiento de la verdad viene con ese permanecer (8:32). El conocimiento no es rival de la fe. Ambos tienen los mismos objetos. Cada uno puede preceder al otro, de modo que no son simplemente una etapa inicial y otra final. El conocimiento es el conocimiento de la fe, a diferencia del mutuo conocimiento del Padre y el Hijo. Sólo cuando termine la existencia terrenal, la visión reemplazará a la fe que conoce. Entonces la gloria de Cristo se verá directamente, y no bajo el ocultamiento de la carne (17:24).
8. *Fe y amor.* Si los creyentes pueden vencer al mundo solamente por la fe (1 Jn. 5:4), pueden demostrar la desecularización mediante su conducta cuando guardan los mandamientos de Jesús en una obediencia y firmeza de la fe (2:3-4; 3:22). El contenido de los mandamientos divinos corresponde a la unidad de fe y amor. La fe ve en Jesús al revelador del amor divino (Jn. 3:16). El amor es engendrado por el recibir este amor (15:11ss) y permanecer en él (15:1ss; cf. tb. 1 Jn. 2:5, 9ss; 3:10-11; 4:7ss). Se conoce que los creyentes son discípulos de Jesús, por su amor mutuo (Jn. 13:35).

[R. Bultmann, VI, 197-228]

πλανάω [extraviarse, extraviar], πλανάομαι [estar engañado, equivocado], ἀποπλανάω [descarriar], ἀποπλανάομαι [descarriarse], πλάνη [error, engaño], πλάνος [engañador], πλανήτης [errante], πλάνης [errante]

#### A. Uso clásico y helenístico del grupo.

I. *Uso literal.* La idea que se halla detrás de este grupo de palabras es la de «extraviarse, descarriarse». Generalmente se denota el andar errante o divagar, pero el grupo también se puede usar para referirse al pulso de la sangre por el cuerpo y los viajes de los mercaderes. En la tragedia encontramos a personas que andan errantes, p. ej. Ío y Edipo. En el caso de Ío la falta de una meta tiene un efecto interno en una combinación del divagar geográfico y el espiritual.

#### II. *Uso transferido.*

1. *El verbo en los enunciados epistemológicos y éticos.* En un sentido figurado, el grupo denota la ausencia de una meta o punto de llegada. No siempre se dan razones, pero cuando se dan, son con más frecuencia epistemológicas que religiosas.

a. πλανάω y ἀποπλανάω pueden significar «descarriar» o «engañar», ya sea mediante la conducta, las palabras o los escritos. El laberinto extravía geográficamente, pero la oscuridad de la realidad o de los conceptos hace lo mismo en asuntos teóricos o éticos. Un proverbio común estoico y neoplatónico se refiere al engañoso engañado.

b. πλανάομαι y ἀποπλανάομαι denotan «vacilación» o «irregularidad» en el habla, la acción o la conducta. Cuando se trata de hablar, la referencia puede ser a la digresión, o a hacer enunciados falsos o contradictorios. Generalmente el punto es la «aberración» en el juicio, insinuando la duda o el titubeo. No va implícita una censura, pero se hace un llamado a la percepción y acción correctas.

#### 2. *El error religioso y metafísico.*

a. En la tragedia los personajes son a veces conducidos a un error trágico. Esta aberración, enviada por los dioses, conduce a un fin destinado (cf. Ío y Edipo).

b. Platón se refiere a la vacilación del alma cuando los sentidos corporales la conducen a lo que es transitorio. Los sabios son salvados de este enmarañamiento al apartarse del mundo de los sentidos para dirigirse al de las ideas. La aberración puede entonces ser un desvío necesario en el camino hacia el verdadero conocimiento.

c. En Plutarco, el andar errante desempeña un papel similar en la búsqueda de Isis, que los iniciados imitan en el culto.

#### 3. *Los sustantivos y adjetivos.*

a. πλάνη significa «vacilación», «error», con la misma gama de significados que el verbo. El sentido activo de «engaño» es poco frecuente, y el error no tiene que implicar culpa (el término puede incluso denotar una digresión que promueve la verdad), aunque en Platón la confusión es la base de la maldad.

b. πλανήτης significa «inestable».

c. πλάνος como adjetivo tiene tanto el sentido pasivo de «inestable» como el activo de «que seduce».

d. πλάνος como sustantivo tiene diversos sentidos, p. ej. una «digresión» poética, la «vacilación» que el alma deja atrás cuando renuncia a la percepción de los sentidos, la «confusión» de la comedia, y, con una referencia personal, el «conjurador».

**B. El grupo de palabras en la LXX.***I. Uso literal.*

- a. πλανῶ significa «confundir», «extraviar», «hacer tambalearse». No hay que extraviar a los ciegos (Dt. 27:18). El tambalearse a causa del vino es principalmente literal, pero con una insinuación de vacilación espiritual.
- b. πλανῶμαι significa «andar errante» o «andar tambaleándose», p. ej. en viajes, en el vuelo o en el juicio. El andar errante puede ser una aflicción (Si. 29:18); y el tambalearse puede ser un efecto del vino (Job 12:25). En el ésjaton, ya no habrá más extravió (Is. 35:8). También los animales se desvían, p. ej. el buey (Éx. 23:4), la oveja (Dt. 22:1) y las crías de cuervo (Job 38:41).
- c. πλανήτης se usa para «el que anda errante sin descanso» (cf. el juicio de Dios sobre Israel en Os. 9:17).
- d. πλανήτις figura para la esposa de Job en 2:9.
- e. Los otros términos sólo se usan en sentido transferido.

*II. Uso transferido.*

- a. πλανῶ rara vez denota el engañar en sentido secular. La seducción religiosa, que conduce a la idolatría, es obra de los falsos profetas y de los gobernantes infieles (Dt. 13:6; 2 R. 21:9) o de los dioses falsos (Os. 8:6; Am. 2:4). El objeto es Israel, se usan señales, etc. (Dt. 13:2-3), y la motivación pueden ser los sobornos (Is. 3:12). Dios mismo puede extraviar, p. ej. a los gentiles en Job 12:23, a los poderosos en Job 12:24, a los profetas mentirosos en Ezequiel 14:9, y al pueblo en Isaías 63:17.
- b. πλανῶμαι presenta un uso parecido. Es así como en Isaías 53:6 Israel se descarría como las ovejas. Si en este versículo hay poca censura, la aberración generalmente se condena como un desviarse de los caminos de Dios o transgredir su voluntad (Ez. 14:11; Sal. 119:110). En el caso de los gentiles, este extravió significa idolatría (Is. 46:5, 8). En general la LXX usa el grupo entero en un fuerte rechazo de la falsa profecía.
- c. ἀποπλανῶ puede denotar el engaño secular, pero también puede denotar el inducir a la idolatría (2 Cr. 21:11) o el contravenir la voluntad de Dios (Pr. 7:21). πλάνη como «error» o «seducción» es un término general para la desobediencia de Israel o su idolatría (Ez. 33:10; Jer. 23:17), o para la de los gentiles, o para los pecados individuales (Pr. 14:8). πλάνος denota el error religioso, e. d. la idolatría (Jer. 23:32), o el pecado de debilidad (Job 19:4).
- d. Significativo en la LXX es el juicio negativo que se expresa en este grupo, primero en relación con Israel, luego con los gentiles. El errar no se debe a un dualismo metafísico sino a rehusarse escuchar a Dios y obedecerle. El juicio es la amenaza contra la aberración (Is. 46:8); la salvación libera de ella (Is. 35:8). Sólo las referencias deuterocanónicas muestran resabios de dualismo (Si. 11:6 [lectura variante]; Sab. 2:21).

**C. La apocalíptica y la literatura mística helenística.**

- I. Filón.* Filón usa el grupo tanto literalmente como en diversos sentidos, p. ej. para la «imprecisión» al hablar, la «aberración» de la percepción sensorial, la «divagación» de la mente, la «aberración espiritual» como desvío del sendero recto, la orientación a lo externo, el desprecio de la alegorización, o el culto a los astros. La principal preocupación de Filón es por la aberración en el conocimiento de Dios, que es culpable. Los defectos morales y la idolatría no son tan prominentes. La percepción sensorial es insuficiente si se quiere conocer a Dios. La aberración no es tanto una desobediencia como una atadura al mundo de los sentidos.

*II. Uso escatológico dualista.*

1. *La seducción por las potestades.* Si bien los escritos apocalípticos y místicos suelen usar este grupo al estilo clásico, una idea especial es la de la seducción por parte de fuerzas espirituales, p. ej. los ángeles, Azazel, Belial, demonios impuros, espíritus malignos, el ángel de las tinieblas, Satanás, los pla-

netas, los eones impíos, etc. La seducción implica una transgresión de la ley, especialmente en el libertinaje. En forma alterna, significa confusión por falta de sabiduría. El enmarañamiento en el caos, carente de esperanza, es un aspecto del divagar del alma; esto se presenta como un destino cósmico.

2. *El trasfondo dualista.* La aberración se da ante el trasfondo y en el contexto del dualismo metafísico, p. ej. el de la luz y las tinieblas, la verdad y el error, el mundo de los sentidos y el del espíritu, o la mente y el caos.
3. *El uso escatológico.*
  - a. Las cosas del fin traen confusión, e. d. rumor, terror e idolatría. Abundan los engañadores. Los falsos profetas seducen por medio de palabras lisonjeras, promesas de milagros y señales aparentes. En los rabinos sólo hay un débil eco de este tema.
  - b. Las cosas del fin también acaban con el error, ya que los espíritus malvados son castigados y los gentiles llegan a entender que la idolatría es transgresión. Una vez más, los rabinos apenas ofrecen trazas de estas ideas, que son formalmente paralelas al concepto estoico de la restauración y a las esperanzas herméticas por el fin de la aberración.

#### D. El grupo de palabras en el NT.

##### I. *Uso literal y semiliteral.*

1. Combinando en diversos modos los diferentes usos, el NT emplea *πλανάομαι* literalmente en Hebreos 11:38, que se refiere a quienes renuncian a una morada permanente por causa de Dios, mostrando así una verdadera fe.
2. En un préstamo de la LXX, Mateo 18:12 habla del «descarrijo» de una oveja (en la descripción de Lucas está «perdida»). El pasaje comporta una alusión a los disidentes. El descarrijo es culpable, pero la misión de Jesús le pone fin.
3. La misma metáfora del AT figura en 1 Pedro 2:25 (cf. Is. 53:6). Los cristianos han dejado de andar descarriados, y han regresado al Pastor. El estado de descarrijo es aquí menos digno de compasión y más culpable que en Isaías 53.

##### II. *Uso transferido.*

1. *El uso en el AT y en el judaísmo tardío.* En el NT las categorías de error son principalmente religiosas. Así, en Romanos 1:27 la deificación de la criatura constituye el error. En Tito 3:3 y 2 Pedro 2:18 se denota la inmoralidad. En Hebreos 3:10 y 5:2 se trata de los creyentes que abandonan la fe. En Santiago 5:19-20 el que se aparta de la verdad es un pecador. En Marcos 12:24, 27 y Mateo 22:29 los saduceos yerran al negar la resurrección, ya sea por ignorancia de las Escrituras o del poder de Dios. En este incidente, la antítesis entre un punto de vista espiritual y uno materialista de la resurrección, así como el tipo de discusión, corresponden al debate y la exégesis característicos de los rabinos.
2. *El uso estoico de μη πλανῶσθε.* La advertencia *μη πλανῶσθε* («no os engañéis») en 1 Corintios 5:9; Gálatas 6:7; Santiago 1:16; 1 Corintios 15:33 tiene raíces formales en la diatriba estoica. Funciona casi como una interjección o transición. En 1 Corintios 6:9 precede a una lista de vicios; en Gálatas 6:7 introduce una advertencia contra el burlarse de Dios; en Santiago 1:16 contradice la idea de que los buenos dones puedan no provenir de Dios; y en 1 Corintios 15:33 advierte contra el poner en duda la resurrección o contra la inmoralidad que de allí resulta. En Gálatas 6:7 y 1 Corintios 15:33 se aducen dichos populares.
3. *El uso dualista.*
  - a. En Efesios 4:14 *πλάνη*, como antónimo del crecimiento mediante la búsqueda de la verdad en el amor, se caracteriza por la astucia y la inconstancia. Se puede ver aquí un dualismo de error y verdad.

- b. Un dualismo similar se da en 1 Juan, donde πλάνη es lo opuesto de la verdad en cuanto a realidad divina, y πλανώντες pueden ser o los falsos maestros o los que hacen eco de sus palabras negando el pecado (1:8-9) o la encarnación (4:2ss). A fin de cuentas el error es práctico (4:6). Los falsos maestros son humanos, pero detrás de ellos se halla el poder del κόσμος, del διάβολος, o del πνεύμα τῆς πλάνης (espíritu de engaño) (4:4; 3:8; 4:6). Los creyentes, al tener el Espíritu y conocer la verdad (2:20ss), son ellos mismos prueba contra el error. Las fuerzas seductororas tienen estatura apocalíptica (2:18), pero han asumido la forma histórica de falsos maestros.
4. *El uso escatológico.*
- a. En el trasfondo de Marcos 13:5ss y Mateo 24:4ss se halla la apocalíptica judía tardía; estos pasajes contienen advertencias contra los falsos cristos o profetas que van a llegar con promesas seductororas, que van a ofrecer señales, y descartar a muchos, tentando incluso a los elegidos. Nuevos elementos, en comparación con los modelos judíos, son el que los engañadores apelen a Cristo (Mr. 13:5), que vengan en nombre de él y no en el suyo propio (Mr. 13:6), y que procuren apartar de Cristo a los miembros de la comunidad.
- b. Usando la misma base judía, el Apocalipsis presenta a las potestades seductororas con un atavío más fuertemente mítico, y las ve tratando de seducir al mundo en vez de a los creyentes. El seductor es el dragón, la serpiente, el diablo o Satanás (12:9), quien ha caído del cielo, es encadenado por un tiempo, es soltado, y luego es destruido (12:9; 20:3ss). La segunda bestia es también un seductor, e. d. un profeta engañador que acompaña a la primera bestia o al anticristo. También Babilonia es una potestad seductora en 18:23. Estas fuerzas persiguen a la comunidad en vez de seducirla; su seducción va dirigida al mundo, y lo conducen a la fornicación y a la idolatría (18:3; 13:14-15) por medio de falsos milagros (cf. 13:14) y de la hechicería (18:23).
- c. La expresión «poder engañoso» en 2 Tesalonicenses 2:11, que resume los fenómenos mencionados en los vv. 3-10, reúne los motivos apocalípticos, pero el contexto es ahora la demora de la parusía y del castigo de los incrédulos.
5. *El uso racionalizante y moralizante.*
- a. En 2 Tesalonicenses 2:11 los seductores del último tiempo son falsos maestros del mundo presente, y la apostasía escatológica es el recaer en el error.
- b. En 1 Timoteo 4:1 y pasajes relacionados, los maestros apóstatas que siguen a espíritus seductores y son engañadores engañados (2 Ti. 2:13) conducen a sus seguidores a la inmoralidad, a la hipocresía, a la hechicería, a la avaricia y al espiritualismo gnóstico (1 Ti. 4:2; 3:13; 6:10; 4:3ss).
- c. Al describir a los falsos maestros, el Apocalipsis los compara con Jezabel (2:20), y Judas y 2 Pedro se refieren a Balaam (Jud. 11; 2 P. 2:15). En Judas 13 son «astros errantes»; esto destaca su calidad demoníaca.
6. *Los apóstoles y Cristo como engañadores.* Los apóstoles son considerados por sus opositores como engañadores (2 Co. 6:8), pero Pablo niega firmemente que su llamado brote del error o del engaño (1 Ts. 2:3). Cuando los jefes se refieren al informe de la resurrección como la «última impostura», dan a entender que toda la obra y enseñanza de Cristo son un fraude, y que él mismo es un impostor (Mt. 27:63; cf. Jn. 7:12, 47).
7. *Resumen.* Las referencias a las acusaciones de que Cristo y los apóstoles son engañadores muestran que la iglesia no se ha apropiado de ese grupo de palabras para su propio uso exclusivo, p. ej. en oposición a la opinión rabinica sobre la ley o sobre los esfuerzos judíos por la rectitud legal. Al principio el NT preserva el contenido judío y apocalíptico del grupo, y sólo poco a poco lo va combinando con el acontecimiento de Cristo. En todas partes el NT, como la LXX, enfatiza la culpabilidad del error. La obra escatológica de Dios en Cristo supera este extravío culpable, ya sea en la forma del estado precristiano o de la seducción y el error que amenazan a los creyentes.

### E. Uso eclesiástico primitivo.

#### 1. Los Padres apostólicos.

- a. Nuevas combinaciones materiales. En los Padres apostólicos, ciertas ramas individuales de significado tienden a perder su individualidad, y el uso extenso produce nuevas combinaciones materiales. Así, en Justino, *Diálogo* 7, etc., los demonios practican la seducción; en Bernabé 2.9 los judíos están en el error; en Justino, *Diálogo* 3.3, el error es lo opuesto de la razón; en 1 Clemente 59.4 la oración está hecha para los que se extravían; en Policarpo 6.1 ellos son encomendados al cuidado de los presbíteros; en Ignacio, *Efesios* 5.2, la advertencia de no errar es una advertencia a adherirse a la iglesia y al obispo; y en 2 Clemente 15.1 el descarrío del alma es un rechazo del ascetismo.
- b. Nuevas combinaciones lingüísticas. Junto con las nuevas combinaciones materiales encontramos nuevos sinónimos para el grupo, que lo vinculan con la caída en Diogneto 12.3, con las ofensas (Mr. 4:17) o con el no permanecer (cf. Jn. 15:7) en Hermas, *Mandatos* 10.1.5, y con el creer en las fábulas en 2 Clemente 13.3.

#### 2. El período posterior.

- a. En los Hechos apócrifos, el grupo se coloca en un contexto más coherentemente dualista, y se presenta a Jesús como el liberador del error. Él es un compañero en el país del error, y destruye el engaño aun cuando él mismo es llamado engañador.
- b. En la Pistis Sofia, Jesús hace virar a las potestades en la dirección inversa, de modo que ellas son engañadas o seducidas y ya no pueden ejercer su influencia. La insinuación de un engaño a los jefes en el NT (1 Co. 2:8) se desarrolla aquí hacia el concepto de un proceso cosmológico.
- c. Atanasio, en su 39a Carta Festiva, citando Mateo 22:29 y 2 Corintios 11:3, se refiere al autoengaño, al engaño y al acto de engañar en referencia al verdadero alcance del canon, e. d. una advertencia contra la heterodoxia en relación con las fuentes de la revelación.

[H. Braun, VI, 228-253]

ἀπατάω, γινώσκω, ὁδός

πλάσσω [moldear, formar, plasmar], πλάσμα [figura, fabricación], πλαστός [formado, moldeado, plasmado]

πλάσσω, πλάσμα.

### A. El mundo griego.

1. *El verbo.* πλάσσω y πλάσσομαι tienen que ver originalmente con el arte u oficio de «moldear». Rara vez se los usa para la actividad de los seres divinos, si bien se dice que Hefestos ha formado a Pandora. Más adelante Prometeo es el que da forma a los humanos y a otras criaturas vivientes. La deidad principal no se interesa por πλάσσειν, pero les da a los seres humanos su razón o su alma. Los dioses creados velan por la formación de los cuerpos, y en Aristóteles la naturaleza se encarga de darles forma. En otros escritores, πλάσσειν se usa para el adiestramiento del cuerpo o incluso para su cuidado.
2. *El sustantivo.* La palabra πλάσμα tiene sentidos tan variados como «figura», «falsificación» y «estilo» (literario). Se usa comúnmente para las obras de los artistas o artesanos. En la magia se trata de la figura que se hace de una persona sobre quien se va a practicar un hechizo. En el período helenístico puede denotar el cuerpo en antítesis a la ψυχή.

**B. El judaísmo.****I. La LXX.****1. El verbo.**

- a. En voz activa, Dios es el sujeto del verbo 36 veces. Plasma los seres humanos y animales (Gn. 2:7-8, 19). Los justos confiesan que Dios los ha formado (Job 10:9; Sal. 139:5). Él dio forma a los ojos (Sal. 94:9), al aliento (Pr. 24:12), al espíritu (Zac. 12:1) y al corazón (Sal. 33:15). También formó la tierra (Is. 45:18), todas las cosas (Jer. 51:19), y el verano y la primavera (Sal. 74:17). Él da forma en la elección de Israel, su conducción y su liberación, tanto colectiva (Is. 43:1) como individualmente (Jer. 1:5). El uso del verbo manifiesta su absoluta soberanía (Job 10:8-9; Sal. 95:5). Puede llamar a un profeta o jugar con el Leviatán (Jer. 1:5; Sal. 104:26). Trae la salvación e inflige el castigo (Is. 45:18; Hab. 1:12). Sólo él comprende (Sal. 33:15), percibe (94:9) y revive (2 Mac. 7:23). Sólo él debe enseñar (Sal. 119:73). Los puntos distintivos son que el acto creador de Dios es histórico así como natural, y que se refiere al cuerpo así como al corazón o al espíritu, e. d. a la totalidad humana sin distinciones dualistas.
- b. La LXX nunca habla neutralmente del πλάσσειν humano. La configuración realizada por el alfarero sirve para denotar la soberanía de Dios (Is. 29:16), o bien es mencionada en los ataques contra la idolatría (Sab. 15:8ss). En Salmo 94:20 πλάσσειν denota la acción dañina del juez injusto. En 1 Reyes 12:33 la voz media tiene que ver con el reordenamiento arbitrario que hace Jeroboam de las fiestas. Dios es el sujeto implícito de la voz pasiva en Job 34:15 y Salmo 139:16.
2. *El sustantivo.* La LXX usa πλάσμα sólo seis veces, p. ej. para la figura humana en Salmo 103:14, para los animales como obra creada de Dios en Job 40:19, y para la obra del alfarero en Isaías 29:16, especialmente el ídolo en Habacuc 2:18. Se enfatizan la soberanía de Dios sobre sus obras en Job 40:19; Isaías 29:16, y su compasión por ellas en Salmo 103:14.

**II. Filón.**

1. πλάσσω. En Filón sólo Dios es el sujeto de πλάσσειν. Es él quien plasma la especie humana y la forma humana, aunque Filón distingue entre la humanidad terrenal y la humanidad a semejanza divina, y usa palabras diferentes para el acto de Dios de darles forma. En voz media, Filón usa el término para las invenciones humanas en los campos religioso y legal. El dualismo es pronunciado en el uso pasivo (cf. la alegorización de Éx. 31:2ss). Como en el mundo griego, pero no en la LXX, la voz pasiva también puede denotar «fingimiento» o «falsedad» de palabra o de actitud.
2. πλάσμα. El sustantivo tiene los mismos matices que el verbo. Denota principalmente una «fabricación», p. ej. en combinación con μῦθος, como para la conflagración universal del estoicismo o el culto egipcio al toro. Por lo referente a su dualismo, Filón no permite que esto interfiera con su monoteísmo al atribuir πλάσσειν a una deidad inferior, pero tiene un marcado efecto sobre su antropología.

**III. El judaísmo helenístico y rabínico.** El judaísmo acepta el hecho de que Dios moldea soberanamente a la humanidad. La exégesis rabínica juega un poco con los dos verbos de Génesis 1:27 y 2:7. También trata sobre el papel de Dios en relación con los dos impulsos y la pregunta de cuál tierra usó Dios en la creación humana, p. ej. tierra del posterior sitio del altar, o de los cuatro confines de la tierra.

**C. El NT.**

1. Pablo usa la imagen de la LXX sobre el alfarero, en Romanos 9:20, para enfatizar la soberanía de Dios. Las palabras se refieren en primera instancia al alfarero, pero el verdadero sujeto es Dios. En Isaías 45:9-10 la soberanía divina trae salvación, pero aquí significa tanto misericordia como juicio sin posibilidad de apelación.
2. En 1 Timoteo 2:13 se dice que Adán fue formado primero, y después Eva (cf. 1 Co. 11:8). La LXX en realidad no usa el verbo en relación con Eva, pero Filón y Josefo sí. El principio invocado es que el que es más viejo es de mayor rango; sobre este fundamento, las mujeres no deben enseñar o tener autoridad sobre los hombres.

3. El NT no usa el grupo para la acción salvadora de Dios en la historia ni para su creación nueva y espiritual, pero no hay en él elemento alguno de dualismo, como en Filón.

#### D. Uso cristiano posterior.

1. *El verbo.* La LXX influye sobre el uso cristiano posterior del verbo, más de lo que influye el NT. Algunos rasgos de este uso son la alabanza del Hacedor (Bern. 2.10), el reconocimiento de sus beneficios (Diog. 10.2), el temor a él (Bern. 19.2), y el tomar su obra como modelo para hacer obras de justicia (1 Clem. 33.8).
2. *El sustantivo.* En Génesis 1:27 la creación se ve ahora como algo que apunta hacia la renovación espiritual mediante la remisión de los pecados (Bern. 6.12).

πλαστός. Literalmente esta palabra significa «formado» o «formable». En las obras dualistas tiene el sentido de «meramente físico». Figuradamente significa «fabricado» o «falsificado». En 2 Pedro 2:3 los πλαστοί λόγοι son las afirmaciones y enseñanzas de los falsos maestros, que son a la vez especulativas e inmorales. Estos λόγοι son πλαστοί porque carecen de seriedad y reflejan una actitud éticamente espuria.

[H. Braun, VI, 254-262]

δημιουργός, ἐτοιμάζω, θεός, κατεργάζομαι, κτίζω, ποιέω

πλεονάζω [aumentar, abundar], ὑπερπλεονάζω [sobrereabundar]

#### A. Fuera del NT.

1. El πλεόν de esta palabra significa primeramente «demasiado», éticamente con una nota de censura. Poco a poco va asumiendo también el sentido de «mucho». Diversas cosas pueden ser demasiado, p. ej. partes del cuerpo, condición social o riqueza. ὑπερπλεονάζω, que es muy poco común, es sencillamente una forma más intensa.
2. En ética el término denota lo contrario de la áurea mediocridad. El exceso se halla en oposición a la razón o a la naturaleza (cf. las pasiones en el estoicismo). En Filón, como en el estoicismo, lo que es excesivo es condenado y controlado.
3. En la LXX encontramos sentidos tales como «ser mucho», «tener en exceso», «hacer demasiado», «hacerse grandioso», «incrementar». El significado en la forma transitiva es «hacer grande». En Salmo 50:19 el punto es darle a la boca rienda suelta para el mal.

#### B. El NT.

1. Aparte de 2 Pedro 1:8, las palabras se hallan solamente en Pablo. Figuran sólo en intransitivo y con sujetos abstractos, generalmente en el sentido de «aumentar», «sobrereabundar», y a veces en un contexto escatológico.
2. En Romanos 5:20 πλεονάζω denota el efecto del otorgamiento de la ley, a saber, que la transgresión sobrereabunda y por lo tanto manifiesta, no su irracionalidad como en el estoicismo, sino su realidad impía y por tanto la profundidad de la miseria humana. En contraste, la gracia de Dios abunda muchísimo más para reducir la maldad humana, aunque esto no es razón para continuar en el pecado. La propia obra de Pablo tiene como meta la creciente extensión de la gracia (2 Co. 4:13ss), ya que la gracia de Dios se ha manifestado para él con una riqueza más allá de toda medida (1 Ti. 1:13; cf. Gá. 1:13ss).
3. Si la palabra tiene un sentido superlativo cuando se usa respecto a la gracia, cuando se usa respecto al amor tiene el sentido comparativo de «aumentar» (cf. 1 Ts. 3:12; 2 Ts. 1:3), y su meta es la plenitud. En 2 Pedro 1:8, cuando las cualidades precedentes abundan, el resultado será el fruto. En Filipenses 4:17 Pablo, al darle gracias a la iglesia por su donativo, afirma que él quiere frutos que abunden para cuenta de ellos.

4. En 2 Corintios 8:15 Pablo establece un principio de equidad mediante la liberalidad (citando Éx. 16:18). Los que reciben mucho no han de tener más, sino que deben distribuir libremente a aquellos que han recibido poco.

[G. Delling, VI, 262-266]

περισσεύω

πλεονέκτης [codicioso (un individuo), avaro], πλεονεκτέω [codiciar],  
πλεονεξία [codicia, avaricia]

**A. El ámbito griego.** Este grupo tiene los significados a. «tener más», b. «recibir más», y c. «querer más», con referencia al poder, etc., así como a propiedad. En la ética encontramos una extensión del significado a «superar a los demás», «ser superior», «tomar precedencia», «sobresalir» o «forjar de antemano» (a expensas de otros). En otros desarrollos encontramos sentidos como «aprovecharse», «tomar por la fuerza», «violar» (p. ej. las leyes), «desear codiciosamente» y «afirmarse a uno mismo». En Aristóteles πλεονεξία significa «codicia». La antigüedad, con su ideal básico de la igualdad relativa, trata de diferentes modos de limitar el exceso. Plantea el principio de la moderación, lo vincula con la justicia, y piensa que la codicia lo daña a uno así como a los demás, ya que se trata de acaparar más de lo que está dispuesto para nosotros. No existe πλεονεξία en el mundo divino, y el poner coto a los deseos es un valioso antídoto contra ella. La filosofía les enseña a los sabios a evitar la codicia, y por esta razón la filosofía se les debe enseñar a las mujeres así como a los hombres. Más vale soportar ofensas que aprovecharse de los demás. La codicia y la avaricia figuran prominentemente en las listas de vicios, y en la filosofía latina popular la *avaritia* desempeña una parte importante.

#### B. La literatura judía en lengua griega.

1. En la LXX, el grupo se usa para «ganancia (ilícita)». El buscar riquezas ilícitas conduce a la violencia (Jer. 22:17). En Salmo 119:36 se pide que el corazón se incline a los testimonios de Dios y no a la ganancia. Los poderosos atropellan los derechos de los demás, en su apetito por las posesiones (2 Mac. 4:50), pero la sabiduría aporta riquezas (Sab. 10:11).
2. El grupo es más común en otras traducciones diferentes de la LXX, y siempre en el mal sentido de provecho material y de ganancia deshonesta (p. ej. la usura y el soborno).
3. En los Testamentos de los Doce Patriarcas, el grupo denota la codicia o el aprovecharse de otros.
4. Estas palabras tienen también un sentido negativo en Filón, donde se usan para la codicia, la falta de moderación, la violencia, la violación de órdenes humanas, etc.
5. En el Pseudo-Focilides hay diversas admoniciones que se relacionan con este asunto; p. ej. no apagar al dinero, darle a cada uno lo suyo, y evitar el oprimir a los pobres o recibir propiedad robada. Se dice que el amor al dinero es la madre de todos los males.

#### C. El NT.

1. En el NT, donde este grupo figura principalmente en Pablo, el aprovecharse materialmente es el sentido en todos los casos excepto en 2 Corintios 2:11. Lucas 12:15 advierte contra el crecimiento de las posesiones materiales como medio de seguridad. En 1 Tesalonicenses 4:6 los creyentes no deben ofender a otros creyentes; la referencia no es a los negocios, ni al asunto del v. 4, sino a disputas, que Dios dirimirá. En Efesios 4:19 parece tenerse en mente específicamente la inmoralidad. Según Efesios 5:3 (cf. Mt. 6:24) el πλεονέκτης es un idólatra, ya que la codicia implica sujeción a un poder ajeno. La comunidad debe por lo tanto rehuir al πλεονέκτης junto con el idólatra, el ultrajador, etc. (1 Co. 5:10-11). Aquí se incluye también al ladrón (cf. 6:10), probablemente porque el πλεονέκτης se apodera de más recursos mediante la sagacidad que mediante la fuerza; es poco probable un sentido sexual.

2. En 2 Pedro 2:3 los falsos maestros explotan a los creyentes por codicia (ya sea de dinero o de poder). Son expertos en la codicia (v. 14). El propio Pablo parece haber tenido que afrontar la acusación de que buscaba el enriquecimiento propio; se defiende de esto en 1 Tesalonicenses 2:5 y nuevamente en 2 Corintios 7:2. En este último versículo es posible un sentido figurativo (no ha retenido nada), pero en el contexto la referencia parece ser semejante a la de la pregunta de 12:17-18 (cf. la sospecha implícita en 8:20).
  3. Tal vez haya acusaciones de los corintios que subyacen a las palabras escogidas en 2 Corintios 9:5, donde el punto es que el donativo, como don de amor y no de cálculo, deb<sup>e</sup> ser una bendición.
  4. En 2 Corintios 2:11 el significado es «dominar» o «aprovecharse de». Satanás se aprovecha si la comunidad niega el perdón, p. ej. sembrando división entre Pablo y la comunidad sobre este asunto, y perturbando así su comunión fraterna.
- D. Los Padres apostólicos.** Aquí este grupo se presenta en contextos éticos con referencia a codiciar las posesiones de otras personas, y frecuentemente en listas de vicios (cf. Bern. 10.4; Hermas, *Semejanzas* 6.5.5; Pol. 2.2, etc.). Nunca hallamos el sentido especializado de codiciar al cónyuge de otra persona.

[G. Delling, VI, 266-274]

**πλήθος [multitud, gran número], πληθύνω [aumentar, multiplicar]**

πλήθος.

**A. Uso no bíblico.**

1. *Uso general.* Esta palabra significa primeramente «multitud», luego los «muchos». Se convierte en un término de medida, primero en número y luego en tamaño, p. ej. denotando número, cantidad, duración, etc. En Platón se da principalmente una referencia humana a «multitud», al «gentío», a la «mayoría» o a la «totalidad» (en antítesis a uno o a pocos). Cuando es evidente un sentido negativo, es cuando está implícito un juicio, p. ej. que la mayoría de las personas no pueden ser filósofos, o que los oradores deben complacer al gentío. En Aristóteles πλήθος es sinónimo de δῆμος. Habitualmente significa «la mayoría», pero también puede significar el «grupo entero». Se hace una distinción entre el gobierno de la mayoría y el de la turba.
2. *Uno y muchos en la filosofía griega.* El opuesto implícito de los muchos es el uno (o los pocos). Algunos filósofos alegan que la pluralidad entrañaría muchos unos, lo cual es imposible, pero Platón piensa que la «idea» está contenida en la pluralidad de muchas cosas individuales. De modo que la pluralidad queda incluida en la unidad.

**B. La LXX.**

1. En la LXX πλήθος significa «pluralidad», «gentío», «totalidad», «cantidad». Como adjetivo significa «mucho», «grande», «poderoso». En Salmo 106:45 el amor de Dios es abundante (κατὰ τὸ πλήθος), como lo es también su justicia en Isaías 63:7. Su majestad y bondad son grandes, según Éxodo 15:7 y Salmo 145:7. En contraste, el pueblo no tiene gran fuerza (Sal. 33:16) y no puede confiar en sus muchas ofrendas (Is. 1:11). El énfasis se pone en cambio en la multitud de sus pecados (Sal. 5:10), pero Dios le promete descendientes tan numerosos como la arena o las estrellas (Gn. 32:13; Dt. 1:10).
2. En otros contextos πλήθος tiene significados tales como «numerosos», «muchos», «mucho», «más... que» y «muchísimo».
3. Para un término hebreo diferente, πλήθος denota primeramente «que murmura» o «que ruge» y luego, a partir de «turba rugiente», tiene el sentido transferido de «multitud». Se adapta muchísimo mejor para expresar esto, y el sentido implícito de ruido se pierde por lo general en la LXX. De

modo que en Ezequiel 31:2, 18; 32:32, el original parece tener a la vista el tumulto de Egipto, e. d. su orgullo, pero la LXX ve una referencia a la hueste o ejército.<sup>9</sup>

4. En otros pasajes encontramos los sentidos familiares de «numeroso», «hueste», «pueblo», «número», etc., a veces con una mala interpretación del hebreo (cf. Sal. 10:25; Miq. 4:13), o sobre la base de otras lecturas (Zac. 9:10).
  5. En obras que no tienen un original hebreo figuran los significados normales, a veces con distinciones entre los jefes (p. ej. los ancianos o sacerdotes) y el pueblo, a veces con énfasis sobre el pueblo en su conjunto.
- C. El NT. En el NT, donde siete de los 30 casos se hallan en Lucas y 17 en Hechos, πλήθος tiene el sentido de «gentío», con una amplia gama de significados (Pablo y los autores de los Sinópticos suelen usar οἱ πολλοί en el mismo sentido). A veces se distingue entre el «gentío» y un grupo más pequeño (cf. Hch. 6:2, 5; Lc. 1:10). La palabra puede denotar también la totalidad de un grupo, p. ej. en Hechos 4:32; 14:4; 15:12. En algunos casos se puede tener en mente a la mayoría, pero también la unanimidad (cf. Lc. 19:37; 23:1; Hch. 25:24). En Hechos 21:36 no va implícito ningún menosprecio, pero sí hay una insinuación de ello en 25:24; 2:6. A veces se añade πολύ para enfatizar (cf. Lc. 5:6) y para indicar la enormidad del número (cf. Stg. 5:20; 1 P. 4:8). En Lucas 8:37 «toda la gente» es una frase para la «población» de la zona. Sin artículo, πλήθος se puede usar en sentido adjetivo, como en Juan 5:3; Lucas 2:13, etc. (cf. πλήθος con artículo en el sentido de «todos» en Hch. 4:32). «Número» es el sentido en Hechos 28:3 y probablemente en Hebreos 11:12.

πληθύνω.

1. Esta palabra significa primeramente «llenar» o (en forma intransitiva) «quedar lleno», luego «abundar». La hallamos para la crecida del Nilo, para la corriente abundante de las fuentes, y más en general para «aumentar» o «hacerse numeroso».
2. En la LXX, donde es principalmente transitivo, el verbo tiene significados tan variados como «aumentar», «multiplicar», «ampliar» (fronteras), «exaltar», «amontonar», etc.
3. En Hebreos 6:14 (que es cita de Gn. 22:17), el significado es «dar descendientes numerosos». En 2 Corintios 9:10 Dios va a producir una abundante cosecha a partir del donativo. En Hechos 6:1 la referencia es al incremento en el número de discípulos, pero en 7:17 de lo que se trata es de la multiplicación del pueblo en Egipto. En Hechos 6:7; 9:31 el punto es el crecimiento de la iglesia, y en vista de 6:7, el crecimiento de la palabra en 12:24 probablemente es el crecimiento en el número de creyentes (cf. αὐξάνειν en 6:7; 12:24; 19:20). En Mateo 24:12 el uso contrasta con los pasajes de los Hechos, pues aquí la maldad se multiplica y por consiguiente el amor se enfría. En 1 y 2 Pedro y en Judas el término figura solamente en los saludos; 1 y 2 Pedro ruegan que la gracia y la paz sean multiplicadas (1:2), y Judas (v. 2) ruega que se multipliquen la misericordia, la paz y el amor. Ya se trate de la idea de aumento o de un rico compartir, el deseo, que tiene sus raíces en el judaísmo, es ciertamente que la plenitud de los dones de la salvación esté activa en las iglesias (cf. las referencias en 1 P. 1:2 a la santificación, la obediencia y la aspersión).

[G. Delling, VI, 274-283]

πίμπλημι, πλεονάζω, πληρόω

πλήρης [lleno, completo], πληρώω [llenar, completar], πλήρωμα [plenitud], ἀναπληρώω [llenar completamente], ἀναπληρώω [completar], ἐκπληρώω [llenar, cumplir], ἐκπλήρωσις [llenamiento, cumplimiento], συμπληρώω [llenar con], πληροφορέω [llevar a plenitud], πληροφορία [suprema plenitud]

## πλήρης.

1. El significado de πλήρης es «lleno», «colmado», «tripulado» (de los barcos), «lleno de» (p. ej. enfermedad, engaños), «repleto» (cf. la posesión divina), «satisfecho» (figuradamente respecto al alma). Otros significados son «plenamente cubierto» (p. ej. de tierra fértil), «completo» (e. d. llenado completamente), y «denso» o «espeso» (e. d. plenamente apretado). Un significado en los papiros es «completamente pagado».
2. En la LXX, como lo indican los originales, encontramos sentidos tales como «saciado», «intacto», «desbordante», «lleno», «totalmente cubierto» y «completo».
3. Filón pone el término en uso filosófico, ético y religioso. Así, Dios está lleno de bienes perfectos o es perfecto y completo. Filón se refiere también al bien perfecto, p. ej. la naturaleza superior o ideal. La creación está completa.
4. El NT usa el término en un sentido transferido para denotar «rica plenitud» (cf. Jn. 1:14, donde el contenido son la gracia y la verdad, y se manifiesta la gloria del Verbo encarnado que las declara). En Hechos 6:8, Esteban posee gracia y poder de Dios en medida abundante (cf. 6:3, 5). Se trata de una dotación permanente, pero en 7:55 tal vez se denota una gracia especial. En Lucas 4:1 el traslado de Jesús a Galilea (v. 14) está plenamente bajo la dirección del Espíritu. Hechos 13:9 presenta un marcado contraste con 13:8. El mago tiene poderes satánicos, mientras que el Espíritu viene sobre Pablo y le otorga autoridad divina. πλήρης significa «lleno» en Mateo 14:20; 15:37; Marcos 8:19, «totalmente cubierto» en Lucas 5:12, y «completo» en Marcos 4:28 y 2 Juan 8.

## πληρώω.

**A. Uso no bíblico.** Este verbo significa «llenar», «tripular» (un barco), «llenarse» (pasiva), «llenar» en sentido figurativo (de emoción, conocimientos, etc.), «satisfacer o aplacar» (exigencias, etc.), «cumplir» (órdenes), «redondear o pagar por completo», «pagarse», «seguir su curso» (una extensión de tiempo), «cumplir» (promesas) y «llegar a cumplimiento» (pasiva, p. ej. respecto a profecías).

**B. Datos de la LXX.** En la LXX πληρώω figura unas 70 veces para formas de מלא y otros términos. Los sentidos literales son «llenar» (p. ej. de bebidas fuertes, o de gente), «llenar la mano de ofrendas» (e. d. sacrificar), «llenarse» (p. ej. de agua los ríos), «llenarse» (la luna), «quedar satisfecho». Sentidos figurados son «llenar» (de entendimiento, confusión, arrogancia, etc.), «colmar», «satisfacer» (deseos), «hacer o hacerse lleno» (p. ej. medidas divinas o extensiones de tiempo) y «cumplir» (p. ej. promesas divinas).

**C. Dios llena el mundo en el AT y en el judaísmo.**

1. Dios conoce todas las cosas, ya que es omnipresente (Jer. 23:24). Todo lo ve y lo oye, ya que llena cielos y tierra. Eso no quiere decir que los permee materialmente; es paralelo al hecho de sustentar la creación.
2. Filón fundamenta su ética sobre la idea de que Dios llena todas las cosas. Dios es distinto del mundo. Si bien no queda abarcado por el cosmos, no deja vacía ninguna parte de él. Él está en acción en todas partes para preservarlo. Su omnipresencia tiene que ver con su revelación de sí mismo, pero también con su juicio. Nadie puede esconderse de Dios. Filón puede hacer afirmaciones paradójicas

usando terminología filosófica, pero es claro que no está pensando en que Dios permee el espacio. El llenar divino se contraponer a la necesidad y la vaciedad del mundo.

3. Los rabinos expresan ideas parecidas. El cosmos no puede abarcar a Dios. Es por gracia que su gloria habita en él. Le complace llenar el cielo y la tierra, aunque él mismo está en el cielo supremo o sobre todos los cielos.

#### D. Contenido de la palabra en el NT.

1. En correspondencia con el sentido literal «llenar» (p. ej. un lugar, Hch. 5:28, o una carencia, Fil. 4:19), πλήρω en su uso no literal tiene primeramente el sentido de «llenar con un contenido». En voz activa, el sujeto puede ser abstracto (Jn. 16:6), o puede ser Satanás (Hch. 5:3), o Dios (Hch. 2:28; Ro. 15:13). En pasiva, se ha de inferir a Dios como aquel que llena ricamente (cf. Fil. 1:11; Col. 1:9). Él da conocimiento y gozo (Hch. 13:52) con una plenitud tal, que marcan la totalidad de la vida y la conducta de quienes los reciben, y reclaman su ser entero. En líneas similares se da un llenarse de sabiduría en Lucas 2:40, del Espíritu en Efesios 5:18 (en contraste con el vino), y de consuelo en 2 Corintios 7:4. En Efesios 4:10 Cristo es aquel que, habiendo alcanzado el dominio, dispensa en plenitud los dones de la gracia (vv. 7ss). No hay aquí referencia alguna a la extensión espacial. Efesios 1:23 apunta a lo mismo. «Todo» significa los seres cósmicos capaces de voluntad y decisión, y «en todos» significa «en todo respecto» o «mediante todas las fuerzas que están sujetas a él» (v. 22). En virtud de su dominio universal, Cristo da vida y poder a la iglesia entera. La oración de 3:19 es que los receptores sean absolutamente llenos de los dones ilimitados de Dios. En 2:10 hay un juego con πλήρωμα; el punto puede ser que han sido traídos a la plenitud en el ámbito de vida de Cristo, o que están llenos absolutamente de él como el Dador.
2. Un segundo significado no literal en el NT es «cumplir una exigencia divina». Así, (a) en Romanos 13:8; Gálatas 5:14 los creyentes cumplen la exigencia de la ley en virtud de su nueva vida en el Espíritu (Ro. 8:4, 9-10). La idea no es que el amor llene la ley como si fuera un vaso, sino que satisfice sus normas. En Mateo 5:17 (b) la idea no es simplemente la de validar la ley en contraposición a abolirla. La meta de la misión de Jesús es el cumplimiento. Él no se limita a afirmar la ley y los profetas, sino que hace real la voluntad de Dios que se declara en ellos, desde el punto de vista tanto de la promesa como de la exigencia. Un ejemplo de ese cumplimiento se puede ver ya en Mateo 3:15.
3. Un tercer sentido no literal en el NT es «llenar una medida específica». Los judíos (a) colmarán la culpa de sus padres al crucificar a Jesús (Mt. 23:32). El número predeterminado de los mártires (b) es completado (Ap. 6:11). Los tiempos llegan a su fin (c) (Hch. 7:23; 9:23; Lc. 21:24). La idea del tiempo (καιρός) que se cumple en Marcos 1:15 destaca el elemento de la decisión soberana en Dios, más que una predeterminación impersonal. La misericordia del Dios viviente ha producido un cumplimiento que abre la puerta a la fe y al perdón.
4. Otro sentido no literal en el NT es «cumplir oráculos proféticos». Dios cumple su palabra al hacerla real (Hch. 3:18 y cf. 13:27). El NT usa diversas fórmulas para la demostración a partir de la Escritura (cf. Mt. 1:22; Mr. 14:49; Hch. 1:16; Lc. 4:21; Stg. 2:23; Jn. 13:18, etc.). Donde es más común la demostración es en Mateo. En Juan se relaciona con detalles de la pasión, y específicamente con la traición de Judas (13:18) y el rechazo por parte de los judíos (12:38). El cumplimiento de Isaías 53 es la respuesta al aparente enigma de la muerte de Jesús. En las pruebas de la Escritura resulta importante un *l'na* final, ya que muestra que los acontecimientos en la vida de Jesús se basan en la voluntad de Dios tal como la declara el AT. Algo distintivo del cumplimiento en el NT es el contenido escatológico. La voluntad salvífica de Dios alcanza su plena medida en el hoy del acontecimiento de Cristo. El concepto neotestamentario de cumplimiento se resume en la persona de Jesús. Pablo tiene un punto de vista parecido respecto al cumplimiento del AT, pero no lo pone en fórmulas con πλήρω. Lucas 22:16 se refiere a un cumplimiento de la Pascua en la consumación futura, pero no muestra cómo. Por lo menos está implícita la interrelación de la Pascua como tipo con la redención venidera como su antitipo.

5. Un último sentido en el NT es «completar». Con una referencia temporal (a) esto puede significar «acabar» (cf. Lc. 7:1; Hch. 13:25). O puede significar (b) «desempeñar» (p. ej. una tarea dada por Dios; cf. Col. 4:17; Hch. 14:26; 12:25; Lc. 9:31). O puede significar (c) «llevar a plenitud», «completar», p. ej. el plan de Dios en 2 Tesalonicenses 1:11, o el gozo de Pablo en Filipenses 2:2; en pasiva, «quedar completo», p. ej. la obediencia de los corintios en 2 Corintios 10:6. Algo que se completa o se perfecciona en Juan es el gozo, p. ej. el del Bautista en 3:29, el de los receptores de la revelación en 15:11 (cf. 1 Jn. 1:4; 2 Jn. 12). El gozo queda perfeccionado porque la salvación se efectúa con la exaltación de Jesús. En Juan 16:24, los que oran por la salvación dada en comunión con Cristo tienen la promesa del gozo perfecto.

### πλήρωμα.

#### A. Fuera del NT.

##### I. Datos léxicos.

1. El primer sentido de πλήρωμα es «lo que llena», «contenido», incluyendo p. ej. carga, tripulación, población.
2. La idea de lo que llena da paso a sentidos tales como «integridad», «masa», «totalidad», «plena medida», «consumación», y también «muchedumbre» (de gente).
3. También encontramos el sentido «lo que está lleno» para un barco completamente cargado.
4. Un último significado es «acto de llenar».

##### II. Uso en grupos literarios específicos.

1. En la LXX, el término tiene principalmente una referencia espacial y denota «contenido», «plenitud», «totalidad» (cf. «totalidad» de población o «plenitud» de la tierra). El sentido «acto de llenar» tal vez se tenga en mente en Éxodo 35:27; 1 Crónicas 29:2.
2. Ignacio usa el término en el sentido de «plenitud suprema», p. ej. de deseos o de bendición divina. Justino tiene en mente la plenitud de la tierra o del mar, y Clemente de Alejandría (excepto cuando trata sobre el gnosticismo) los medios de sustento.
3. Los escritos herméticos usan el término en el sentido formal de plenitud. Así, «Dios es todo y uno, porque la plenitud de todo es uno y en uno».
4. En el gnosticismo cristiano, πλήρωμα es un término técnico para la totalidad de los 30 eones. Esta totalidad se acerca a Dios en grado máximo pero es producto de él; él está sobre ella. El πλήρωμα es el mundo espiritual supremo desde el cual Jesús viene, y en el cual entran los espirituales. En el uso del término está implícita la plenitud y la perfección del ser. En plural a los eones se los llama πληρώματα, y πλήρωμα también se usa a veces para los acompañantes angélicos de los gnósticos, que ayudan a hacerlos subir hacia el mundo espiritual.
5. En las obras místicas y neoplatónicas, πλήρωμα tiene el sentido de contenido o totalidad, p. ej. la suma de las cualidades que constituyen algo.

#### B. El NT.

1. Encontramos el sentido «lo que llena» en Marcos 6:43; 8:20; 1 Corintios 10:26 (cf. tb. Mr. 2:21).
2. En las medidas, (a) encontramos primero el sentido «plena medida» en diversos contextos, p. ej. el número de los gentiles en Romanos 11:25; la plena madurez en Efesios 4:13. Luego hallamos (b) el sentido de «plenitud», p. ej. en Romanos 15:29 (bendición), Efesios 3:19 (todos los dones de Dios), Juan 1:16 (la gracia del Verbo encarnado), Colosenses 1:19 (la plenitud del ser divino en Cristo), Colosenses 2:2-9 (la divinidad plena). Los enunciados con πλήρωμα en Colosenses presentan la plena unidad de la persona y la obra de Dios y de Cristo, pero en un modo tal que no se pone en

peligro ni la distinción de las personas ni el monoteísmo. Las diferencias entre Efesios y Colosenses muestran que aquí πλήρωμα no es un término técnico, y el hecho de que en su lugar se puedan usar πλήρης y πληρῶ apoya esta conclusión. En parte, los dichos con πλήρωμα se relacionan con el papel de Cristo como cabeza de la iglesia. De él, como portador de la plenitud divina (Col. 1:18ss), fluyen hacia la iglesia poderes vitales, de modo que se puede decir que él la llena.

3. En Efesios 1:23 la iglesia, como cuerpo de Cristo, es su plenitud y por lo tanto está llena de su acción poderosa. Efesios 3:19 transmite una enseñanza semejante.
4. El «acto de llenar» es el sentido (en activa) en Romanos 13:10. El amor no es aquí la suma de la ley, sino el cumplimiento de lo que Dios exige en ella (cf. v. 8). «Acto de llenar» es también el sentido (en pasiva) en Romanos 11:12. Cuando quede completo el número de Israel, los gentiles recibirán la plenitud de la consumación escatológica. Otro ejemplo es Gálatas 4:4. Lo que se indica no es solamente que un período ha completado su curso o que se ha alcanzado un punto destinado, sino que el tiempo ha recibido su pleno contenido con el envío del Hijo (cf. Ef. 1:10). Dios realiza su acto escatológico con la venida histórica de Jesús. El decreto de Dios tenía en la mira el cumplimiento de los tiempos (cf. 1 Co. 10:11); Efesios 1:9-10 muestra que esto está basado en la voluntad de Dios y su designio.

#### ἀναπληρῶ.

1. Esta palabra significa «llenar completamente», «llenar hasta arriba», «completar», «hacer completamente», «disponer», «terminar» y «aplicar».
2. En la LXX encontramos los sentidos «insertar», «llevar a plena medida», «completar», «estar lleno», y en pasiva «llenarse», «llegar a un fin».
3. En el NT encontramos el sentido «llenar una brecha», «reponer», en 1 Corintios 16:7 y Filipenses 3:20. El significado «colmarse» se da en 1 Tesalonicenses 2:16; el judaísmo aumenta sus pecados al oponerse al evangelio. En 1 Corintios 14:6 el punto es «llenar un lugar». En Gálatas 6:2 los creyentes cumplen la ley de Cristo llevando las cargas los unos de los otros. En Mateo 13:14 la pasiva se relaciona con el cumplimiento de la profecía mediante el rechazo del mensaje de Cristo y de su obra.

ἀναπληρῶ. Este compuesto poco común lleva el matiz de «añadir a», «suplementar» o «aumentarse mutuamente». En el único caso del NT, en Colosenses 1:24, la idea es la de un llenar de manera vicaria las aflicciones escatológicas impuestas al apóstol en una comunión de destino, completamente realista, con Cristo sobre la base de morir con él (cf. Fil. 3:10).

#### ἐκπληρῶ.

1. Esta palabra significa a. «llenar» (p. ej. tripular naves), «reponer», «amueblar» (p. ej. una casa), «colmar» (las arcas del estado), «llevar a plena medida», b. «cumplir» (un deber), «pagar» (una deuda), en pasiva «llegar a cumplimiento», c. «llevar a cabo» (un plan o propuesta) y d. «apaciguar».
2. El único caso en el NT se halla en Hechos 13:33, donde Pablo dice, sobre la base de Salmo 2:7, que la buena noticia es que Dios ha cumplido su promesa a los padres, al resucitar a Jesús de entre los muertos (cf. tb. Lc. 24:7; 1 Co. 15:4).

#### ἐκπληρῶσις.

1. Esta palabra poco común significa «llenamiento», «acción de completar», «perfeccionamiento», «satisfacción», «cumplimiento».
2. El único caso en el NT se halla en Hechos 21:26, donde Pablo notifica en el templo de cuándo concluirán los días para purificar a los cuatro hombres.

σμπληρώω.

1. Esta palabra significa «llenar con», «llenar completamente», «tripular», «completar», y en pasiva «ser completado», «quedar completo», «cumplirse».
2. En el NT sólo figura la pasiva. Literalmente el barco se está llenando de agua en Lucas 8:23. En Lucas 9:51 y Hechos 2:1 se cumplen los días (e. d. ha llegado el momento), con una sugerencia de que la voluntad salvadora de Dios es realizada en el acontecimiento de la ida de Cristo a Jerusalén o del descenso del Espíritu. Lo que se cumple no es solamente el período hasta llegar al acontecimiento, sino el tiempo del acontecimiento mismo, de modo que el término tiene aquí una clara significación teológica.

πληροφορέω.

1. Este compuesto tardío significa «llevar a plenitud», en sentidos como a. «cumplir o completar», b. «satisfacer», y c. «convencer» (en pasiva «llegar a plena certeza»).
2. El único caso en la LXX se halla en Eclesiastés 8:10, donde el «lleno» tiene el sentido de «completamente decidido» a hacer el mal.
3. En el NT la palabra significa «cumplir» en 2 Timoteo 4:5 (cf. tb. la pasiva en 4:17). El significado en Lucas 1:1 es «realizar», pero puesto que la referencia es a los actos divinos de salvación, el matiz es el de llevar a cumplimiento. En Romanos 4:21 el punto es alcanzar la certeza; es por estar plenamente convencido de que Dios hará lo que promete, que Abraham es un modelo para los creyentes, y la fe que salva es la fe en el poder creador de Dios que da nueva vida en Cristo. El mismo significado se da nuevamente en Romanos 14:5, donde Pablo dice que ya sea que observemos ciertos días o no, debemos estar plenamente convencidos en nuestro propio criterio. Este puede ser también el sentido en Colosenses 4:12, pero la combinación con τέλειο sugiere que la idea es la de ser llevados a la plena madurez o estado de hallarse completos.

πληροφορία. Esta palabra significa a. «suprema plenitud» y b. «certeza». En el NT es paralela al poder y al Espíritu Santo en 1 Tesalonicenses 2:5 (cf. 1 Co. 2:4). Es por lo tanto uno de los términos mediante los cuales describe Pablo la gran riqueza de la obra divina en la vida y misión de la iglesia. En Colosenses 2:2 (con πλοῦτος) denota la sobreabundancia de un conocimiento de Dios que tiene su epitome en Cristo como aquel en quien Dios se revela activamente a sí mismo. En Hebreos 6:11 los lectores no carecen del celo que lleva a la plena preservación (o desarrollo) de su esperanza. En Hebreos 10:22, sin embargo, la referencia es a la plena seguridad de la fe que descansa sobre la apropiación de la obra de Cristo como sumo sacerdote. Formalmente, desde luego, sigue estando presente la idea de una plena medida.

[G. Dellling, VI, 283-311]

πλησίον [prójimo]

A. El mundo griego. Formado a partir de πλησίος («cerca»), ὁ πλησίον es el «prójimo o vecino», «la persona que está junto a uno», y luego más en general el «semejante». Es una palabra significativa en las discusiones éticas.

[H. Greeven, VI, 311-312]

B. El AT y la LXX.

1. πλησίον figura unas 225 veces en la LXX, a veces en expresiones preposicionales, principalmente como sustantivo, a menudo sin un original hebreo, en otros casos para diversos términos hebreos, de los cuales el principal es עַרְבָּי (que también se traduce con φίλος y ἀλλήλ-).

2. El hebreo עֵרֵב viene de un verbo que significa «tener trato», «asociarse». El sustantivo refleja una gama de posibles tratos, desde el «amigo» del rey hasta el uso estereotipado en una frase como «unos a otros». De modo que abarca al amigo, al amante, al compañero, al vecino o al semejante.
3. Se expresa un encuentro que en el AT tiene lugar dentro de la alianza, y que por lo tanto entre aquellos que adoran al único Dios y se hallan bajo su mando. Cuando el término figura en los textos legales, tiene un carácter relativamente general en vista de la validez general de las ordenanzas, de modo que no hay una restricción formal a los miembros del pueblo de la alianza. Pero el entorno muestra que las leyes se dan específicamente a Israel, de modo que su aplicación inequívoca es a los miembros del pueblo, con una clara ampliación solamente a los forasteros residentes. Es así como el uso del término, p. ej. en Levítico 19:18, comporta tanto restricción por un lado como ampliación por el otro.
4. Con la restricción, en el judaísmo se escuchan voces que favorecen una ampliación general. La traducción πλησίον es una de esas voces, tanto más cuanto que se usa en los pasajes legales. La tradición judía helenística, entonces, une fuerzas con una corriente específica del judaísmo palestinese que, sobre la base de la creencia en la semejanza divina, exige respeto y consideración por todos los seres humanos.

[J. Fichtner, VI, 312-315]

### C. πλησίον en el NT.

1. Usado en el NT solamente como sustantivo, excepto en Juan 4:5, πλησίον significa «prójimo» y muestra una fuerte influencia del AT; en 12 casos hay alusión a Levítico 19:18. En su sumario de la ley (Mr. 12:28ss; Mt. 22:34ss), Jesús se refiere al mandato de amar al prójimo así como a Dios; la unidad de los dos mandatos es un rasgo característico en esta enseñanza. Pablo encuentra en el mismo mandato la realización de la ley (Gá. 5:14) o la suma de los mandamientos (Ro. 13:8ss). Santiago lo llama la ley regia (2:8). Es el epitome de los mandamientos en la respuesta al joven jefe rico (Mt. 19:19).
2. El concepto de prójimo incluye a los enemigos así como a los amigos (Mt. 5:43ss). En su raíz, Jesús está aquí revirtiendo la pregunta. No debemos preguntarnos a quién amar, ya que amar es ser hijo de Dios, ser perfecto como Dios es perfecto, y por lo tanto amar de modo generoso y espontáneo.
3. La parábola del Buen Samaritano ilustra de modo apto esta reversión. Lo que cuenta es ser prójimo para los que están en necesidad. Aquí el prójimo no se generaliza ni al compatriota ni al semejante. El término sugiere un elemento de encuentro. La vida misma muestra quién es el prójimo. El verdadero punto no es definir al prójimo sino ser prójimo.
4. En Romanos 15:2; Efesios 4:25; Santiago 4:12, el prójimo es el hermano cristiano.
5. Si bien prójimo y hermano llegan a ser prácticamente sinónimos, los Padres apostólicos continúan usando πλησίον (cf. Bern. 19.5; Pol. 3.3).

[H. Greeven, VI, 316-318]

ἀγαπᾶω, ἀδελφός, ἕτερος

πλοῦτος [riqueza], πλούσιος [rico], πλουτέω [ser rico], πλουτίζω [enriquecer]

### A. Uso no bíblico.

#### 1. Datos generales.

- a. Lingüísticos. Este grupo está conectado con una raíz que significa «fluir», que está relacionada con «llenar». El sentido básico, entonces, es el de «plenitud de bienes», y πλοῦτος puede significar ya sea riqueza material o espiritual (de sabiduría, etc.).

- b. Léxicos. La lexicografía apoya el análisis lingüístico. Así πλούτος significa «riqueza», πλούσιος «acomodado», πλουτέω «ser o hacerse rico», y πλουτίζω «hacer rico».
2. *La riqueza y los ricos en el pensamiento griego y helenístico.*
- a. El período temprano. En Homero, nobleza y riqueza son idénticas. El ganar o perder cualquiera de las dos está en manos de los dioses. La riqueza puede consistir en propiedades y sus productos, pero las circunstancias felices también son riqueza. En Hesíodo, la riqueza viene por medio del trabajo, que es honorable. Pero como en Homero, sólo las riquezas traen virtud y bendición; la pobreza rompe la médula de la vida.
2. De los presocráticos a Aristóteles. El período clásico juzga la riqueza desde un punto de vista social, e. d. el de su efecto sobre el estado. Los presocráticos observan que la riqueza no confiere verdadera seguridad, ya que se pierde con facilidad. Más aún, los pobres pueden ser cultos así como los ricos, y la riqueza o la pobreza depende de la actitud del individuo. Algunos pueden decidirse por la riqueza técnica, pero otros procuran la riqueza de la virtud o la sabiduría. Surge el debate de si la riqueza, la pobreza o las posesiones moderadas ofrecen la mejor seguridad en la vida. Platón y Aristóteles encuentran en la riqueza un medio, no un fin. Al liberar del trabajo físico, la riqueza debe ser un camino hacia la cultura. Si es heredada, debe promover un esfuerzo por la justicia y una dedicación a la virtud. Lo mejor es la riqueza moderada; la riqueza descontrolada que encuentra seguridad en la constante acumulación de bienes materiales conduce a la ruina política y hace que el individuo sea asocial. Platón, a diferencia de Aristóteles, se apega a la idea de la riqueza espiritual así como material. La sabiduría, la virtud y la cultura son las verdaderas riquezas.
- b. Los cínicos y los estoicos. Estos grupos se concentran en el individuo antes que en el estado. Enfatizan la actitud interior, pero también censuran la riqueza porque acarrea dependencia de las cosas materiales. Para los cínicos la verdadera sabiduría sólo es posible para los pobres. Para los estoicos la riqueza es un asunto indiferente; un préstamo que no afecta la verdadera naturaleza o destino de uno. Ofrece algunas ventajas cuando es bien administrada, pero es fácil que se la administre con desorden. La verdadera riqueza consiste en la sabiduría en armonía con el orden cósmico.

## B. La riqueza y los ricos en el AT.

1. *Datos lingüísticos.* El grupo πλούτος figura unas 180 veces en la LXX para diversos términos hebreos (especialmente la raíz עָשָׂה). Donde es más común es en la literatura sapiencial, incluyendo el Sirácida (93 veces).
2. *Evaluación de la riqueza.*
- a. El período temprano. Como lo muestra el uso infrecuente del grupo, la cuestión de las riquezas no es prominente en el período temprano. La riqueza consiste en rebaños, manadas e hijos. Las posesiones materiales vienen de la crianza, la dote o el botín. La riqueza es un don de Dios y una expresión de su bendición (Dt. 28:1ss).
- b. La crítica profética. El cambio en las circunstancias sociales, especialmente el desarrollo de ciudades y de una plutocracia, ocasiona la crítica de los profetas (Is. 10:1ss; Am. 2:6ss; Ez. 22:25ss; Miq. 2:1ss). La acusación es que entrañan el trabajo forzado y la privación a las viudas, etc. de sus derechos. La riqueza se adquiere mediante la sagacidad, el soborno y la violencia, y es contraria a la voluntad de Dios para su pueblo elegido (Jer. 5:26-27; Miq. 6:11-12). Los ricos son impíos; se arruinarán mediante el juicio de Dios sobre el pueblo, y sus riquezas serán dispersadas (Is. 5:14; 29:5).
- c. La tradición posterior. Lo que dice la sabiduría sapiencial acerca de la riqueza está relacionado con la experiencia práctica. Los ricos tienen seguridad, amigos y honra (Pr. 10:15; 14:20). La riqueza viene por la frugalidad y la industriuosidad (24:4; Si. 31:3). Pero también hay peligro en la riqueza. Fácilmente conduce al orgullo (Pr. 18:10ss) y a la confianza en ella (Si. 11:19). Uno se ve tentado a usar medios malvados para lograrla (Pr. 28:6). Es efímera (Ec. 5:12ss), comporta desventajas (5:11), y es solamente un bien relativo, p. ej. en comparación con la salud o con el buen nombre (cf. Si.

30:14ss). La riqueza es una bendición divina (Pr. 10:22) y la pobreza es un juicio divino, pero se ve que muchos que son rectos son pobres, mientras que los malos son ricos (cf. Sal. 37; 48; 72). En respuesta, se espera un orden de rectitud (Sal. 37), pero mientras tanto se pone énfasis en la impermanencia de la riqueza (Sal. 48), y la fe tiene la confianza de que los que buscan a Dios nunca padecerán verdadera carencia (Sal. 34:10).

### C. La riqueza y los ricos en el judaísmo.

1. *La tradición no filónica.* Para la jerarquía saducea, la riqueza sigue siendo parte constitutiva de la salvación. Los esenios, sin embargo, rechazan las riquezas terrenales como signo de cautiverio al mundo que está por pasar, y miran adelante hacia una reversión escatológica. Los que combinan la escatología y el nacionalismo incluyen la riqueza en su expectación, como señal y como don. Los fariseos ven que la riqueza ofrece la oportunidad para dar limosna y para la observancia de la ley, pero encuentran la verdadera riqueza en el conocimiento y el cumplimiento de la ley. La riqueza y la pobreza son instrumentos de la prueba divina: ¿irán a ser generosos los ricos, y los pobres aceptarán su suerte sin quejarse? El denominador común en estos pensamientos diversos es que Dios es el único dador de riqueza y salvación, y que la riqueza conlleva una obligación para con los demás. También es generalizada la idea de la retribución. La riqueza, ya sea en este mundo o en el venidero, es una recompensa por guardar los mandamientos.
2. *Filón.* Bajo la influencia del pensamiento platónico y estoico, Filón considera indiferente la riqueza. Es transitoria e implica un peligro para el alma, pero no es necesario despreciarla. Filón está consciente de que Dios ha creado los bienes materiales para la salvación. El punto principal es usarlos con entendimiento como un préstamo que nos ha hecho Dios. Dios mismo, sin embargo, es la verdadera riqueza que no se puede perder jamás. Persiste la idea de que esta verdadera riqueza se gana como recompensa, en vez de ser recibida como un don gratuito.

### D. La riqueza y los ricos en el NT.

1. *La actitud de Jesús con respecto a la riqueza en Marcos y Mateo.*
  - a. En Mateo, Jesús abandona la visión tradicional de la riqueza en favor de una que es totalmente teocéntrica y escatológica. Ni la riqueza ni la pobreza en cuanto a tales son significativas en sí mismas (cf. 25:57). El deleitarse en las riquezas (13:22) y la dificultad de los ricos para salvarse (19:22ss) simplemente tipifican la situación humana, en la que, aun si se gana el mundo entero, no sirve de nada si se pierde el alma (6:25ss), y la ansiedad de la vida pagana se halla en claro contraste con el buscar la rectitud y el reino (6:25ss).
  - b. El problema de las riquezas tiene mayor independencia en Marcos, p. ej. en la explicación de la parábola del sembrador (4:19) y en el relato de la ofrenda de la viuda (12:41ss). La riqueza es un obstáculo para oír el mensaje del reino.
2. *En Lucas.* La cuestión de los ricos ocupa más espacio en Lucas. La colocación del relato del joven rico poco después de la parábola del publicano (cf. 18:8ss, 18ss) muestra que aquí se trata de algo más que la riqueza (cf. la colocación del relato de la viuda pobre, la parábola del rico y Lázaro, y el relato de Zaqueo; 20:21; 16:14ss; 19:1ss). Los ricos, en sentido colectivo, son opositores de Jesús, ya que el evangelio implica una total reversión del orden terreno (1:53; 14:11, 24). Los ricos confían en sus posesiones; la riqueza es por lo tanto un obstáculo para el discipulado (12:19ss; 18:22-23). Los ricos deben devolver lo que se ha ganado incorrectamente (19:8) y dar generosamente sin esperar devolución (14:12ss). El desapegarse de las riquezas en el discipulado desemboca en gran ganancia, tanto en el tiempo como en la eternidad.
3. *El grupo en Pablo.* Pablo redefine la riqueza, regresando al sentido básico de «plenitud de bienes». Cristo y su obra son la verdadera riqueza de la comunidad. Cristo mismo es rico (2 Co. 8:9). Otorga su riqueza a aquellos que lo invocan (Ro. 10:12). Dios es rico en bondad y en gloria (Ro. 2:4; 9:23). La palabra de Cristo habita ricamente en la comunidad (Col. 3:16), la cual es rica gracias a la pobreza de Cristo (2 Co. 8:9) y a la cual Dios ha manifestado las riquezas de la gloria del misterio (Col. 1:26).

Dios es rico en misericordia y gracia (Ef. 1:7; 2:4). La comunidad conoce la riqueza de su gloriosa herencia por el Espíritu (1:18). El apóstol proclama la inescrutable riqueza de Cristo (3:8). Esta riqueza es pobreza para el mundo (1 Co. 1:23). El camino hacia ella es el de Cristo, quien, aunque era rico, se hace pobre para enriquecer al mundo (2 Co. 8:9). Así los apóstoles, siendo pobres, enriquecen a muchos (6:10). La verdadera riqueza consiste en el amor que, sacrificándose a sí mismo, sigue a Jesús, sin buscar lo suyo (1 Co. 13:4ss), sin jactarse de su riqueza, sino confiando en el Dios que llena todas las necesidades según su riqueza en gloria (Fil. 4:19), y estando entonces preparados para perdonar con largueza a los demás (2 Co. 8:1ss). La riqueza material es sencillamente un instrumento en el ministerio del amor; hay que tratar con ella como si no se tuviera relación con ella, ya que no tiene una dignidad propia (1 Co. 7:31).

4. *Los otros escritos del NT.* Se advierte contra el codiciar la riqueza en 1 Timoteo 6:9, y contra el confiar en la riqueza en 6:17ss. En Santiago 2:1ss se condena el interés por las riquezas y bienes. Los ricos deben jactarse de su baja condición (1:10-11); son propensos a la violencia (2:6-7), al engaño (5:4), y a la vida voluptuosa (5:5), y su oro y su plata, que se herrumbran, darán testimonio contra ellos en el juicio (5:3). El uso en el Apocalipsis es similar al de Pablo. El Cordero es digno de recibir la riqueza (5:12). La iglesia de Esmirna es verdaderamente rica (2:9), pero la de Laodicea, aunque rica, es en realidad pobre y debe buscar su verdadera riqueza mediante el arrepentimiento (3:17ss). Los ricos de Babilonia, que han adquirido su riqueza mediante la maldad, caerán junto con su ciudad (18:3ss). En Hebreos 11:25-26 Moisés considera que el ser injuriado por causa de Cristo es una riqueza mayor que los tesoros de Egipto.

#### E. La riqueza y los ricos en el período postapostólico.

1. *Los Padres apostólicos.* Los Padres apostólicos siguen la enseñanza del NT. Bernabé habla de las ricas manifestaciones de Dios (1.2) y de cómo la gracia tiene en Dios una rica fuente (1.3). Hermas, en *Semejanzas* 2.8, muestra que la riqueza es inútil como tal, y en *Mandatos* 8.3, etc. advierte contra el lujo al cual conduce. Pero la riqueza es don de Dios (Hermas, *Semejanzas* 1.8). Los pobres cuya oración es rica para con Dios deben interceder por los ricos, quienes a su vez deben sustentar a los pobres mediante donativos materiales (*Semejanzas* 2.4ss).
2. *Clemente de Alejandría y Cipriano.* Clemente, en su obra sobre la salvación de los ricos, enseña la indiferencia ética de la riqueza y la pobreza; tanto los ricos como los pobres están expuestos a la tentación, y ni la riqueza ni la pobreza pueden decidir su destino eterno. Los verdaderos ricos son ricos en virtudes. Pero la riqueza viene de Dios, y su valor queda decidido por el uso que se le dé, y por ende por la actitud de quienes la tienen. El uso adecuado concuerda con la voluntad de Cristo y asume la forma de servicio a los demás. Cipriano, y posteriormente Basilio de Cesarea, aceptan este punto de vista, pero con más énfasis en evitar la atadura de las riquezas y el resultado que es apartarse de Cristo. La tensión implícita en la actitud respecto a la riqueza corresponde con la posición de los cristianos como quienes están en el mundo sin ser de él.

[F. Hauck y W. Kasch, VI, 318-332]

θησαυρός, μαμωνάς, πένις, πλεονεξία, πτωχός

πνεῦμα [viento, aliento, vida, Espíritu], πνευματικός [espiritual],  
 πνέω [soplar, respirar], ἐμπνέω [insuflar], πνοή [viento, soplo],  
 ἐκπνέω [expirar, morir], θεόπνευστος [inspirado, alentado por  
 Dios]

πνεῦμα, πνευματικός.

## A. πνεῦμα en el mundo griego.

### I. Significado del término.

1. *Viento.* De una raíz que denota la fuerza vital que actúa como una corriente de aire, πνεῦμα significa primeramente el viento, tanto en su movimiento como en su sutil materialidad. El viento puede ser tormentoso, o un viento normal, o una brisa, o incluso un vapor. Tiene un efecto sobre el clima, la salud y el carácter, y se ve como natural y divino a la vez.
2. *Aliento.* Un segundo sentido de πνεῦμα es el aliento, que se inhala y se exhala en la respiración, y que va desde el resoplido hasta el aliento que se desvanece. Poéticamente el πνεῦμα denota el sonido producido por el aliento humano al soplar en las flautas, etc.
3. *Vida.* El aliento es signo de vida, y por medio de la idea del aliento de vida se llega a usar πνεῦμα para la vida o la criatura viva.
4. *Alma.* Como principio de vida, el πνεῦμα significa algo muy parecido a ψυχή. Atado al cuerpo durante la vida, huye de él con el último suspiro y regresa a la esfera etérea.
5. *Sentido transferido de espíritu.* En un sentido transferido, πνεῦμα se usa para el espíritu que sopla en las relaciones interpersonales. Es así como puede denotar el espíritu de una ciudad, o la influencia de los dioses o de otras personas, o diversas formas de emoción.
6. πνεῦμα y νοῦς. En contraste con νοῦς (mente), que se parece al medio más tranquilo de la luz, el πνεῦμα (espíritu) es un término dinámico que sugiere el movimiento fuerte del aire que nos arrebatara con un poder elemental y nos envuelve en la tensión o el movimiento.
7. *El πνεῦμα mántico.* En el manticismo y la poesía mántica, πνεῦμα es el espíritu que agita, entusiasma, llena e inspira (cf. sacerdotes, poetas y profetas). También puede denotar el discurso retórico elevado, la corriente cautivadora del orador, etc.
8. *El πνεῦμα divino.* Elemental e incontrolable, se siente que el πνεῦμα es divino (p. ej. en la música divina). Pero en griego no hay sentido alguno de un espíritu santo personal. El espíritu divino es inmanente.
9. *Dios y el πνεῦμα.* En el estoicismo el πνεῦμα es un poder cósmico o una sustancia, y como tal se puede considerar como el ser o la manifestación de la deidad misma.
10. *Desarrollo no griego del significado.* Bajo la influencia judía y cristiana se da un doble desarrollo del significado. Por un lado, el πνεῦμα es separado de la naturaleza y personificado como el Espíritu de Dios activo, cosmológico o soteriológico. Por el otro, se materializa como una fuerza mágica demoníaca que los magos manipulan para bien o para mal.

### II. El πνεῦμα en la mitología y en la religión.

1. *El πνεῦμα creador de vida.* Sobre la base de la conexión entre viento o aliento y la generación y la vida, se difunde la idea de que existe una concepción por el viento. Este concepto se puede hallar en la poesía y en las ciencias naturales, y se traslada a la teoría estoica del πνεῦμα. Tanto en Egipto como en Grecia se lee sobre los dioses que engendran vida mediante su aliento. La modalidad de

generación distingue la operación divina de la concepción humana, en conformidad con la diferencia de esencia o sustancialidad.

2. πνεῦμα e inspiración. El aliento del viento o de la respiración es una forma mediante la cual las fuerzas divinas superiores imparten algo de su poder, ya sea para bien o para mal. Platón sigue usando ἐπίπνοια para la inspiración, y reserva πνεῦμα para las ciencias naturales. Distingue cuatro formas de inspiración correspondientes a las cuatro esferas culturales, a saber, la poética, la mántica, la mística y la erótica.
  - a. Poética. Cuando Hesíodo es llamado a ser poeta, las Musas le insuflan una voz divina. Sócrates se refiere irónicamente a su don divino del discurso poético. Una fuerza divina (πνεῦμα) eleva al poeta por encima del orden normal. El manticismo ofrece un prototipo.
  - b. El manticismo. En Delfos, Apolo, en una especie de matrimonio sagrado, llena a la mujer con su aliento divino. El πνεῦμα coloca a la Pitonisa en un estado extático que involucra efectos físicos (p. ej. cabello despeinado, respiración jadeante, etc.). Ciertos efectos de sonido se asocian con la impartición del oráculo. El πνεῦμα llena la casa, y especialmente el ser interior de los receptores, llevándolos hacia la esfera extática, y manifestando cosas ocultas. Es incontrolable, y posee en vez de ser poseído; y su tema, su contenido y su origen son divinos. La inspiración mántica de este tipo llena a la persona del ser divino, en palabras de Platón, y así hace que las personas sean órganos oficientes de los dioses. Pero también las despoja de entendimiento, de modo que sus palabras no son propias. Se necesita el filósofo para que valore e interprete las palabras, así como los sacerdotes de Delfos esclarecen los balbuceos de la Pitonisa para convertirlos en oráculos válidos. Para Platón la inspiración mántica es el prototipo para la inspiración poética y para el elemento de entusiasmo en su propia filosofía. Plutarco recoge y desarrolla este concepto. Si bien rechaza la inspiración directa, bajo influencia estoica sugiere que hay una fuerza natural que actúa como medio de inspiración en la poesía y en la profecía. Esto no conduce a la irreligión, ya que la tierra y el sol, que hacen venir el πνεῦμα, son para Plutarco esencias divinas. En Jámblico, la inspiración divina o espíritu es un don puro de los dioses. Aquí el espíritu se acerca más a la luz que al aliento, y la ἐπίπνοια se espiritualiza como iluminación. Si bien el πνεῦμα es divino, la deidad misma es distinta y más digna de reverencia. No todas las personas están igualmente adaptadas para las operaciones del πνεῦμα. Los más sencillos y más jóvenes son más receptivos. La intensidad y las formas de manifestación son tan diferentes como los dioses (o los ángeles y demonios); la forma suprema es la unión con la deidad.

III. El πνεῦμα en las ciencias naturales y en la filosofía. El término πνεῦμα no parece desempeñar una parte importante en las primeras teorías físicas; ἀήρ y ψυχή son términos más comunes. Posteriormente, desde luego, los tres se equipararon como el principio vital comprensivo que integra todas las cosas. En medicina, el πνεῦμα es más importante. Como el aire que se recoge con la respiración y la alimentación, es un elemento vital y decisivo en la salud. Se hace una distinción entre el aire externo más frío y el aire interno más cálido que circula en el cuerpo y que tiene su sede en el corazón. Para Aristóteles el πνεῦμα es el aliento de vida que, en diversos grados, da el alma. En las criaturas superiores el πνεῦμα exterior se añade al πνεῦμα interior. Mueve y es movido, y trae calor y dirige y sustenta el cuerpo en sus movimientos y experiencias. El estoicismo hace de esta teoría científica un principio universal que explica el mundo entero en su constitución, unidad, tensión y vitalidad. El πνεῦμα es aquí una sustancia separada que reúne fuego y aire, que es la fuente y el principio de los cuatro elementos, que permea y da alma a toda la realidad en todas sus formas, y que es también la base de la individualidad en grados ascendentes de pureza desde lo inorgánico hasta lo orgánico y finalmente hasta el mundo humano. Incluso como órgano principal del alma, el πνεῦμα no es un mero principio sino una sustancia, aunque en forma enrarecida; el πνεῦμα racional es una porción del πνεῦμα divino cósmico más altamente enrarecido. Hace presente a Dios en el ser interior de la humanidad. El πνεῦμα, entonces, es tanto la fuerza y sustancia vital que genera y permea todas las cosas, como el alma racional cuyas funciones de guía y control ejecuta. En la unidad indisoluble de materia, poder, vida y forma, el πνεῦμα es en última instancia Dios, quien por naturaleza es πνεῦμα.

El destino, entonces, es un poder pneumático, y en la religión, el mito y la poesía, Zeus es el πνεῦμα cósmico. Sin embargo, puesto que el estoicismo considera el πνεῦμα como material, Plotino halla en la ψυχή un principio superior; el πνεῦμα no puede constituir la esencia de la vida más que la sangre. En los escritos herméticos, el πνεῦμα pertenece a la esfera etérea; tiene la forma de la luz inmaterial, y forma el puente entre cuerpo y alma, posibilitándole al alma tanto el descender al mundo como el ascender para salir de él. El que las personas sean buenas o malas depende de si la ψυχή gobierna al πνεῦμα sobre el cual se posa, o es gobernada por él. Una vez más el πνεῦμα es aquí materia; es por lo tanto un fenómeno de segundo rango en el mundo cósmico y humano.

#### IV. El concepto griego de πνεῦμα y el NT.

1. A pesar de los paralelos formales, p. ej. la idea del πνεῦμα como un poder, el πνεῦμα desempeña sólo un papel secundario en el pensamiento griego si se compara con el NT. Por pertenecer al mundo material, nunca es «espiritual» en el sentido neotestamentario. Como factor cósmico, es una fuerza vital, impersonal y natural. Puede ser la sede o el agente de las funciones mentales y espirituales, pero no es su verdadero sujeto. El monismo estoico hace de él la esencia y el poder de la deidad que permea el cosmos, pero el dicho de Juan 4:24 ofrece solamente un paralelismo formal. Los apologistas y los alejandrinos ven la diferencia; para ellos Dios no puede ser un πνεῦμα material.
2. Incluso en la poesía y el manticismo, el πνεῦμα no está nunca totalmente libre de la materia. Aquí, por supuesto, es algo excepcional impartido a los pocos y que lleva un carácter extático. Una vez más hay un paralelo formal con el Espíritu Santo y los dones espirituales, pero al valorar estos factores el NT evita el vocabulario religioso del griego secular, acuñando en su lugar un término nuevo y distintivo como es el de glosolalia.
3. El pensamiento griego tiene un interés teórico en el proceso y la naturaleza del πνεῦμα. Este interés es ajeno al NT, que se orienta hacia el contenido divino.
4. En medicina, filosofía y religión, el πνεῦμα tiene un papel de mediación en la frontera entre lo material y lo inmaterial. El Espíritu Santo desempeña una parte similar, pero las presuposiciones teológicas son totalmente diferentes. El griego secular no conoce persona alguna del Espíritu como entidad divina; πνεῦμα es siempre una cosa, no una persona.
5. El punto de vista griego no puede nunca liberarse completamente de la idea del πνεῦμα como un fenómeno natural. Sin embargo, en el NT esta idea ya no está presente cuando se proclama al Espíritu como Espíritu de la verdad que reacciona ante el pecado y hace nacer la fe en Cristo. La diferencia fundamental entre el concepto griego y el neotestamentario es que detrás de uno y otro hay un Dios diferente.

[H. Kleinknecht, VI, 332-359]

#### B. Espíritu en el AT.

##### I. Repaso del término.

##### 1. רוח en el AT.

##### a. Aliento, viento.

- (a) Aliento de la boca. Como aliento de la boca, רוח significa respiración (cf. Job 19:17) en expresiones tales como tomar la respiración (Job 9:18), boquear para respirar (Jer. 2:24), respirar pesadamente (Job 15:13), el hálito de vida (Jer. 10:14).
- (b) Aliento de aire. Como viento, רוח puede ser un viento suave (Job 4:15), un viento diario del poniente (Gn. 3:8), un viento fuerte (Is. 32:2), un viento destructor (Sal. 55:8), un viento cálido (v. 11). Los cuatro vientos son los cuatro ángulos de la tierra (Zac. 6:5). Figuradamente el viento es la vanidad, lo absurdo, lo ilusorio (Job 6:26); leemos de conocimientos y palabras que son como el viento, así como de los vanos esfuerzos.

b. El **רוח** humano.

(a) El principio vital. **רוח** da vida al cuerpo animal o humano (cf. Gn. 7:22). Su ingreso da vida (Ez. 37:5-6), su retiro significa la muerte (Sal. 104:29). Algunos términos que se usan en relación con esto son revivir, desaparecer, languidecer, expirar, quedar vencido, etc.

(b) Sede de las emociones, el intelecto y la voluntad. Emocionalmente hallamos conceptos tales como intranquilidad, infelicidad, desánimo, desaliento, impaciencia, irritación, mal humor, terror, celos, arrogancia, etc. Intelectualmente hay referencias a la sagacidad, a la penetración de los misterios divinos, al sentido artístico y a la planificación; negativamente a la falta de percepción, el error y la falta de visión religiosa o moral. Ciertas ideas volitivas asociadas son la presteza para las cosas, las actitudes de voluntad, valentía, capacidad de soportar, libertad, anhelo de Dios, renovación y, negativamente, infidelidad e impiedad.

(c) El **רוח** efectuado por Dios. Dios, el Dios de los espíritus (Nm. 16:22), da fuerza vital (Is. 42:5), la sustenta (Job 10:12) y la retira (Sal. 10:29). La vida está en sus manos (Job 12:10). Ocasiona inquietud (2 R. 19:7), da fervor (Zac. 12:10), concede razón (Job 32:8) e imparte sentido artístico (Éx. 28:3). Se halla detrás de los planes (Jer. 51:1) y puede frustrarlos (Is. 19:3). Da o endurece la fuerza moral de la voluntad (Ez. 11:19; Dt. 2:30). El espíritu divino se da mediante la imposición de manos (Dt. 34:9).

c. El **רוח** de Dios.

(a) Poder divino eficaz. El **רוח** de Dios da poder a los querubines (Ez. 1:12) y a Sansón (Jue. 13:25), y pone de pie al profeta (Ez. 2:2). Induce al éxtasis (Nm. 11:25), levanta (1 R. 18:12), arrebató (Ez. 3:14), da voz profética (Gn. 41:38), otorga visiones (Ez. 8:3), dota del don de liderazgo (Jue. 3:10), y se halla detrás de la maldad humana (Jue. 9:23).

(b) El poder divino creador. El poder de Dios crea la vida (Ez. 37:9), la infunde (37:14), la envía (Sal. 104:30) y la quita (Job 34:14). Crea el cosmos y la vida que hay en él (Gn. 1:2; Sal. 33:5). Da capacidades mentales, p. ej. la destreza artística, la iluminación y la sabiduría (Éx. 31:3; Dn. 5:14). Da el don de profecía (Miq. 3:8). Equipa para la realeza (Is. 11:2). También da cualidades morales, p. ej. la santificación (Is. 59:12). Es un poder para juzgar (Is. 4:4) y para salvar (Is. 32:15). Da auxilio (Sal. 143:10), muestra lo que es correcto (Neh. 9:20), y es puesto en los corazones de las personas (Is. 63:11).

(c) La naturaleza interior de Dios. **רוח** denota el poder sustentador de Dios (Is. 31:3), su omnipresencia (Sal. 139:7), su sabiduría y poder (Is. 40:13), su mando (Is. 34:16), su santidad (Is. 63:10) y su paciencia (Miq. 2:7).

(d) El ser personal. **רוח** tiene un aspecto personal en 1 Reyes 22:21; Ezequiel 37:9; tal vez Isaías 48:16.

2. **רוּחַ** en el AT.

a. Como aliento. Esta palabra figura para una respiración fuerte en Isaías 2:22, para el aliento airado de Dios en Isaías 30:33.

b. Aliento humano. La referencia es al hálito de vida en Génesis 7:22, a la fuerza vital en Isaías 42:5, a las cosas vivientes en Deuteronomio 20:16, a la sede del entendimiento o de la inspiración en Job 26:4.

c. El aliento de Dios. Usado con respecto a Dios, el término se refiere (a) al principio que da vida (Job 33:4) y (b) a lo que da entendimiento (32:8).

3. **רוּחַ** en el AT. Este término figura en el AT con referencia a a. los espíritus de los muertos (Lv. 19:31) y b. los que invocan a esos espíritus (1 S. 28:3, 9).

II. *El Espíritu de Dios.*

1. El Espíritu de Dios representa el verdadero poder en Isaías 31:3. El Espíritu transforma el desierto en un paraíso en Isaías 32:15ss. El poder del Espíritu tiene un carácter ético (cf. Is. 30:1). Da forma

creativamente (Sal. 51:10-11). Actúa por medio del siervo (Is. 42:1ss). Perfecciona al pueblo (Ez. 36:26-27). Ya está en acción (Is. 31:3); la transformación del pueblo tiene lugar por medio de los juicios divinos en la historia (Ez. 11:19; 18:31; 36:26). Acaba y consuma la historia de Israel. No se trata de un poder politeísta sino de la obra personal de la voluntad de Dios. Los poderes divinos no están habitualmente presentes en la humanidad. Las personas están sujetas al poder de Dios. Aunque se experimenta como obra de Dios, es inescrutable. Ni siquiera los profetas dan detalles precisos de su acción. Su dinámica es clara, pero su lógica desafía todo análisis.

2. El Espíritu de Dios es un poder creador y vivificador (Gn. 1:2). Toda la vida se deriva de este dinamismo (cf. Gn. 2:7). Por él Dios sustenta su obra (cf. Job 34:14). El poder del Espíritu es personal. No se trata de una fuerza inmanente de la naturaleza; en el AT se desdiviniza a la naturaleza. El poder creador de Dios es libre, soberano e inescrutable (cf. Gn. 6:3). Su dinamismo es conocido pero insondable.
3. Por el Espíritu, Dios suscita líderes carismáticos, p. ej. Gedeón, Saúl y David (Jue. 6:34; 1 S. 11:6; 16:13). Aquí el aspecto misterioso halla su expresión en el éxtasis (1 S. 10:6). El éxtasis señala el descenso del Espíritu sobre los 70 ancianos (Nm. 11:24ss). Una vez más vemos el poder impredecible e irresistible de Dios. El dinamismo es conocido pero la lógica queda escondida.
4. Fenómenos similares ocurren en otras religiones, pero la profecía levanta el concepto del  $\text{רוח}$  de Dios fuera de la neutralidad religiosa y ética, y lo ve como la voluntad y obra teleológica del poder divino personal en la acción histórica creadora. El Espíritu de Dios expresa su naturaleza interior y su presencia. Incluso en el juicio, Dios está presente como el Señor de la historia (Hag. 2:5). La suya es en última instancia una acción de salvación (Zac. 6:1ss). Su Espíritu sella su fidelidad de alianza (Is. 59:21).
5. El AT inclusive ancla lo demoníaco en el concepto de los espíritus que vienen de Dios. Así, Dios envía un espíritu malo en Jueces 9:23, y en 1 Reyes 22:19 (cf. Job 1:6ss) un espíritu de mentira viene de Dios. Así a los espíritus cósmicos se los priva de su autonomía.

### C. El espíritu en el judaísmo.

#### I. πνεῦμα en la LXX.

##### 1. La traducción de los términos hebreos.

- a. La LXX usa πνεῦμα 277 veces para  $\text{רוח}$ ,  $\text{אνεμος}$  52 veces, y ocasionalmente diversas otras palabras.
- b. La traducción habitual de  $\text{רוח}$  es  $\text{πνοή}$ .
- c.  $\text{ἐγγαστρίμιθος}$  es el equivalente normal de  $\text{בשר}$ .

[F. Baumgärtel, VI, 359-368]

2. πνεῦμα como viento. Dos referencias para este sentido son Jonás 4:8 y Jeremías 4:11.
3. πνεῦμα como aliento de vida.
  - a. Dios envía, dirige y retira este aliento (Job 27:3; Dn. 5:4; Tb. 3:6). Uno puede entregarlo, pero no puede recuperarlo (2 Mac. 12:19; Sab. 16:14).
  - b. La fuerza vital puede retirarse temporalmente (Dn. 10:17) y luego retornar (Jue. 15:19) o ser restaurada (1 S. 30:12).
  - c. El πνεῦμα construye el mundo y lo llena como espíritu cósmico (Jt. 16:14). Dios es el Dios de los espíritus (Nm. 16:22), pero la LXX evita el dualismo de un mundo material y uno espiritual (cf. Is. 31:3).
  - d. En el último tiempo, Dios da el πνεῦμα como poder de resurrección (Ez. 37:6, 14).

4. *πνεῦμα como el poder de bendición y castigo.* En Isaías 11:4 *πνεῦμα* y *λόγος* son paralelos. En Isaías 29:10 Dios da un espíritu de estupefacción. El *πνεῦμα* inspira al maestro de sabiduría en Sirácida 39:6.
5. *πνεῦμα como capacidad espiritual, resolución, constitución del alma.* Dios llena de sentido artístico y da entendimiento (Éx. 28:3; Job 32:8). Suscita la voluntad de construir (3 Esd. 2:5). El *πνεῦμα* es la sede de las funciones del alma (Sab. 5:3). La plenitud de pensamientos constriñe (Job 32:18). El espíritu puede carecer de entendimiento, o se le puede dar (Job 20:3; Susana 45). El valor tiene su marea baja (Jt. 7:19) y alta (1 Mac. 13:7).
6. *πνεῦμα como don escatológico.* El Espíritu de Dios puede ser de juicio y ardor (Is. 4:4). Dios puede destruir de un soplo (Sab. 11:20). Su aliento de juicio es como un torrente en crecida (Is. 30:28). Hace huir al espíritu impuro (Zac. 13:2). En el día de la salvación el Espíritu reunirá a los animales (Is. 34:16). Dios le dará a su pueblo un nuevo espíritu (Is. 44:3). Derramará su Espíritu y dará un espíritu de gracia y de piedad (Jl. 2:28; Zac. 12:10). El Espíritu se levantará en medio del pueblo (Hag. 2:5). El siervo será portador del Espíritu (Is. 42:1). Los que no pueden huir del Espíritu (Sal. 139:7) pero ponen su espíritu en manos de Dios (Sal. 31:5) anhelan la salvación mesiánica (Is. 26:18).
7. *πνεῦμα en el Eclesiastés.* En el Eclesiastés, *πνεῦμα* es siempre un término antropológico-psicológico. *προαίρεσις πνεύματος* es el término de la LXX para los esfuerzos vanos en 1:14; 2:11; 4:4, etc. La misma expresión figura en 2:22 para la arbitrariedad del espíritu humano en sus aspiraciones.
8. *πνεῦμα en Sabiduría.*
  - a. El principio de vida. El autor de Sabiduría piensa que Dios insufla o presta el principio de vida (15:11, 16). Dios se entrega él mismo a la entidad individual, de modo que mientras los seres humanos pierden el hábito de vida en la muerte, obtienen la inmortalidad (5:15).
  - b. La sabiduría. El *πνεῦμα* como sabiduría es concedido en respuesta a la oración (7:7). Es un poder de clara percepción que va orientado hacia el bien. No permea todas las cosas ni a todas las personas, sino sólo a los que oran, son reflexivos y moralmente puros, quienes pueden por lo tanto ser llamados *πνεύματα* (7:23). El *πνεῦμα* que llena a los *πνεύματα* es superior a todas las cosas humanas, libre de cuidados, ilimitado en sus posibilidades, capaz de ver y oír todas las cosas, y relacionado con Dios de un modo singular (1:7). Como espíritu de disciplina, no tiene comunión alguna con el mal. Representando la actividad de Dios en el mundo, tiene cierta independencia hipostática, pero sigue estando sujeto a Dios (9:17). No se dice si es material o inmaterial; Dios es el Dios inmaterial, pero actúa en el mundo material. El *πνεῦμα* participa de la trascendencia de Dios, pero también su participación en los acontecimientos. El *πνεῦμα* puede ser equiparado por un lado con la *ψυχή*, pero por el otro es idéntico a la *σοφία*. El autor percibe entonces una doble actividad cósmica del *πνεῦμα*, que va en ventaja tanto de los elegidos como de toda la humanidad.

## II. *πνεῦμα en el judaísmo helenístico.*

### 1. *Filón.*

- a. *πνεῦμα* es en Filón un término para el elemento superior del aire, para el viento, y para el aliento humano y animal.
- b. *πνεῦμα* como la sustancia del aire mantiene unidas todas las cosas; toda la materia está permeada por él, y es por su poder cohesivo que la tierra misma se sostiene.
- c. La sangre y el *πνεῦμα* son la esencia del alma. El alma no racional tiene la sangre como su esencia; el alma racional, que es distintivamente humana, tiene *πνεῦμα*. *πνεῦμα* es la impronta del poder divino que engendra el pensamiento.
- d. El *πνεῦμα* de Dios es diferente. Como seres racionales, los humanos reciben el *πνεῦμα* divino por infusión. La vida total del alma es un don divino. La pureza refinada de la mente de la humanidad celestial depende de la participación en el *πνεῦμα* divino en cuarto diferente del *πνεῦμα* como

impronta del poder divino (cf. Gn. 1:2; 2:7). Los enunciados de Filón acerca del πνεῦμα divino se ven estorbados por su vocabulario filosófico, pero para él el influjo del espíritu tiene un carácter ético, y mantiene la trascendencia divina en contraposición al panteísmo estoico. A veces llama al νοῦς el πνεῦμα divino, pero sólo si aquellos que lo llevan toman decisiones éticamente buenas. Si la razón es una impronta auténtica del πνεῦμα divino, es el πνεῦμα sólo sobre una base ética. Si bien es imprecisa, la distinción que hace aquí Filón es firme.

- e. El espíritu profético. Filón se refiere al espíritu profético pero cree que él mismo, como expositor, tiene el espíritu de inspiración como Moisés. El espíritu profético es el espíritu divino supremo que confiere conocimientos que ni siquiera el νοῦς (mente) puede tener a pesar de su dotación espiritual. Los mundos de la iluminación racional y de la profecía divina se encuentran en el sabio. Un racionalismo permeado pneumáticamente alcanza su límite en el éxtasis profético. La cosa nueva recibida con el πνεῦμα divino apunta hacia el mundo de la revelación de un Dios trascendente. Si los seres racionales reciben el πνεῦμα divino, viven en la antesala de una realidad pneumática impartida a los escogidos en el éxtasis profético.
2. *Josefo*. El uso de Josefo está relacionado con el de la LXX y Filón. πνεῦμα es la constitución del alma o la sede del ardor marcial. Saúl tiene un espíritu maligno. Los δαιμόνια son equiparados con los πνεύματα de los muertos malvados, y se equipara al ángel divino con el πνεῦμα divino. Josefo normalmente evita decir πνεῦμα θεοῦ para el espíritu de inspiración. Sólo lo usa cuando la referencia es a los profetas bíblicos, prefiriendo πνεῦμα θεῖον para la inspiración presente. Los zelotes y los esenios profetizan, pero no tienen nada que ver con el Espíritu de Dios. En *Antigüedades* 1.27 Josefo usa πνεύματος ἐπιθέοντος para el Espíritu de Dios de Génesis 1:2; él probablemente está pensando en el aliento, pero la traducción latina (*spiritus dei*) sugiere al Creador-Espíritu cósmico.

[W. Bieder, VI, 368-375]

### III. רוח en el judaísmo palestinese.

1. *Viento, sector del mundo*. Como en el AT, רוח es el término común para «viento». Hallamos también la expresión «los cuatro vientos»; así, רוּחַ puede denotar «lado» o «dirección».
2. *Ángeles y espíritus malignos*. Los seres del mundo celestial pueden ser llamados espíritus, especialmente en la apocalíptica. Los espíritus elementales son una clase especial que reina sobre los acontecimientos naturales. Los ángeles caídos, al involucrarse con mujeres, han engendrado espíritus malignos que viven en la tierra. La creencia en los demonios está extendida entre los líderes religiosos y los escribas, así como entre el pueblo. Satán y los espíritus malignos son los enemigos de Dios, que seducen y dañan a los seres humanos. Sólo surgen en una distorsión de la creación de Dios. Así se evita el dualismo absoluto, y la actividad de ellos se integra en el gobierno de Dios. En el tiempo final serán atados y castigados.
3. *Los difuntos*. El término espíritu se aplica también a los difuntos en las tumbas, que pueden recorrer la tierra de noche o pueden ser visitantes en el cielo para escuchar furtivamente los secretos divinos.
4. *El espíritu humano*. La antropología judía posterior subraya fuertemente la idea del espíritu humano.
  - a. *Vocabulario*. Es difícil fijar distinciones en los términos que denotan el alma humana. Se usan diversas palabras, pero el alma es una sola. Lingüísticamente se hace una distinción relativa entre el alma como fuerza vital y el alma tal como desciende del cielo, pero hay muchas excepciones.
  - b. *El legado del AT*. El punto de vista del AT sobre el espíritu como fuerza vital y como sede de las funciones espirituales sigue siendo el mismo en el judaísmo, con énfasis en el elemento emocional y volitivo, p. ej. el espíritu orgulloso, rapaz o humilde, el espíritu que puede ser refrescado con gozo o recibir descanso. El espíritu de Dios halla complacencia en aquellos cuyo espíritu humano hallan complacencia en él.

- c. Espíritu y cuerpo. Los rabinos desarrollan la distinción entre cuerpo y alma: el primero es terrenal, la segunda es celestial y por lo tanto preexistente e inmortal. En la creación, Dios crea ya un número fijo de almas que quedan almacenadas hasta que haya cuerpos preparados. Estas almas son puras y santas, y deben ser devueltas al cielo puras y santas. El alma preexistente es el espíritu que Dios pone en nosotros. Conserva cierta independencia respecto al cuerpo, como en el sueño. Después de la muerte, permanece en un lugar oculto en el cielo o en el reino de los muertos, esperando reunirse con el cuerpo en la resurrección para el juicio. Las almas de los justos son mantenidas aparte de las de los malos. En la resurrección, cuando se reúnan el alma y el cuerpo, la vida es restaurada ya sea por el espíritu humano que regresa, o por el Espíritu de Dios.
- d. Edad de las ideas de preexistencia e inmortalidad. Estas ideas existen bastante tempranamente en el judaísmo helenístico. El concepto de la inmortalidad del espíritu se puede hallar en el judaísmo palestinese en los Jubileos y en el Enoc Etiope. Los fariseos aceptan tanto la inmortalidad del alma como la resurrección. La preexistencia, sin embargo, se enseña menos claramente en el judaísmo palestinese. Figuran las ideas del alma que viene del cielo y de un número fijo de individuos, pero estas no implican necesariamente la preexistencia, la cual está firmemente atestada sólo a partir del siglo II d. C.
- e. El problema histórico. El judaísmo palestinese, así como el helenístico, muestra influencia griega en su antropología. Por otro lado, permanece el punto de vista antiguo de que el espíritu que viene de Dios es la fuerza vital en la humanidad. El legado del AT impide así una helenización completa, especialmente al descartar la idea de que el cuerpo es sede del mal.

##### 5. *El Espíritu de Dios.*

- a. Terminología. En los escritos apócrifos y pseudoepigráficos, encontramos los títulos «el Espíritu», «Espíritu de Dios», y ocasionalmente «el Espíritu Santo». El espíritu en nosotros puede ser llamado el espíritu de Dios, pero el Espíritu de Dios en sentido estricto es una entidad separada de nosotros.
- b. Las obras del Espíritu.
  - (a) El AT habla acerca de un espíritu de sabiduría, entendimiento, etc., y estas cualidades se ven cada vez más como obras del Espíritu de Dios. En particular la profecía es una obra del Espíritu, y también lo es una vida moral. Al conocer todas las acciones humanas, el Espíritu puede acusar en el juicio.
  - (b) El Espíritu tiene su manifestación en la luz o en el sonido, pero en los rabinos el Espíritu de Dios nunca aparece como una paloma.
- c. El Espíritu y el AT. Para los rabinos el Espíritu es el Espíritu profético que habla en el AT. Cada uno de los libros es inspirado por el Espíritu, y por eso es canónico. En la exposición, algunos pasajes pueden ser atribuidos a Israel u otros hablantes, y otros directamente al Espíritu. Incluso algunas palabras pueden ser dichas por el Espíritu de Dios. Pero la Escritura entera es todavía inspirada por el Espíritu.
- d. El Espíritu y la rectitud. El don del Espíritu es para los rabinos una recompensa por la conducta recta, que promueve aún más esa conducta. El Espíritu se aparta de los pecadores, y no está dispuesto a actuar en lugares impuros. Al principio el Espíritu actúa entre los gentiles (cf. Balaam), pero después se restringe a Israel. La salud y la fuerza de cuerpo y alma también son condiciones para el don del Espíritu.
- e. La dotación pasada, futura y presente con el Espíritu.
  - (a) Las grandes figuras del pasado, p. ej. los profetas, Rebeca, Jacob, los justos, hablan y actúan bajo la influencia del Espíritu. Esto se aplica especialmente a los patriarcas y a los que escriben las Escrituras.
  - (b) En los últimos tiempos el Mesías tendrá el Espíritu, aunque el Mesías no es equiparado con el Espíritu. Los justos redimidos también recibirán el Espíritu, experimentando una renovación moral mediante una alteración del espíritu humano, efectuada ya sea por Dios o por el Espíritu. Sobre la base de Ezequiel 36:26-27 y 37:14, hay una expectativa de la resurrección realizada por el Espíritu.

- (c) Si bien ha pasado la gran edad de la inspiración profética, aquellos que obedecen la ley pueden recibir hoy el Espíritu. Los escritores apocalípticos hablan y escriben en el Espíritu en nombre de otros, y ocasionalmente hay experiencias proféticas. Los rabinos no están a la espera del Espíritu como en el pasado, pero piensan que una vida agradable a Dios conduce al Espíritu, y a veces los rabinos tienen visiones por medio del Espíritu. La ordenación no se considera una impartición del Espíritu, aunque posteriormente se aventura la tesis de que el Espíritu no es quitado de los sabios, e. d. los escribas.
- f. La función cósmica del Espíritu. La función del Espíritu en la creación halla un lugar en el judaísmo, pero en los rabinos es secundaria al concepto del Espíritu como agente de la profecía y como don para los justos.
- g. La autonomía del Espíritu. Los rabinos suelen hablar del Espíritu en categorías personales, p. ej. que habla, que se duele, que se regocija, etc. Pero el Espíritu no es un ser celestial separado, al modo de un ángel. Es una realidad divina objetiva que sale a nuestro encuentro, y como tal puede ser descrito también en categorías impersonales. Esta realidad representa a Dios pero no es idéntica a Dios. Las categorías personales se derivan del amor de los rabinos por la personificación, y siempre van asociadas con palabras de la Escritura. Con toda la autonomía del Espíritu, el Espíritu es en último término el Espíritu de Dios y viene de Dios. El Espíritu no es un sustituto de la presencia de Dios, ni es el Espíritu idéntico a la Shekinah. Puesto que viene de Dios y lo representa, su posesión implica un vínculo con Dios mismo.
- h. El Espíritu como abogado. Esta idea sólo está débilmente atestiguada en el judaísmo. Sólo figura con claridad en exposiciones de Proverbios 24:28-29, y en un pasaje donde a la *bath qol*, que es un sustituto del Espíritu, se le llama abogado.

[E. Sjöberg, VI, 375-389]

## D. Desarrollo hacia el yo pneumático en el gnosticismo.

### I. Los rollos del Mar Muerto y su influencia.

1. Cuando se considera que el alma es un yo responsable que sobrevive a la muerte, la cuestión de su salvación se vuelve apremiante, ya que parece estar implícito el trato con el Espíritu de Dios, y surge la especulación en cuanto a la naturaleza de la vida después de la muerte. En el judaísmo, la idea de que el Espíritu es el poder de la bondad ética se va volviendo cada vez más importante. Bajo el impacto del dualismo persa, el Espíritu como fuerza determinadora es el bien por el que uno tiene que decidirse. En Qumrán se ve una lucha entre el espíritu del conocimiento y el espíritu de las tinieblas. Los consejos del buen espíritu fomentan diversas virtudes. Hay que vivir por el poder del Espíritu de Dios, o caer presa del mal. Al mismo tiempo, el Espíritu puede ser el espíritu humano que abarca tanto el entendimiento como los actos, y que por lo tanto es idéntico al yo.
2. Ideas similares se dan en los Testamentos de los Doce Patriarcas y en los escritos herméticos. Al buen Espíritu se contraponen los espíritus malignos. Estos procuran dominar a las personas y habitar en ellas, y entonces ellas hacen o el bien o el mal. Un problema, sin embargo, es que el espíritu humano representa una existencia responsable ante Dios. Una posible solución a esta idea es considerar el espíritu humano como el espíritu que está determinado por la decisión ética, y que entonces se le devuelve a Dios ya sea corrupto, o intacto y renovado.

### II. El gnosticismo.

1. *El problema: El espíritu como creador de la materia.* En contacto con el pensamiento griego, el papel creador del Espíritu en Génesis 1:2 asume alta significación, ya que cada vez más se entiende al Espíritu en términos de sustancia. Si el espíritu denota la existencia espiritual dada por Dios, los helenistas equiparan esto con el alma que viene de Dios, que está encarcelada en el cuerpo, y que regresará al ámbito celestial. Un pensamiento paralelo en el judaísmo es el de la restauración del paraíso, con las ideas asociadas de un hombre primigenio y uno escatológico, que los helenistas interpretan fácilmente en función del mito de un dios que desciende y que asciende, y la identi-

cación de los creyentes con el destino del dios. En lenguaje de sustancia, esto significa que la sustancia celestial original viene a la materia para liberar la sustancia del alma humana. Pero ¿cómo, entonces, puede el Espíritu ser Creador de la materia?

2. *El πνεῦμα que es redimido de la materia.* Para los gnósticos, Dios es espiritual por naturaleza. De algún modo la sustancia espiritual ha quedado atada a la materia y debe ser liberada de ella. La respuesta estriba en la distinción entre πνεῦμα y ψυχή. El πνεῦμα, que es de la naturaleza de Dios o de Cristo, es una semilla o una chispa que Cristo recoge y toma de regreso consigo cuando arroja el cuerpo y la ψυχή al caos y entrega el πνεῦμα a Dios. La redención queda completa cuando los πνεύματα redimidos son reunidos nuevamente en el gran cuerpo espiritual.
3. *Tricotomía.* La separación del πνεῦμα respecto de la ψυχή produce en el ser humano una triple división. Las tríadas tempranas incluyen νοῦς, ψυχή y σῶμα, o θεῖον, ψυχή y σῶμα. En el judaísmo el Espíritu de Dios se contraponen al cuerpo y alma humanos. Aquí resulta decisiva la idea de un πνεῦμα trascendente. La misma idea reaparece en Ireneo, para quien el Espíritu de Dios es el poder que resucita cuerpo y alma, aunque otorgando la perfección al añadir el espíritu.

## E. El NT.

### 1. Marcos y Mateo.

1. *El espíritu demoníaco y el antropológico.* De los 23 dichos con πνεῦμα en Marcos, 14 se refieren a un espíritu impuro o algo similar. Mateo usa «espíritus» en 8:14. Antropológicamente, en Marcos 2:8 y 8:12 el πνεῦμα es la sede de las percepciones y sentimientos, y en Mateo 27:50 es la fuerza vital. En Marcos 14:38 el espíritu que está dispuesto, en contraste con la carne débil, no es una parte mejor del hombre. Sobre la base de Salmo 51:12, es el Espíritu de Dios el que nos es dado y el que lucha contra nuestra debilidad humana.
2. *El Espíritu como poder de Dios.* πνεῦμα se usa principalmente en Marcos y Mateo para el poder de Dios de realizar actos especiales. No ver a Dios en acción en los exorcismos de Jesús es blasfemar contra el Espíritu (Mr. 3:28ss). La comunidad encuentra aquí una seguridad de que el Espíritu está con ella, y por lo tanto un favorecimiento de la seriedad de la decisión que ella exige. Pero el énfasis se pone en el perdón; el juicio sólo sobreviene cuando hay un desafío deliberado que no quiere perdón. Mateo 12:28 equipara el poder del Espíritu en los exorcismos con la presencia del reino (cf. 12:18, donde se considera que las curaciones denotan la llegada de los tiempos del fin). Marcos 1:12 va a lo mismo. Como en el AT, el Espíritu Santo es el poder irresistible de Dios, que actúa en el acontecimiento de salvación.
3. *La dotación general con el Espíritu.* En Marcos 12:36 se equipara al Espíritu con la Escritura, y en Marcos 13:11 está activo en el presente. Allí, el hecho de que el Espíritu hable es señal de la ayuda de Dios en la aflicción. Marcos 1:8 menciona una dotación general con el Espíritu. La impartición del Espíritu corresponde a la expectativa escatológica. La adición «y fuego» en Mateo 3:11 puede sugerir juicio, y si es así, tal vez el Espíritu insinúa un viento tempestuoso que dispersa la paja. Pero ya en el bautismo los creyentes pasan por un juicio que cierra y purifica, el cual es en sí mismo una liberación.
4. *Jesús, dotado del Espíritu.* En Marcos 1:9ss, el bautismo de Jesús es más que un llamamiento profético; describe cómo el Mesías es dotado del Espíritu, como lo atestigua la paloma y la voz celestial. Así se inicia la nueva edad de Dios, aunque este inicio no implica conflicto alguno con el hecho previo de que Jesús fue concebido por el Espíritu. Jesús es único en virtud de la obra directa de Dios sobre él en momentos decisivos. No se usan las categorías helenísticas de sustancia; Dios mismo está en acción.
5. *Versículos peculiares a Mateo.* En Mateo 5:3 la referencia no es a los que son pobres en cuanto al Espíritu Santo. El dativo es de relación; la bienaventuranza descansa sobre aquellos que no son ricos en conocimientos o logros religiosos, sino que encuentran su única ayuda en Dios. En Mateo 28:19, el nuevo rasgo es la asociación del πνεῦμα con el nombre. Una vez que se asocia al Señor con Dios, es fácil asociar también al Espíritu. Y no es el resultado de la especulación o de la inferencia lógica; se

basa en el hecho de que a Dios se lo encuentra solamente allí donde él confronta a la comunidad, e. d. en el Hijo, o en el Espíritu en quien hay encuentro con el Hijo.

6. *La concepción de Jesús por el Espíritu.* Mateo 1:18ss no narra el acontecimiento, sino que pone a un ángel a esclarecer la sospecha en cuanto a la concepción de Jesús. Como en Lucas, el Espíritu es el poder creador de Dios que da forma a la vida de este niño singular. Los escritos populares y la exégesis de Isaías 7:14 en el judaísmo helenístico constituyen un trasfondo, a lo cual cooperan también muchos paralelos religiosos. El poder creador del Espíritu (cf. el AT) queda simplemente transferido al proceso de la concepción.
7. *Resumen.* La parquedad de enunciados referentes al Espíritu en Marcos y Mateo resulta sorprendente. Sin embargo, apoya la fidelidad de la tradición. Se resiste la tentación de retratar a Jesús como un pneumático. Él es claramente el portador del Espíritu, como lo demuestran su poder y su autoridad. Pero él no habla mucho acerca del Espíritu, tal vez porque sus discípulos no pueden comprender esas cosas sino hasta que su obra quede completa. Cuando la comunidad experimenta el derramamiento del Espíritu que la marca como el pueblo de los últimos días, ella se percata de que esto se basa exclusivamente en la venida de Jesús y en la fe en él. Pero también percibe que describir a Jesús como un pneumático es sugerir que él hace de ella el pueblo de los últimos días, simplemente como Ejemplo o Maestro. El verdadero punto es que Dios sale al encuentro de su pueblo en Jesús. Los enunciados referentes al Espíritu destacan su singularidad, su condición escatológica, la presencia directa de Dios en él (cf. Mt. 12:18, 28; Mr. 1:10; 3:29-30; Mt. 1:20). El Espíritu es el poder de Dios que hace posible un hablar y un actuar que están más allá de la capacidad humana. Los fenómenos del Espíritu están subordinados a la comprensión de que ha amanecido la era mesiánica. Tienen una referencia cristológica.

## II. Lucas y Hechos.

1. *La relación del Espíritu con Jesús.* En Lucas y Hechos πνεῦμα figura tres veces más frecuentemente que en Marcos. En Lucas 4:1 Jesús está lleno del Espíritu, no sujeto al Espíritu sino actuando por el Espíritu. En 4:18 el Espíritu está posado sobre Jesús. En la concepción realizada por el Espíritu (1:35), el πνεῦμα es el poder vivificador de Dios, pero lo que cuenta es el resultado del acto, a saber, que Jesús tiene el Espíritu desde el principio. Si el Espíritu es dado posteriormente en el bautismo, esto no denota un crecimiento sino que muestra que cada actualización es un nuevo acto divino. Al tener él mismo el Espíritu, Jesús dispensa el Espíritu después de la resurrección (24:49). Jesús, entonces, no es un pneumático como los pneumáticos en la iglesia. El Espíritu se manifiesta por primera vez en Jesús, y por medio de Jesús viene a la comunidad (cf. Hch. 2:33; 10:14, 19).
2. *El Espíritu que permanece con la comunidad.* El Espíritu no cae de un salto sobre la comunidad para luego dejarla. Da forma a su existencia entera, no como una posesión natural, sino como el Espíritu de Dios que permanece. Así el término «lleno del Espíritu» (Hch. 6:3; 11:24) destaca la unión duradera, mientras que un reiterado «llenarse del Espíritu» retiene el aspecto dinámico (4:8; 13:9).
3. *Las manifestaciones exteriores del Espíritu.* En el bautismo de Jesús, «en forma corporal como una paloma» destaca la objetividad del acontecimiento. Lo mismo se aplica a los fenómenos de Pentecostés (Hch. 2:1ss) y al terremoto de Hechos 4:31. La glosolalia es también una manifestación exterior. El Espíritu subordina la naturaleza física a Dios, al ampliar su acción a este ámbito.
4. *Las obras del Espíritu.* En Lucas 12:10 el Espíritu es el poder de Dios en los dichos inspirados de los testigos de Jesús; él es el Espíritu de la profecía (cf. 4:23ss). En Lucas las curaciones no van asociadas con el Espíritu sino con el nombre de Jesús, con la fe en Jesús, con Jesús mismo, con la oración, con el contacto corporal con los apóstoles, y con el poder de Jesús. El Espíritu capacita a los discípulos para hablar en lenguas y profetizar (Hch. 2:4; Lc. 1:41, 67). También concede el discernimiento del corazón (Hch. 13:9). Sobre todo, da poder a la predicación. La profecía es la obra del Espíritu. La comunidad escatológica es una comunidad de profetas. En Hechos 5:3, 9 es apenas probable que se trate de la blasfemia contra el Espíritu. Tal vez la idea sea que el mentir se da contra aquellos que

están llenos del Espíritu (cf. 13:9). Un acontecimiento especial se da en Hechos 8:39. Junto con la profecía, el Espíritu otorga otros dones y también entra en acción en la vida ética de la comunidad. Si, como helenista, Lucas está interesado en la visibilidad de la obra del Espíritu, bajo la influencia del AT destaca la centralidad de la proclamación profética en esa obra.

5. *El Espíritu como rasgo característico de la era de la iglesia.* Lucas 11:13 promete el Espíritu a quienes lo pidan (cf. Mt. 7:11). El Espíritu es el don absoluto. La venida del Espíritu es un acontecimiento escatológico que realiza la promesa del Espíritu al pueblo de los últimos tiempos (cf. Nm. 11:29). Todos los bautizados poseen el Espíritu (Hch. 19:2). Los gentiles van incluidos (15:8-9). La dotación con el Espíritu va de la mano con la llegada a la fe. El derramamiento del Espíritu (Hch. 2:1ss) es una renovación de la alianza, que en cierto sentido constituye un paralelo del otorgamiento de la ley en el Sinaí. Comienza la era de la iglesia, trayendo un nuevo hablar que todos pueden entender. Pero es el acontecimiento de Cristo, no la efusión del Espíritu, lo que constituye el verdadero acontecimiento escatológico que se halla en el centro mismo del tiempo. Por eso puede haber nuevas efusiones del Espíritu cuando se dan nuevos pasos (cf. 8:17-18; 10:44-45). Una vez más, el llenarse del Espíritu se puede dar incluso antes de la venida de Jesús (Lc. 1-2). Al mismo tiempo, el Espíritu es dado ahora a la iglesia en su totalidad. Todo el pueblo de Dios está constituido de profetas. El Espíritu les da a los creyentes dones especiales que les posibilitan expresar su fe en una continua historia de la misión. Lucas no atribuye de modo específico al Espíritu la fe, la salvación o la obediencia. Tampoco la oración es obra del Espíritu. Estas cosas preceden al hecho de la dotación con el Espíritu, la cual es más específicamente una capacitación para desempeñar tareas especiales. Al no atribuir al Espíritu la existencia misma de la comunidad, Lucas le recuerda la tarea que va indisolublemente asociada a su existencia.
6. *La recepción del Espíritu.* El Espíritu viene con el bautismo en 2:38; 9:17-18; 19:2, pero precede al bautismo en 10:44ss. El bautismo no es, entonces, un medio necesario para obtener el Espíritu. En el caso de Apolos y los de Éfeso, el punto no es relacionar el bautismo con el Espíritu sino mostrar el movimiento de la salvación, desde el AT, por vía del Bautista, y hasta la iglesia. El bautismo es una expresión, evidente en sí misma, de la conversión; y en cuanto a tal está relacionado con la impartición del Espíritu. Pero la oración y la fe son la verdadera preparación para esa recepción. En los Hechos, la libertad del Espíritu está en primer plano. Si el bautismo es importante, el Espíritu puede venir sobre las personas antes de él (10:44) o sin él (2:1ss). Sólo en 8:14ss el ser dotados con el Espíritu va ligado con la imposición de las manos por parte de los apóstoles. Aquí, sin embargo, puede ser que el punto importante sea la relación con Jerusalén. Así como en Lucas 1-2 hay un vínculo con el judaísmo, así los creyentes de nuevas regiones quedan ahora asociados con la comunidad existente. Los profetas y los apóstoles vienen de Jerusalén (11:27; 8:14). Tanto Jesús como Pablo viajan hacia Jerusalén. La historia de Dios sale de Jerusalén y regresa allá. El nuevo acto del Espíritu se conecta con sus actos anteriores.
7. *Diferentes significados de πνεῦμα.* El uso antropológico se da en Lucas 1:48, 80, pero con un fuerte sentido del poder divino (cf. Hch. 17:16). En Lucas 8:55, el espíritu es la parte que sobrevive a la muerte. En Lucas 24:37 πνεῦμα denota una existencia sombría e incorpórea que no constituye el verdadero yo (v. 39).

### III. Pablo.

#### 1. Fibras del AT y helenísticas.

- a. El problema. Hasta entonces el Espíritu se ha visto como la señal de lo que todavía está por venir. Su efusión es un prelude de la parusía. Sus dones, sin embargo, confieren poder para la misión histórica. Esta idea se le hace difícil al helenismo, ya que en su opinión poder significa sustancia. El gnosticismo, entonces, elabora la idea de que Jesús, como el Portador del Espíritu, trae al mundo una sustancia celestial, de modo que el adherirse a Jesús es adherirse a ese poder sustancial. En estas líneas, la impartición del Espíritu es en sí salvación. El papel de Jesús consiste principalmente en dar instrucción. La cruz pierde su función, y la encarnación se convierte en un engaño de potestades hostiles.

- b. Las ideas helenísticas en Pablo. Para Pablo la cruz y la resurrección son el gran punto decisivo, y la vida en el Espíritu es la vida de la nueva creación: la nueva existencia de la comunidad, y no simplemente un fenómeno añadido. En Romanos 1:3-4 el πνεῦμα denota la esfera celestial (cf. 1 Ti. 3:16, 1 P. 3:18). Jesús es Hijo de David en la carne, e Hijo de Dios en el Espíritu. En su resurrección, Jesús, que ya es Hijo de Dios en el v. 3, es designado como Hijo al entrar en la esfera de la gloria divina, que se halla en oposición a la esfera terrenal. Pero, mientras que la relación de Cristo con el Espíritu puede ser formalmente un enunciado acerca de su sustancia (como en el helenismo), materialmente es un enunciado acerca de su poder. El cuerpo espiritual del Señor abarca a todos los miembros (cf. la frase «en Cristo»). El único cuerpo es Cristo mismo (1 Co. 12:12). No se trata simplemente de un cuerpo venidero, sino del cuerpo existente en el cual son bautizados todos los creyentes. El ἐν πνεύματι de 1 Corintios 12:13 es probablemente instrumental («por un solo Espíritu»). El Señor es equiparado con el Espíritu en 2 Corintios 3:17. El punto de la afirmación es que volverse a Jesús es volverse a la nueva alianza en el Espíritu, y es por tanto el quitar el velo que cubre a la antigua alianza. Llegar a Cristo es entrar en la esfera del Espíritu. El término «Espíritu del Señor» denota la modalidad de existencia de Cristo, y el poder con que él viene al encuentro de la comunidad. En su acción poderosa es equiparado con el Espíritu, en su señorío sobre ella es diferenciado del Espíritu. La unión de los creyentes con Cristo en su cuerpo espiritual se expresa claramente en 1 Corintios 6:17. En 1 Corintios 15:45 Cristo es un Espíritu vivificador, y como tal dará a los creyentes un cuerpo espiritual (v. 44). La unión con Cristo les asegura a los creyentes la vida espiritual, que es la vida en la comunidad.
- c. La escatología cristiana primitiva. Pablo difiere del gnosticismo porque comienza con la resurrección. Nunca habla de la sustancia espiritual del Señor preexistente. La idea del cuerpo espiritual del Señor resucitado es simplemente una ayuda para la comprensión. El cuerpo espiritual será dado sólo en la resurrección, como acto creador del Señor resucitado. No hay ningún cuerpo espiritual que subyazca al cuerpo terrenal. Tal vez los opositores de Pablo creen en un cuerpo espiritual que va a sobrevivir a la muerte. Para Pablo, en cambio, nuestra imagen actual es la del hombre hecho de polvo (v. 49). Sólo somos celestiales en la fe en Cristo, quien un día nos hará celestiales en la realidad de la resurrección. Pablo no está sugiriendo, claro, que el cuerpo mismo sea un continuum, primero físico y después espiritual. El cuerpo está marcado por la debilidad y la corruptibilidad. La continuidad entre el cuerpo físico y el espiritual es obra del poder creador de Dios. La humanidad es primero hecha de polvo, pero después será hecha desde el cielo. El cuerpo espiritual no está hecho de πνεῦμα sino controlado por el πνεῦμα. Los términos podrán ser helenísticos, pero el contenido es bíblico. De modo semejante, en 1 Corintios 6:14 es claro que la consustancialidad con Cristo, que la unión sexual parece expresar, no es el verdadero punto. Lo que cuenta es que Dios ha resucitado a Jesús y resucitará con él a los creyentes. Aquí el cuerpo no es una sustancia física; se distingue del vientre (v. 13). La unión con Cristo, aunque corporal, es personal, no física. Romanos 8:11 comienza también con la resurrección. El Dios que resucitó a Jesús ya está en acción en los creyentes por el Espíritu, y en virtud de la obra del Espíritu, los justos resucitarán.
- d. El πνεῦμα como señal de lo venidero. Si la resurrección y la parusía son decisivas, el Espíritu es señal y prenda de lo que todavía ha de venir. El Espíritu es las primicias (Ro. 8:23) o el sello (1 Co. 1:22). Sus actos de poder (1 Ts. 5:19; Ef. 5:18) son manifestaciones de su presencia. Entre estos actos Pablo puede enumerar las lenguas, las curaciones y los milagros (1 Co. 12). Formalmente estos podrán asemejarse a los fenómenos extáticos del paganismo, pero la confesión de Cristo como Señor es un criterio para distinguir entre unos y otros (cf. 1 Jn. 4:2 y la prueba ética de Mt. 7:16). Todos los cristianos son portadores del Espíritu (1 Co. 14:37). Todos tienen dones: algunos extraordinarios, algunos no (cf. Ro. 12:7-8). El hablar en lenguas no tiene ninguna importancia especial (1 Co. 14:5ss). El criterio de lo extraordinario no es aplicable. El verdadero criterio es la confesión de Cristo, y por consiguiente la edificación de la comunidad.

## 2. La interpretación de Pablo.

- a. El problema. Pablo adopta términos helenísticos que le posibilitan presentar al Espíritu como representante de la nueva existencia en relación con Cristo. Pero corrige el pensamiento helenístico en

líneas veterotestamentarias, al mostrar que la salvación no es una posesión humana. El Espíritu representa la nueva vida, ya que la nueva creación es presente, pero esta nueva creación y esta nueva vida sólo existen por el acontecimiento decisivo de la cruz y la resurrección.

- b. πνεῦμα como el poder de la fe. En 1 Corintios 2:6ss el Espíritu es el poder que media la comprensión del evangelio de la cruz. El Espíritu fija tanto la forma como el contenido de la predicación. El contenido es formalmente gnóstico («lo profundo de Dios» en el v. 10), pero materialmente es precisamente lo contrario (la obra salvífica de Dios en la cruz). La sabiduría de Dios revelada por el Espíritu (vv. 7ss) es insensatez para los que no son espirituales (v. 14). La cruz divide al viejo mundo del nuevo. Si el Espíritu es el poder que nos saca de la antigua edad, la unión con el Señor es dada, no en una materialidad pneumática, sino con el conocimiento que el Espíritu da del Señor crucificado. La significación del cuerpo espiritual, entonces, es la de la entrada en el acontecimiento salvífico de la crucifixión y la resurrección. Los portadores del Espíritu no viven gracias a una nueva sustancia, sino totalmente por la obra de Dios. El Espíritu da la nueva vida, pero no como un poder milagroso suplementario ni como una posesión sustancial. El nuevo conocimiento es sobrenatural, pero no porque sea enseñado o recibido de manera extática. El conocimiento se relaciona con el acto del amor divino en la cruz, y el milagro es creer que Dios está a favor nuestro en Jesucristo. Por eso el Espíritu es el Espíritu de fe (2 Co. 4:13). El don primordial es la confesión de Cristo (1 Co. 12:3). Ningún mérito humano puede asegurarse el Espíritu (Gá. 3:14). La obra del Espíritu radica en la fe continua así como en la inicial (Gá. 5:5). La vida entera como hijos se deriva del Espíritu (4:6). La integración tanto en el acontecimiento salvador de Dios, como también por ende en el cuerpo de Cristo, se atribuye al Espíritu (1 Co. 6:11). Estar en el Espíritu es lo mismo que estar en Cristo, ya que el Espíritu, como causa subjetiva de la justificación, revela a Cristo. La orientación sigue siendo hacia el futuro. Así la esperanza de la justicia (Gá. 5:5) o la conciencia de la redención futura (Ro. 8:23) es don del Espíritu. El Espíritu no es un poder mágico, sino el poder de Dios para la vida afirmativa. Al crear la fe, el Espíritu es la norma por la cual vive la fe. Así, en Gálatas 5:25 el Espíritu es el poder de Dios que sustenta la vida, pero los creyentes deben dejar que su vida sea configurada por él. Vivir en el Espíritu es renunciar a la carne y ser alguien que responde a Dios y al prójimo.
- c. Renuncia a la carne. La antítesis de Espíritu y carne es la del poder divino y la debilidad humana (Gá. 3:2, 5). Vivir en el Espíritu es confiar en el poder de Dios, no en las propias fuerzas. Dar culto a Dios en el Espíritu significa no tener confianza en la carne sino gloriarse en Cristo (Fil. 3:3). La revelación de la obra de Dios por el Espíritu exige la renuncia a la sabiduría humana (1 Co. 2:6ss). La circuncisión del corazón en el Espíritu hace a un lado los criterios humanos (Ro. 2:29; cf. 2 Co. 3:6). Mientras que la ley pone de manifiesto el pecado, e incluso incita a él, el Espíritu da la nueva vida de servicio (Ro. 7:5-6). En Gálatas 4:25ss los dos nacimientos (por la carne y por el Espíritu) representan el vivir según las posibilidades humanas y el vivir por la promesa divina. En Gálatas 5:17 los creyentes no son simplemente neutrales. La carne es su propia voluntad, pero habiendo crucificado la carne ellos pueden vivir y caminar por el Espíritu. Su vida queda entonces determinada por si siembran en el Espíritu o en la carne (6:8). La norma liberadora del Espíritu es que Dios ha hecho lo que la ley no podía hacer. Si bien la carne en la que uno puede sembrar es la propia de uno, el Espíritu es una posibilidad dada por Dios. Caminar en el Espíritu (Ro. 8:4-5) es aceptar el poder normativo de Dios. Esto implica una decisión de fe, aunque también esto es acto de Dios. Sobre la base de la obra salvadora de Dios, los que caminan en el Espíritu cumplen la ley (Ro. 8:4). La antítesis de Espíritu y carne no es un factor cosmológico. Brota por el acto de Dios en Cristo, ya que este es aceptado mediante el Espíritu en la fe, o rechazado.
- d. El Espíritu como respuesta a Dios y al prójimo. El acto propio del Espíritu es la oración (Ro. 8:15, 27; Gá. 4:6). El Espíritu da testimonio de la filiación establecida en Cristo, y hace posible la vida de filiación. La filiación, sin embargo, significa servicio, satisfaciendo las exigencias de la ley y no cumpliendo los deseos de la carne (Ro. 7:5-6). El amor a los demás es la fe en acción (Gá. 5:6, 14). El vivir por Cristo, por la gracia, por la cruz, significa ser libre de la ley y libre para el amor. El Espíritu produce fruto, no obras (5:22). Pero este fruto halla su expresión en actos concretos, p. ej. de culto

(1 Co. 12:14) y de amor (1 Co. 13). El amor incluye todo lo demás (Col. 1:8). Pero el amor está relacionado con la fe y orientado hacia otros dones. De modo semejante, cuando el Espíritu santifica (Ro. 15:16; 1 Co. 6:11), esto significa a la vez que él nos coloca en la acción salvadora de Dios, y que nos capacita para vivir por tanto en obediencia. No destruye la individualidad (como en el gnosticismo) ni ocasiona la separación respecto a los demás por el conocimiento, ya que el conocimiento está subordinado al amor. El Espíritu lo libera a uno del yo y lo abre a los demás, restaurando una individualidad en virtud de la cual uno puede estar ante Dios y vivir para el prójimo. La comunidad se convierte entonces en un concepto regulador. Los dones espirituales sólo son valiosos si edifican, y cada cual tiene algún don. El Espíritu, como poder de Dios, no admite apelación a potencialidades religiosas maravillosas, sino que hace imposible el que uno confie en sí mismo, y abre el yo a una vida de amor. La cruz es tanto el rescate como el llamado al arrepentimiento, e. d. al quebrantamiento de la falsa seguridad. El Espíritu no es un fenómeno adicional. El Espíritu es el poder de Dios que lleva a las personas a la fe en la cruz y la resurrección de Cristo, tanto como una fuerza dinámica cuanto como la base de un duradero estar en Cristo. Este poder determina la nueva vida de la fe.

3. *El Espíritu y Cristo.* En Romanos 8:1ss, Pablo alterna expresiones como el Espíritu que habita en ustedes (v. 9) y Cristo que está en ustedes (v. 10). Esto podría sugerir que el Cristo exaltado es Espíritu, pero «en el Espíritu» también podría interpretarse en sentido instrumental. Lo que a Pablo le interesa, desde luego, no es diferenciar a Cristo y al Espíritu como personas, sino afirmar en cuál esfera de poder viven los creyentes. En Pablo el πνεῦμα suele ser impersonal (1 Ts. 5:19), y el término puede alternarse con sabiduría o con poder (1 Co. 2:4-5). En efecto, el πνεῦμα puede ser el espíritu que nos es dado. Incluso si se dice que el πνεῦμα habla, etc., lo mismo se dice de la sabiduría o de la carne. No obstante, el Espíritu no es una fuerza oscura o anónima. El Señor está presente por el Espíritu (cf. 2 Co. 3:17-18), y Dios, Cristo y el Espíritu se asocian en la medida en que encuentran a los creyentes en el mismo acontecimiento (cf. 1 Co. 12:4ss). En 2 Corintios 13:13, el genitivo podría ser objetivo (cf. Fil. 3:10), pero los paralelos indican lo contrario; el punto es la comunión con el Espíritu (tal como la otorga el Espíritu). Los tres términos figuran también juntos en Romanos 5:1ss y Gálatas 4:4ss, que muestran que la obra de Dios en el Hijo o en el Espíritu siempre es auténticamente la obra de Dios. Claro está que la modalidad de la relación no es un asunto por resolver.
4. *El πνεῦμα antropológico.* Dado que el Espíritu Santo afecta a la persona entera y no se puede explicar psicológicamente, Pablo adopta ideas antropológicas populares con mucha libertad. Usa πνεῦμα para las funciones psicológicas en 1 Corintios 7:34; 2 Corintios 7:1. Es paralelo a ψυχή en Filipenses 1:27, denota a la persona entera en 2 Corintios 2:13, y equivale a «ustedes» en los saludos finales (Gá. 6:18; Fil. 4:23). En último análisis, sin embargo, el πνεῦμα es para Pablo el πνεῦμα dado por Dios que es ajeno a nosotros (cf. 1 Co. 14:14; Ro. 1:9). En 1 Corintios 5:3ss el πνεῦμα parece ser el nuevo yo de la fe, que será salvado si se ejerce sobre la carne un juicio purificador. El πνεῦμα de Pablo, sin embargo, es su autoridad dada por Dios. El πνεῦμα humano no es el alma perfeccionada por el Espíritu, ya que también él es dado por Dios (Ro. 8:15). El secreto del uso de Pablo estriba en la prioridad de la obra del Espíritu Santo y la determinación de la existencia del creyente en virtud de ella. El Espíritu manifiesta la obra salvadora de Cristo, y posibilita la aceptación responsable de esa obra. Por eso πνεῦμα denota tanto el Espíritu de Dios como el ser más íntimo de aquellos que ya no viven por el yo sino por la presencia de Dios en ellos.
5. *πνευματικός.* Los πνευματικοί son para Pablo aquellos que por el Espíritu conocen la obra salvífica de Dios (1 Co. 2:13-15). Los ψυχικοί no la conocen, y por lo tanto están dominados por el espíritu del mundo. En 1 Corintios 15:44-46 se hace una distinción entre cuerpos pneumáticos y físicos. Los espirituales conocen las cosas espirituales (πνευματικά; 1 Co. 2:13; 9:11; Ro. 15:27) en contraste con las cosas terrenales, e. d. las que pertenecen a la vida natural. En 1 Corintios 14:1 a los dones espirituales se los llama πνευματικά. La ley también es πνευματικός (Ro. 7:14). Se trata de la ley de Dios (vv. 25, 25) que se deriva del mundo divino, no del humano.

## IV. Juan.

1. *Significación de la escatología.* Juan proclama fuertemente la presencia de la salvación que un día se consumará. No describe a Jesús como un pneumático, ni atribuye al Espíritu sus palabras y actos. En Cristo uno encuentra al Padre mismo, y no sólo su don. El descenso del Espíritu en Juan 1:33 demuestra pero no efectúa la filiación divina de Jesús. En 1:13 son los creyentes los que nacen del Espíritu.
2. *πνεῦμα como ámbito en antítesis a σάρξ.* πνεῦμα y σάρξ representan los ámbitos de Dios y el mundo en Juan 3:6; 6:63. πνεῦμα es el equivalente de θεός, σάρξ de διάβολος o de κόσμος. Dios es πνεῦμα en 4:24. La hora escatológica ha llegado, pero es un llamado a encontrarse con Dios en Cristo, no un encuentro de la sustancia de Dios con una sustancia similar en la humanidad. Adorar a Dios en πνεῦμα no es adorar en la propia espiritualidad, sino adorar en el mundo de Dios y por lo tanto de la verdadera realidad. El Dios verdadero (1 Jn. 5:20) ha entrado al mundo en Cristo. El verdadero culto está por lo tanto orientado hacia el Hijo encarnado. Conocer la verdad es conocer al Dios verdadero en Jesús (cf. Jn. 8:32; 17:3). «En espíritu», entonces, es equivalente al «en Cristo» de Pablo. Ningún culto es «en espíritu» a menos que esté basado en el acto divino en Cristo.
3. *πνεῦμα como poder vivificador en antítesis a σάρξ.* En Juan 3:3ss πνεῦμα es el mundo divino que sólo es accesible a aquellos que viven en el espíritu porque han nacido del Espíritu. Para Juan la vida es conocimiento (17:3). Cristo suprime la distinción entre Dios y el mundo. El πνεῦμα es el mundo de Dios como el ámbito que controla la nueva vida. El nacimiento del Espíritu es la comprensión dada de que en Jesús Dios ha venido al mundo. Esta comprensión no está dentro de la capacidad humana. Implica renuncia a las posibilidades humanas y aceptación del don de Dios en la fe. El viento (πνεῦμα; 3:8) es como el Espíritu, pero el punto es que los que han nacido del Espíritu se comparan con el viento; el mundo no sabe nada de su procedencia ni de su paradero. Aunque la fe lleva al amor, el mundo no tiene criterios por los cuales medir la regeneración por el Espíritu. En 6:63 la σάρξ no aprovecha para nada, pero el πνεῦμα da vida mediante las palabras de Jesús. Aquí (cf. vv. 51ss) la σάρξ es la de Jesús, que sólo aprovecha cuando el πνεῦμα concede la comprensión de que es en él donde se halla la vida, e. d. cuando el Espíritu muestra en la σάρξ de Jesús la gloria de Padre. No debemos tratar de tomar espiritualmente el elemento externo (cf. los sacramentos), ni buscar la vida sólo en él; sólo en el poder del Espíritu podemos discernir la gloria y encontrar la vida. De modo semejante, en 7:38-39 el punto es que el Espíritu, como agua de vida, va a fluir hacia la comunidad en la proclamación mediante la palabra y el acto, pero sólo después de la muerte de Jesús. En la impartición del Espíritu en Juan 20:22, el Espíritu es el poder de proclamación que conduce al conocimiento del verdadero Dios que significa la vida. La autoridad de esta proclamación es de interés decisivo.
4. *El Paráclito.* Como Espíritu de la verdad (14:17; 15:26; 16:13), el Paráclito representa el mundo de la realidad. En él el mundo de Dios, presente en Jesús, continuará presente en la palabra (17:13ss). Él está en los discípulos (14:17). Los discípulos lo conocen tanto a él como a Jesús (14:17; 16:3), pues ambos son enviados por el Padre (14:24, 26), enseñando y testimoniando, pero sin hablar acerca de sí mismos (17:14; 14:26; 8:14; 15:26; 14:10; 16:13). El Paráclito es otro Paráclito en quien Jesús viene, pero que no es Jesús (14:18; 16:7). Él permanece con los creyentes para siempre (14:16). Sólo él les manifiesta verdaderamente a Jesús (14:26), mostrando que el Jesús histórico es el Hijo, y dando fuerza a sus palabras (16:8ss). Si bien las palabras propias del Espíritu son las mismas que las de Jesús (6:63) y de la comunidad (20:22-23), es así que él es abogado y apoyador. Dios es πνεῦμα, y sólo los que vienen a él están en el πνεῦμα. Pero el πνεῦμα no es una sustancia celestial; el πνεῦμα es el poder que da un encuentro con Dios por medio del conocimiento de Cristo, el poder que está presente en la proclamación de la comunidad, configurando la vida del pueblo escatológico de Dios, y al hacerlo así, interpellando al mundo y juzgándolo.

V. *El resto del NT.*1. *El círculo paulino.*

a. Efesios. πνεῦμα es aquí el poder de crecimiento (3:16), de oración (6:18) y de revelación (1:17). El Espíritu actúa en la Escritura (6:17). El único Espíritu está relacionado con el único cuerpo de Cristo (4:4). Un πνεῦμα maligno actúa en los incrédulos, y en el aire rigen potestades espirituales malas (2:2-6:12). En 1:13-14; 4:30 el Espíritu es un sello, aunque sin tener el sentido de una sustancia.

b. Las Pastorales. Aquí tenemos fórmulas en 1 Timoteo 3:16; 2 Timoteo 4:22. El Espíritu profético es de lo que se trata en 1 Timoteo 4:1. Ciertas cualidades cotidianas manifiestan la obra del Espíritu (cf. 2 Ti. 1:7). En Tito 3:5 el Espíritu efectúa el nuevo nacimiento que significa justificación y esperanza. 1 Timoteo 4:1 se refiere a espíritus seductores.

2. *Hebreos.* En Hebreos 12:23 los espíritus son los difuntos. En 1:14 se hace referencia a los ángeles. De lo que se trata en 3:7; 9:8; 10:15 es el Espíritu que habla en las Escrituras. En 4:12 se distingue entre πνεῦμα y ψυχή. En 2:4; 6:4-5 los milagros son obras del Espíritu. El Espíritu distribuye sus dones según quiere (2:4) y ofrece una preguatación del eón venidero (6:4-5). Él es un signo de la gracia escatológica en 10:29. En 9:14 Cristo se ofrece a sí mismo como quien proviene de la esfera del Espíritu y quien tiene el Espíritu; por eso trae una salvación que dura más allá de la σάρξ. El διά («por medio de») denota la naturaleza y el modo del sacrificio.

3. *Las Epístolas católicas.*

a. Santiago. El uso en Santiago 2:26 es antropológico (cuerpo y espíritu). De modo similar, en 4:5 el espíritu es el espíritu que Dios ha puesto en nosotros y que nos reclamará.

b. 1 Pedro. El Espíritu de 1 Pedro 1:11-12 es el Espíritu profético que actúa en los profetas y apóstoles del AT. En 1:2 el Espíritu es el poder de santificación. En 4:14 el Espíritu de gloria reposa sobre aquellos que reciben reproches por causa del nombre. Los pasajes de 3:18-19 y 4:6 se refieren a las esferas en las cuales tienen lugar el juicio y la liberación. En 3:19 el ἐν ᾧ probablemente tiene el sentido general de «en el cual»; se tiene en mente un determinado acontecimiento de la resurrección. Los espíritus encarcelados son difuntos, no demonios. Los muertos de 4:6 probablemente no son los espiritualmente muertos, y difícilmente pueden ser cristianos muertos. «Juzgados en la carne» parece referirse a la muerte como un juicio en la esfera terrena.

c. 2 Pedro y Judas. En 2 Pedro 1:21 el Espíritu es el Espíritu profético que inspira las Escrituras canónicas. En Judas 19-20 los hombres mundanos están privados del Espíritu, mientras que los creyentes oran en el Espíritu a medida que también se conservan a sí mismos en el amor de Dios y aguardan la misericordia de Cristo.

d. 1 Juan. En 1 Juan el πνεῦμα señala el gran punto de viraje de las edades; este consiste en que Cristo mora en su pueblo (3:24). El Espíritu es un don (4:13). Da testimonio (5:6ss) como poder de proclamación. Su testimonio del Cristo encarnado se opone al espíritu del anticristo (4:2ss). Este es el criterio por el cual se pueden conocer sus palabras auténticas.

4. *Apocalipsis.* Las fuerzas demoníacas impuras son πνεύματα en Apocalipsis 16:13-14; 18:2. El Espíritu de profecía desempeña un papel dominante (19:10). El πνεῦμα da visiones y conduce a regiones maravillosas (17:3; 21:10). En 11:8 πνευματικῶς significa «en discurso profético». El Espíritu todavía habla (14:13); aquel por medio del cual habla es inmaterial (cf. 2:17; 14:13). El Señor habla cuando habla el Espíritu (cf. 2:1, 7, 8, 11). La iglesia invoca a su Señor en el poder del Espíritu (22:17). Los siete espíritus probablemente son los siete arcángeles; de ellos brotan la gracia y la paz (1:4); están de pie ante el trono (4:5); son enviados sobre la tierra (5:6); representan al Espíritu en toda su plenitud; son también paralelos a los ángeles de las iglesias. Si describen la obra de Dios en figuras concretas, la obra sigue siendo de Dios, y ellos representan así la propia acción de Dios.

### F. Los Padres apostólicos.

1. *La corriente gnóstico-sustancial.* Tres peligros se desarrollan en el período postneotestamentario. Primero, Cristo tiende a ser considerado una sustancia espiritual. Esto se aplica al Señor preexistente en 2 Clemente 9.5; Hermas, *Semejanzas* 9.1.1. Incluso Ignacio ve en Cristo una unión de las sustancias de carne y espíritu (*Efesios* 7.2; *Esmirniotas* 3.2-3).
2. *La corriente extática.* Segundo, el Espíritu es confundido con fenómenos psicológicos (Hermas, *Visiones* 1.1.3) que pueden ser una recompensa a una fe especial (1 Clem. 2:2).
3. *La corriente oficial.* Tercero, se considera que los que han sido instituidos para el ministerio tienen la garantía de ser dotados por el Espíritu (Ignacio, *Filadelfios* 7.1-2; 1 Clem. 4.1-2).

πνέω, ἐμπνέω.

1. πνέω denota a. el soplar del viento, b. respirar o resoplar, c. el llevar por el aire, y d. lleno de, o jadeante por.
2. Los primeros dos sentidos figuran en la LXX (cf. el viento en Sal. 148:8 y el aliento de Dios en Is. 40:24). ἐμπνέω figura para el alma que es insuflada en Génesis 2:7.
3. En el NT, en Mateo 7:25; Juan 6:18; Lucas 12:55; Apocalipsis 7:1 a lo que se hace referencia es al soplar de diversos vientos. En Juan 3:8, el soplo del viento denota la obra del Espíritu. Sólo en Hechos 9:1 tenemos el sentido «respirando, resoplando» (ἐμπνέω).
4. El sentido «ser fragante» figura en el Martirio de Policarpo 15.2 (el aroma del mártir que muere es como incienso) e Ignacio, *Efesios* 17.1 (el Jesús ungido hace soplar sobre la iglesia la incorrupción como una fragancia divina).

ἐκπνέω. Esta palabra significa «expirar», «soplar hacia afuera», «languidecer», «expirar». En el NT figura solamente en Marcos 15:37, 39 con una sugerencia de la fuerza vital que, al momento de la muerte, abandona el cuerpo. Mateo 27:50; Juan 19:30; Lucas 23:46 muestran que el verdadero yo puede todavía sobrevivir con la entrega del espíritu a Dios.

πνοή.

1. Esta palabra significa «soplo» (del viento o del fuego), «resoplido», «inspiración», el «sonido» de un instrumento de viento, p. ej. una flauta.
2. En la LXX denota el viento tempestuoso como aliento de Dios (2 S. 22:16). El espíritu de Dios es insuflación de Dios (Job 27:3). πνοή es el espíritu humano o la sabiduría en pasajes tales como Proverbios 1:23; 11:13; 20:27; 24:12.
3. Filón, en la *Interpretación alegórica de las leyes* 1.33.42, sugiere que en Génesis 2:7 πνοή significa el espíritu que es creado según la imagen divina.
4. Un viento recio (πνοή) anuncia la venida del Espíritu en Hechos 2:2. En 17:25 el Creador da a todos los seres humanos el hálito de vida.

θεόπνευστος. Esta palabra se usa para la sabiduría o los sueños que vienen de Dios. En el NT figura solamente en 2 Timoteo 3:16, donde, junto con «sagradas», describe los escritos del AT que tienen autoridad divina. En el mundo helenístico, la idea de inspiración es común pero rara vez se refiere a escritos. En el judaísmo, sin embargo, Dios graba los mandamientos en tablas (Éx. 24:12) e inspira a los profetas (Nm. 24:2ss). La ley, al ser enseñada, dictada o escrita directamente por Dios, tiene autoridad suprema, pero las obras posteriores, al ser inspiradas por Dios, tienen una autoridad secundaria. Filón considera a todos los autores del AT como profetas. 2 Timoteo 3:16 no propone ninguna teoría particular de inspiración entusiasta, no usa comparaciones tales como la del flujo de aire por la flauta, ni

ofrece criterios tales como el consenso de los testigos, la antigüedad del escrito, ni el cumplimiento de las profecías. El énfasis se pone en la obra de la Escritura.

[E. Schweitzer, VI, 389-455]

**πνίγω [ahogar, estrangular], ἀποπνίγω [ahogar],  
σμπνίγω [sofocar], πικτός [ahogado, estrangulado]**

1. En este grupo, que proviene de la tragedia, los compuestos son más comunes pero tienen los mismos significados que la forma simple: a. «ahogar», b. «asfixiar», c. «estrangular», «sofocar», y d. figuradamente «afligir», «alarmar». En pasiva, πνιγεσθαι suele significar «ahogarse». El adjetivo verbal πικτός significa «estrangulado» o «sofocado».
2. El grupo es poco común en la LXX (cf. 1 S. 16:14-15; Nah. 2:13).
3. En el NT, los cerdos se ahogan (Mr. 5:1ss), la semilla es ahogada por las espinas (Mt. 13:7; Lc. 8:7; Mr. 4:7), e. d. por las riquezas, las preocupaciones, los deseos o los placeres (Mr. 4:13ss; Mt. 13:22; Lc. 8:14), el siervo malo agarra por la garganta a su consiervo (Mt. 18:28), y la turba casi sofoca a Jesús (Lc. 8:42) cuando va de camino a resucitar a la hija de Jairo. El uso de πικτόν plantea problemas especiales en Hechos 15:20, 29; 21:25. Queda sujeto al desafío textual, especialmente en Hechos 15. La cuestión es la prohibición de ciertos alimentos sobre la base de Levítico 17:13-14; Dt. 12:16, 23. Las regulaciones del AT habían sido afinadas por los rabinos, pero el NT no usa los términos que se encuentran en la LXX, prefiriendo πικτόν, que no figura allí. Parece que la práctica de comer la carne de animales estrangulados o ahogados queda bajo la prohibición del AT, y puesto que las costumbres gentiles están conectadas con el culto, les causan una particular aversión a los judíos, incluyendo los cristianos judíos. El decreto apostólico, en su forma cuatripartita, es una medida tomada contra las prácticas paganas.

[H. Bietenhard, VI, 455-458]

**ποιέω [crear, hacer, actuar], ποίημα [creación, obra, acción],  
ποίησις [el crear, el hacer], ποιητής [Creador, hacedor]**

#### A. La acción de Dios como Creador y en su relación con la humanidad.

##### I. El mundo griego y el estoicismo.

1. En los mitos, ποιέω denota la actividad creadora de la deidad. Zeus crea todas las cosas, incluyendo al cielo y a los dioses. Platón usa el término para la creación que realiza la deidad principal, pero no para el formar que realiza el demiurgo. Dios es ó ποιῶν.
2. Los estoicos rara vez usan este grupo para su deidad. El λόγος ὁ θεός que mora en la ὕλη es τὸ ποιῶν para Zenón, etc., pero los escritores posteriores no usan el grupo, fuera de Epicteto, con su visión más personal de Dios como ποιητής ο πατήρ. El estoicismo en general está más interesado en el hecho de que la deidad permea el mundo, y en la belleza y armonía que de allí resultan.

##### II. La LXX.

1. La LXX a menudo usa el grupo para la actividad creadora de Dios. Dios creó el cielo y la tierra (Gn. 1:1ss). Creó la humanidad (1:27). Él es ὁ ποιήσας (Pr. 14:31). Él es el Creador del pueblo escogido (Is. 43:1). ποιήσις denota ya sea su acto de crear (Sal. 19:2) o su creación (Si. 16:26).
2. La LXX suele usar estos términos para el proceder de Dios en la historia. Los ποιήματα denotan sus acciones o sus obras (Ec. 1:14). Estas asumen la forma doble de juicio (Nm. 14:35; Ez. 5:10) y salvación (Éx. 13:8). Las señales y actos poderosos dan testimonio de su obra (Éx. 15:11; Dt. 11:3).
3. Los ángeles, etc., ejecutan la palabra de Dios (Job 40:19; Sal. 103:20).

III. *El judaísmo rabínico.* Los rabinos suelen referirse a la creación de Dios, p. ej. en la oración y la acción de gracias. Los escritos de Qumrán ven en Dios al creador de las dos clases de espíritus. La creación del hombre y la mujer por Dios es un argumento contra la poligamia. Los milagros manifiestan la obra creadora de Dios.

IV. *Josefo, Filón y los escritos herméticos.*

1. Josefo usa el lenguaje de la LXX, apenas con leves modificaciones.
2. Filón sigue a la LXX, pero la influencia filosófica aparece en su distinción de términos para diversos objetos de la obra de Dios (πλάσσω y ποιέω) y su negativa a ver en Dios el creador de los malos impulsos. Enfatiza la naturaleza continua de la acción de Dios, la compara con el engendrar, y no se refiere a obras milagrosas. Por otro lado, enfatiza la creación a partir de la nada. En su opinión, es obvio que a Dios se lo puede conocer a partir de su obra.
3. En los escritos herméticos, el πατήρ es ποιητής. La generación es paralela al ποιέιν. Dios crea todas las cosas; por eso el cosmos da testimonio de la existencia del único Creador. Sin embargo, está presente un elemento panteísta y se da una vena dualista, ya que sólo las cosas buenas se derivan de Dios. En un desarrollo gnóstico, el Νούς δημιουργός queda interpuesto entre el Dios supremo y los elementos terrenales.

V. *El NT y el cristianismo primitivo.*

1. El NT da por sentado que Dios es Creador, pero rara vez usa el grupo ποιή-. En Hechos 4:24; 14:15; Apocalipsis 14:7, Dios es Creador del cielo y de la tierra (cf. Éx. 20:11). En Marcos 10:6 la indisolubilidad del matrimonio descansa sobre el hecho de que al principio Dios los hizo varón y mujer. Hechos 7:50 cita a Isaías 66:2, Hechos 17:24 a Isaías 42:5, y Hebreos 1:7 a Salmo 104:4. En Hebreos 3:2 Dios es el que designa (ποιήσας) a Jesús. Romanos 9:20 hace eco de la LXX, pero Hechos 17:26 es más helenístico. Hebreos 12:27 contraponen lo que ha sido hecho y puede ser conmovido, con lo que no puede ser conmovido. Para Pablo, las obras de Dios en la creación garantizan su cognoscibilidad en principio (Ro. 1-2), pero de hecho la humanidad rehúsa este conocimiento. En Hebreos 1:2 el Hijo es aquel por medio de quien Dios hizo el mundo; Juan no usa este grupo en esta línea. El NT no usa ni ποιητής ni ποιήσις para la obra creadora de Dios.
2. Aparte de la creación, el grupo denota la actividad judicial de Dios, y más a menudo su actividad redentora. Figuran referencias al juicio inmanente o escatológico en Lucas 1:51; 18:7-8; Mateo 18:35; Judas 15. La obra salvífica de Dios es el tema en Lucas 1:68, 72; Hebreos 13:21; 8:9. Dios da a conocer el evangelio a los gentiles (Hch. 15:17), actúa por medio de los apóstoles (14:27), y pone fin a la tentación (1 Co. 10:13). Su obra sobrepasa todo lo que podemos pedir o pensar (Ef. 3:20). Hace nuevas todas las cosas (Ap. 21:5). Los cristianos son su ποιήμα (Ef. 2:10). Hace lo que promete (Ro. 4:21). Completa lo que ha comenzado (1 Ts. 5:24). Realiza señales y prodigios (Hch. 2:22; 15:12; 19:11). Despliega su propósito en Jesús (Ef. 3:11), haciéndolo pecador en la cruz (2 Co. 5:21) e instituyéndolo Señor (Hch. 2:36). El Padre actúa en las palabras de Jesús (Jn. 5:19-20). Lucas gusta de este grupo, Pablo lo usa para la fidelidad de Dios en el acontecimiento de Cristo, y Juan le da una referencia cristológica. Gran parte del material se deriva de la LXX, pero Juan toma el uso gnóstico y lo historiciza.
3. El NT también habla de la obra de seres sobrenaturales, pero sólo negativamente y en el Apocalipsis. La obra de las bestias, del dragón y de los espíritus impuros consiste en instigar la guerra (Ap. 11:7), realizar milagros (13:13), perseguir a la iglesia (12:15) y seducir al mundo (13:12).

B. *El obrar humano ante Dios.*

I. *El mundo griego y el estoicismo.*

1. *El obrar humano y la salvación.*

- a. En Platón se usan otros grupos de palabras para expresar el destino del alma en el juicio. Lo que cuenta es aprehender el bien antes que la conducta. πᾶν ποιέειν significa hacer todos los esfuerzos, y

puesto que la conducta conforme a la idea del bien es natural<sup>a</sup> a la humanidad, es alcanzable. No hay problema con el hacer.

- b. El estoicismo concuerda. La deidad immanente coincide con la ley, gracias a la cual los sabios dirigen sus pasos, y que para ellos es natural seguir. La censura sólo surge en relación con cosas secundarias. El ποιεῖν correcto viene cuando se deja de lado lo externo que no está dentro del poder de uno. La orientación es hacia lo que concuerda con la φύσις.

2. *Detalles del uso.* ποιεῖν se usa para hacer cosas tales como casas, tumbas y templos. En Platón denota el trabajo más humilde del artesano, pero también es paralelo a πράσσειν. Las cosas que se hacen incluyen el bien y el mal. Uno puede también hacer la guerra o hacer la paz. ποιεῖν puede denotar también la celebración de fiestas o la producción de frutos por parte de la tierra. Otros sentidos son «suponer», «pasar tiempo», «destacar» y «valorar». Un significado común es «actuar». El ποιητής humano es el «hacedor», p. ej. de las leyes, y después el «poeta». ποιήματα es lo que se produce, ya sea externamente o intelectualmente. Es también la «acción»; por eso los ποιήματα son las «acciones, hazañas». La ποιήσις es la actividad tanto manual como intelectual; adquiere el sentido especial de «poesía» o «poema».

## II. La LXX.

1. *El ποιεῖν secular no mandado.* Muchas referencias de la LXX son a la actividad profana que no es especialmente objeto de un mandato, p. ej. hacer tortas (Gn. 18:6), recorrer caminos (Jue. 17:8), hacer la guerra (Gn. 14:2) o designar inspectores (1 Mac. 1:51). En su mayor parte esta actividad no tiene significación teológica.
2. *El ποιεῖν secular no mandado en las parábolas.* En la LXX, ποιεῖν es raro en las parábolas. La obra del alfarero ilustra la soberanía de Dios en Jeremías 18:4. Así como la vasija no puede discutir con su ποιήσας, así los seres humanos no pueden discutir con Dios (Is. 29:16; 45:9).
3. *El ποιεῖν secular mandado.* La acción humana es principalmente objeto de mandatos o de prohibiciones. Dios pregunta acerca del ποιεῖν de Eva y de Caín (Gn. 3:13; 4:10). Los actos de los reyes se hallan bajo el juicio divino. La voluntad de Dios se halla detrás del hallazgo de una novia para Isaac (Gn. 24:66). Dios manda la construcción del arca (Gn. 6:14ss) y de objetos de culto, p. ej. el altar, el arca y el santuario, para lo cual da la destreza necesaria (Éx. 31). Israel no debe hacer imágenes (Éx. 20:4). También se manda la conducta correcta, p. ej. en la herencia (Éx. 21:9) o a la hora de manejar un buey peligroso (21:31).
4. *El ποιεῖν mandado para con el prójimo.* Los mandatos y prohibiciones se aplican especialmente a la conducta con respecto al prójimo. Esto lo hallamos primero en actos concretos, p. ej. hacer lo correcto (Gn. 20:13) o mostrar misericordia (Jos. 2:12). También se pueden denotar los actos incorrectos; así, Isaac no debe dañar a Abimelec (Gn. 26:29). El ποιεῖν, entonces, puede ser bueno, malo o neutro (Jue. 13:8), pero el énfasis se pone en hacer el bien (2 S. 2:6; Zac. 7:9; 2 Cr. 9:8), e. d. en hacer lo que es correcto porque Dios lo exige expresamente.
5. *El ποιεῖν mandado respecto a la ley, la voluntad de Dios o mandatos individuales.*
- a. Terminología. En el sentido de «hacer», ποιεῖν se usa con el neutro del pronombre relativo o con cláusulas de relativo; en el sentido «ejecutar» tiene muchos objetos, p. ej. estatutos, rectitud, verdad; en el sentido de «actuar» encontramos «conforme a», p. ej. la ley. A menudo encontramos «toda la ley o los estatutos» para expresar la obediencia completa. Dios puede exigir acciones específicas, p. ej. en el culto (fiestas, sacrificios, etc.). ποιεῖν se puede usar también para la transgresión de los mandamientos de Dios, el hacer el mal, el cometer pecados, cosas que pueden parecer correctas a los ojos humanos pero son incorrectas a los ojos de Dios. En Génesis 11:4, el tratar de hacerse un nombre expresa la arrogancia de los que construyen la torre de Babel. En Éxodo 23:33 los cananeos podrían hacer pecar a Israel, y en 2 Crónicas 33:6 Manasés establece agoreros.

- b. El obrar humano y la salvación. El hacer lo mandado subyace a la alianza. Jeremías postula una nueva alianza escatológica (31:31ss), e Isaías invoca fuerzas invisibles para hacer un camino para Dios (40:3). Pero es cumpliendo la ley que se halla la vida (Lv. 18:4-5). Se presupone la observancia (15:31). Ezequiel clama por que se haga un nuevo corazón y un nuevo espíritu (18:31). Sólo los pecados deliberados no pueden ser expiados (cf. Nm. 15:30). El pecado ocurre, e implica dependencia de Dios, pero Dios ha provisto medios culturales para resolverlo.
6. *La realización de milagros.* Diversos individuos como Moisés, Elías y Eliseo realizan milagros (Éx. 4:17, 30; 2 R. 8:4). Lo hacen según lo manda el Señor (Éx. 7:6).
7. *El ποιεῖν como producir.* La tierra produce fruto (Gn. 41:47; Lv. 25:21, etc.).
8. *ποίημα, ποιήσις, ποιητής.*
- a. *ποίημα.* Esta palabra denota los productos humanos, obras, actos o hazañas, en sentido negativo, neutro o positivo. En el Eclesiastés comporta un matiz semiescético.
- b. *ποιήσις.* La ποιήσις humana en sentido activo es la realización, el hacer o el guardar, y en sentido pasivo es el ser hecho. No figura el sentido «poesía».
- c. *ποιητής.* El ποιητής humano en 1 Macabeos 2:67 es el cumplidor (no el autor) de la ley. No figura el sentido «poeta».

III. *El judaísmo rabínico y apocalíptico.* Los rabinos muestran dudas acerca de un cumplimiento de la ley que resulte suficiente para el juicio, y la secta de Qumrán y los esenios intensifican la observancia legal en respuesta al problema. La idea del juicio es un acicate para esforzarse. Los autores apocalípticos enfatizan el valor de la confesión, y el grupo de Qumrán piensa que la recta conducta es verdaderamente posible sólo con la conversión a la secta.

#### IV. Filón y los escritos herméticos.

1. *Uso.* Filón halla un vínculo entre λέγειν y ποιεῖν. Usa ποιεῖν en el sentido de «trabajar». Para él ποιήσις y ποιητής son términos poéticos mediante los cuales muestra su simpatía por la cultura helenística.
2. *El obrar humano y la salvación.* Si para Filón la bondad viene de Dios, también coincide con la actividad humana, y la fe es un estado del alma que no se contrapone a las obras. En el nivel superior del νοῦς, la actividad queda atrás en la visión de Dios, y las obras pierden su razón de ser. En los escritos herméticos, a los regenerados se los llama a las buenas obras, pero la regeneración es un retomar el elemento divino innato; puesto que en la regeneración los iniciados ya no son idénticos a su ser empírico, los actos éticos no tienen verdadera importancia. El llamado no es a obras concretas sino a abandonar la muerte, la ignorancia y el error. Como en Filón, entonces, el problema de las obras se pasa por alto.
3. *La magia.* Un uso especial de ποιεῖν es para la realización de actos mágicos que se efectúan en el nombre de una deidad específica, y que incluyen encantamientos. ποιήσις es el término para la realización de esos actos mágicos.

#### V. El NT.

1. *Las obras de Jesús.* Por lo que respecta a Jesús, la principal referencia no es a los propósitos u obras del Señor exaltado (cf. Jn. 14:23; Ap. 3:9; 1:6; 3:12), sino al ποιεῖν del Jesús terrenal. Los actos seculares y religiosos sólo desempeñan aquí un papel secundario (cf. Jn. 2:5; Mt. 26:18). Las obras son principalmente actos de poder. ποιεῖν denota la designación de los discípulos en Marcos 1:7. A Jesús se le pide que justifique sus obras (Mr. 11:28); se piensa que en ellas él se hace igual a Dios (Jn. 5:18, etc.). Él hace las obras del Padre; esto no expresa su subordinación sino el hecho de que Dios obliga a los seres humanos a una decisión en sus palabras y obras. Su obra en la cruz hace la paz entre judíos y gentiles (Ef. 2:14-15). Este es el sacrificio único por el pecado, realizado de una vez por todas (Heb.

- 1:3; 7:27). Él no cometió pecado (1 P. 2:22). Su ministerio consistió en hacer y enseñar (Hch. 1:1). El énfasis en hacer aleja su enseñanza del malentendido racionalista, y salvaguarda su singularidad histórica contra la disolución ontológica.
2. *El ποιεῖν secular no mandado.* Este tipo de ποιεῖν rara vez se trata en el NT. Se atribuye a personajes políticos (Mr. 6:20), a los oponentes (Mr. 15:15), a personajes menores (Hch. 27:18) y a los discípulos (Lc. 5:29). Puede tratarse de la observancia de costumbres (Mr. 15:8). A menudo es implícita o probable la voluntad de Dios (cf. Jn. 19:23). Por lo que concierne a los cristianos, el acontecimiento de Cristo abarca todo su ποιεῖν (1 Co. 10:31). Por lo que concierne a Cristo mismo, como también a la iglesia, la autoridad de Dios prevalece en todas las situaciones. En 17:28 los Hechos usan ποιηταί para los poetas, pero incluso ellos son indirectamente testigos de Dios. En el NT ποίημα y ποιήσις nunca denotan la poesía.
  3. *El ποιεῖν secular no mandado en las parábolas.* Este tipo de ποιεῖν es mucho más común en el NT que en la LXX; cf. el administrador injusto (Lc. 16:3-4), el siervo con los talentos (Mt. 25:16), el hacer blanco o negro el cabello (Mt. 5:36), el rico insensato (Lc. 12:17-18), los viñadores (Mt. 21:36). Las parábolas de los dos hijos y del siervo (Mt. 21:31; Lc. 17:9) van dirigidas contra los fariseos; la acción es obediencia. Las parábolas reflejan la acción de Dios, ya sea directamente (Mr. 12:9) o menos directamente. La recompensa equitativa por un ποιεῖν diverso (Mt. 20:5, 12, 15) pone en duda la ecuación de recompensa y mérito, y enseña la soberana generosidad de Dios. El siervo que no sabe lo que hace su arno contrasta con el propio Jesús (Jn. 15:15). Las relaciones entre Jesús y la gente corriente, que son ofensivas para los jefes religiosos, se hallan detrás de muchas de las parábolas que describen la obra de Dios.
  4. *El ποιεῖν secular mandado.* Este tipo de ποιεῖν es poco común en el NT. Culturalmente se puede aducir Marcos 9:5; Hechos 7:40; Apocalipsis 13:14; Hebreos 8:5 (Éx. 25:40). A los discípulos se los censura cuando obedecen a Jesús en Marcos 11:3, 5, como se hace con Pablo en Hechos 24:12. En Mateo 1:24 José obedece; también Pedro en Hechos 10:33, los discípulos en Mateo 21:6, los creyentes en Colosenses 4:16, y los reyes en Apocalipsis 17:16.
  5. *El ποιεῖν mandado o prohibido respecto al prójimo.*
    - a. Hacer el bien. El material para este tipo de ποιεῖν es abundantísimo. Hacer el bien tiene el sentido de mostrar amor en Mateo 5:46-47, etc., de dar limosna en Mateo 6:2-3; Hechos 11:30, de predicar con libertad en 2 Corintios 11:7, de interceder en Romanos 1:9, de establecer gozo y paz en Hechos 15:3, de hacer conversos en Mateo 23:15; Hechos 26:28.
    - b. Hacer daño. ποιεῖν rara vez es neutro. Cuando la acción es negativa, se censura o se prohíbe, p. ej. el trato incorrecto por parte de los creyentes (Mt. 25:45), las ofensas sexuales (5:32), el daño causado mediante la persecución (Mr. 9:13). Hay que hacer el bien a todos, ya que el mandamiento del amor es incondicional y la obediencia que se exige es radical.
  6. *El ποιεῖν mandado respecto a Jesús.* La gente se encuentra con Jesús de diversas maneras; de modo positivo con una corrección cultural (Lc. 2:27), en busca de curación (Mr. 5:32) y mostrando reverencia (Mr. 14:8-9); y negativamente con falta de entendimiento (Jn. 6:15) y enemistad, tanto antes (Lc. 6:11) como durante la pasión (Mr. 15:1, etc.). El Señor exaltado es aceptado (Mt. 25:40) o es rechazado (25:45). Sólo a la luz de la Pascua se enfatiza como importante la conducta correcta con respecto a Jesús, e incluso posteriormente es por medio de los hermanos necesitados de la comunidad que uno actúa respecto al Señor (Mt. 25:40, 45; Hch. 26:10).
  7. *El ποιεῖν mandado respecto a la ley, la voluntad de Dios y la proclamación de Jesús.*
    - a. Terminología. La mayoría de los pasajes con ποιεῖν en el NT encajan bajo la categoría 7, sin importar si el sentido es «hacer», «ejecutar» o «actuar». Hay que hacer lo que manda Dios, y hay que rendirle cuentas a Dios. La obediencia es de excepcional importancia; la fe implica el involucramiento (Jn. 7:17). Los creyentes han de hacer la voluntad de Dios (Ef. 6:6) y dar fruto (Mt. 3:8).

No hay que cometer pecado (Mt. 13:41). Debe haber concordancia entre lo que se dice (Mt. 7:21) o se oye (Lc. 6:47) y lo que se hace, o entre el oidor y el hacedor (ποιητής; Ro. 2:13).

b. El obrar humano y la salvación.

- (a) El énfasis sobre la conversión a Jesús plantea la cuestión de qué es lo que debemos hacer (Mr. 10:17; Hch. 2:37). Jesús contesta esta pregunta basándose en su propia autoridad, no haciendo a un lado la ley, sino destacando el amor por sobre la observancia cultural, enfatizando la motivación, y rechazando todo reclamo de derechos ante Dios. Agudizando la exigencia, negando el mérito y apuntando hacia la gracia incondicional de Dios—todo esto a un tiempo—, Jesús exige y a la vez hace posible un verdadero cumplimiento de la ley.
- (b) Desarrollando los mismos puntos, Pablo contrapone el hacer la justicia de la ley con el hacer la justicia de la fe. Sólo esta última conduce a la salvación (Ro. 10:5-6; Gá. 3:10, 12). No hay verdaderos ποιηταί de la ley (Ro. 2:13); si los hubiera, la obra de Cristo no se necesitaría. La exigencia de la ley se mantiene, pero la ley ha de realizarse ahora en la obediencia de la fe. La fe coloca la vida bajo la ley en una nueva luz. Esta vida implica una contradicción entre lo que se quiere y lo que se hace (Ro. 7:15, 19). Por eso el legalismo no puede llegar a su meta. Sin embargo, sobre la base de la salvación y del Espíritu, los creyentes pueden tanto querer como hacer (Gá. 5:17) en un caminar que abarca todos los mandatos de amor (1 Co. 10:31; Fil. 2:14; Col. 3:17). El sí de Dios en su gracia es la base de toda la vida cristiana, que hace posible para los creyentes, que caminan en el Espíritu, hacer lo que Dios quiere y que ellos mismos quieren también.
- (c) En Juan, el origen de las personas determina lo que hacen. El cometer pecado es una señal de un origen corrupto (Jn. 8:34, 41, 44). Para hacer buenas obras uno tiene que ser un retoño de la verdadera vid (15:5). Jesús, al proceder del Padre, manifiesta la clase de acción que se requiere (13:5). Su ir al Padre les posibilita a sus seguidores hacer obras mayores (14:12) al ser quitadas las restricciones temporales. En 1 Juan, los que han nacido de Dios hacen naturalmente lo bueno (2:29; 3:7ss). Las obras no están en tensión con la salvación, sino integradas a ella. El amor se manifiesta en el guardar los mandamientos (5:2). El hacer lo que es recto se halla en una paradójica unidad con confesar el pecado (1:8ss). La oración es escuchada cuando se hace lo que agrada a Dios (3:22).
- (d) En Mateo 5:19 y Hechos 28:17 se puede ver un relajamiento de la tensión entre la fe y las obras. En 1 Timoteo 1:13 se destaca el punto de que Pablo, cuando persiguió a Cristo, actuó en ignorancia por no tener fe. La misericordia de Dios trae conocimiento, y la salvación en Cristo hace posible el verdadero cumplimiento de la ley.
- c. La acción cultural. Excepto en relación con las fiestas del AT (Hch. 18:21) o en la exégesis sobre el culto (Heb. 11:28), la acción cultural sólo figura en la fórmula eucarística de 1 Corintios 11:24-25 (cf. Lc. 22:19) y en el voto que Santiago le pide a Pablo que haga (Hch. 21:23).
8. *El hacer milagros.* El NT suele referirse a obrar señales, prodigios, etc. (Mr. 9:39; Jn. 3:2; Hch. 6:8). Los que los hacen pueden ser individuos (Hch. 3:12; 6:8; 8:6) o los discípulos o la iglesia en general (Mr. 6:30, etc.). Las obras se hacen en nombre de Jesús (Mr. 9:39; Hch. 3:12). Jesús lleva adelante su obra en sus seguidores; las señales dan testimonio de que él ha sido enviado por el Padre. Los milagros como tales pueden ser realizados también por los demonios (Hch. 19:14); por eso no pueden sustituir el verdadero compromiso (Mt. 7:22).
9. *El ποιεῖν como producir.* Con objetos materiales, ποιεῖν puede significar «hacer» (Mt. 6:3) o «llevar a cabo» (26:73), pero principalmente significa «producir» (los árboles, etc., Mt. 3:10; Lc. 13:9; Ap. 22:2; también el capital que produce interés, Lc. 19:18). Este uso es principalmente figurativo para el producir frutos éticos (Mt. 3:10) o para el crecimiento de la iglesia (Ef. 4:16).

**VI. Uso católico temprano.** Ciertos rasgos llaman la atención. ποιητής se usa para «poeta» sólo con reservas. El sacramentalismo que se va desarrollando se puede observar en el uso con el pan y el cáliz. También aumentan el ascetismo y el moralismo (cf. Did. 11.11; 1 Clem. 31.2; 2 Clem. 11.7). Las acciones piadosas han regresado ahora a las cercanías de la casuística judía tardía (Did. 6.2; Ignacio, *Filadelfios* 8.1).

[H. Braun, VI, 458-484]

**ποικίλος [diverso, multicolor], πολυποίκιλος [muy variado]**

ποικίλος.

1. Esta palabra tiene el sentido de «multicolor», pero más frecuentemente de «diverso», «múltiple».
2. En el NT sólo figura el sentido de «diverso», «de muchas clases» (cf. Mr. 1:34; Heb. 2:4; 2 Ti. 3:6; Stg. 1:2). En 1 Pedro 4:10 el punto es que la gracia de Dios se manifiesta en muchas maneras diferentes, e. d. en los diversos carismas (cf. Ro. 12:6ss; 1 Co. 12).

πολυποίκιλος. Esta forma más intensa («variadísimo») figura en Efesios 3:10: la sabiduría de Dios se ha manifestado en Cristo con una variedad o riqueza ilimitada.

[H. Seesemann, VI, 484-485]

**ποιμήν [pastor], ἀρχιποίμην [pastor principal], ποιμαίνω [pastorear],  
ποιμνη [rebaño], ποιμνιον [rebaño]**

**A. El pastor en Palestina.** El cuidar de rebaños y hatos es una parte importante de la economía palestinese en tiempos bíblicos. Las ovejas y el ganado vacuno tienen que trashumar por tierras amplias, y el cuidar de ellos es un trabajo independiente y responsable que incluso puede implicar peligros. De ello se encargan los dueños o sus hijos varones (Lc. 15:6; Jn. 10:12), pero también se contratan pastores.

**B. El uso transferido.**

*I. El Cercano Oriente antiguo.*

Pastor es una designación común para los gobernantes, y combina varias tareas o atributos que van asociados (p. ej. en Babilonia, Asiria y Egipto). También a los dioses se los puede considerar pastores; así, Amón es un fuerte vaquero que resguarda su ganado.

*II. El AT.*

1. A Dios se lo llama claramente el Pastor de Israel, que va delante de su rebaño (Sal. 68:7), lo guía (Sal. 23:3), lo conduce adonde hay alimento y agua (Sal. 23:2), lo protege (Sal. 23:4), y carga a sus crías (Is. 40:11). La metáfora, incrustada en la piedad viviente de los creyentes, destaca el hecho de que el pueblo está amparado en Dios.
2. En Jeremías el término se aplica a los gobernantes políticos y militares, pero no como título. Los pastores han demostrado ser infieles; por eso Dios mismo va a asumir el oficio y designar mejores pastores (Jer. 3:15; 23:4). Establecerá un solo pastor que va a reunir a su pueblo (Ez. 34:23-24; 37:22, 24). El término asume entonces un significado mesiánico que en Zacarías experimenta un desarrollo singular. Después del exilio, los malos pastores provocan el juicio, pero un pastor sufre la muerte según la voluntad de Dios, y al hacerlo así introduce el tiempo de la salvación (12:10; 13:1ss).

### C. El judaísmo posterior.

#### I. El judaísmo palestinese.

- a. Los rabinos clasifican a los pastores como ladrones y defraudadores, y esto los hace perder ciertos derechos civiles. Su vida errante les posibilita robar de sus rebaños; por eso es prohibido comprarles leche, lana o cabritos.
- b. A pesar de la mala reputación de los pastores, a Dios se lo sigue llamando Pastor de Israel, el que ha sacado a su rebaño de Egipto, lo guía en la actualidad, y un día lo volverá a congregarse de nuevo. A los jefes y maestros, p. ej. a Moisés y a David, también se los llama pastores fieles. En el Documento de Damasco el jefe es un pastor, y en los Salmos de Salomón 17:40 se compara al Mesías con un pastor.

II. *Filón*. Filón desarrolla una tipología del pastor a partir de los relatos del AT. El *voûç* es un pastor de las facultades irracionales del alma, los gobernantes son pastores, y Dios es el Pastor que por medio de su *lóγος* alimenta al mundo y a todo lo que en él hay.

### D. El NT.

I. *Jesús y los pastores*. El NT no juzga adversamente a los pastores. Ellos conocen a sus ovejas (Jn. 10:3), buscan a las ovejas perdidas (Lc. 15:4ss), y arriesgan su vida por el rebaño (Jn. 10:11-12). El pastor es una figura de Dios mismo (Lc. 15:4ss). La descripción se basa en la verdadera familiaridad de Jesús con los pastores y su simpatía por su destino.

II. *El relato de la Natividad*. La mención de verdaderos pastores sólo se da en el relato del nacimiento en Lucas 2. Las teorías que explican la presencia de ellos son (1) que hay semejanza con el relato del niño Osiris; (2) que representan el mundo ideal; (3) que representan a los pecadores a quienes va dirigido el evangelio; (4) que llevan una referencia a David; y (5) que son los únicos que están despiertos a esa hora. La probabilidad es que el establo donde nace Jesús sea propiedad de los pastores, y que sea por eso que se les dice que como señal encontrarán al Salvador yaciendo allí.

III. *El Pastor como retrato de Dios*. El NT nunca llama pastor a Dios, y sólo en la parábola de la oveja perdida (Lc. 15:4ss; Mt. 18:12ss) se da la comparación. Aquí Dios, como el pastor gozoso de la parábola, se alegra con el perdón y la restauración del pecador. La selección de la imagen refleja de un modo vivo el contraste entre el amor de Jesús por los pecadores y el menosprecio de los fariseos para con ellos.

#### IV. Jesús, el Buen Pastor.

##### 1. Dichos de Jesús en los Evangelios Sinópticos.

- a. Para describir su misión, Jesús usa la imagen de recoger al rebaño disperso (cf. Mt. 10:6; 15:24; Lc. 19:10 [Ez. 34]).
- b. En Marcos 14:27-28; Mateo 26:31-32, Jesús usa la comparación del pastor para insinuar su muerte y su retoño (con una alusión a Zac. 13:7). La muerte de Jesús desencadena la dispersión del rebaño y la prueba del resto, pero va seguida por la reunión del rebaño purificado bajo la guía del pastor (Zac. 13:7ss).
- c. Las naciones se congregan como un rebaño en el juicio en Mateo 25:31-32, y el pastor separa a las ovejas de las cabras.

2. *Enunciados cristológicos de la iglesia antigua*. En 1 Pedro 2:25 Cristo es el pastor de las almas, que provee para su pueblo y vela por él. En Hebreos 13:20 es el «gran pastor», que sobrepasa a todos los que le han precedido, como Moisés. En 1 Pedro 5:4 es el «pastor principal» a quien todos los demás deben rendir cuentas. Como Señor terrenal, se compadece del rebaño sin pastor (Mr. 6:34); como Señor exaltado, es el Cordero que conduce a su pueblo hacia fuentes de agua viva (Ap. 7:17); y como el Señor que regresa, es el gobernante escatológico que rige a las naciones con vara de hierro (Ap. 12:5; 19:15).

3. *Juan 10:1-30.*

- a. Aparte de una confusión de orden –posible pero apenas probable–, hay buenas razones para considerar Juan 10:1-30 como una unidad, sin manipulación crítica.
- b. La sección 10:1-5 es sencillamente una parábola que contrasta al pastor con el ladrón y el extraño. A diferencia del ladrón, el pastor entra por la puerta; y a diferencia del extraño, conoce a sus ovejas y ellas lo conocen a él. En la interpretación, Jesús se compara a sí mismo primeramente con la puerta (vv. 7ss), y luego con el pastor (vv. 11ss). A diferencia del asalariado, el verdadero pastor está presto a dar su vida por las ovejas que él conoce tan íntimamente (v. 14). El cargo de Jesús como pastor se extiende más allá de Israel, dando así cumplimiento a la promesa de un solo rebaño y un solo pastor. El sacrificio de la vida será seguido por el recobrarla (vv. 17-18).
- c. Los materiales palestinos y los muchos semitismos apuntan hacia un entorno veterotestamentario. Los motivos están en plena concordancia con los dichos de los Evangelios Sinópticos. La idea de la muerte del pastor como algo voluntario y vicario desarrolla un impulso que ya está presente en Marcos 14:27-28. No existen paralelos en el mundo sincretista o gnóstico, aparte de ciertas alegorías mandeas que claramente se basan en Juan 10.
4. *Los escritos postcanónicos y el arte cristiano primitivo.* En los enunciados primitivos relacionados con el pastor, se va desarrollando a paso firme el elemento didáctico a medida que la cristología del Logos va dotando a Cristo con los símbolos y rasgos del pastor Logos. Pero Cristo, como pastor que enseña, conduce a las personas, no a la libertad respecto al reinado de los sentidos, sino a la verdad y la salvación eternas. A partir del siglo III, los cuadros del Buen Pastor retratan a Cristo como un personaje radiante y lleno de juventud, que no es simplemente un guía de las almas, sino el maestro y redentor que trae la salvación.
- V. *Pastor como designación de los jefes eclesiásticos.* Sólo en Efesios 4:1 se llama pastores a los jefes de la congregación. Los pastores y maestros constituyen un mismo grupo de ministros. «Pastor» no es todavía un título establecido. Pasajes paralelos son 1 Pedro 5:2; Hechos 20:28; Juan 21:15ss. Sólo en el último de estos pasajes se tiene a la vista un ministerio más amplio. Los pastores han de cuidar a la congregación, buscar a los perdidos y combatir el error. El pastor principal es un ejemplo (1 P. 5:3), y cuando él venga dará su recompensa (v. 4).

E. **El Pastor de Hermas.** En esta obra del siglo II, el ángel del arrepentimiento se aparece con atavío de pastor para ser mediador de las revelaciones. Enviado por el Pastor Santísimo Cristo (*Visiones* 5.2), este pastor es un maestro y compañero de Hermas, que le va proclamando el mensaje revelado de un solo arrepentimiento por el pecado después del bautismo. La idea de un pastor que es ángel mediador no proviene del NT, sino posiblemente del ámbito hermético.

## ποιμήν, ποίμνιον.

- A. **El rebaño palestino.** El término ποιμήν o ποίμνιον se usa para los rebaños o hatos de ovejas o ganado, que en número van de 20 cabezas a más de 500. En Mateo 25:32 se trata de un hato mezclado; ese tipo de hatos son comunes en la antigua Palestina. Las ovejas y las cabras pacen juntas, pero de noche se las separa porque las cabras son más susceptibles al frío. En las noches de verano, varios pastores se reúnen junto con sus rebaños, y velan por ellos a campo abierto. Para una mejor protección, el rebaño se puede resguardar en un redil con vallas, con la puerta cerrada y los pastores en guardia.
- B. **El rebaño como término para la comunidad en el AT y en el judaísmo precristiano.** El AT describe a Israel como el rebaño de Dios, el rebaño de su prado, las ovejas de su prado, las ovejas de su mano o posesión (cf. Sal. 95:7; 100:3; Miq. 7:14; también Os. 4:16; Jer. 13:17; 23:1-2). En Sirácida 18:13 y Enoc Etiopio 85ss, el rebaño incluirá a todas las naciones en su consumación. En los Salmos de Salomón 17:40ss, el rebaño apacentado por el Mesías se restringe a Israel, pero el reinado del Mesías se extenderá también a los gentiles (vv. 30ss).

### C. La comunidad como rebaño en el NT.

1. El uso del AT (Israel como rebaño de Dios) aparece en Mateo 10:6; 15:24. En Lucas 19:10 (Ez. 34:16), Jesús va en busca de los descarriados del rebaño. En Marcos 6:34 (Nm. 27:17) lamenta la ausencia de un pastor. En Mateo 9:36 tiene compasión del rebaño agotado.
2. En el NT, sin embargo, los discípulos son principalmente el rebaño como pueblo escatológico de Dios (Mr. 14:27-28; Mt. 10:16; Lc. 12:32; Jn. 10:1ss). Son un rebaño pequeño (Lc. 12:32), pero no tienen porque temer porque se les promete el dominio (cf. Dn. 7:27). Las amenazas provienen de lobos que están tanto afuera (Mt. 10:16) como adentro (7:15). El rebaño se dispersará, pero después se volverá a reunir (Mr. 14:27-28), y los justos de todos los pueblos pertenecerán a él (Mt. 26:31-32). En Juan, el término «rebaño» sustituye al término ἐκκλησία que allí está ausente. Sus miembros conocen al Buen Pastor, creen en él, lo oyen y lo siguen (Jn. 10). En Juan 10:26 el significado podría ser que sólo los miembros predestinados del rebaño pueden creer, pero en el contexto del v. 24, el punto parece ser que el testimonio que encuentra oídos y obediencia en las ovejas de Jesús, no es ni comprendido ni creído por sus oponentes (cf. Mr. 4:11-12). El rebaño es la comunidad que Jesús congrega de en medio de Israel, y con la cual él asocia luego a aquellos que de entre los gentiles son hijos de Dios (v. 16). Después de su muerte y su resurrección, las ovejas descarriadas (1 P. 2:25) que no pertenecen al rebaño (Jn. 10:16) pero que son hijos de Dios dispersos (11:52), son congregadas en el rebaño escatológico. La muerte expiatoria de Cristo es la mediación para ser miembro en la comunidad de salvación.

[J. Jeremias, VI, 485-502]

### πόλεμος [guerra, conflicto], πολεμέω [hacer la guerra, luchar]

#### A. La comprensión religiosa de la guerra en el mundo griego y el helenismo.

1. *El problema.*
  - a. Homero y Hesíodo. Incluso antes de Homero, se siente que el favor divino descansa sobre las guerras santas, y que los dioses invocados en los tratados se disgustan cuando esos tratados se rompen. En Homero, la guerra está ligada al gobierno de los dioses. Aunque puede no haber dioses de la guerra en el sentido estricto, Ares es el héroe ideal y Atenea promueve la actividad marcial y la recompensa. Hesíodo acepta el punto de vista de que detrás de las guerras humanas hay planes divinos, pero para él la guerra no es una actividad humana natural ordenada por los dioses.
  - b. La práctica religiosa. Los jóvenes atenienses juran su disposición para la guerra en nombre de Ares, y los soldados van a la batalla llevando en sus labios el sobrenombre de Ares.
  - c. Reflexión crítica. Como resultado de la reflexión crítica surgen diversos puntos de vista. La guerra puede ser vista como un principio válido de vida, aun cuando no tenga paralelo en la naturaleza. La verdadera meta de la reflexión podría verse como la prevención más que la búsqueda de la guerra, puesto que la guerra a nadie aprovecha. Los griegos son demasiado realistas como para suponer que la guerra sea una sumisión humilde a la sabiduría de Atenea, quien interviene para arreglar las cosas conforme a la voluntad divina cuando falla el consejo humano. Con demasiada frecuencia las guerras se deben a la miopía y a un interés egoísta e inescrupuloso. Surge entonces la idea de que la guerra, aunque podría evitar el exceso de población, es un mal en el cual siempre interviene la maldad o la injusticia humana. Se equiparan entonces la guerra y el mal, y la guerra sólo puede evitarse cuando hay una resolución seria de combatir el mal interior, el cual tiene su raíz en la humanidad misma.
2. *Actitud general respecto a la realidad política de la guerra.* Se plantea la pregunta práctica de cómo los individuos y los estados pueden hacer realidad los impulsos pacíficos, cuando sus vecinos no se lo permiten. El combatir sólo intelectualmente es a los ojos de los jefes una forma de evadir la cuestión. La guerra es un mal inevitable. Sólo un estado mundial puede ponerle fin. En la práctica, entonces, la paz sólo se obtiene de la guerra, y es como una isla amenazada por sus corrientes. Los tratados sólo tienen una validez limitada, y sólo aseguran la paz hasta que cambien las condiciones. Hay que

jurarlos por poderes superiores, en la esperanza de que esos poderes miren con desagrado a quienes los rompen.

3. *La expectativa de paz en el primer período imperial.* La creación del imperio promete paz, con la inauguración de un solo estado mundial. La lucha interior contra el mal de la guerra no se ha ganado, pero está presente la esperanza de que el avance de las épocas ha conducido, por regulación divina, a un retorno de la edad de oro. Augusto ha puesto fin a la guerra, y por lo tanto es aclamado como una figura divina. Las guerras que todavía estallan son sólo los últimos resuellos del sistema que está por caducar. Ya no es necesario confirmar los tratados con juramentos. Sin embargo, rápidamente resulta que los hechos no demuestran esa esperanza. Los malos vecinos siguen desafiando la paz romana. La fe en la misión divina del gobernante se va desvaneciendo. Filósofos como Marco Aurelio, que no quieren tener nada que ver con la guerra, tienen que dedicar gran parte de su energía a las campañas. Los soldados de Probo se amotinan cuando él protesta contra la majestad de la guerra.

## B. La visión religiosa de la guerra en el AT y en el judaísmo tardío.

### 1. La tradición.

- a. La guerra santa. La expresión «guerra santa» no figura en el AT, pero su realidad está presente. Dios protege a Israel defendiéndolo contra los invasores, por medio de líderes carismáticos y de su intervención personal. Los soldados se reúnen voluntariamente de entre las tribus, y vienen en ayuda del Señor (Jue. 5:23), pero prevalecen, no a causa de su número o su equipo, sino porque Dios está con ellos para darles valor y confundir a sus enemigos (Jue. 4:14ss; 5:2, 9; 7:2ss; Dt. 20:4; Éx. 15:14ss, etc.). Posteriormente las guerras se organizan más cuidadosamente, pero la dinámica es la misma. Los carros y jinetes de Israel (2 R. 2:12; 13:14) son la defensa final del pueblo. Los profetas llaman constantemente al pueblo a que regrese a su verdadero refugio, no en la planificación política o militar, sino en Dios, y en el futuro distante perciben un ataque general contra Israel que será repelido por una última guerra santa (Miq. 4:12). La adquisición de la tierra prometida se entiende como obra de Dios, pero con la meta última de la sujeción a Dios en desafío de todo ídolo.
  - b. La guerra de Dios contra Israel. Si bien el conflicto de Dios es principalmente contra las naciones idólatras arrogantes, también puede ser contra el propio Israel si Israel recae en la idolatría. Dios usa a los pueblos extranjeros en este conflicto, y la guerra resultante casi podría ser considerada ella misma como una guerra santa (Am. 2:14ss). Ya los reveses del pasado se consideran como debidos a que Dios ha retirado su ayuda, o incluso a que ayuda a los enemigos (Lv. 23:36; Jos. 7:5; 1 S. 17:11). Israel siempre corre el riesgo, mediante la infidelidad, de caer en una guerra sin esperanza contra la fuerza abrumadora de Dios que se pone en acción en el juicio.
  - c. Las iniciativas divinas y humanas. La iniciativa militar humana es menos importante en el AT que en Homero. Hay que hacer ciertas cosas, pero se tiene la confianza de que Dios decide la cuestión, como en el Mar Rojo o en la caída de Jericó (Éx. 15; Jos. 6).
2. *El problema.* En el AT, muchas guerras difícilmente pueden ser consideradas como guerras santas (p. ej. las que se dan entre las tribus). Si bien no hay un tratamiento del problema general, los puntos principales resultan claros. Las guerras santas van dirigidas contra la arrogancia y la idolatría humanas; la guerra santa contra Israel va dirigida contra su infidelidad; y otras guerras son causadas por el pecado humano, y están misteriosamente integradas en el plan arrasador de Dios.
3. *Actitud general ante la realidad política de la guerra.* En el AT la guerra es una realidad normal, aunque no deseada, en las relaciones humanas, especialmente en vista de la antítesis religiosa entre Israel y otras naciones.
4. *Expectativa de un estado de paz.* La esperanza de un futuro sin guerra se basa en la confianza de que, aunque Dios llame a la guerra santa, también introducirá un reinado de paz (Sal. 46:9; Is. 2:4).

5. *El judaísmo posterior.*

- a. El panorama es muy parecido al del AT, excepto que la guerra final tiene una significación destacada. Los que tomen parte en ella tienen que estar preparados para grandes sufrimientos y sacrificios. A veces la guerra final, o por lo menos un preludio a ella, será librada por los creyentes, pero con la garantía del auxilio divino. A veces se considera que es Dios o el Mesías el que librará la guerra directamente sin participación humana, siendo el único papel de los justos el hacer buenas obras.
- b. Para Filón, el culto a muchos dioses lleva la semilla del conflicto. Hay que combatir el estado de guerra que existe incluso en lo que se llama paz. Sólo un cambio estructural en la creación puede traer una paz verdadera, y sólo Dios puede hacer esto realidad, primero domando las bestias de la ψυχή humana, luego poniendo fin a la guerra en el reino animal, y por último subyugando incruentamente a aquellos que se gozan en la batalla.

## C. El NT.

1. *La guerra en los acontecimientos de los últimos tiempos.* El NT hereda el concepto de una campaña del Mesías davidico, pero nunca sueña siquiera en que los creyentes sean convocados abiertamente a la guerra, ni siquiera en el conflicto final. El Apocalipsis muestra cómo la guerra que está relacionada con el juicio vencerá a la guerra entre el milenio y los nuevos cielos y tierra. Sale al frente un enemigo aparentemente invencible; pero con rectitud (19:11) y ejecutando un plan celestial, el Verbo hace la guerra y derrota al enemigo. Los incrédulos no están conscientes de la cercanía de este acontecimiento final, e incluso a los creyentes hay que advertirles acerca de él (cf. 2:16; 14; 16). Los gobernantes, seducidos por la autoridad de la bestia, libran la guerra contra los profetas, la comunidad, la ciudad y el Cordero (11:7; 12:17; 20:8-9; 17:14). El segundo jinete personifica el conflicto (6:3-4). Sólo aquellos que confían en la rectitud del Rey de reyes pueden dudar del poder de esos grandes batallones.
2. *Otras referencias a la guerra.* Sólo Hebreos 11:34 interpreta los acontecimientos del pasado a la luz de la meta divina. La idea de guerras santas libradas por la nueva comunidad es muy ajena al NT. No surge ningún tratamiento referente a las guerras entre el AT y el conflicto final. A los cristianos no se les dice que sirvan como soldados, ni a los soldados que se hacen cristianos se les dice que abandonen el servicio. Se adoptan términos de la vida militar para ilustrar la vida cristiana. Esto no quiere decir que se tribute honor a la guerra como tal. Los términos πόλεμος y πολεμέω nunca se usan para describir ni literal ni figuradamente lo que deben hacer los cristianos. Efectivamente, el guerrear y el combatir son incompatibles con el ser cristiano (Stg. 4:2).

[O. Bauernfeind, VI, 502-515]

πόλις [ciudad], πολίτης [ciudadano], πολιτεύομαι [ser ciudadano],  
 πολιτεία [ciudadanía, conducta], πολιτεῦμα [lugar de ciudadanía,  
 estado]

## A. El griego no bíblico.

I. *Lexicografía.*

1. De etimología no explicada, πόλις significa primero un asentamiento fortificado. Con el desarrollo político, la idea de fortificación se desvanece. Así Esparta es un complejo de cuatro o cinco aldeas abiertas. Este desarrollo hace que el término πόλις sea apto para designar un estado a diferencia del ἄστυ definido espacialmente. La πόλις es el centro de gobierno: primero un poblado, luego la zona más amplia que desde allí se gobierna.
2. El πολίτης es el que participa en la πόλις, e. d. el «ciudadano», con todos los respectivos privilegios activos y pasivos.

3. πολιτεύω tiene sentidos tales como «ser ciudadano», «vivir o actuar como ciudadano», «tomar parte en el gobierno», «gobemar», «realizar asuntos estatales». Otros sentidos son «tener tratos de negocios», y el más débil «comportarse».
4. πολιτεία tiene los significados «ciudadanía», «actividad política», «constitución», «el estado» como tal, y «conducta».
5. πολίτευμα tiene sentidos como «actos políticos», «actos de ministerios de gobierno», «gobierno», «sociedad», «ciudadanía» y «colonia extranjera».

II. *Contenido ideal.* Un fenómeno distintivo en la antigüedad, la πόλις deriva su significación del contenido ideal del término. El establecimiento de la πόλις conduce a la cultura. Esta se efectúa mediante la libre unión que Zeus dota de rectitud y piedad. Se desarrollan los valores espirituales, y se alcanza la cultura, mediante la libertad bajo la autoridad de las leyes que protegen el bienestar común. La libertad de la πόλις se contraponen a la tiranía de los bárbaros. Los individuos encuentran el verdadero desarrollo de sí mismos en la vida nacional común. Una reverencia religiosa rodea a la ley estatal; el orden del estado tiene una sanción religiosa. La πόλις es entonces una organización sagrada. Su origen radica en el Dios supremo, quien es πολιούχος, el protector del estado. La tragedia de la historia griega es que la realidad no corresponde al ideal. La crítica racional, el interés egoísta, el conflicto partidista, la acción de las turbas y el confinamiento cantonal del estado se combinan para frustrar el logro del ideal. Los estoicos introducen una visión más amplia, y Alejandro trata de darle forma política en un reino mundial, aunque para los estoicos es una comunidad ideal de los sabios que no necesita de instituciones legales ni sociales. En efecto, los estoicos usan el término πόλις para el cosmos en cuanto a tal, como una totalidad que es regida por una sola ley divina. A medida que la historia deja atrás la πόλις griega, el concepto va perdiendo su vitalidad y cae presa de la espiritualización filosófica.

## B. La LXX y el judaísmo tardío.

### I. πόλις.

1. *Originales hebreos.* πόλις figura con frecuencia en la LXX, generalmente para traducir יָרֵךְ, y unas cuantas veces para traducir מִצְדָּה וְעִיר מְצוּדָה. El hebreo יָרֵךְ abarca cualquier lugar fortificado, p. ej. una fortaleza o inclusive una atalaya. Sin embargo, habitualmente se trata de una villa amurallada.
2. *Descripción de ciudades.* Las ciudades se describen por nombre, por ubicación, por nacionalidad, por sus residentes (individuos o clanes), y por características especiales, pero no por su constitución.
3. *Importancia de las ciudades.* En Israel las ciudades no son importantes como centros de cultura o de gobierno. Tampoco es la ciudad una forma básica del estado. En el Cercano Oriente los estados son reinos. El término πόλις es «despolitizado» en la LXX. Las ciudades son importantes porque pueden resistir a los agresores (cf. Jericó en Jos. 6). Cuando Israel conquista Palestina, las ciudades son reconstruidas con prontitud a causa de la seguridad que parecen ofrecer (Dt. 28:52). Tomar una ciudad es cosa difícil (cf. Proverbios), pero vivir en ella da una sensación de seguridad (10:15). Sin embargo, ni siquiera unas altas murallas pueden proteger a la πόλις contra el juicio de Dios (Dt. 28:52). La ciudad de Génesis 11 con su elevada torre representa la arrogancia impía del género humano. Si el Señor no guarda la ciudad, en vano permanece despierto el vigía (Sal. 126:1).
4. *Jerusalén.* Jerusalén es única en Israel (Ez. 7:23). Allí Dios ha puesto su nombre (Dt. 12:5, 11). La ha escogido como el lugar de culto (2 Cr. 6:38). Hacia ella se dirige la plegaria (1 R. 8:44). Es la ciudad de Dios, del gran Rey, del Señor (Sal. 46:4; 48:2; Is. 60:14). Es la ciudad santa (Is. 48:2). Simboliza la fe religiosa y la independencia nacional. Pero su gente es malvada (Jer. 6:7). Sobre su violencia e idolatría recae el juicio (Ez. 22:2ss). Sin embargo, Dios todavía la ama, y finalmente la consolidará (Sal. 87:1-2; Jer. 31:38). Su gloria la abandona (Ez. 11:23) pero regresará, y ella será llamada la ciudad fiel (Zac. 8:3). Las esperanzas nacionales se concentran en su restauración (Jl. 3:17). Así la ciudad del AT llega más allá de la historia, hasta el cambio final que Dios va a realizar.

5. *Jerusalén en la esperanza del judaísmo tardío.* La Plegaria de las Dieciocho Bendiciones sustenta la esperanza de una Jerusalén restaurada como centro de culto. Cuanto más oscura sea la situación presente, más alta es la esperanza. Jerusalén ya está presente en el cielo, y finalmente habrá de manifestarse. Su templo será infinitamente más glorioso que el de la ciudad histórica. Los malvados quedarán excluidos, y en el pensamiento de algunos, también a los extranjeros se les cerrarán las puertas.

## II. *πολίτης, πολιτεία, πολιτεύομαι, πολίτευμα en el NT.*

1. Con la excepción de *πολίτης*, estas palabras sólo figuran en los escritos apócrifos (especialmente 2-4 Macabeos). *πολίτης* normalmente significa «prójimo» en el mismo sentido de compatriota o coreligionario, con un sabor social y ético. Nueve de los casos se hallan en 2 Macabeos, uno en 3 Macabeos, y sólo siete en otros lugares.
2. *πολιτεία* es también un concepto religioso y moral más que político. Se refiere principalmente a un orden piadoso de vida en conformidad con la ley. Sólo en 3 Macabeos 3:21, 23 tiene el sentido de derechos ciudadanos.
3. También *πολιτεύομαι* se refiere a la conducta más que a la ciudadanía. La referencia es religiosa. La religión regula la vida de la sociedad y la conducta individual dentro de ella. La exigencia total de la ley divina le da un carácter diferente a la sociedad a la que pertenecen los judíos, y esto determina el uso del término.
4. *πολίτευμα* figura sólo en 2 Macabeos 12:7, donde significa «sociedad, cosa pública».

## III. *Josefo y Filón.*

1. Josefo hace amplio uso del grupo, y para él la referencia es a cosas tales como la constitución y los derechos ciudadanos. Pero el sentido político puede a veces dar paso al uso más general de conducta. Como helenista político, Josefo piensa que los términos griegos pueden ayudar a esclarecer la estructura ajena de Israel. Sin embargo, tiene un agudo sentido de las diferencias. Moisés estableció a Israel como una teocracia. Al usar lenguaje político, Josefo hasta cierto punto enmascara la orientación religiosa del pensamiento político en el AT y en el judaísmo. Sacrifica la esperanza escatológica de una nueva Jerusalén, en aras de la paz con Roma, aplicando a Vespasiano el oráculo de un futuro gobernante del mundo.
2. Filón se adentra en una transposición espiritualizante. Para él Adán es un cosmopolita. El cosmos noético es la metrópolis de los sabios. Para esta categoría de ciudadanos del mundo, los estados individuales son de menor valía. La vida política es el teatro de la baja pasión y de la dependencia degradante. Los esenios son sabios al evitar la vida urbana. El propio Filón vive en Alejandría, aboga por la democracia como la mejor constitución, y quisiera ver como gobernantes a los filósofos, pero no tiene concepto alguno de la dignidad del estado o de la acción política. Tampoco comparte una verdadera esperanza escatológica. Jerusalén es la ciudad santa, pero sólo en la medida en que representa el cosmos o el alma de los sabios. Su cosmopolitismo psicológico y ético disuelve la historia y la escatología.

## C. El NT.

### I. *πόλις.*

1. *Distribución y uso secular.* El término *πόλις*, que ha perdido la aureola que lo rodea en el mundo griego, aparece unas 160 veces, principalmente en los escritos lucanos, y especialmente con una referencia histórica o escatológica (Apocalipsis). El término nunca significa «estado», para lo cual el NT usa rey, autoridades, etc. Cuando se denotan ciudades, no son organismos políticos. *ἄρχοντες* figura para los oficiales de la ciudad sólo de un modo laxo en Hechos 16:19. La *πόλις* en el NT es un lugar cerrado de residencia humana, a diferencia de las aldeas, las viviendas aisladas, o los lugares deshabitados. A veces puede significar también «la población» (Mt. 8:34). No se la distingue claramente de *κώμη* (Mr. 1:38; cf. Lc. 4:43). La *πόλις* es la ciudad amurallada y el centro de mayor dimensión, mientras que las *κώμαι* son poblaciones subordinadas. Se pueden mencionar ciudades individuales, como en

Mateo 8:33; 21:17; Hechos 8:5. O se pueden hacer adiciones que relacionan la ciudad con una localidad (Lc. 4:31), con una nación (Mt. 10:5), con los habitantes (Hch. 19:35) o con un individuo (Lc. 2:4, 11).

2. *Jerusalén, la ciudad santa.* Como en el AT, Jerusalén es la ciudad santa o amada (Mt. 4:5; 27:53; Ap. 11:2). La referencia puede ser bien a la ciudad histórica o a la celestial. El uso refleja la tradición judía, pero también apunta hacia la importancia de Jerusalén para la iglesia antigua. Jerusalén es el centro cristiano en un sentido religioso así como práctico.
3. *La Jerusalén celestial.* La Jerusalén histórica será destruida (Mr. 13:2), de modo que la esperanza se centra en la Jerusalén celestial y purificada que vendrá a la nueva tierra con la consumación (Ap. 21:10). Los cristianos libres de la ley pertenecen ya a esta ciudad que está arriba (Gá. 4:25-26). Los patriarcas la buscan como la única ciudad que va a permanecer (Heb. 11:10, 16). Apenas vislumbrándola de lejos, viven por fe como peregrinos y extranjeros en la tierra (cf. 11:14, 16). Dios la ha construido para ellos en el cielo (cf. 12:22ss). Los cristianos la anhelan, ya que aquí no tienen una ciudad permanente (13:14). Existe en el cielo como la verdadera realidad, la ciudad de la comunidad de creyentes de todas las épocas, junto con el mundo angélico. En Apocalipsis 21 esta ciudad está engalanada como una novia. Es la comunidad perfeccionada de aquellos que llevan su nombre (3:12). En la imagen se combinan diversos motivos, pero son sólo metáforas (las murallas, las calles de oro, el río puro, las piedras preciosas, etc.) para describir la dicha de la consumación. Purgada de todo rasgo nacionalista, y abierta a los creyentes procedentes de todas las naciones, esta Jerusalén no es simplemente una sustitución de la antigua. Hereda el nombre, pero todas las cosas son hechas nuevas. Al mismo tiempo, el concepto escatológico no lleva relación alguna con el cosmopolitismo estoico o filónico. Todavía está orientado hacia la historia.
4. *La traducción 'civitas' en la Vulgata.* Excepto en Hechos 16:12, 39, la Vulgata siempre traduce πόλις por *civitas*. Esto le da al término un sesgo político, que se retiene en el uso que de él hace Agustín en *La ciudad de Dios*, donde tiende a perder su carácter escatológico y figurativo y se convierte en un concepto del pensamiento eclesiástico y filosófico.

## II. πολίτης, πολιτεύομαι, πολιτεία, πολίτευμα.

1. No hay nada de teológico en los cuatro casos de πολίτης en el NT (Heb. 8:11; Hch. 21:39; Lc. 15:15; 19:12ss). El significado varía desde «compatriota» o «ciudadano» a «habitante independiente», pero el uso permanece dentro de los límites de la cotidianidad.
2. πολιτεύομαι figura solamente en Hechos 23:1 y Filipenses 1:27. En ambos casos se refiere a la conducta que es configurada por la religión, sin implicaciones políticas.
3. πολιτεία también figura sólo dos veces. En Hechos 22:28 Pablo apela a su condición como ciudadano romano, para evitar el interrogatorio y los azotes. En Efesios 2:12 la palabra se refiere a una posición privilegiada en Israel. Otrora excluidos, los creyentes ahora pertenecen, no al estado judío, sino al pueblo de Dios. Al tener acceso a Dios, comparten la ciudadanía espiritual con los santos como miembros de la familia de Dios (2:19).
4. πολίτευμα figura sólo en Filipenses 3:20. Al exhortar a los creyentes a una conducta apropiada, Pablo les dice que su verdadera patria está en el cielo. Sobre la tierra (cf. 1 P. 2:11) no tienen derecho de domicilio; no son ciudadanos enraizados en la naturaleza, el pensamiento o los intereses. El punto no es que sean una colonia extranjera en los estados terrenales, sino que son forasteros en el ámbito terrenal en cuanto tal. Por derecho constitucional, pertenecen al reino celestial de Cristo. El reino del cielo es su πολίτευμα. Deben actuar en consecuencia.

**D. Los Padres apostólicos.** Aquí el uso es similar al del NT. Figura el sentido cotidiano. En *Hermas, Semejanzas* 1.1ss, la πόλις cristiana se contrapone al mundo temporal. Diogneto 5.5 usa πολιτεία para «conducta». En Diogneto 5.9 πολιτεύομαι puede significar «ser ciudadano», pero la mayoría de las

veces el término se refiere a la conducta. Usado respecto a Dios en Diogneto 10.7, denota su reinado. El significado en 1 Clemente 54.4 es que debemos conducirnos como ciudadanos de Dios.

[H. Strathmann, VI, 516-535]

Σιών, Ἱερουσαλήμ

## πολλοί [(los) muchos]

### A. Significado inclusivo en el judaísmo.

#### I. El AT.

##### 1. Como sustantivo.

a. Con artículo. En griego, πολλοί se usa en sentido exclusivo («los muchos» a diferencia de «todos»), pero en el AT tiene un sentido inclusivo, debido al hecho de que en hebreo no hay palabra plural para «todos». Esto resulta especialmente claro cuando aparece el artículo (cf. 1 R. 18:25; Is. 53:11; Dn. 9:27).

b. Sin artículo. Aun sin artículo el uso suele ser inclusivo, como en Salmo 109:30; 71:7; Éxodo 23:2.

2. Como adjetivo. El uso inclusivo del adjetivo sólo se halla en la expresión «la multitud [entera] de los pueblos» (cf. Is. 2:2-4; 52:15).

3. *Isaías 52:13-53:12*. En esta sección figuran cuatro casos del sustantivo y uno del adjetivo (52:14; 53:11, 12; 52:15). Si bien la referencia es poco clara, hay poca duda de que el uso es inclusivo en todos los casos, como lo muestra la expresión de 52:15, el uso del artículo en 53:11, 12, el paralelo en 53:12, y la interpretación posterior.

#### II. El judaísmo postbíblico.

##### 1. Como sustantivo.

a. Con artículo. Los muchos ejemplos judíos confirman la significación inclusiva del uso con el artículo, p. ej. en los escritos de Qumrán.

b. Sin artículo. También sin artículo encontramos a veces un sentido inclusivo (cf. el uso del latín *multi* en sentido comprensivo en 4 Esd. 8:1, 3).

2. Como adjetivo. El judaísmo postbíblico ofrece casos adicionales del sentido inclusivo del adjetivo en la expresión «la multitud [entera] de los pueblos».

3. *Isaías 52:13-53:12 en los escritos judíos tardíos*. Haciendo caso omiso de la exposición postcristiana, encontramos que los muchos que quedan atónitos incluyen a todos los reyes y hombres poderosos, y que uno sin pecado morirá por los impíos, aunque es debatible si aquí los impíos son judíos, gentiles, o ambos.

### B. Significado inclusivo en el NT.

#### I. Pasajes no relacionados con *Isaías 53*.

##### 1. Como sustantivo.

a. Con artículo. Un sentido exclusivo («la mayoría») sólo se puede hallar en el NT en Mateo 24:12 y 2 Corintios 2:17. En Romanos 5:15 tanto el significado como el contexto apoyan un sentido inclusivo. Otros casos paulinos son Romanos 12:5; 1 Corintios 10:17. En otros lugares, cf. Marcos 6:2; 9:26; Hebreos 12:15 («los muchos» por «la comunidad»).

b. Sin artículo. Los pasajes paralelos muestran que también sin artículo πολλοί puede tener un significado inclusivo (cf. Mr. 1:32). En Mateo 8:11 el punto es que vendrán grandes números. Los πολλοί de Lucas 1:14 son la gente salvada. En Lucas 2:34-35 algunos caerán y otros se levantarán, pero los pensamientos de todos ellos serán manifestados. En Juan 5:28 es obvio un uso inclusivo, y tanto el sustantivo como el adjetivo de 2 Corintios 1:11 son inclusivos. Mateo 20:15 toma la regla de Marcos 10:31 en sentido inclusivo, pero Lucas 13:30 le da una aplicación exclusiva. En Mateo 22:14 tenemos

una antítesis formal entre números grandes y pequeños, pero materialmente los muchos representan a la totalidad; la invitación abarca a todos, pero la escogencia recae sólo sobre los pocos. El enunciado, adjuntado a la parábola, aplica la invitación tanto a judíos como a gentiles.

2. *Como adjetivo.* Romanos 4:11 sugiere que cuando Pablo cita Génesis 17:5 en Romanos 4:17, tiene en mente a todas las naciones. Como adjetivo, πολλοί también es inclusivo en 2 Corintios 1:11; Hebreos 2:10; Lucas 7:47 («con lo muchos que son»).

## II. Enunciados acerca de la obra salvífica de Jesús.

1. *Con artículo.* En Romanos 5:15, 19 Pablo da la mayor amplitud concebible a οἱ πολλοί, como se muestra por el πάντες ἄνθρωποι del v. 18. La obediencia de Cristo, como la desobediencia de Adán, tiene un efecto sobre el género humano en su totalidad. En 5:19, entonces, Pablo toma el muchos de Isaías 53:11 en sentido inclusivo (cf. 5:16 y Jn. 1:29).

2. *Sin artículo.* El verdadero problema surge en los cuatro pasajes en los que no hay artículo, a saber, Marcos 10:45; 14:24; Romanos 5:16; Hebreos 9:28.

- a. Interpretaciones del NT. 1 Timoteo 2:6 tiene πάντων por el πολλῶν de Marcos 10:45. También hallamos πάντες en Romanos 5:12 y Hebreos 2:9. Por lo que respecta a 14:24, el ὑμεῖς restrictivo parece ser el equivalente en 1 Corintios 11:24, pero ὁ κόσμος es el equivalente más amplio en Juan 6:51. En 1 Corintios 11:24, sin embargo, el uso es litúrgico antes que teológico, en contraste con 2 Corintios 5:14.

- b. El sentido original.

- (a) Edad de la tradición. Tanto Marcos 10:45 como 14:24 tienen un carácter semítico, y la existencia de otras traducciones sugiere también un original palestinese. Lo mismo ocurre con el uso del hebreo de Isaías 53. El uso semítico, especialmente en Isaías 53, es por lo tanto la base probable.

- (b) Referencias a Isaías 53. Los cuatro pasajes debatibles se basan en Isaías 53. Marcos 10:45 se basa sobre Isaías 53:10ss; Marcos 14:24, Hebreos 9:28 y Romanos 5:16 sobre 53:12. El texto hebreo se sigue en todos los casos, excepto en Hebreos 9:28. La influencia de la LXX se puede descontar en vista de las desviaciones de la LXX respecto del texto hebreo. Dado que Pablo y Juan concuerdan con la interpretación judía al tomar el «muchos» de Isaías 53 en sentido inclusivo, se podría entender que el propio Jesús tiene en mente el mismo sentido inclusivo en los dichos de Marcos 10:45 y 14:24.

[J. Jeremias, VI, 536-546]

## πολυλογία [locuacidad, palabrería]

1. Esta palabra significa «locuacidad», «volubilidad», «calidad de hablantín», con un matiz negativo.
2. El único caso en la LXX se halla en Proverbios 10:19: en el mucho hablar hay pecado; pero se pueden hallar paralelos materiales en Isaías 1:15; Eclesiastés 5:1-2; 1 Reyes 18:26ss.
3. El judaísmo tardío lleva advertencias contra el mucho hablar, pero en la oración se da una tensión entre el elogio por la concisión y una preferencia por la extensión.
4. El único ejemplo del NT se halla en Mateo 6:7, donde el punto es «palabrería». El dicho es paralelo a los de la limosna y la oración, pero no está construido tan estrictamente, y va dirigido contra la religiosidad pagana. El mucho hablar se refiere ya sea a la enumeración de muchas deidades, o al esfuerzo por desgastar a los dioses mediante la repetición. La cantidad, al punto de ser palabrería, reemplaza la calidad. Jesús basa la seguridad de ser oídos, no sobre el que hace la petición ni sobre el número de palabras, sino sobre la prontitud del Padre para oír. El Padrenuestro nos enseña a orar por cosas grandes con pocas palabras; el Padre conoce las necesidades aún antes de que pidamos.

[C. Maurer, VI, 545-546]

πολυοίκιλος → ποικίλος; πολύς → πολλοί; πολύσπλαγχνος → σπλαγχνίζομαι; πόμα → πίνω

**πονηρός [malo, malvado], πονηρία [mal, maldad]**

πονηρός.

**A. El mundo griego.**

- I. *El período clásico.* Esta palabra, de un grupo que denota pobreza o necesidad, tiene los sentidos de 1. «doloroso», «infeliz», «cargado de preocupación», 2. «que trae dificultad», 3. «lastimoso», «pobre», «inadecuado», «no atractivo», «malo», «desafortunado», 4. «sin éxito», 5. «plebeyo», 6. «políticamente inútil», «sin valor», y finalmente 7. «moralmente reprehensible» con los diversos matices.
- II. *Período helenístico.* El sentido no sufre mucho cambio en el uso helenístico. Es así como encontramos los significados usuales «lleno de dificultad», «inútil», «incorrecto», «dañino», «contrario», y «moralmente malo», «maligno, malvado». Encontramos también la idea del πονηρός δαίμων ο πονηρόν πνεῦμα, derivado este último de la influencia de la LXX.

**B. El AT y el judaísmo tardío.**

- I. *La LXX y otras traducciones del AT.* πονηρός porta los diversos significados del original hebreo, e. d. «malo» o «sin valor» (animales, frutas, tierra, personas), «de mala naturaleza», «desfavorable» (reputación), «perjudicial», «penoso» (apariciencia), «infeliz», «dañino», «fútil», «malo» (palabras), y «malvado» en un sentido moral más general (pensamientos, el ojo, los actos). Los actos son malvados ante Dios (Gn. 38:7), quien decide qué es bueno y qué es malo (Is. 5:20). Un uso absoluto es posible para la persona malvada (1 S. 25:3) que quebranta la ley (Dt. 17:7) y que se caracteriza por el orgullo (Job 35:12). ὁ πονηρός no se usa todavía para Satanás. En contraste con el πονηρός está la persona que busca a Dios y que quiere ser guiada por él (Ez. 11:2). Entre los malvados pueden hallarse hombres, mujeres y niños (Gn. 13:13; Si. 25:16; Sab. 3:12). La parte interior es maligna (Is. 3:19). Los órganos a disposición de la mala voluntad y de los malos pensamientos son malos también (Jer. 23:14). Se hace referencia al mal en absoluto en 2 Samuel 13:22. En cuanto al mal ante Dios, véase Números 32:12; Deuteronomio 4:25; el mal siempre se halla en antítesis con Dios y su voluntad, incluso cuando esto no se enuncia de modo expreso.

**II. El judaísmo tardío.**

1. *Qumrán.* También aquí el término hebreo denota lo que es malo, tanto en sentido general como en sentido moral. Las enumeraciones muestran claramente lo que se considera malo, p. ej. las abominaciones en un espíritu de fornicación y apostasía, y la falta de deseo por hacer el bien.
2. *Los rabinos.* Los sentidos general y moral, p. ej. lo que es peligroso y lo que es moralmente malo, figuran también entre los rabinos. Los dos caminos describen lo que es malo y lo que es bueno. Un ojo malo, un corazón malo o un mal compañero conducirán al mal camino. Dios fija lo que es malo, y todo lo malo es contrario a él. La calumnia es una lengua c el mal. El impulso maligno va dirigido a asuntos terrenos, impíos y corruptibles, y especialmente a lo que va en contra de la ley. Este impulso tiene que ver con Satanás, pero a Satanás no se le llama el malo.

**III. El judaísmo helenístico.**

1. *Los pseudoepígrafos.* Aunque en estas obras se da el sentido «dañino», predomina el sentido moral, y la idea de espíritus malignos es ahora común. Estos pueden moralizarse (cf. espíritus de deseo, de entusiasmo, de extravagancia y de avaricia en el vino; o la codicia actuando como un espíritu maligno).
2. *Filón y Josefo.* Junto con los sentidos básicos de «lleno de dificultades» y «perjudicial», encontramos en Josefo el significado de «políticamente reprehensible» y en Filón el sentido moral de «malo». Para Filón, el pensar que se centra en los misterios divinos coloca al cuerpo bajo una luz desfavorable. Los πονηροί, en contraste con los αγαθοί buscan sólo los placeres. Los que son πονηροί en sentido social no necesariamente son πονηροί en sentido moral.

## C. El NT.

I. *El sentido de malo, dañino, inservible, inútil.*

1. Este sentido figura en el NT. Así, en Apocalipsis 16:2 las úlceras son dañinas; los días del tiempo del fin en Efesios 5:16 quedan oscurecidos por sus angustias (a menos que se tenga en mente la corrupción moral), el día de Efesios 6:13 es un día de angustia (ya sea como día ordinario, como día de la muerte, día del juicio, o un día en que el diablo tiene poder especial), y el eón de Gálatas 1:4 está lleno de tentación y de sufrimiento.
2. En Mateo 7:18 los frutos son «inservibles» (a diferencia de los frutos del árbol bueno), y en Mateo 18:31; 25:26; 19:22 el siervo es inútil.

II. *El sentido moral.*1. *Uso adjetivo.*

- a. Personas. Los seres humanos, en contraste con Dios (Mr. 10:18), son moralmente malos (Mt. 7:11). Lo son en un sentido más fuerte cuando se oponen a Dios (Mt. 12:34-35). De un depósito maligno que llevan dentro les salen palabras malas (12:35). La generación que quiere señales mesiánicas es malvada (Mt. 12:39), como lo manifiesta su encuentro con la palabra. El término recibe su contenido de la decisión respecto a Jesús, o posteriormente respecto al mensaje apostólico (cf. 2 Ti. 3:13). En 2 Tesalonicenses 3:2 los malvados son aquellos que se oponen a los creyentes y a su fe. Una especie de estigma social se asocia al uso en Hechos 17:5: la «chusma».
- b. Cosas y conceptos. Los nombres de Jesús y de sus discípulos son considerados por sus opositores como malos (cf. Stg. 2:7). El ojo malo es el ojo codicioso. En Mateo 6:23; Lucas 11:34 el significado podría ser «enfermo» en vista de la referencia al cuerpo, de la aplicación que le sigue, y de un paralelo en Filón; pero también es posible «maligno», ya que el AT y el NT dan por entendida una relación cercana entre el corazón y el ojo, y la idea del ojo malo o envidioso es común. En Mateo 15:19 los pensamientos malos vienen de dentro (cf. Mr. 7:21). En Santiago 2:4 la referencia es, con la mayor probabilidad, a las motivaciones bajas, p. ej. el amor a la fama o al dinero. En 1 Timoteo 6:4 se trata de las insinuaciones o suspicacias malignas. En Hebreos 3:12, la persona interior es mala a causa de una apostasía deliberada (cf. 10:22, donde la mala conciencia lo separa a uno de Dios). Las palabras y las obras pueden ser malas (cf. la jactancia de Stg. 4:16, las obras precristianas de Col. 1:21, o las cosas que se les hacen a los mensajeros de Dios en 2 Ti. 4:18). En Juan 3:19, la antítesis de luz y tinieblas determina el contenido de *πονηρός* (cf. vv. 20-21). En Juan 7:7 las obras del mundo son malas porque Dios no las hace. Lo que va contra el evangelio es malvado, no sólo la inmoralidad sino el error y su propagación (2 Jn. 11) y los *λόγοι* hostiles (3 Jn. 11). Las obras malas son el resultado del rechazo de la salvación de Dios. Sin embargo, en labios de Galión en Hechos 18:14, el término tiene más bien el sentido secular de contravenciones a la ley que son punibles por ella. El NT se refiere con frecuencia a los espíritus malos (Mt. 12:45; Lc. 11:26). Jesús y los apóstoles otorgan la liberación respecto a ellas (Lc. 7:21; Hch. 19:12ss).

2. *Uso como sustantivo.*

- a. Personas malas. Los *πονηροί* son con frecuencia los malvados en contraposición a los *ἀγαθοί* (Mt. 22:10) o a los *δίκαιοι* (13:49). El sentido social es posible en Mateo 22:10. Mateo 5:45 se puede comparar con Proverbios 15:3. Dios es bueno aun con los ingratos y *πονηροί* en Lucas 6:35. En la separación final, los *πονηροί* son aquellos que no satisfacen la justa exigencia de Dios (Mt. 13:49). El singular figura en 1 Corintios 5:13 para quien quebranta la ley de Dios.
- b. El diablo. Puesto que el contenido de *πονηρός* es determinado en gran medida por la oposición a la palabra de Dios, a su voluntad o al mensaje de Jesús, el sustantivo singular puede referirse a la antítesis absoluta, e. d. al diablo. No hay modelos para esto, pero *ο* *πονηρός* es claramente el diablo en Mateo 13:19 y tal vez en Efesios 6:16. El uso posiblemente se desarrolla por un deseo de no usar el nombre de Satanás. Donde es más común es en 1 Juan (2:13-14; 5:18). El maligno no toca a los que son nacidos de Dios. En 1 Juan 3:12 (cf. Jn. 18:37) podríamos tener un uso abstracto, pero Juan 8:44

sugiere un masculino. Un masculino es apoyado en Juan 5:19 por el antitético «de Dios». El diablo es el príncipe de este mundo en Juan 12:31; la idea es, entonces, que el mundo yace en su poder.

- c. El mal. Es debatible Mateo 13:38, que contrapone a los hijos de τοῦ ποιηροῦ con los del reino. Puesto que el enemigo es el diablo (v. 39), algunos argumentan que lo que se quiere decir es «hijos del diablo» (cf. 1 Jn. 3:8, 10), pero otros destacan que la antítesis es el reino, de modo que la referencia es sencillamente a los malos. Un masculino ha de preferirse en Juan 17:15, aunque nada se pone en peligro si el término se toma como un neutro. Punto de acaloradas discusiones es Mateo 6:13, que en Oriente se ha interpretado como masculino y en Occidente como neutro. Mateo 13:19 apoya el masculino, pero el neutro («el mal») es un uso más común. La petición, entonces, es probablemente un ruego de ser liberado de todo mal, según los modelos judíos. El mal que se tiene en mente incluye los males temporales, pero se amplía más allá de ellos hacia los males morales y escatológicos. Del mismo modo, lo más probable es que tengamos un neutro en 2 Tesalonicenses 3:3, aunque también aquí algunos ven un masculino. Un masculino se descarta en Mateo 5:39 con base en Santiago 4:7; 1 Pedro 5:9 si se tiene en mente al diablo, pero es posible una persona malvada (cf. 1 Co. 5:13). Por otro lado, los actos malvados son igualmente probables. En 1 Tesalonicenses 5:22 la referencia no es tanto a la apariencia de mal como a toda clase de mal. En Mateo 5:11 el punto es el mal que los oponentes atribuyen a los discípulos. El mal en Mateo 9:4 se refiere a los pensamientos de los escribas, y «todas estas cosas malas» en Marcos 7:23 resume los vicios precedentes. El plural tiene un sentido muy general en Lucas 3:19 (cf. Hch. 25:18). En Romanos 12:9 el singular es neutro, y de lo que se trata es de lo moralmente malo.

#### ποιηρία.

- A. El griego clásico y helenístico. Esta palabra tiene significados como «defectuosidad», «enfermedad», «imperfeción» y «carencia». Moralmente significa «bajeza», «depravación», «mala voluntad realizada con intención».
- B. El AT y el judaísmo tardío. En la LXX el término tiene sentidos como «inutilidad», «mala calidad», «fealdad», «desagrado», «infortunio», «problema» y, moralmente, «mal» (disposición, plan, voluntad o actos). El uso del judaísmo tardío es semejante; los significados de los términos equivalentes van de «imperfeción» a «maligned».
- C. El judaísmo helenístico.
1. La LXX. En la LXX, ποιηρία es una alternativa de κακία, y sólo hay alguna distinción cuando tiene el sentido de «infortunio» o de «semblante triste» en el Eclesiastés. En efecto, incluso en el Eclesiastés ποιηρία puede significar también «maldad».
  2. Los pseudoepígrafos. En estas obras, ποιηρία puede significar «aflicción», «infortunio», pero tiene principalmente el sentido moral de «maldad», y como tal se remonta a Belial o a los espíritus malignos.
  3. Filón y Josefo. ποιηρία puede denotar para Josefo fallas políticas, pero el sentido principal es el del mal moral, aunque Filón prefiere κακία (como los escritos herméticos).
- D. El NT. El término tiene un sentido moral generalizado en el NT (cf. Ro. 1:29; 1 Co. 5:29). Figura a la par de κακία en la lista de Marcos 7:22. En Hechos 3:26 el plural lleva una referencia a diversos géneros de iniquidad, y cf. Lucas 11:39. Con frecuencia se asocia con la codicia (Ro. 1:29; Lc. 11:39: extorsión). En Mateo 22:18 la ποιηρία es el designio malvado de los fariseos. En Efesios 6:12 el genitivo caracteriza a las fuerzas espirituales; no describe su origen.
- E. Los Padres apostólicos. En los Padres apostólicos predomina el sentido moral, e. d. «maldad», «conducta malvada», «bajeza» (cf. *Hermas*, *Visiones* 3.5.4; 3.6.1; *Semejanzas* 9.18.1). En *Hermas*, *Mandatos* 8.3 los vicios son en forma colectiva ποιηρία. Así que ποιηρία puede ser por una parte un término colectivo para la maldad, mientras que por otra denota una conducta específica o la disposición que ella expresa.

[G. Harder, VI, 546-566]

πορεύομαι [ir, enviar], εἰσπορεύομαι [entrar], ἐκπορεύομαι [salir]

πορεύομαι.

#### A. Uso no bíblico.

1. *Significado.* La voz activa de πορεύομαι tiene sentidos tales como «poner en movimiento», «transmitir», «conducir», «llevar», «enviar»; la media significa «ir», «viajar», «recorrer» (figuradamente, pero rara vez, «recorrer el camino de la vida»).
2. *Viajes al más allá.* En relación con la muerte, se da la idea de un viaje al más allá. La tierra de donde nadie regresa se halla en el oeste, donde se pone el sol. El camino hacia la morada de los dioses se encuentra a través de un vasto desierto y un río de fuego, aunque los muertos privilegiados son arrebatados y llevados allá de una vez. Los griegos se refieren a viajar por el hades, y también hablan acerca de las islas occidentales de los bienaventurados. En la poesía, algunos viajeros al mundo inferior logran regresar. Con la distinción entre alma y cuerpo, el alma inmortal realiza el viaje final de regreso a su hogar celestial. El juicio decide cuál curso emprenderá el alma. La idea del ascenso del alma se halla en el mito iranio, que de diferentes formas se transmite hacia el pensamiento mitraico, mandeo, cristiano y judío. Las almas también pueden viajar lejos en sueños o en el arrebato extático, aunque en el caso del éxtasis —que es pasivo— πορεύομαι no se aplica estrictamente.

#### B. La LXX y el judaísmo tardío.

1. En la LXX πορεύομαι tiene el sentido literal de «ir», «viajar» (cf. Gn. 11:31; 12:4-5; Dt. 1:19), así como «andar errante» (1 S. 23:13) y «arrastrarse» (la serpiente en Gn. 3:14). Puede tener referencias tan variadas como ríos que fluyen, el mar agitado, las ramas que se extienden, y el viento que sopla. Una despedida común es «Vete en paz» (1 S. 1:17; 2 S. 3:21).
2. Derivado del original hebreo, también se encuentra el sentido «morir» (Os. 13:3; Cnt. 2:11; cf. Lm. 4:9).
3. El sentido transferido es común en la LXX. Así, la conducta es un caminar (1 R. 3:14), y el uso de «camino» o «caminos» completa la metáfora (2 Cr. 11:7). El mensaje del AT es que hay que ir por el camino de Dios, no como un camino que conduce a Dios, sino como un modo de vida que hay que vivir como miembro del pueblo de la alianza. Se pueden dar diversas definiciones del caminar verdadero o falso, p. ej. en rectitud o en verdad (Is. 33:15; Pr. 28:6), o en falsedad o confusión (Jer. 23:14; Is. 45:16). El caminar en la ley del Señor se contrasta con el caminar en los estatutos paganos (Sal. 119:1; Lv. 18:3). Caminar en la ley es caminar en la luz (Is. 60:3), ya que el rostro de Dios brilla sobre esa conducta. Se dice que los obedientes, al no tratar de evadir la mirada indagadora de Dios, caminan en la presencia de Dios (1 R. 2:4; 8:23; Is. 38:3).
4. El término adquiere un sentido teológico, de nuevo sobre la base del hebreo, cuando significa «ir tras», con el matiz de «estar sujeto». Así, a Israel se le llama a seguir a Dios (1 R. 18:21), y la apostasía es seguir a otros dioses (Dt. 6:14), específicamente a Baal (Jer. 2:23).
5. En el AT πορεύομαι se puede usar también en imperativo, para el enviar en una misión divina. El hecho de que el propio Dios mande le da a este uso ordinario un contenido especial, ya que quienes son así enviados son portadores de un encargo divino (cf. Abraham en Gn. 22:2; Natán en 2 S. 7:5; Elías en 1 R. 19:15, etc.).
6. Puesto que la muerte pone fin al recorrido de la vida, es un «irse por el camino de toda la tierra» (1 R. 2:2). Es una ida sin retorno (2 S. 12:23). Los muertos se reúnen con los padres en el lugar de los muertos. Posteriormente se llega a considerar que este lugar es un sitio de retención previo al juicio y la resurrección. Dios no viaja al hades. El AT se refiere al rapto de Enoc (Gn. 5:24) y a la ascensión de Elías (2 R. 2:11), pero sólo en el judaísmo posterior encontramos relatos de viajes celestiales realizados por los héroes de la fe, o de subidas al cielo o al paraíso durante la vida, con la concomitante manifestación de los secretos de las cosas venideras.

7. Filón no usa mucho πορεύομαι, y nunca se refiere a caminar bajo la exigencia de Dios. Cuando usa el término, tiene un sabor moral. El camino del rey es para Filón el sendero regio de la virtud y el verdadero camino medio. Alegoriza el arrastrarse de la serpiente (Gn. 3:14), y la interpretación del nombre de Zilpa como «boca acompañante» le sugiere que Zilpa debería guardar su virtud por lo que ella dice. El uso de Josefo no contiene nada distintivo.

### C. El NT.

- 1. Uso literal.** El verbo, usado por el NT en voz media y pasiva, significa «ir», «viajar» (Lc. 13:33; Hch. 9:3). Figura en las despedidas (Lc. 7:50). En Juan 11:11 denota el ir a realizar una tarea. Se pueden dar detalles acerca de la marcha, p. ej. por Galilea (Mr. 9:30), delante de las ovejas (Jn. 10:4), a Israel (Mt. 2:20), en pos de los demagogos (Lc. 21:8). Son comunes los hebraísmos (Mt. 2:8, etc.).
- 2. Ir a la muerte.** El concepto de ir a la muerte figura en el NT. Para Jesús este es un camino definido por Dios (Lc. 22:22), y Pedro expresa una presteza a recorrerlo con Jesús (22:23). En el juicio, a los malos se les dice que se vayan al fuego eterno (Mt. 25:41), y el traidor se marcha a su propio lugar en Hechos 1:25.
- 3. Uso imperativo.** El imperativo expresa el mandato soberano de Dios a José en Mateo 2:20. En Lucas 5:24 (cf. Jn. 4:50; Mt. 8:9) Jesús, con su poder de curación, le dice al hombre enfermo que se vaya para su casa. En Mateo 10:6-7 envía a sus discípulos en misión. Con frecuencia esos imperativos van seguidos de un indicativo (Mt. 2:21; Lc. 5:25, etc.).
- 4. La misión de Jesús.** A aquellos que salen a seguirlo, el Bautista les declara el mensaje del juicio escatológico inminente. Jesús va adonde el pueblo, de modo que πορεύομαι, si bien describe sus viajes, expresa también su misión. A veces se aparta para orar o para buscar la soledad (Lc. 4:42). Pero también sigue adelante, impelido por Dios (Mt. 19:15), aunque esto lo lleve a ser rechazado (Lc. 13:33). Su ida es un modelo para sus seguidores (Lc. 9:57-58). Sale a encontrar a sus ovejas (Mt. 18:12); va delante de su rebaño para protegerlo y proveer para él (Jn. 10:4).
- 5. Los apóstoles.** Como itinerantes, los discípulos llevan el mensaje de Jesús a las ovejas perdidas de Israel (Mt. 10:6). María Magdalena es enviada por el Señor resucitado a anunciar su resurrección (Jn. 20:17). Después los discípulos son enviados a predicar el juicio y la salvación (Mt. 28:19). Felipe es enviado a un camino solitario (Hch. 8:26), Ananías al perseguidor (9:15), y Pedro a los gentiles (10:20). Pablo es un viajero infatigable (Hch. 9:3; 19:21; 22:5, 10, 21).
- 6. Uso moral y religioso transferido.** El NT rara vez usa πορεύομαι para el andar moral o religioso. Un caso se halla en Lucas 1:6, otro en Hechos 9:31. Referencias a un caminar impio se dan en 1 Pedro 4:3; Judas 16, 18; 2 Pedro 3:3. Hechos 14:16 dice que Dios permitió a todas las naciones ir por sus propios caminos, probablemente con un matiz religioso.
- 7. Los discursos de despedida.** En Juan 14:2-3, 12, 28; 16:7, 28, Jesús habla de que se va al Padre. Él va adelante para preparar un lugar para sus discípulos (14:2), y a su venida los llevará para que estén con él (14:3). Cuando él se vaya, los discípulos harán obras mayores (14:12). Su partida es su exaltación (14:28). Abre camino para la venida del Paráclito (16:7), completando su propia obra de redención (16:28).
- 8. La ascensión de Jesús.** En el NT πορεύομαι se usa para la ascensión en Hechos 1:10-11; 1 Pedro 3:22. La ascensión difiere del viaje celestial del alma; es una ascensión de la persona entera. Como parte integral de la exaltación de la resurrección, conduce a la entronización y señorío de Jesús, y es la presuposición de su futura venida gloriosa (Hch. 1:11).
- 9. El descenso al hades.** 1 Pedro 3:19 usa πορεύομαι para el descenso al hades. La ubicación y el tiempo son debatidos, pero el acontecimiento tiene lugar como parte del complejo de la crucifixión y la resurrección, y el énfasis se pone en la proclamación del evangelio a las fuerzas seductoras y a la gente seducida. Es una declaración poderosa de la victoria de Jesús sobre todas las fuerzas que se le oponen.

## εἰσπορεύομαι.

1. Esta palabra significa «entrar», «ingresar».
2. La LXX la usa para el ingreso a un país (Éx. 1:1), a una casa (Lv. 14:46) y al santuario (Éx. 28:30). La expresión «entrar y salir» es común (Dt. 28:19). En Génesis 6:4 hay un matiz sexual.
3. En el NT el uso literal figura en Marcos 1:21 (Cafarnaúm); 5:40 (la casa); Hechos 3:2 (el templo), y cf. «entrar y salir» en Hechos 9:28. Figuradamente el alimento que entra al cuerpo en Marcos 7:15 no puede hacer impura a la persona (7:19); en Marcos 4:19 los deseos entran en el corazón; y en Lucas 18:24 uno entra al reino de Dios.

## ἐκπορεύομαι.

1. Esta palabra significa «salir, marcharse», «fluir desde», «brotar».
2. En la LXX figura para «salir» a la guerra, para el «éxodo», en la expresión «salir y entrar», para el «saltar» de las fuentes, para «salir» del santuario, para las palabras que «salen» de la boca o para la palabra de Dios, para el «salir» los pequeños del vientre, y para el «estallido» de la ira.
3. En el NT el término significa «salir» en Mateo 20:29, «partir» en Hechos 25:4. En Mateo 3:5 la gente «sale» a ver a Juan. Cuando los discípulos «se van», deben dar testimonio contra los incrédulos, según Marcos 6:11. Los muertos «saldrán» de sus sepulcros en Juan 5:29. En Hechos 9:12 los demonios «salen». En Mateo 4:4 la palabra «sale». Las palabras de gracia «brotan» de la boca de Jesús en Lucas 4:22. Las palabras que «salen» también pueden contaminar (Mt. 15:11). Por eso, de los labios de los cristianos no deben «salir» palabras viles (Ef. 4:29). El Paráclito es el Espíritu de verdad que «procede» del Padre (Jn. 15:26). Muchas cosas «salen» en el Apocalipsis, p. ej. relámpagos (4:5), fuego (11:5), fuego y azufre (9:17-18) y espíritus impuros (16:14). La palabra «brota» de la boca del Señor (1:16), y un río de agua de vida «fluye» del trono de Dios y del Cordero (22:1).

[F. Hauck y S. Schulz, VI, 566-579]

πόρνη [ramera, prostituta], πόρνος [fornicario], πορνεία  
[prostitución, fornicación], πορνεύω [fornicar], ἐκπορνεύω  
[vivir licenciosamente]

## A. El mundo no judío.

## I. Uso.

1. πόρνη (de πέρνημι, «vender») significa literalmente «ramera a sueldo» (las rameras griegas por lo general eran esclavas).
2. πόρνος significa «licencioso, hombre que acude a prostitutas», y después «prostituto».
3. πορνεία significa «inmoralidad sexual» o «fornicación» (raro en el griego clásico).
4. πορνεύω significa a. «prostituir» (en pasiva «prostituirse») y b. «fornicar».
5. ἐκπορνεύω significa «vivir licenciosamente».

## II. Las relaciones sexuales extramatrimoniales.

1. La prostitución cultural. Esto incluye tanto el acto específico como una situación general. Lo primero es común en Persia. Lo segundo está muy difundido en los cultos de deidades madres, así como en Siria y Egipto. Grecia lo rechaza, pero encuentra acceso a Corinto y Atenas, probablemente por medio del comercio con el Cercano Oriente.

2. *La prostitución secular.* Las prostitutas son desconocidas en la edad homérica, pero los hombres frecuentemente tienen concubinas, p. ej. esclavas. La prostitución surge al aumentar la prosperidad. Las esclavas constituyen una fuente de prostitución, como también el privar a las mujeres extranjeras de sus derechos civiles. La «amiga» profesional se convierte en figura común en la sociedad griega, y puesto que la relación sexual se considera algo tan natural como el comer y el beber, los amoríos extramatrimoniales son permitidos para los maridos. Pero se censura el exceso, y Platón defiende la relación con las rameras solamente mientras sea secreta y no ocasione ofensa. Esparta mantiene una disciplina sexual más estricta, pero es también nido de la homosexualidad. Esta se difunde mucho; no tanto así el lesbianismo. Entre las rameras, las que viven en burdeles constituyen la categoría inferior, las que tienen algunas destrezas artísticas son un grupo superior, y las rameras independientes que pueden cobrar altos precios son otra clase más alta.
3. *La ética sexual del estoicismo.* Buscando ser liberados de la pasión, los estoicos condenan las relaciones extramatrimoniales y se resisten a ellas, incluso con las esclavas. Mediante sus actos impuros, la persona contamina la divinidad que lleva dentro. Se enaltece la castidad, y el adulterio se considera ilícito e infame.

## B. El AT.

### I. Uso.

1. El grupo πορνεία se usa principalmente para la raíz פורן, y tiene sentidos tales como «ser infiel», «prostituirse». Se puede usar respecto a la prostituta, o respecto a la mujer desposada o casada que resulta infiel.
  2. πορνεία significa «fornicación» (que a veces implica adulterio); figuradamente es un término para la apostasía como infidelidad a Dios.
  3. πόρνη significa «ramera».
  4. πόρνος figura sólo en los Deuterocanónicos.
  5. ἐκπορνείω significa «fornicar», «llevar a la fornicación», y figuradamente «apartarse de Dios y seguir a otros dioses».
- II. *La fornicación en el AT.* La ramera es un personaje conocido en las historias más antiguas (cf. Tamar en Gn. 38:15; Rahab en Jos. 2:1; cf. tb. Jue. 11:1; 16:1; 1 R. 3:16). Los problemas sociales promueven la prostitución (Am. 7:17). La costumbre protege a las vírgenes (Gn. 34:31), pero a los hombres se les permite cierta libertad con tal que eviten a las esposas de sus prójimos. La prostitución sagrada hace su ingreso junto con el culto pagano (Jer. 3:2). Los profetas combaten tanto la forma secular como la sagrada (Am. 2:7; Jer. 5:7). La ley establece severos castigos para las mujeres desposadas que son infieles (Dt. 22:21). Al sacerdote no se le permite casarse con una ramera (Lv. 21:7, 14). Ningún hijo de fornicación puede ser miembro del pueblo de la alianza (Dt. 23:3). Proverbios 5 advierte contra la prostituta. No se trata simplemente de una advertencia contra la sabiduría foránea, ni contra las extranjeras que actúan como rameras, ni contra las esposas de otros, sino contra todas las mujeres, especialmente las de otras regiones, que son fuente de tentación. El repudio de la prostitución cultural va de la mano con una condena de todo tipo de πορνεία.
- III. *La prostitución cultural en el AT.* Como se señaló, la prostitución cultural se introduce a Israel procedente de diversos cultos paganos (cf. 1 R. 14:24). Asá y Josafat tratan de ponerle fin (1 R. 15:12; 22:47), pero en tiempos de Oseas sigue presente (4:14). El Deuteronomio la prohíbe (23:17), y Josías la extirpa del templo (2 R. 23:7). Los traductores esquivan un término especial para ella, usando el grupo más general πόρνη o recurriendo a paráfrasis.

- IV. *La infidelidad de Israel como πορνεία.* Oseas 1-3 describe la infidelidad de Israel a Dios como una forma de adulterio. Isaías 1:21 usa la misma imagen. Jeremías, al rechazar la prostitución sagrada,

también describe a Israel y Judá como mujeres infieles que se prostituyen con muchos amantes (3:2). Ezequiel desarrolla la imagen en alegorías extensas (16; 23). En un uso bastante diferente, Isaías 23:15ss y Nahum 3:1ss describen a Tiro y a Nínive como rameras porque atrapan y seducen a la gente con su comercio y sus recursos políticos.

### C. El judaísmo tardío.

1. El judaísmo tardío muestra cómo el uso de πορνεία se amplía para incluir no sólo la fornicación y el adulterio sino también el incesto, la sodomía, el matrimonio ilegítimo y las relaciones sexuales en general.
2. El Sirácida hace advertencias contra los maridos fornicarios y las esposas infieles (23:16ss). El vino y las mujeres conducen a la apostasía (18:30ss). La Sabiduría de Salomón piensa que la fabricación de ídolos es la fuente de la πορνεία (14:12, 24ss).
3. Los Testamentos de los Doce Patriarcas dan diversas advertencias contra la πορνεία. El primero de siete espíritus malignos es πορνεία, al cual las mujeres están más propensas que los hombres, y que conduce a la idolatría. En los Jubileos, José mantiene su pureza frente a la tentación. La fornicación implica paganismo, y contamina al individuo, a la familia y a la tierra. Los lazos matrimoniales con gentiles son una forma de impureza y de profanación. El Documento de Damasco dice que la inmoralidad sexual es una de las tres redes de Belial. Para Qumrán, es un distintivo de los hijos de las tinieblas, a quienes los hijos de la luz deben evitar.
4. Filón considera la πορνεία como una mancha y una desgracia. Alegóricamente, los πόρνοι son los politeístas. La mujer honorable es la ἀρετή, la deshonesta es ἡδονή. Josefo, como apologeta de su pueblo, elimina o suaviza las referencias a la fornicación, p. ej. en relación con Rahab o con la madre de Jefe.
5. Los rabinos posteriores condenan no sólo las relaciones extramatrimoniales, sino también los matrimonios ilícitos, p. ej. con mujeres culpables de cohabitación fuera del matrimonio. Si la ilicitud sólo sale a la luz posteriormente, las relaciones sexuales previas se convierten en πορνεία. Las formas anti-naturales de relación sexual se consideran inmoralidad sexual, pero hay cierto titubeo en cuanto a condenar a un marido que las practique con su propia esposa. Los rabinos elogian el matrimonio temprano como una salvaguarda contra la fornicación. La ley noáquica hace que la fornicación sea una transgresión para los gentiles. En este sentido la fornicación llega a ser, junto con el homicidio y la idolatría, una de las tres transgresiones principales, a las cuales a menudo se agregan la blasfemia, el juzgar y el hurtar.

### D. El NT.

- I. *La proclamación de Jesús.* El NT presupone la existencia de rameras en Palestina, y la pecaminosidad de su oficio (Mt. 21:31-32; Lc. 15:30). También describe la prontitud con que responden al mensaje del Bautista y a la invitación de Jesús (Lc. 7:50; Mt. 21:31-32). Jesús proclama la gracia y el perdón para todos los que se arrepienten; la verdadera contaminación está adentro (Mt. 15:18-19), y es una señal de incredulidad. Por lo que respecta al divorcio, se plantea un debate acerca de Mateo 5:32 y 19:9. En Marcos 10:9; 16:18; 1 Corintios 7:10 Jesús enseña la indisolubilidad del matrimonio como la voluntad incondicional de Dios. Así hace a un lado la práctica basada en Deuteronomio 24:1, que las escuelas más estrictas entienden como aplicable a contravenciones morales, y las más laxas a cualquier cosa objetable. El problema en Mateo 5:32 y 19:9 tal vez sea que a los cristianos judíos que observan la ley se les exige divorciarse de esposas adúlteras, y por eso no pueden responsabilizarse si ellas contraen una nueva relación que, desde el punto de vista cristiano, es en sí misma adúltera. No se da cabida al divorcio como tal. En Juan 8:41 los judíos aseguran que ellos no son hijos de fornicación (πορνεία), pero sus obras muestran que son hijos del diablo y no de Abraham ni de Dios (v. 44).
- II. *Los Hechos.* Los únicos casos de este grupo en los Hechos son los tres ejemplos de πορνεία en 15:20, 29; 21:15. El concilio apostólico sólo les exige a los creyentes gentiles evitar cuatro cosas, una de las

cuales es la πορνεία (cf. Lv. 17-18). En una versión simplificada, las versiones se refieren a los tres pecados principales que son la idolatría, el homicidio y la fornicación; pero esta lectura probablemente sea secundaria.

**III. Pablo, Hebreos y Santiago.** Pablo muestra que la πορνεία no tiene arte ni parte en el reino de Dios. Al πόρνος se lo excluye (1 Co. 6:9; Ef. 5:5). En 1 Corintios 6:9 la idolatría y la inmoralidad sexual van enlazadas. La generación del desierto ofrece una advertencia (1 Co. 10:8, 11). La actividad sexual antinatural en el mundo pagano es una repercusión del juicio divino (Ro. 1:18ss). La iglesia debe mantenerse pura de tales vicios (1 Co. 5:1ss). La πορνεία de un individuo contamina a la iglesia entera (2 Co. 12:19ss). La voluntad de Dios para su pueblo es la santificación (1 Ts. 4:3ss). El cristiano es templo del Espíritu, y no le es permitido entregarle a una ramera sus miembros que pertenecen a Cristo (1 Co. 6:15-16). Hacerlo es acarrear vergüenza sobre sí mismo y sobre la iglesia. La inmoralidad sexual es una obra de la σάρξ, y es terrenal; el Espíritu se opone a ella, y los creyentes deben buscar las cosas de arriba (Gá. 5:19ss; Col. 3:1ss). El matrimonio es una protección contra ella (1 Co. 7:2). A pesar de lo grave que es la fornicación, se puede perdonar (1 Co. 6:11). Así, Rahab ha sido justificada por una fe (Heb. 11:31) que se manifiesta en las obras (Stg. 2:25).

**IV. El Apocalipsis.** En las cartas a Pérgamo y a Tiatura, el autor del Apocalipsis condena a los libertinos en las congregaciones que, como demostración de su superioridad, permiten que se coman carnes sacrificadas a los ídolos y que se practique el sexo libre (2:14, 20-21). Entre los pecados de los paganos en los últimos días, Apocalipsis 9:21 menciona la indulgencia sexual junto con la idolatría, el homicidio, la hechicería y el robo. En 17-19 πόρνη y πορνεία son términos globales para la degeneración del poder mundial. Como una prostituta urbana de la época, lleva el nombre en una cinta, y el nombre declara su naturaleza (17:5). Las naciones buscan sus favores (18:3, 9) y remedan sus costumbres. Sobre todo, es πόρνη como centro del paganismo, con su forma de apostar de Dios al estilo de una prostituta. La bebida que ofrece promete placer, pero es una copa de ira divina. En contraste con la gran ramera se halla la novia de Cristo, a la cual no puede pertenecer ninguna persona impura (21:27) porque ella adora solamente a Dios y al Cordero. La segunda muerte les espera a los πόρνοι junto con los idólatras, los asesinos y otros (21:8; 22:15).

**E. Los Padres apostólicos.** Hermas, Mandatos 4.1.1, advierte contra la πορνεία, la cual difiere del adulterio pero también lo incluye (cf. Mandatos 8.3; 4.1.5). No encontramos el uso transferido en los Padres apostólicos, quienes abandonan la terminología de los profetas del AT.

[F. Hauck y S. Schulz, VI, 579-595]

πόσις → πίνω

ποταμός [río], ποταμοφόρητος [llevado por un río], Ἰορδάνης  
[el Jordán]

ποταμός.

#### A. El uso griego fuera del NT.

1. *El griego secular.* El sentido primario de ποταμός es «agua que pasa corriendo», de donde «agua corriente», «torrente», «río». El océano que corre alrededor de la tierra puede ser llamado ποταμός; de él se derivan todos los mares, los ríos, las fuentes y los pozos. En Egipto, ποταμός con artículo denota el Nilo. Los ποταμοί son personificados desde antiguo como dioses fluviales, descritos a menudo como toros porque el ruido y la agitación del agua que corre recuerda a los toros. Se da un uso figurado, p. ej. ríos de fuego; la idea es la de fuerzas violentas que se llevan las cosas.

2. *La LXX.* En la LXX, ποταμός con artículo denota el Nilo. Más en general el término sugiere aguas con una corriente permanente. Esto es importante en relación con el río del paraíso en Génesis 2:10ss, y con el río escatológico de Ezequiel 47:1ss; Zacarías 14:8. El término hebreo que designa un wadi (torrente intermitente del desierto) normalmente no se traduce por ποταμός, ya que denota el

cauce seco más que el torrente de la estación lluviosa. La idea de una plenitud duradera domina el uso figurado, posiblemente sobre la base de las aguas del Nilo (cf. Is. 48:18; Am. 8:8; 9:5). En Daniel 7:19 se trata de un río de fuego; otros pasajes apocalípticos sugieren que este es un rasgo de la epifanía divina. En el Sirácida, ποταμός es una imagen de plenitud (cf. 39:22; 47:14).

3. *Filón*. Junto con el uso ordinario, especialmente para el Nilo, Filón tiene un uso figurado desarrollado. Así el Éufrates significa la sabiduría divina, y tanto el νοῦς como el λόγος están asociados con ποταμός.
4. *Josefo*. Junto con el río del paraíso, Josefo menciona diversos torrentes con una corriente constante, p. ej. el Jordán, el Éufrates, el Nilo y el Arnón. El Jaboc es un ποταμός, pero el Cedrón es un χειμάρρους (wadi) (cf. Jn. 18:1).

## B. El río en el AT y en el judaísmo tardío.

1. *El AT*. Dios crea los ríos y por lo tanto es su Señor. Puede secarlos, incluso al Nilo (Is. 19:5). Puede cambiar su agua en sangre (Éx. 7:14ss). Fija su curso (Hab. 3:9), y puede hacerlos correr incluso por lugares áridos (Sal. 105:41). Es así como se suman al coro de alabanza a Dios (Sal. 98:8). Se excluyen los dioses de los ríos; no hay en Palestina ejemplos de culto a deidades acuáticas. No hay nociones idolátricas asociadas con los peces, aunque el mandamiento prohíbe hacer imágenes de ellos. Es posible que antes de la conquista se haya adorado a dioses de los ríos, ya que los rabinos prohíben realizar inmolaciones en mares y ríos; pero es difícil encontrar evidencias definitivas.
2. *Los rabinos*.
  - a. Los ríos ocupan una parte importante en la casuística. Así, el salvarse de la muerte por el desbordamiento de un río es razón para relajar los mandatos y prohibiciones, y los daños causados por un río crecido son importantes.
  - b. Para los rabinos, el río es el Éufrates antes que el Jordán. Es importante la convicción de que el Éufrates es la frontera oriental del país (Gn. 15:18). El ver este río en particular conduce a bendecir al Creador, y se dice que el lavarse en él lo preserva a uno de la lepra.
  - c. Los ríos desempeñan un papel importante en las purificaciones rabínicas, pero hay que tomar precauciones contra impurezas en el agua. A veces el bañarse es para refrescarse, más que como purificación ritual; pero no hay referencias a bañarse con fines curativos, como lo prescriben los médicos griegos.
  - d. Los ríos no figuran en el bautismo de prosélitos. Para esto se puede usar agua de río (cf. la exigencia de lavar el cuerpo entero en agua corriente), pero la práctica posterior da por entendido que esto se realiza en la casa de baños especial, donde se usa agua de manantial o de pozo.

## C. El NT.

### 1. *Uso ordinario*.

- a. Mateo 3:6 y Marcos 1:5 cuentan cómo las masas son bautizadas por Juan en el río Jordán, confesando sus pecados. El hecho de que el Jordán sea un río tiene importancia tanto en relación a este bautismo como a referencia histórica. Algunos testigos textuales omiten ποταμῷ, ya sea porque se considera superfluo o a causa de la asociación específica del bautismo con agua que corre (cf. Did. 7:1ss). La expresión ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ es inusitada pero refleja, no un interés dogmático, sino la circunstancia histórica de que, a diferencia del bautismo de prosélitos, este bautismo tiene lugar en un río, que es el único lugar adecuado para las multitudes que lo piden.
- b. En Hechos 16:13 Pablo y sus compañeros hablan en una reunión junto a un ποταμός, un torrente permanente cercano a Filipis. La ubicación del lugar de reunión, probablemente una casa, posibilita una observancia de las reglas de purificación, aunque para este propósito es más correcta el agua de pozo. Se puede señalar que el baño ritual es permisible en sábado.
- c. Según 2 Corintios 11:26 Pablo se topa con peligros de ríos crecidos. La parábola en Mateo 7:24ss; Lucas 6:47ss describe la fuerza de las aguas; en la estación lluviosa puede arrasarse torrencialmente y

llevarse casas. La parábola es escatológica, pero se basa en la realidad de la tierra y su clima, y no es necesario relacionarla con el diluvio ni con las desgracias del final de los tiempos.

## 2. ποταμός en el Apocalipsis.

- a. En Apocalipsis 8:10-11 y 16:4 los ποταμοί, como una de las partes del mundo, se echan a perder al convertirse en ajeno o en sangre. La vida es imposible sin ríos no contaminados.
  - b. Las referencias al Éufrates en 9:14 y 16:12 adoptan términos del AT y describen este río como el límite oriental. Cuando Dios lo seca, pierde su función protectora, y por consiguiente la tierra elegida será el teatro de la batalla final. Se puede recordar que el Éufrates sirve de frontera del Imperio Romano.
  - c. En Apocalipsis 12:15 el dragón echa agua como un río para arrastrar a la mujer; aquí el uso lleva un énfasis en el elemento de plenitud.
  - d. El río de agua de vida en 22:1 combina el río primigenio del paraíso (Gn. 2:10ss) con el templo fluvial escatológico de Ezequiel (47:1ss). Se sugiere la idea de plenitud, y el árbol de la vida se conecta con el árbol similar de Génesis 2:9. La obra de consumación de Dios restaura y trasciende su obra de creación con una plenitud nueva e irrestricta. Aparte de Juan 7:38 no existe un paralelo preciso para la idea del río del agua de la vida, aunque encontramos referencias, como en Qumrán, a la fuente de la vida o al agua de la vida. Se pueden adoptar motivos más antiguos, pero aquí se los integra en el concepto de la plenitud llevada a la consumación. Los santuarios de Esculapio contienen fuentes sagradas que manan desde debajo del santuario, y que ofrecen así cierto paralelismo con la descripción del río que brota del trono de Dios y del Cordero. Se puede señalar que el río no se divide como el del paraíso. De manera que aquí no se trata de una mera restauración, excepto a un nivel superior.
3. *El dicho de Juan 7:37-38.* En el último día de la fiesta de los Tabernáculos, donde de forma solemne se dispensa agua, Jesús proclama el enigmático dicho de Juan 7:37-38. Surgen problemas respecto a la división correcta del versículo, su colocación, y el uso de la fórmula ἡ γραφή. En vista del texto relacionado de Apocalipsis 7:37-38, que también asocia el río con el Cordero, se puede señalar que Jesús es más el dispensador del agua que su fuente (cf. tb. Jn. 4:10). La invitación se asemeja a la antigua invitación de la Pascua, lo cual constituye un argumento en pro de la puntuación tradicional. También es importante la interpretación en el v. 39. Cuando Jesús se ha ido, es el Espíritu el que hace posible la continuación de su obra en y por medio de los discípulos. El uso de ποταμός sugiere que la fuerza y la plenitud de vida permanecerán en acción de manera irrestricta; por medio de los discípulos, torrentes de agua viva fluirán hacia el mundo y estarán a disposición de los sedientos que crean. Es en esta línea que se puede entender la afirmación de que de los que beban correrán ríos de agua viva, aunque sigue siendo debatible cuál pasaje preciso de la Escritura se tiene en mente (cf. Is. 12:3; 44:3).

ποταμοφόρητος. Esta palabra figura en los papiros egipcios con referencia a los daños causados por el Nilo. No existe un término correspondiente en los escritos rabínicos, pero estos suelen referirse a las inundaciones y sus efectos. El único caso en el NT se halla en Apocalipsis 12:15. Aquí el dragón, al enviar un torrente de agua detrás de la mujer, procura arrastrarla como lo haría una inundación, e. d. quitarle el control de su propio destino.

## Τορδάνης.

### 1. El nombre y su significado.

- a. El curso. El río Jordán nace en el Monte Hermón, fluye por el Valle de la Gran Grieta, atraviesa el lago de Galilea, y desemboca en el Mar Muerto a unos 400 metros bajo el nivel del mar. No es navegable en sus partes más bajas, pero alberga peces hasta el punto donde sus aguas se mezclan con las del Mar Muerto.

- b. El nombre. El nombre griego es generalmente Τορδάνης, pero también aparece Τόρδανος, p. ej. en Josefo. Filón y Josefo no siempre usan el artículo; el NT sí.
- c. Significado del nombre. Filón conecta el nombre con el término hebreo para καταβαίω (descender), y por lo tanto puede ver en el hecho de que Jacob lo cruce (Gn. 32:11) un tipo de la superación de los períodos espirituales difíciles. Josefo lo relaciona con Dan, lo cual tal vez sea una tradición primitiva, que Jerónimo adopta después cuando dice que el significado es «el río de Dan». Existen nombres paralelos en otras regiones de Europa y Asia Menor, y esto sugiere que tal vez sea un término general para un torrente, que después se convierte en nombre propio. Por ahora, sin embargo, esto no es más que una conjetura.
2. *El Jordán en el AT y en el judaísmo tardío.*
- a. Posición geográfica. Números 34:10ss fija el Jordán como la frontera oriental. Aunque algunas tribus permanecen del lado de allá, la conquista propiamente dicha comienza con el cruce del Jordán (Jos. 3ss). El río es una frontera en el NT, y el puesto aduanal allí ubicado destaca su significación como tal. En la promesa de Génesis 15:18, sin embargo, el Jordán es parte del país, y la frontera oriental es el Éufrates. Por eso los materiales de los escribas a veces agrupan el territorio al otro lado del río junto con Galilea y Judea.
- b. Evaluación del agua. Naamán queda limpio de la lepra al lavarse en el Jordán (2 R. 5), y en 2 Reyes 6:1ss Eliseo realiza otro milagro allí, pero el énfasis se pone en el profeta, no en el agua como tal. Como el AT, el judaísmo tardío no atribuye al río ninguna dignidad especial. Qumrán no tiene ninguna relación particular con el río, y el Documento de Damasco no lo menciona. Los rabinos rechazan la idoneidad de sus aguas para ciertos actos cultuales. Teóricamente el bautismo de prosélitos se puede efectuar allí, pero no hay registros de casos en que efectivamente se haya hecho así. Más abajo del lago de Galilea el acceso al río es difícil, y en tiempos del NT el camino de Jerusalén a Jericó es peligroso (Lc. 10:30).
3. *El dios fluvial Jordán.* El arco de Tito en Roma contiene una figura del Jordán personificando a la provincia conquistada, pero este es el único caso conocido de la asociación del río con un dios en monumentos antiguos, y los rabinos, o no conocen el mito, o hacen caso omiso de él. El arte cristiano, sin embargo, adopta la personificación del Jordán en relación con Josué, con Elías, y especialmente con Jesús; pero sin sugerencia alguna, desde luego, de que el río sea un dios, sino probablemente con miras a destacar el punto de que el agua del bautismo sustituye al agua del Jordán, e implica una participación con Cristo.
4. *El Jordán en el NT y en el cristianismo primitivo.*
- a. Estudio. Τορδάνης figura 15 veces en el NT (seis en Mateo, cuatro en Marcos, dos en Lucas y tres en Juan). Las referencias son principalmente a la obra del Bautista o a la de Jesús. En general, el NT muestra bastante reserva. Esto se repite incluso en los evangelios apócrifos, mientras que los Padres apostólicos no mencionan el río en absoluto, y entre los Apologistas sólo Justino lo hace. No es punto de interés básico.
- b. El Bautista. El bautismo en el Jordán parece ser iniciado por el Bautista. Presumiblemente él actúa tanto al este como al oeste del río, pero los datos no nos permiten fijar los sitios con ninguna precisión. De hecho, sólo Mateo y Marcos dicen específicamente que bautizara en el río. Juan no lo contradice, pero quiere destacar que el bautismo es con agua, y no especialmente que sea con la del Jordán.
- c. Jesús y el Jordán. Jesús está entre los que son bautizados en el Jordán, pero el río no es significativo en cuanto a tal. En Lucas, el bautismo de Jesús está íntimamente integrado al movimiento del Bautista; su oración, sin embargo, expresa su espera obediente del llamado de Dios a comenzar su propio ministerio. También el Evangelio de Juan coloca a Jesús en el centro del movimiento del Bautista, y relaciona el acontecimiento con la misión y el llamado de Jesús. En el ministerio posterior de Jesús, el río Jordán no desempeña ningún papel especial. Simplemente nos enteramos de que

hay gente de la región del Jordán que acude en masa a Jesús (Mt. 4:25), y de que él ministra allí mientras va de camino a Jerusalén (Mt. 19:1; cf. Jn. 3:22ss; 10:40). El Jordán ni siquiera se menciona en el incidente de Zaqueo en Lucas 19:1ss, aunque esto no se debe a ningún deseo de separar el ministerio de Jesús del de Juan. La reserva del NT en relación con el río sugiere que está en juego algún principio relacionado con lo que es específicamente cristiano.

- d. El cristianismo primitivo y el Jordán. Los Hechos no relacionan la práctica bautismal primitiva con el Jordán. Ni en Hechos 2:37ss, 8:9ss, 8:26ss ni 10:47-48 se puede pensar en bautismos en el Jordán. Las referencias al Bautista mencionan el agua y el arrepentimiento, pero no mencionan el Jordán. Los otros libros no mencionan a Juan en absoluto, ni dicen nada de ninguna agua particular en relación con el bautismo. El único requisito para el bautismo es que haya agua disponible (Hch. 8:36). Esa agua de ninguna forma se vincula con la del Jordán.
- e. La iglesia antigua. Justino menciona el Jordán en su *Diálogo con Trifón*, pero sólo de modo tal que muestra que es un sitio de la acción de Dios en la historia de salvación (49.3; 51.2; 88.3.7). El milagro de Eliseo en 1 Reyes 6:1ss se convierte en un tipo del bautismo en agua. El bautismo de Jesús en el Jordán se combina con la idea de una consagración del agua por su inmersión. El agua es importante, pero no específicamente el agua del Jordán. A diferencia de Didajé 7.1-2, Justino no insiste en absoluto en el uso de agua corriente. Algunos grupos parecen haber considerado esto como algo importante, siguiendo la práctica judía y manteniendo un lazo más cercano con la de Juan. Pero probablemente se trate de grupos marginales. Así Tertuliano (*Del bautismo* 4) arguye que toda el agua puede servir para el bautismo en virtud del bautismo de Jesús. Algunas liturgias describen toda agua consagrada como el Jordán, y esto puede haber influido sobre los mandeos en su insistencia en el agua corriente y en su mención del Jordán. Pero los cristianos judíos en Jerusalén no son responsables por la idea de que el agua corriente, simbolizada por el Jordán, sea el agua apropiada para el bautismo cristiano. La cuestión final, tal vez, es si la iglesia bautiza como continuación del bautismo de Juan, o porque Jesús fue bautizado, o porque él inició su obra en conexión con su bautismo. Cuando hay una estima especial por el agua corriente, hay un lazo más cercano con Juan y por lo tanto con el Jordán. En Romanos 6ss, sin embargo, Pablo relaciona el bautismo cristiano con la muerte de Jesús así como con su bautismo, y en los Hechos se conecta con la recepción del Espíritu (10:44ss). La separación del bautismo respecto al Jordán, como la de la Cena del Señor respecto a la Pascua, refleja la comprensión de la iglesia como algo que no es simplemente diferente, sino que es nuevo. Hacia el 400 d. C. algunos creyentes todavía son bautizados en el Jordán, pero también hay baptisterios en Jerusalén que están decorados con cuadros del bautismo de Jesús. Lo que se realiza, entonces, es lo mismo que se realizó en el bautismo de Jesús, ya sea o no que el bautismo tenga lugar en el Jordán o en agua corriente semejante a él.

[K. H. Rengstorf, VI, 593-623]

ποτήριον, ποτίζω, πότος → πίνω

πούς [pie]

- A. **El griego secular.** Esta palabra designa el «pie» humano o la «pata» del animal, el «pie» de un artefacto, o el «extremo inferior» de algo, ya sea que se parezca a un pie o no. Como pie, sirve como medida de longitud. Poéticamente expresa el movimiento, y por ello figura en expresiones que denotan la participación o la evaluación de personas. El hablar hacia los pies de los poderosos expresa subordinación.
- B. **La religión comparada.** Conectada con la idea del poder está la idea de que las huellas de los dioses o de personajes divinos pueden realizar curaciones. Se pueden hallar referencias al culto del pie de Serapis. También figuran los pies en las teofanías, y es todo lo que se puede ver en las ascensiones. El quitarse el calzado para el culto es una práctica común. El objetivo es quitarse coberturas contaminadas, establecer contacto directo con el poder de la deidad, o evitar obstáculos mágicos ocasionados por nudos o lazos.

### C. El AT y el judaísmo.

1. La LXX usa πούς para diversas palabras hebreas que significan «planta del pie», «talón», «pezuña», «pie», «paso» y «lo que está al pie».
2. El término se usa figuradamente en conexión con personas que recorren un sendero, e. d. un modo de vida (cf. πούς y ψυχή como paralelos en Sal. 57:6).
3. El pie es signo de poder en Josué 10:24; 14:9; 2 Samuel 22:39; Salmo 47:3. En contraste, encontramos una baja estima del pie en el eufemismo de Jueces 3:24.
4. El pie se descalza por razones religiosas en Éxodo 3:5; Josué 5:13ss. En la lista de vestimentas sacerdotales en Levítico 8 no se mencionan zapatos. La razón para descalzarse el pie en el AT y en el judaísmo es de un reverente abajamiento ante Dios.
5. En conexión con las teofanías, encontramos referencias a los pies, las huellas o el estrado de los pies de Dios p. ej. en Salmo 18:9; 77:19; Éxodo 24:10. Habacuc 3:5 habla del pisar de los pies de Dios, y Zacarías 14:4 dice que cuando Dios venga en el último día sus pies se posarán sobre el Monte de los Olivos.

### D. El NT.

1. *Uso para la persona entera.* En el NT, que usa πούς con poca frecuencia y a veces para referirse a la pierna y no sólo al pie (Ap. 1:15), se designa la persona entera en algunos casos, p. ej. Mateo 4:6; Hechos 5:9.
2. *Uso transferido.* Sobre una base veterotestamentaria, el πούς puede referirse a la persona que está lista o activa (cf. Lc. 1:79 [Is. 59:8]; Heb. 12:13 [Pr. 4:26]; Romanos 10:15 [Is. 52:17]), que tiene en mente la misión de quienes proclaman la salvación. El πούς que es ocasión de pecado en Marcos 9:45 es en parte literal (el pie es el instrumento) y en parte figurado (lo que realmente escandaliza es el modo de vida).
3. *Como símbolo de poder.* Sólo en el Apocalipsis encontramos el uso veterotestamentario del pie para denotar la supresión o la sujeción (Ap. 3:9). La promesa de Romanos 16:20 es que Dios va a aplastar a Satanás bajo los pies de los creyentes. Jesús cumple escatológicamente las expectativas de Salmos 8:6 y 110:1. El interés se centra, entonces, no en los juegos de poder en la política, sino en el conflicto final. Se denotan la fuerza y la autoridad cuando los pies del ángel se comparan con columnas de fuego en Apocalipsis 10:1, y cuando la mujer tiene la luna bajo sus pies en 12:1 (cf. también los pies de oso que tiene la bestia en 13:2).
4. *Subordinación.* El respeto por la ley subyace a la expresión de Hechos 22:3. Los apóstoles representan a Dios: cuando las ofrendas se colocan a sus pies en Hechos 4:35 (cf. 5:10). El sacudirse el polvo de los pies es un gesto de juicio en Marcos 6:11. Pero la autoridad es la de Dios o la de Cristo, ya que Pedro no permite que Cornelio se postre a sus pies (Hch. 10:25), ni el ángel permite que el vidente se postre para adorarle en Apocalipsis 19:10.
5. *La veneración a Jesús.* No se pone restricción alguna a la veneración a Jesús. El Bautista confiesa que él es indigno de desatarle el calzado a Jesús (Mr. 1:7). En Apocalipsis 1:17 el vidente cae a sus pies. A veces el gesto de caer a sus pies o asirse de ellos es un gesto de cortesía o de respeto por el Mesías, pero en muchos casos es claramente de adoración (cf. Mr. 5:22; 7:25; Mt. 15:30; Jn. 11:32). En Apocalipsis 7:11 se ve la majestad de Jesús y se le adora cuando se adora a Dios en su trono. El sentarse a los pies de Jesús puede expresar solamente la prontitud para aprender y un discipulado agradecido, pero el asir los pies del Señor resucitado en Mateo 28:9 es claramente una muestra de pletesía. Lo mismo vale para el acto de lavarle los pies a Jesús, unguirlos y besárselos en Lucas 7:36ss. Como quien perdona los pecados, Jesús es exaltado muy por encima de los pecadores, y es

a sus pies (como en las teofanías) adonde hay que dirigir la adoración y hacer una ofrenda (cf. Jn. 11:2; 12:3).

6. *El lavamiento de los pies.* Es paradójico que el Señor de la gloria lave los pies de unos hombres, pero la paradoja es el punto del incidente. Lo que Jesús hace no es dar inicio a un rito, sino interpretar su obra salvífica como una humillación de sí en el servicio a los demás. Como ejemplo, esta acción apremia a los discípulos a desempeñar una misión similar con la misma humildad. En 1 Timoteo 5:10, el que las viudas laven los pies de los santos tal vez haya de interpretarse en una línea similar, y puede estar basado en la misma tradición.
7. *El quitarse el calzado como acto de culto.* Esto no es mandado en el NT, y la única referencia se da en el discurso de Esteban (Hch. 7:33), donde él cita Éxodo 3:5.

[K. Weiss, VI, 624-631]

πράσσω [hacer], πρᾶγμα [hecho, acontecimiento, tarea],  
πραγματεία [negocio, asunto], πραγματεύομαι [ocuparse de],  
διαπραγματεύομαι [ganar mediante el comercio], πράκτωρ [alguacil],  
πράξις [acción, obras]

πράσσω.

#### A. Fuera del AT.

##### I. *El griego secular.*

1. *Significado.* Esta palabra significa primeramente a. «cruzar», «atravesar», «avanzar», luego b. «viajar para lograr algo», c. «ocuparse de», «llevar adelante», d. en sentido económico «exigir», «cobrar», e. «hacer», «actuar» (con un adverbio que denota la dignidad moral o las circunstancias), y finalmente f., en la magia, «realizar un acto mágico». Un sentido malo g. «traicionar» aparece muy antiguamente en la historia.
2. *Estudio.* Sólo rara vez se usa este verbo para indicar actos de la deidad. Así, para la obra divina de crear, Platón usa ποιῆν, etc., pero no πράσσειν. La única aplicación a los dioses se da cuando la acción divina se compara con la humana.
3. *El πράσσειν humano.* En lo referente a la acción humana hay mucha superposición con ποιῆν, pero πράσσειν denota la actividad más que el resultado (al menos en el griego tardío). Es por ello un término idóneo en la investigación filosófica, que considera la acción humana aparte de su contenido y objetos, e. d. la naturaleza y el propósito de la acción. Según un punto de vista griego común, lo que se halla detrás de una acción defectuosa es falta de conocimiento más que de capacidad. En Epicteto, el conocimiento impartido le posibilita a uno percibir y superar la antítesis entre voluntad y acto.

II. *La LXX.* En la LXX, πράσσειν desempeña un papel mucho menos importante que ποιῆν, quizá porque es demasiado débil para expresar ya sea la creación divina o la acción humana en obediencia, y quizá también porque está demasiado cargado del sentido de negocio. En los escritos sapienciales se le adhiere un sentido éticamente negativo (cf. Pr. 14:17; Job 27:6; 36:21, 23). Sólo en los Macabeos tiene un sentido positivo (cf. 2 Mac. 12:43; 4 Mac. 3:20).

##### III. *Filón y Josefo.*

1. *Filón.* Filón se refiere sólo una vez al πράσσειν divino. Por lo que concierne a la acción humana, busca una armonía de pensamiento, voluntad y acción. El amor a Dios rige la religión, pero Dios tiende a ser equiparado con la naturaleza según la línea estoica. Así, la antítesis de voluntad y acción no constituye un problema grave para el sabio.
2. *Josefo.* Josefo usa con frecuencia tanto el πράσσειν simple como diversos compuestos.

**B. El NT.**

1. *Evaluación positiva.* El NT nunca usa πράσσειν para la obra de Dios, y le da principalmente un sentido negativo en relación con la acción humana. De los 39 casos, 19 se hallan en Lucas y Hechos, y 18 en Pablo. Un sentido positivo sólo se da en Hechos 26:20; Romanos 2:25; Filipenses 4:9 y Hechos 15:29 (ya sea «haréis bien» u «os irá bien»). El uso es neutro en Hechos 5:35, Romanos 9:11, 2 Corintios 5:10, Hechos 26:26, 1 Corintios 9:17, y 1 Tesalonicenses 4:11. En Lucas 3:13 y 19:23 de lo que se trata es de exigir dinero.
2. *Evaluación negativa.* El contexto deja clara una evaluación negativa en Hechos 19:19. La expresión en Hechos 16:28 es singular (cf. Lc. 22:23). En Hechos 3:17 el punto no son las circunstancias atenuantes, sino la paciencia divina. Si bien πράσσειν es sinónimo de otros verbos de acción en Romanos 13:4 y 1 Corintios 5:2, su peso negativo resulta evidente en 1 Tesalonicenses 4:11; Juan 3:20-21; 5:29. En Romanos 1:32 se usa πράσσειν para aquellos que se pudren en los vicios, mientras que ποιῆν es el término para la transgresión deliberada del mandato de Dios (cf. 2:1ss). Incluso en relación con el pecado, πράσσειν es menos preciso y ποιῆν es más definido. Tal vez este sea también el punto en Romanos 7:15, 19. En el v. 15 el acto que es sólo un hacer es πράσσειν, pero el acto que se aborrece es ποιῆν. En el v. 19, sin embargo, ποιῆν denota la gravedad de la situación en la cual se hace lo que no se quiere, mientras que πράσσειν expresa el insensato hacer el mal que no se quiere.
3. *Hechos 26:31, etc.* En este contexto se dice que Pablo no ha hecho nada que merezca la muerte, en un paralelismo consciente con la declaración de la inocencia de Jesús por parte de Pilato (Lc. 23:4, 14-15, 22). En el caso de Jesús, la declaración no traslada la culpa de Pilato a los judíos, ya que Herodes concuerda (Lc. 23:14-15), y la verdadera injusticia es la ejecución de un inocente. El punto de Lucas es más bien que Dios se enseñorea de la ejecución del Jesús inocente para traer la salvación a los culpables. También Pablo se convierte en instrumento de Dios en Roma, al ser tratado como culpable aun siendo inocente. En contraste con esto, él mismo admite que anteriormente pensaba que debía hacer muchas cosas en contra del nombre de Jesús (Hch. 26:9).

**C. Los Padres apostólicos.** La tendencia en estos autores es a usar πράσσειν principalmente para la mala conducta (1 Clem. 35.6; 2 Clem. 4.5; Hermas, Mandatos 3.3).**πράγμα.**

1. Esta palabra tiene los siguientes sentidos: a. «compromiso», «obligación», «tarea»; b. «causa», «asunto», «fenómeno»; c. «acto», «hecho», «suceso»; d. «circunstancias», «relaciones», «situación»; y e. «proceso legal», «juicio».
2. En la LXX el sentido habitual es «cosa», «asunto», aunque también es posible «palabra». Con referencia a los actos de Dios leemos sobre «cosas prodigiosas» en Isaías 25:1. En sentido indefinido, el significado puede ser «algo» (o, negativamente, «nada»). πρᾶγμα denota el «mal» en Levítico 7:21. En plural, en 2 Macabeos 9:24 se trata de los asuntos de estado, y otros sentidos son las acciones heroicas (Jt. 8:32) y los asuntos legales (1 Mac. 10:35).
3. En seis de once casos en el NT, el significado es el neutral de «asuntos» (Mt. 18:19), «cosa» (Ro. 16:2), «acontecimientos» (Lc. 1:1), o «cosas» (Heb. 6:18; 10:1). En Hebreos 11:1 no tenemos un genitivo subjetivo, como sí las cosas que no se ven fueran la prueba. La fe, orientada hacia Dios, trae certeza con respecto a las promesas. Una evaluación negativa se da en Hechos 5:4; 2 Corintios 7:11. En 1 Tesalonicenses 4:6 es posible «negocio», y también «demanda legal»; pero el sentido más natural es «asunto», y el contenido lo supliría lo que viene antes. Los cristianos no deben ofenderse unos a otros en lo referente a la sexualidad, y uno de los factores decisivos en la sociedad pagana queda así colocado bajo la santificación que Dios quiere (v. 3). No se trata simplemente de relaciones interpersonales, sino de la obediencia a Dios (v. 8).

- Entre los Padres apostólicos, especialmente Hermas emplea este término, sobre todo en el sentido incoloro de «cosa», «asunto» (*Visiones* 3.11.3; *Mandatos* 5.2.2).

## πραγματεία.

- Esta palabra significa a. «interés solícito por algo»; b. «negocio», «trabajo», «asuntos», «deberes»; c. «oficio»; d. «escrito», «tratado».
- En los ocho casos en la LXX figuran los sentidos habituales.
- En los rabinos hallamos la adopción de este término, como préstamo, para «negocio».
- El único caso en el NT se halla en 2 Timoteo 2:4, donde el punto es «asuntos civiles». La cuestión principal no es la paga (cf. 1 Co. 9:7) sino el apartarse de las diversas exigencias de la vida para entregarse a un servicio pronto y total a Cristo.
- Entre los Padres apostólicos, sólo Hermas usa el término, p. ej. para «asuntos» en *Mandatos* 10.1.4 y para «negocios» en *Visiones* 3.6.5.

## πραγματεύομαι, διαπραγματεύομαι.

- πραγματεύομαι se usa para «ocuparse de», con referencia a asuntos de estado, composición literaria, o negocios. El único caso en el NT está en Lucas 19:13, y obviamente se relaciona con el comercio.
- διαπραγματεύομαι es una forma más intensiva. En Lucas 19:15, el único caso en el NT, significa la ganancia obtenida negociando.

## πράκτωρ.

- Esta palabra, que originalmente significa «vengador», se llega a usar para aquellos que ejecutan juicios, administran castigos o cobran tributos, aunque también es posible un uso más general. El único ejemplo en el NT está en Lucas 12:58, donde el sentido es «alguacil»; la parábola llama al arrepentimiento antes de que se tome la decisión divina y el juicio siga su curso inexorable.

## • πράξις.

- En griego secular esta palabra significa a. «acto» (incluyendo el resultado); b. «acción»; c. «acto específico consumado»; d. «situación», «condición», «destino»; e. «acción mágica»; f. «engaño»; g. «relación sexual».
- La LXX rara vez usa el término, y cuando lo hace lo toma en los sentidos griegos ordinarios. Sólo en Sirácida 35:22 tiene un sentido religioso, e. d. «obras».
- En Filón está regido por el verbo. No hay referencia alguna a la πράξις de Dios. Para actos específicos, Filón usa generalmente el plural. Destaca los actos más que las palabras, pero apoya con vehemencia la unidad estoica de palabra, voluntad y acto.
- Los siete casos del NT no son en modo alguno uniformes, si bien todos tienden a comportar un matiz despectivo. Los actos son «obras» en Mateo 16:27. Lucas 23:51 hace eco de la unidad estoica de palabra, voluntad y acto. La acción o la modalidad de acción —y no tanto los actos como naturaleza interior— es el punto en Romanos 8:13. Asimismo en Colosenses 3:9 la vieja naturaleza, que hay que hacer morir, es algo de lo que ya nos hemos despojado en Cristo. En Hechos 19:18 podría haber un abandono de los actos malvados en general, pero en el contexto parece que se tienen en mente «prácticas mágicas». El título de los Hechos de los Apóstoles (πράξεις ἀποστόλων) probablemente data del siglo II. Difícilmente concuerda con el propio uso de Lucas o con la realidad de que él

atribuye la actividad misionera de la iglesia al Señor exaltado y a su palabra, más que a los apóstoles. El énfasis posterior descarta cualquier idea de que el tema sean las «experiencias» de los apóstoles.

5. En los Padres apostólicos, donde más común es *πράξις* es en Hermas; se refiere a acciones humanas, generalmente en mal sentido (cf. *Mandatos* 4.2.1; *Semejanzas* 4.4).

[C. Maurer, VI, 632-644]

πραῦτητα → πάσχω

### πραῦς [gentil, manso], πραῦτης [dulzura, mansedumbre]

#### A. El griego secular.

1. *πραῦς*. Esta palabra significa a. «suave», respecto a cosas, b. «manso» respecto a animales, c. «gentil» o «agradable» respecto a personas, d. «bondadoso» o «blando» respecto a cosas como actividades o castigos. El adverbio *πράως* denota una compostura apacible y amigable.
2. *πραῦτης*. Esta palabra significa «amistad suave y gentil». Los griegos valoran altamente esta virtud, con tal que haya una fuerza que la compense. Así, los gobernantes deben ser amables con su propio pueblo, y severos con los demás. Las leyes deben ser severas, pero los jueces deben mostrar clemencia. La gentileza es señal de cultura y sabiduría, si no degenera en el rebajamiento. Es especialmente una virtud en las mujeres, y caracteriza a las deidades femeninas. Para Aristóteles constituye una línea media entre el mal temperamento y la insulsa incompetencia, entre el enojo extremo y la indiferencia.

#### B. La LXX y el judaísmo helenístico.

1. *El AT*. *πραῦς* figura 12 veces para diversos términos hebreos. Puesto que el hebreo se relaciona primordialmente con la posición social de un siervo o inferior, y por lo tanto lleva el matiz de «humilde», *πραῦς* nunca se usa con respecto a Dios. En el Pentateuco *πραῦς* se usa sólo en Números 12:3 para Moisés. En Joel 3:10 no hay original hebreo para *πραῦς*; el punto es que los que son gentiles o mansos deben volverse guerreros. Zacarías 9:9-10 retrata al rey salvador como el rey de paz. En Salmo 45:4, *πραῦτης* es una cualidad del héroe real, y aunque este grupo no figura en los Proverbios, el Sirácida valora la *πραῦτης* como agradable a Dios (1:27), un ornamento de las mujeres (36:23), y un antídoto contra la arrogancia (10:28). Puesto que los profetas la emprenden contra los ricos, se llega a ver a los de baja condición como los portadores de la promesa que guardan los mandamientos de Dios (Sof. 2:3). El sobrellevar con quietud y expectación el destino que se fundamenta en Dios es una señal de piedad (cf. Is. 26:6; Sal. 76:9; 37:9ss).
2. *Filón*. Sobre la base de la LXX y de la ética griega, Filón alaba la suavidad de Dios en su juicio y describe a Moisés como uno que modera la pasión. Los judíos merecen gran elogio por su mansedumbre en la persecución.
3. *Josefo*. Josefo usa el grupo para la mansedumbre en la aflicción.
4. *Qumrán*. Los textos de Qumrán exigen a los miembros de la secta la mansedumbre, en armonía con una visión dualista del poder que hace que la gentileza sea un factor constituyente de los hijos de la luz.

#### C. El NT.

1. *Mateo*. En conformidad con sus diferentes énfasis en la cristología, Marcos, Lucas, Juan y Hebreos nunca usan este grupo, y Pablo usa sólo el sustantivo. Mateo es el único de los autores de los Sinópticos que usa *πραῦς* (Mt. 5:5; 11:29; 21:5). En 11:25ss Jesús se califica a sí mismo como *πραῦς*. La suya es una misión humilde, y su corazón está fijo solamente en Dios; por esta misma razón puede evocar plena autoridad. En 21:5 (cf. Zac. 9:9) hace una entrada pacífica en Jerusalén, en un claro contraste con las esperanzas de los zelotes. En Mateo 5:5, los mansos a quienes se promete la

herencia son aquellos que reconocen la voluntad grande y bondadosa de Dios. Aquí el énfasis se pone en el futuro; en el ésjaton, ellos gobernarán con Dios.

2. **Pablo.** En su relación con los corintios, tan dados a discutir, Pablo trae a colación la mansedumbre de Cristo, que tiene su base en el amor (2 Co. 10:1; 1 Co. 4:21), no en la debilidad. En Gálatas 5:23 la *πραΰτης* es un fruto del Espíritu; le permite al creyente corregir sin arrogancia a los demás (6:1). En Colosenses 3:12 es uno de los dones de la elección, y en Efesios 4:2 es digna de la vocación cristiana.
3. **Las Epístolas Pastorales.** En 2 Timoteo 2:25, el corregir con mansedumbre a los que se oponen tal vez produzca su conversión. Tito 3:2 elogia la gentileza con toda la gente, y en 1 Pedro 3:16 la defensa de la fe se debe hacer con mansedumbre.
4. **Santiago.** Santiago 1:21 contrapone la *πραΰτης* con el enojo (v. 20); entraña una presteza a ser instruido en la palabra. La sabiduría divina es suave y apacible (3:13, 17), y su suavidad será un distintivo de los justos, en un agradable contraste con la amargura y la contención.

**D. Los Padres apostólicos.** Aquí el uso es en gran medida el mismo que en el NT. El adjetivo y el sustantivo figuran en listas o junto con otras virtudes. La *πραΰτης* es una virtud cristiana esencial que se espera de un obispo. Aunque resulte sorprendente, no se apela al ejemplo de Jesús.

[F. Hauck y S. Schulz, VI, 644-651]

*πρέσβυς* [viejo, anciano], *πρεσβύτερος* [más viejo, anciano],  
*πρεσβύτες* [anciano], *συμπρεσβύτερος* [copresbítero], *πρεσβυτέριον*  
 [consejo de ancianos], *πρεσβεύω* [ser más viejo, ser embajador]

*πρέσβυς*, *πρεσβύτερος*, *συμπρεσβύτερος* (→ *ἐπίσκοπος*), *πρεσβυτέριον*.

#### A. Significado y frecuencia.

1. *πρεσβύτερος*, comparativo de *πρέσβυς*, significa a. «más viejo», o simplemente «viejo», sin ninguna connotación negativa sino más bien con un sentido de venerabilidad. Luego se llega a usar b. para presidentes, miembros de diversos gremios, comités, etc., oficiales de la aldea, comités ejecutivos de sacerdotes y grupos principales de diversos tipos. c. En el ámbito judío y cristiano a menudo es difícil distinguir entre la designación de edad y el título del cargo. La edad es claramente el punto en Génesis 18:11-12 y Juan 8:9; Hechos 2:17. En otros lugares los *πρεσβύτεροι* son los portadores de una tradición (Mt. 15:2); se trata de un título cuando la referencia es a los miembros de órganos de gobierno, como en la nación, la sinagoga o la iglesia.
2. *τὸ πρεσβυτέριον*, que en obras precristianas solamente aparece en Susana (v. 50) para la «dignidad de los ancianos», figura en el NT para a. «el Sanedrín», y b. «el consejo de ancianos» en la iglesia (cf. Lc. 22:66; 1 Ti. 4:14). Común en Ignacio, el término significa para él el consejo de presbíteros, que es paralelo al de los apóstoles (*Filadelfios* 5.1) y funciona como consejo del obispo (8:1).
3. El *συμπρεσβύτερος* es el «copresbítero», «colega anciano» (1 P. 5:5); se convierte en forma colegiada común que usan los obispos al dirigirse a los presbíteros.

#### B. Los ancianos en Israel y Judá.

1. La existencia de los ancianos se presupone en todos los estratos del AT. Como jefes de familias grandes o clanes, son líderes de unidades grandes del pueblo. Pero pierden su relación tribal original, y aparecen en el AT como representantes de la nación entera al lado de personajes como Moisés y Josué, y bajo su autoridad. Ante el mandato de Dios, Moisés los reúne para declararles la aproximación del éxodo, y para ir con ellos ante el faraón (Éx. 3:16, 18). Son ellos quienes supervisan la Pascua y reciben en el Sinaí la revelación de Dios (Éx. 12:21; 19:7). Algunos de ellos presencian el

milagro en el Horeb, y 70 ven la gloria de Dios cuando se establece la alianza (Éx. 17:5; 24:1). Los ancianos dirigen el ataque a Ai, y son especialmente convocados al consejo en Siquem (Jos. 8:10; 24:1). Un grupo especial es designado por Dios para compartir las cargas de Moisés (Nm. 11:16-17, 24-25) y es validado cuando recibe una porción del espíritu de Moisés. Posteriormente los rabinos ponen gran énfasis en Éxodo 24 y Números 11. Estos últimos pasajes constituyen un modelo para el Sanedrín y ofrecen apoyo para la ordenación rabínica.

2. En la época de los jueces y de la monarquía, los ancianos son miembros principales de los municipios, que toman decisiones en asuntos políticos, militares y judiciales. Además, los ancianos de los distritos o tribus se reúnen para tomar decisiones en común (1 S. 30:26, etc.). Son los ancianos quienes transportan el arca en 1 Samuel 4:3, quienes exigen un rey en 8:4, a quienes David se gana en 2 Samuel 5:3, quienes se apartan en 17:4, y quienes representan al pueblo en 2 Reyes 8:1. Su poder declina con el surgimiento de una burocracia real, pero el rey tiene que recurrir a ellos en situaciones críticas o cuando hay que tomar decisiones importantes (1 R. 20:7-8; 21:8, 11).
  3. El Deuteronomio otorga a los ancianos facultades específicas, aunque sólo en el ámbito local y en compañía de los jueces y oficiales menores. Para ejemplos de sus funciones, véase Deuteronomio 19:11ss; 21:18ss; 22:13ss. Mientras que los jueces y oficiales tienen que ser recién designados (16:18), los ancianos son colegios locales con facultades administrativas limitadas. Salen muy al primer plano en asambleas especiales (29:9), aunque en este caso no lo hacen como una entidad oficial.
  4. Durante el exilio y después de él, los ancianos siguen desempeñando un papel tanto en el país como en el extranjero. Los ancianos locales interceden por Jeremías en Jeremías 26:17, pero los ancianos representantes en Jerusalén caen en la idolatría (Ez. 8:1). En el exilio los ancianos vuelven a surgir como los principales líderes en ese autogobierno limitado. Ahora las familias son más importantes, y se va desarrollando una aristocracia. Los ancianos deben su autoridad a la posición especial de las familias a las cuales pertenecen. Así comienzan a aparecer nuevos términos, p. ej. «cabezas de familias». Los gobernadores como Nehemías tienen considerable dificultad con esta nueva nobleza. Los ancianos de las ciudades siguen realizando una función (Esd. 10:7ss), pero no son idénticos al grupo que selecciona Esdras en 10:16. Según lo sugiere Nehemías 5:17, la tendencia va hacia el establecimiento de una especie de senado compuesto por representantes de las principales familias de Jerusalén, y que actúan como un colegio centralizado.
  5. Los inicios del consejo de ancianos, el Sanedrín, se remontan al período persa. Al principio todos los miembros, después sólo los miembros laicos, son llamados ancianos; los otros dos grupos son los escribas y los sacerdotes, el grupo dominante. Después de la caída de Jerusalén asume el mando el Sanedrín de Jamnia, compuesto de 72 ancianos; pero sin poder político, y solamente un poder judicial limitado. Consta exclusivamente de escribas.
  6. Anciano es un término que se usa también para eruditos principales de mayor edad, quienes frecuentemente pueden ser miembros del Sanedrín. Este uso prepara el camino para la designación de eruditos ordenados como ancianos. También se refleja en la tradición de que 72 ancianos, e. d. los de buena reputación y erudición, tradujeron al griego el AT.
  7. En el judaísmo tardío, πρόβυροι es también un término para las autoridades locales y para los miembros de los consejos de las sinagogas, aunque es menos común en este sentido entre los judíos de la dispersión. Continúa el uso para personas más viejas y para ciudadanos notables, p. ej. los jefes de familias principales.
- C. La tradición de los ancianos en la enseñanza de Jesús.** En el debate de Marcos 7:1ss, Jesús contrapone los mandamientos de Dios con la tradición de los ancianos (7:8). Aquí Jesús no está colocando la ley como tal contra su extensión, e. d. los saduceos contra los fariseos. A veces puede tanto enmendar la ley (Mt. 10:1ss) como usar la tradición (Mt. 12:11). No obstante, el mandato de Dios tiene prece-

dencia sobre la tradición, ya que, como lo muestra Mateo 23, la tradición suele asumir la forma de una exposición hipócrita que no logra subordinar los asuntos ceremoniales a la ley del amor.

#### D. Los presbíteros en la primitiva comunidad cristiana.

1. *La primera iglesia de Jerusalén.* Hechos 11:30 se refiere a los ancianos en la primera iglesia de Jerusalén. También aparecen esos ancianos en Hechos 15:2ss y 21:18; en 15:2ss son mencionados junto con los apóstoles. Si en 11:30 y 21:18 obviamente representan a la congregación como un consejo sinagoga, en 15:2ss funcionan (con los apóstoles) más al estilo del Sanedrín. La formación de un colegio de ancianos probablemente tiene lugar a medida que los apóstoles van abandonando Jerusalén y Santiago va asumiendo el liderazgo. Sus funciones siguen en parte el modelo de la sinagoga, y en parte el del Sanedrín.
2. *Las iglesias paulinas.* Pablo, la mayoría de las veces, se refiere a los líderes de las iglesias en términos de su función más que de su oficio. Manda que se les obedezca, pero más por su ministerio que por su status. El principio constitucional es el de una pluralidad de dones. Esto no descarta, sin embargo, la existencia de obispos y diáconos (Fil. 1:1).
3. *El desarrollo presbiteral.*
  - a. Santiago. Santiago 5:14 dice que los ancianos deben ungir a los enfermos y orar por ellos. Estos ancianos no son simplemente creyentes carismáticos de mayor edad, sino personas que ocupan un cargo, aunque obviamente con un don de intercesión por la curación. Puesto que en 5:16 se manda la confesión mutua y la intercesión de unos por otros, el pasaje no apoya la opinión de que estos ancianos sean confesores o líderes litúrgicos.
  - b. Hechos. En Hechos 14:23 Pablo y Bernabé ordenan ancianos en las iglesias gentiles. El discurso de 20:18ss muestra que han de ser supervisores y pastores que administren el legado de los apóstoles, siguiendo su ejemplo, y protegiendo al pueblo contra el error. La designación de los ancianos como obispos en 20:28 (el único uso en los Hechos) es de especial interés.
  - c. 1 Pedro. En 1 Pedro 5:1ss el autor se dirige a los ancianos y a los creyentes más jóvenes como si fueran grupos de edad, pero obviamente los ancianos son un colegio de oficiales con una función pastoral. Las advertencias de los vv. 2-3 muestran que están a cargo de los fondos y ejercen autoridad. Sin embargo, sus facultades no son autónomas, ya que son responsables ante Cristo, el único a quien se llama ἐπίσκοπος (2:25). La dignidad del cargo se puede ver en el hecho de que Pedro se designa a sí mismo como συμπρεσβύτερος, ya que, si esto lo coloca a él modestamente al lado de ellos, también los coloca a ellos al lado de él.
  - d. Las Pastorales. En 1 Timoteo 5:1 el término πρεσβύτερος obviamente denota la edad, pero en otros lugares de lo que se trata es de un cargo. El πρεσβυτέριον es un colegio (1 Ti. 4:14). Tito debe ordenar πρεσβύτεροι (1:5), y a los πρεσβύτεροι hay que recompensarlos si dirigen bien (1 Ti. 5:17) y protegerlos contra acusaciones superficiales (5:19). La predicación y la enseñanza son una función especial de por lo menos algunos de los ancianos (5:17). Los obispos y los presbíteros parecen ser en gran medida lo mismo (cf. Tit. 1:5, 7ss). Pero el obispo se menciona siempre en singular, y los presbíteros siempre en plural (incluso en Tit. 1:5ss). De modo que tal vez existe ya una tendencia a que un presbítero principal asuma funciones administrativas dentro del colegio presbiteral, lo cual es el probable punto de partida para el posterior desarrollo del obispo monárquico.
4. *El Apocalipsis.* En Apocalipsis 4:4; 5:6ss, etc., 24 ancianos rodean el trono de Dios. El hecho de que estén sentados en tronos (4:4) y adornados de túnicas blancas y coronas (4:4) sugiere que constituyen un consejo celestial, aunque no tienen un oficio judicial sino que simplemente desempeñan una función de culto (4:10; 5:8ss). Su servicio divino en el cielo acompaña a la obra de Dios en la tierra. Diferenciados tanto de los santos transfigurados (14:1ss) como de los ángeles que rodean el trono (5:11), parecen estar más cerca del trono divino, y uno de ellos le habla al vidente (5:5; 7:13), el cual se dirige a él como κύριος. Se pueden hallar paralelos en 1 Reyes 22:19; Salmo 89:7; Daniel 7:9-10;

Isaías 24:23. El número (24) puede estar bajo la influencia de fuentes no bíblicas (Babilonia y Persia), pero también se puede pensar en los 24 turnos de sacerdotes y levitas en 1 Crónicas 24:5 (cf. 25:1). Es poco probable que el cuadro de un coro de 24 presbíteros celestiales tenga peso alguno sobre la constitución de las iglesias del Apocalipsis, en las cuales todavía son prominentes los aspectos proféticos y espirituales.

5. 2 y 3 Juan. En 3 Juan el autor, que se llama a sí mismo «el anciano» (2 Jn. 1; 3 Jn. 1), está claramente en conflicto con un oponente que cuestiona la autoridad de la que él ha gozado anteriormente, y quien parece estar actuando como un obispo monárquico (vv. 9-10). Aquí el presbítero no puede ser sencillamente un hombre de mayor edad, ni es un oficial local, sino que probablemente se describe a sí mismo como anciano a causa de su posición especial como portador de la tradición apostólica.

### E. El período postapostólico y la iglesia antigua.

1. *Clemente*. 1 Clemente se acerca a 1 Pedro. Defiende a unos ancianos que, por alguna razón no especificada, han sido violentamente depuestos por la iglesia de Corinto. Aquí a los presbíteros hay que honrarlos como se honra a la gente mayor (1.3); constituyen un colegio patriarcal. Dentro de este colegio hay líderes que son llamados ἐπίσκοποι (44.1.6). Este orden es de institución divina; se deriva de Dios por medio de Cristo y de los apóstoles. Tiene un ministerio cultural, e. d. presentar las ofrendas de la iglesia (44.4). Todo el ordenamiento de la congregación puede compararse entonces con el de Israel en el AT (40ss), y esto garantiza la inviolabilidad del oficio presbiteral. Los ancianos depuestos deben ser reinstalados (57.1).
2. *Hermas*. Si bien esta obra da cabida a que todos profeticen (*Visiones* 3.8.11), menciona un colegio de presbíteros (incluyendo obispos y diáconos) con funciones pastorales y una alta dignidad que se basa en sus ligámenes apostólicos (cf. *Visiones* 2.4.2-3; 3.5.1; 3.9.7; *Semejanzas* 9.31.5-6). Los verdaderos profetas se distinguen por la humildad (*Mandatos* 11.8); no surge conflicto alguno entre ellos y los presbíteros (cf. *Visiones* 2.4.3).
3. *Ignacio*. En Ignacio hay un solo obispo, y los ancianos funcionan como su consejo (*Filadelfios* 8.1). La iglesia debe obedecerles como un orden espiritual (*Efesios* 2.2), pero sólo dentro de una jerarquía que culmina en el obispo. La unidad de la iglesia refleja la divina jerarquía de Dios, Cristo y los apóstoles (cf. *Esmirniotas* 8.1).
4. *Policarpo*. El modelo por el que aboga Ignacio no es obviamente la norma que prevalece, ya que en su carta a los Filadelfios, Policarpo se refiere solamente a diáconos y presbíteros (5.2-3). Para Policarpo los obispos y los ancianos son prácticamente lo mismo, como lo atestigua su saludo inicial («Policarpo y los presbíteros que están con él»). Las funciones de los presbíteros incluyen la administración financiera (11.1-2), la disciplina, la cura pastoral y la predicación. Si hay alguna tendencia hacia el surgimiento de un solo obispo, esto se está dando dentro de un orden presbiteriano.
5. *Papías, Ireneo, Clemente de Alejandría y Orígenes*.
- a. *Papías*. En Papías el término presbíteros se usa para los maestros confiables y reverenciados de la auténtica tradición. En su propia obra él quiere recoger y presentar lo que él ha aprendido de ellos. No se trata de los apóstoles sino de sus discípulos inmediatos, que son itinerantes en vez de ocupar cargos en iglesias específicas.
- b. *Ireneo*. Familiarizado con la obra de Papías, Ireneo usa πρεσβύτεροι en un sentido similar, y afirma claramente que son discípulos de los apóstoles (*Contra las herejías* 5.5.1). Policarpo es uno de ellos; fue discípulo de Juan, y maestro del joven Ireneo. Estos ancianos respaldan tanto los hechos como las palabras de Jesús y la verdadera exposición de la Escritura. A diferencia de los falsos presbíteros, se hallan en una sucesión histórica y doctrinal válida a partir de los apóstoles. Entonces se hace, sobre fundamentos apologéticos, una equiparación de esos presbíteros con los obispos. Esto resulta posible a causa de la clericalización de lo que anteriormente había sido un cargo de enseñanza más libre.

- c. Clemente de Alejandría. En Clemente, el cargo docente de los presbíteros retiene su forma más libre. Aquí los ancianos son maestros de una generación anterior, que han transmitido los primitivos registros y la auténtica exposición bíblica, ya sea oralmente o por escrito. No tienen que ser discípulos directos de los apóstoles, ni tienen que ocupar un cargo en la congregación, cosa que no es de gran importancia para Clemente. Se puede ver una analogía con la sucesión docente rabínica.
- d. Orígenes. Como Clemente, Orígenes apela a maestros anteriores, pero cree que esos maestros deben ser ordenados. Él mismo busca la ordenación, y finalmente la logra en Cesarea.
6. *La Didascalia siria y las Constituciones Eclesiásticas de Hipólito*. En el primero de estos documentos, el obispo ocupa un puesto de primacía con funciones administrativas y sacramentales, y los presbíteros participan de este ministerio pero como delegados del obispo. También en el segundo documento los clérigos tienen grados; el obispo tiene el derecho de conferir la ordenación, pero los presbíteros, participando en el Espíritu, también tienen autoridad para bautizar y para ayudar en la eucaristía.

πρεσβείω.

1. Esta palabra significa «ser más viejo o el más viejo», «ocupar el primer lugar» (en transitivo «honrar»), luego «actuar como emisario», p. ej. para transmitir mensajes o en negociaciones (cf. enviados, legados imperiales, agentes de negocios). Un sentido transferido es «representar».
2. La idea de un enviado se da en la esfera religiosa, p. ej. en Filón (ángeles, Moisés, etc.) o en los textos gnósticos (el Redentor). En los círculos estoicos, los maestros itinerantes son vistos como mensajeros de Dios. Más adelante Ignacio de Antioquía recoge esta idea de los enviados que llevan a las iglesias mensajes con autorización divina (*Filadelfios* 10.1).
3. En 2 Corintios 5:20 Pablo llama a su propio ministerio una embajada. La obra de Dios de reconciliar al mundo consigo ha instituido un ministerio de reconciliación (5:18-19). No se trata sólo de una transmisión de la noticia, sino parte del acto total (v. 19; cf. 6:1). Por la boca del embajador habla Cristo o Dios mismo. La palabra de reconciliación presenta el acto completo, como una convocatoria o invitación a que uno se apropie de él por la fe. El énfasis se pone en la autoridad del mensaje más que en la de quien lo transmite. El ὑπὲρ Χριστοῦ del v. 20 muestra que los apóstoles hablan en lugar de Cristo o de parte suya, aunque sin sugerencia alguna de que Cristo esté ausente o de que los apóstoles estén continuando su obra. En Efesios 6:20, a diferencia de 2 Corintios 5:20, Pablo es un embajador del evangelio en vez de serlo de Cristo. Por eso habla en favor del evangelio, no de parte suya.

πρεσβύτες. Pablo se llama a sí mismo πρεσβύτες en Filemón 9, probablemente en el sentido de un hombre de mayor edad más que de un embajador. Al rogar por Onésimo apela al amor de Filemón, a sus cadenas, a su relación con Onésimo y a su edad, más que a su autoridad.

[G. Bornkamm, VI, 651-683]

πρό [en, frente a, antes de]

A. Datos lingüísticos: πρό en el NT.

1. Espacialmente, πρό figura en expresiones como «a la(s) puerta(s)» (Hch. 12:6; Stg. 5:9), «ante el rostro» (Mt. 11:10) y «ante la ciudad» (Hch. 14:13).
2. Temporalmente el significado es «antes de», p. ej. del diluvio (Mt. 24:38), de la comida (Lc. 11:38), del invierno (2 Ti. 1:21), de los siglos (1 Co. 2:7), toda la eternidad (Jud. 25). También encontramos expresiones como «antes de vosotros» (Mt. 5:12), «antes que pidáis» (Mt. 6:8) y «antes que suceda» (Jn. 13:19). La frase en Hechos 12:34 significa «antes de su venida», mientras que en Juan 12:1 el sentido es «seis días de [e. d. antes de] la Pascua».

3. Metafóricamente, πρό expresa preferencia en Santiago 5:12, y puede sugerir protección en Hechos 14:13.

#### B. La teología bíblica: πρό en la historia de la salvación.

1. *El AT.* Las ideas del tiempo primigenio, la prioridad y la antigüedad son importantes en el AT. Dios existe desde antes del mundo (Sal. 90:2). Su majestuosa eternidad abarca el tiempo más remoto que se pueda concebir. Como Señor de la historia, es Señor de los tiempos (Is. 40:28). Su eternidad coincide con su poder. También su sabiduría precede al mundo (Pr. 8:22ss). El llamamiento soberano que hace a su pueblo y a sus profetas es anterior al acontecimiento histórico.
2. *El NT.* También en el NT la preexistencia de Dios va vinculada con su gobierno del mundo y de la historia. Él preestableció desde antes de todos los tiempos el envío del Hijo y la salvación que él había de realizar. Su gloria es de antes de toda la eternidad (Jud. 25; cf. Jn. 17:5, 24). El Logos Creador está en el principio con Dios, aunque πρό no aparece en Juan 1:1ss ni en Filipenses 2:5ss. En Colosenses 1:17 Cristo existe antes de todas las cosas; ellas existen por él y para él, de modo que la preexistencia y el dominio nuevamente se ven juntos. La pasión de Cristo está destinada de antemano (1 P. 1:20). Es así como se da prioridad a la gracia (cf. tb. 2 Ti. 1:9; Tit. 1:2). El secreto eterno se da a conocer por medio del acontecimiento de Cristo y el evangelio. Los creyentes, como receptores de la gracia, son escogidos en Cristo desde antes de la fundación del mundo. Dios prevé y preestablece los acontecimientos, p. ej. el nombre del hijo de María (Lc. 2:21) y las necesidades humanas (Mt. 6:8); cf. Jesús en Juan 1:48. Los acontecimientos en la historia de la salvación van siguiendo un plan divino (Lc. 21:12) en virtud del cual soñó primero prisioneros bajo la ley (Gá. 3:23). Los espíritus malignos tienen ciertos atisbos del plan, pero piensan que Cristo ha venido antes de tiempo (Mt. 8:29). Los creyentes no deben juzgar antes de tiempo (1 Co. 4:5). Algunos de ellos están en Cristo antes que otros (Ro. 16:7). Los profetas y Juan son precursores (Mt. 5:12; 11:10). Pero antes de Cristo también hay ladrones y bandidos (Jn. 10:8) que descarrían a la gente.
3. *Los Padres apostólicos.* Ignacio (*Magnesios* 6.1) y 2 Clemente 14.1 mencionan la preexistencia de Cristo, e Ignacio, en el prefacio de *Efesios*, dice que la iglesia efesia fue preestablecida antes de los tiempos eternos para alcanzar la gloria.

[B. Reicke, VI, 683-688]

προάγω → ἀγωγή

#### πρόβατον [oveja], προβάτιον [cordero, oveja]

##### A. Fuera del NT.

1. Las ovejas domésticas son valoradas por su lana y su carne. El cuidarlas es una ocupación común en Palestina. Frecuentemente se usan en los sacrificios.
2. πρόβατον (como también el diminutivo προβάτιον) es poco frecuente en el griego más antiguo. Denota a. un cuadrúpedo (doméstico), b. una persona simple y c. un pez. Los estoicos usan el término para referirse a personas tontas, o para aquellos a quienes ellos deben guiar. Se hacen referencias al ligamen entre los pastores y sus ovejas.
3. La LXX usa πρόβατον para el ganado menor, ofrendas y botín, así como para un don con ocasión de la manumisión de esclavos (cf. Gn. 30:38; 22:7; Nm. 31:28ss; Dt. 15:14). Quienes integran el pueblo son ovejas (2 S. 24:17; Is. 63:11; Nm. 27:17) y Dios es su pastor (Sal. 100:3) que los conduce y los salva (Sal. 77:20; 78:52). Moisés o el rey pueden actuar en nombre de Dios (Sal. 77:20; Jer. 13:10). Las ovejas sufren gravemente a manos de los pastores infieles (Ez. 34:23ss). Si van solas se descarrían (Sal. 119:176; Is. 53:6). El Siervo inocente permanece mudo como una oveja (Is. 53:7). Con la restauración, el pueblo se multiplicará como ovejas (Ez. 36:24).

4. También los rabinos comparan a Israel con ovejas. El Enoq Etíope 89-90 llama ovejas a los jefes como Moisés, David, etc., y distingue a las ovejas sordas o ciegas de las ovejas blancas de la comunidad santa cuyo Señor es Dios. Filón usa el término literalmente pero también alegóricamente; así, el *voûx* es el pastor de las ovejas.

**B. El NT.**

1. En el NT figura el sentido literal en la ilustración de Mateo 12:11, en la parábola de Mateo 18:12, en la referencia a las ofrendas en Juan 2:14-15, y en la lista de artículos importados en Apocalipsis 18:13.
2. Figuradamente, los cristianos eran antes ovejas perdidas (1 P. 2:21ss). En el juicio, las ovejas son el pueblo de Dios (Mt. 25:32ss). Los judíos andan errantes como ovejas perdidas que necesitan ser conducidas y alimentadas por el pastor (Mr. 6:34ss). Jesús envía a sus discípulos como ovejas indefensas (Mt. 10:16). Detrás de la herida al pastor y la dispersión de las ovejas se halla la mano de Dios (Mr. 14:27). Los lobos pueden venir disfrazados de ovejas (Mt. 7:15). Jesús es el gran Pastor de las ovejas (Heb. 13:20), y bajo él los apóstoles cuidan del rebaño (Jn. 21:16-17). En Juan 10:1ss Jesús llama a sus ovejas, las conoce, va delante de ellas y da su vida por ellas. Por una parte, pues, el NT usa la imagen de las ovejas para el pueblo antiguo de Dios, mientras que por otra la usa para el nuevo pueblo de Dios que experimenta la aflicción y la salvación escatológicas.

- C. Los Padres apostólicos.** En Didajé 13.3 las primicias del rebaño pertenecen a los profetas. En Ignacio, *Filadelfios* 2.1, las ovejas deben seguir al obispo como a su pastor. En Hermas, *Semejanzas* 6.1.5-6, las ovejas que brincan significan a quienes siguen sus pasiones y se meten en dificultades. Sin embargo, en Hermas, *Semejanzas* 9.1.9, las ovejas que descansan bajo la sombra son como los santos pobres que reciben protección de los obispos y las congregaciones. El término πρόβατον suele figurar en citas (cf. 1 Clem. 16.7; 59.4; Bern. 5.2; 16.5).

[H. Preisker y S. Schulz, VI, 689-692]

προγινώσκω, πρόγνωσις → γινώσκω; προγράφω → γράφω; πρόδρομος → τρέχω; προελπίζω → ἐλπίζω; προεπαγγέλλομαι → ἐπαγγέλλω; προτεομαίω → ἔτομος; προευαγγελίζομαι → ευαγγελίζομαι

**πρόεχομαι [estar en ventaja]**

1. *Fuera del NT.* En sentido transitivo esta palabra significa «tener en alto», «tener levantadas las manos», «presentar como excusa», así como «tener o haber recibido por adelantado». En sentido intransitivo significa «sobresalir», «ser prominente», «sobrepasar», «tener ventaja sobre». En el AT figura sólo en una lectura alterna de Job 27:6: «destacar en rectitud».
2. *En el NT.* En su uso en Romanos 3:9 hay tres significados posibles. Primero, Pablo podría estar preguntando: «¿Estoy presentando excusas?»; pero esto es poco probable. Segundo, el punto podría ser: «¿Hemos sido nosotros [los judíos] sobrepasados?»; pero esto resulta extraño. Tercero, y lo que es más sencillo, Pablo está preguntando: «¿Estamos en ventaja?» Habiendo tratado con diversos alegatos en los vv. 5ss, Pablo se pregunta si los judíos están en mejor situación, y rechaza la idea. Las promesas de Dios no relevan a los judíos de la culpa del cap. 2. Sólo en Romanos 9-11 se resolverá la relación entre las promesas de Dios y la culpa de Israel.

[C. Maurer, VI, 692-693]

προηγέομαι → ἡγέομαι; πρόθεσις → τίθημι

**πρόθυμος [listo, dispuesto, deseoso], προθυμία [presteza, inclinación, entusiasmo]**

πρόθυμος.

**A. Fuera del NT.**

1. Esta palabra significa «listo», «dispuesto», «deseoso», «activo», «apasionado».
2. En la LXX lleva sentidos como «listo», «dispuesto», «resuelto», «valiente».
3. Un uso paralelo al de la LXX se puede ver en Qumrán.
4. Filón usa πρόθυμος para «listo» o «valeroso», y Josefo lo usa en un adverbio para «de buen grado» o «con entusiasmo».

**B. El NT.**

1. En Mateo 26:41 Jesús les dice a sus discípulos adormecidos que el espíritu está πρόθυμος pero la carne es débil. El sentido es más el de «deseoso» que el de «dispuesto». Se han arrojado dudas sobre la autenticidad del dicho, porque la antítesis entre espíritu y carne parece ser más típica de Pablo que de Jesús. Pero aquí la antítesis es diferente. El punto que está en juego es emprender el rumbo correcto. Una buena voluntad interna no basta para lograrlo; se topa contra la limitación humana. Los discípulos declaran su solidaridad con Jesús (Mt. 26:35), pero son incapaces de comportarse a la altura de sus buenas intenciones.

2. En Romanos 1:15, Pablo expresa su resolución anhelante por desempeñar su oficio apostólico en Roma; tiene un sentido de obligación para con Roma, también, dentro de su llamado apostólico (1:5).

**C. Los Padres apostólicos.** En los Padres apostólicos encontramos los sentidos habituales de «listo», «dispuesto», «resuelto» (1 Clem. 34.2; Hermas, *Mandatos* 12.5.1). Figura el adverbio προθύμως, a veces teniendo como meta el martirio (Hermas, *Semejanzas* 9.28.2; cf. Mart. Pol. 8.13).

προθυμία.

**A. Fuera del NT.**

1. Esta palabra tiene matices tan variados como «inclinación», «presteza», «deseo» y «resolución». Es común en los panegíricos.
2. Filón sigue el uso general. A veces el término asume en sus obras el sentido de «conciencia de sí». Si la προθυμία de uno choca con la voluntad divina, ha de ser rechazada.
3. El único caso en la LXX se halla en Sirácida 45:23, donde la palabra expresa una «iniciativa» que produce «valor» o «resolución» en obediencia a Dios.
4. Josefo usa la palabra para «inclinación», «atracción», «presteza», y también para «ímpetu» en la batalla.
5. El término correspondiente en el judaísmo rabínico comporta la doble sugerencia de «buena voluntad» (en las ofrendas) y «abundancia».
6. La idea de buena voluntad también está presente en los escritos de Qumrán. Se denota el acto de recorrer el sendero divino con buena disposición y con entusiasmo.

**B. El NT.**

1. En Hechos 17:11 los judíos de Berea reciben la palabra con «celo» o con «entusiasmo».
2. En 2 Corintios 8:11-12 y 9:2, Pablo espera «prontitud» de parte de sus lectores para recaudar una ofrenda para Jerusalén. Es con esa prontitud que él mismo la está organizando (8:19). Es claro que Pablo quiere acción, no simple acuerdo, pero no desea imponer una obligación. Por eso usa este término, y se asocia a sí mismo con él, en un esfuerzo por promover el acatamiento voluntario en un proyecto que es para la gloria de Dios. La «resolución entusiasta» que espera no se puede separar como tal del hecho de ser cristiano.
3. En los Padres apostólicos el término figura en 1 Clemente 2.3; Hermas, *Semejanzas* 5.3.4; Diogneto 1.1. [K. H. Rengstorf, VI, 694-700]

**προϊστημι [ser jefe, dirigir, cuidar de]**

1. Esta palabra común significa «poner al frente», «presentar», o, en voz media intransitiva, «ir delante», «presidir», y figuradamente «sobrepasar», «conducir», «dirigir», «ayudar», «proteger», «representar», «cuidar de», «auspiciar», «disponer», «aplicarse a».
2. En la LXX la palabra se usa para diversos términos hebreos, y en la traducción cada caso debe ser considerado por sus propios méritos.
3. En los ocho casos del NT sólo figuran formas intransitivas. Los dos sentidos que normalmente van implícitos son «dirigir» y «cuidar de». La referencia en Romanos 12:8 es al carisma especial de cuidar de otros. Lo mismo se aplica en 1 Tesalonicenses 5:12. Es muy debatido si se trata de puestos específicos; carisma y oficio no son antitéticos en el NT. En 1 Timoteo 3:4-5 el dirigir y el cuidar van muy relacionados. El punto en 3:12 es similar: los diáconos deben ser jefes de sus familias, pero con un énfasis en cuidarlas apropiadamente. Una vez más, en 5:17 los ancianos que gobiernan bien son aquellos que ejercen una adecuada cura de almas (cf. la predicación y enseñanza), aunque esto no excluye su papel como líderes. La combinación de dirigir y cuidar, que se puede ver en el uso del NT, concuerda bien con el principio de Lucas 22:26, de que el que dirige debe ser como uno que sirve. El uso de προστάτις en Romanos 16:2 ofrece una ilustración adicional del mismo punto. En Tito 3:8, 14 tenemos ejemplos del sentido «aplicarse a» (e. d. a las buenas obras).
4. Los sentidos «dirigir» y «respaldar» son poco comunes en los Padres apostólicos. El primero figura en Hermas, *Visiones* 2.4.3; el segundo en Diogneto 5.3

[B. Reicke, VI, 700-703]

προκαλέομαι → καλέω; προκαταγγέλλω → ἀγγελία; πρόκειμαι → κείμεαι; προκηρύσσω → κήρυξ

**προκοπή [progreso, avance], προκόπτω [avanzar, progresar]****A. El grupo de palabras en griego.****1. Historia y significado.**

- a. Esta palabra parece ser originalmente náutica, para «abrirse paso», «adelantar».
- b. En sentido transitivo significa «promover», en voz media «poner en marcha» y luego en sentido intransitivo «ir adelante».
- c. El verbo y el sustantivo son neutros como tales (se puede progresar en el mal), pero por lo general tienen un sentido positivo.
- d. Por tanto significan «fortuna», «éxito», «bendición», «distinción» (en rango, honor, etc.), «éxito militar», «progreso en la salud».

- e. προκοπή denota también desarrollo moral y espiritual, progreso cultural, o avance en la virtud.
- f. La antigüedad no tiene sentido del progreso más general de la humanidad o del mundo; las ideas de perfección cósmica y del eterno devenir y perecer impiden una noción así.
2. προκοπή como término técnico en el estoicismo. En la ética estoica, la προκοπή ocupa un terreno intermedio entre el bien y el mal. El estoicismo más antiguo todavía lo coloca del lado de la imperfección, pero el estoicismo posterior halla pocos sabios, si es que halla algunos, y por lo tanto toma una perspectiva más esperanzada de aquellos que están en proceso de desarrollo. Un impulso natural hacia el progreso es promovido por la instrucción, el examen de sí y la acusación de sí, aunque también puede haber retrocesos. La perfección hacia la cual hay progreso abarca la sabiduría, la virtud y la piedad.

### B. El progreso en el AT.

1. El pensamiento del AT es histórico, y la idea del progreso en la historia de la salvación es natural. El término προκοπή no se usa para esto, y las ideas en cuanto al centro y el punto de llegada de la salvación son variadas; pero existe una creencia común de que Dios gobierna los acontecimientos en un movimiento que va de la promesa al cumplimiento. Por eso la historia de Dios se halla en un constante flujo de elección, envío, juicio y renovación. El aporte humano es ambivalente, ya que, aunque la humanidad se halla bajo una exigencia divina de ser como Dios (Lv. 19:2), esta misma meta, falsamente entendida, es también la causa del progreso en el mal (Gn. 3).
2. Dirigido por la ley, el pueblo de Dios va avanzando hacia la meta proclamada en el pasado. Pero en los profetas hay también una orientación al futuro. Una meta final vindicará todo lo que ha pasado antes, y le dará sentido. Esa meta se alcanzará, no mediante un progreso constante, sino mediante una nueva creación.
3. Tanto la historia individual como la colectiva están en movimiento. Así, los patriarcas caminan en la presencia de Dios y bajo su autoridad. La resistencia a este movimiento, como en el pueblo en su conjunto, sólo se puede poner a un lado mediante la intervención de Dios y su perdón. La literatura sapiencial retrata la sabiduría como el inicio de un proceso (Pr. 1:7; Sal. 111:10) que conduce hacia el pleno desarrollo personal. Si el AT no usa un término general como προκοπή, es porque cada acontecimiento se toma por separado. El caso tardío de προκοπή en Sirácida 51:17 probablemente tenga el sentido de «bendición».

### C. El grupo en el judaísmo helenístico.

1. Aparte de Sirácida 51:17, la LXX sólo tiene προκοπή en 2 Macabeos para «éxito militar» (cf. Sal. 45:5). Los Testamentos de los Doce Patriarcas, Aristeas y Josefo lo usan en los sentidos ordinarios de «progreso», «desarrollo», «éxito».
2. En Filón encontramos un uso más estoico para el desarrollo individual. El punto de partida y el impulso se encuentran en la naturaleza, detrás de la cual se halla Dios. Así, si bien los individuos y sus maestros son importantes, sólo por la beneficencia divina se alcanza la meta. El campo de progreso es todo el ámbito de la sabiduría y la virtud. Filón tiene en alta estima a los que van avanzando de forma firme y constante, aun cuando todavía haya en ellos imperfecciones y no lleguen a la altura de los verdaderamente sabios. Encuentra en el AT ejemplos de las diversas etapas de progreso.

### D. El grupo en el NT.

#### 1. Datos lingüísticos.

- a. προκόπτω y προκοπή son palabras helenísticas, más que intrínsecamente bíblicas. Son poco comunes en el NT (9 casos), y figuran sólo en el material paulino y lucano (Gá. 1:14; Ro. 13:12; Fil. 1:12, 25; 1 Ti. 4:15; 2 Ti. 2:16; 3:9, 13; Lc. 2:52).
- b. El uso es en parte el del lenguaje cotidiano.

- c. Hay ecos distantes de la filosofía helenística en Lucas 2:52; Gálatas 1:14; 1 Timoteo 4:15.
- d. El propio Pablo parece haber acuñado las frases de Filipenses 1:12, 25.
2. *La προκοπή individual.*
- a. En el NT el sujeto es principalmente personal. Las excepciones son la noche en Romanos 13:12, el evangelio en Filipenses 1:12, y la fe en 1:25.
- b. El progreso personal es en parte individual y en parte colectivo. Los pasajes que hablan del avance personal (Lc. 2:52; 1 Ti. 4:15; Gá. 1:14) son los que más se acercan al helenismo. Así, la frase de Lucas 2:52 suena helenística. Podría estar basada en expresiones de la época o en Sirácida 51:17, pero tiene un contenido veterotestamentario, ya que el énfasis se pone en el progreso espiritual y (como en 2:40) el concepto rector es el del favor ante Dios, reflejado en el favor ante los hombres. Lucas nunca da seguimiento al progreso de Jesús, y el versículo no ofrece base para hablar acerca de su crecimiento en la conciencia de sí o su desarrollo moral. 1 Timoteo 4:15 está relativamente más cerca del concepto helenístico. Timoteo debe desarrollar el carisma del v. 14, dando evidencia visible de crecimiento en la fe, en el amor y en la pureza, y dedicándose a la predicación y a la enseñanza. El progreso, sin embargo, debe asumir una forma exterior, y en última instancia es cuestión de don divino. En Gálatas 1:15 (el progreso de Pablo en el judaísmo) el elemento de logro humano es más fuerte, ya que Pablo está adelantando en conocimiento y observancia de la ley, pero el término tiene un cariz irónico, ya que este adelanto es precisamente lo contrario de lo que él ahora considera como προκοπή (cf. Fil. 1:12, 25; 1 Ti. 4:15); se acerca más al avance de la impiedad en 2 Timoteo 2:16 o al ir de mal en peor de 2 Timoteo 3:13.
3. *La προκοπή de la comunidad y del evangelio.* El NT le da al término un giro distintivo en relación con la comunidad y con el evangelio. En Filipenses 1:25 la προκοπή podría estar sola y denotar el avance espiritual, o (junto con el gozo) podría ir con la fe y denotar el avance en la fe. Aunque sólo hay una fe que salva (Ef. 4:5), hay diferentes medidas o etapas de fe (Mr. 4:24-25; Ro. 12:3), y por lo tanto puede haber avance en ella (Lc. 17:5; 2 Ts:1:3). Si Pablo sigue viviendo, puede ayudar a promover el avance en la fe, aunque, por supuesto, el Espíritu es en última instancia la fuerza que se halla detrás de ese avance. Si la vida de Pablo sirve para la προκοπή de la fe, su sufrimiento sirve al avance del evangelio en 1:12. Como prisionero, él ayuda a difundir el evangelio entre los paganos y a confirmarlo en los cristianos, de modo que hay un avance tanto exterior como interior.
4. *La προκοπή de la herejía.* En contraposición al evangelio, la herejía y sus maestros también avanzan. El error, nutrido por las fuerzas demoníacas, se difunde como gangrena (2 Ti. 2:17). Su poder es el del engaño y la seducción (3:13). Aparta a las personas de Dios (2:16) hasta la profundidad de la perdición (3:13). El triple uso del término en 2 Timoteo 2:16-3:13 es quizás la respuesta del autor a la pretensión de los falsos maestros de que existen teólogos progresistas. El avance de la herejía es parte de la multiplicación de la maldad (Mt. 24:12) y la tribulación escatológica, pero no carece de límites (2 Ti. 3:9).
5. *La προκοπή de los eones.* Las tonalidades escatológicas son evidentes en Romanos 13:12. El paso de la noche significa la marcha del tiempo. Todavía estamos en el período ambivalente del ya y el todavía no. La noche se está acercando al período más oscuro que precede a la aurora, pero también casi ha pasado ya; ha llegado la hora de despertar. El NT no deja aquí cabida para la idea del progreso humano. Como la historia del mundo, la historia no tiene una teleología propia. Sólo a la luz del evangelio puede uno ver una προκοπή establecida por Dios.
- E. *El grupo en la iglesia antigua.*
1. *Padres apostólicos y Apologistas.* En estos escritores no hay un uso específico o teológico. En 2 Clemente 17.3 la exhortación refleja una comprensión más legal de la vida cristiana. En los Apologistas el uso es principalmente cotidiano (cf. Justino, *Diálogo* 11.5). Un uso más filosófico se da sólo en Justino,

*Diálogo* 2.6. Ireneo habla del progreso hacia Dios (*Contra las herejías* 4.11.2) pero cuestiona la idea de desarrollo que sostienen los gnósticos, quienes se ven a sí mismos como progresistas.

2. *Clemente de Alejandría*. Clemente hace uso considerable tanto del verbo como del sustantivo, dándole a la idea un significado más amplio que el que le da Filón, pero también dándole un contenido bíblico más completo al sujetar las ideas estoicas y platónicas al NT. Usa προκοπή para el ascenso, pero también para «paso» y «paso más alto», luego para «rango en el cielo», abarcando la exaltación de Cristo y la jerarquía angélica. Para Clemente, el progreso sin fin es un principio básico de la creación. La vida eterna es un progreso eterno. El principio abarca a todos los pueblos, pero Dios lleva a la perfección por medio de la fe cristiana. El punto de partida es el deseo del cambio, pero el poder del verdadero progreso es la fe. La disciplina y la instrucción fomentan el progreso, pero Dios es el verdadero dador y Cristo provee la potencia motriz. Del lado griego, la cultura sirve al progreso pero el evangelio es el ámbito propio del ascenso, y la filosofía debe fundirse con él para alcanzar su meta. Esta meta se puede describir de diversos modos como virtud, visión de Dios, inmortalidad, perfección, conocimiento, etc. A la larga, la influencia del NT es decisiva en esta visión del progreso. El progreso que Clemente busca a fin de cuentas es el progreso en la perfección y el rango en el mundo venidero, con sus gradaciones de destino celestial.

[G. Stählin, VI, 703-719]

αἰξάνω, περισεύω, πληθύνω, προάγω τελειόω

πρόκριμα → κρίνω; προκυρώ → κυρώ; προλαμβάνω → λαμβάνω; προμαρτύρομαι → μάρτυς; προμεριμνάω → μεριμνάω; προνοέω, πρόνοια → νοέω; προοράω → οράω; προορίζω → ορίζω; προπάσχω → πάσχω

πρός [ante, en, cerca de, hacia, etc.]

**A. Con genitivo.** El sentido general de πρός es «ante». Con genitivo normalmente expresa salir «desde», pero en el uso único en Hechos 27:34 tiene el sentido transferido de «ser esencial para» (cf. 1 Clem. 20.10).

**B. Con dativo.**

1. Espacialmente πρός con dativo denota a. lugar, «ante», «en», «por» o «alrededor», y b. dirección, «hacia».
2. Cuantitativamente significa «además», pero este uso no figura en el NT.

**C. Con acusativo.**

1. Espacialmente, el uso común de πρός con acusativo, que expresa movimiento hacia, figura a. con un verbo intransitivo, p. ej. ir a o entrar (pero no con sentido místico; cf. Ap. 3:20; Jn. 7:33); b. con un verbo transitivo, p. ej. enviar, traer, conducir, etc., a menudo en el NT con significado teológico, p. ej. cuando Jesús en la cruz atrae a los seres humanos hacia sí (Jn. 12:32), o cuando hay acceso al Padre (Ef. 2:18), o volverse al Señor o a Dios (2 Co. 3:16; 1 Ts. 1:9), o adhesión a los ídolos (1 Co. 12:2); c. en sentido pasivo con un verbo de movimiento que denota «en» o «por» (cf. Mr. 1:33; 11:4; 14:54; Mt. 3:10), aunque en sentido laxo la misma idea puede estar presente sin verbo (cf. Mt. 13:56), a veces con un movimiento que se presupone (Mt. 26:18; 2 Co. 7:12; las fórmulas en Mr. 2:2; Ro. 15:17; Mt. 27:4); d. con verbos asociados de enviar y hablar para denotar el traer o impartir un mensaje (Mt. 27:19; Mr. 3:31), sin el verbo de hablar, Hch. 10:33).
2. Psicológicamente, en el sentido de «a», «hacia», πρός figura con verbos de hablar para denotar «decirle algo a alguien» (p. ej. Lc. 1:13; Hch. 1:7; con una referencia especial al trato directo de Dios y por tanto a la asignación de un cargo o tarea definida, Ro. 10:21; Heb. 1:8; en la frase πρός τι, «con referencia a», Lc. 18:1; con verbos de orar o blasfemar; con Dios o Jesús como complemento, Hch.

8:24; Ap. 13:6); b. con verbos o sustantivos que expresan una actitud, ya sea amistosa (2 Co. 3:4; 2 Ti. 2:24), hostil (Lc. 5:30; Hch. 6:1), o neutra (Hch. 24:16).

3. Temporalmente. πρός con acusativo expresa a. aproximación a un punto en el tiempo (Lc. 24:29); b. un periodo, p. ej. «por un tiempo» (Lc. 8:13), «por unos días» (Heb. 12:10), generalmente con referencia futura.
4. Finalmente, πρός a. denota la finalidad de una acción, «con miras a» o incluso «en aras de», p. ej. Juan 11:4; Hechos 3:10; Romanos 15:2; 1 Corintios 7:35, a menudo con infinitivo, p. ej. Mateo 6:1, o elípticamente, p. ej. Lucas 14:32; Juan 13:28; b. expresa «conforme o correspondiente a» (cf. Lc. 12:47; Mt. 19:8).
5. Consecutivamente, el uso con acusativo denota «hasta» o «para que», p. ej. «blanco para la siega» en Juan 4:35; que conduce «a la satisfacción de la carne» en Colosenses 2:23; «al punto de la envidia» en Santiago 4:5; «que lleva a la muerte» en 1 Juan 5:16; «al punto de lujuria» en Mateo 5:28.

[B. Reicke, VI, 720-725]

προσάγω, προσαγωγή → ἀγωγή; προσανατίθημι → ἀνατίθημι; προσδέχομαι → δέχομαι

### προσδοκάω [esperar, tener expectación], προσδοκία [expectación]

#### A. Fuera del NT.

1. La palabra προσδοκάω significa «esperar o aguardar», «tener expectación», con cierta tensión de temor y esperanza. El sustantivo significa «expectación» ya sea de algo bueno o de algo malo.
2. En la LXX el énfasis se pone en Dios y en sus actos. Por eso habla de poner la esperanza en Dios (Sal. 104:27), en su salvación (119:166), en su misericordia (Sab. 12:22), en la resurrección (2 Mac. 7:14). Pero esto se aplica sólo al verbo; de nueve casos del sustantivo, sólo Génesis 49:10 y Salmo 119:116 tienen que ver con Dios.

#### B. El NT.

1. a. En el NT el verbo suele denotar la esperanza escatológica. Así, en Mateo 11:3 y Lucas 7:19-20 la pregunta es si Jesús cumple la esperanza mesiánica.
- b. En Mateo 24:50; Lucas 12:46; 2 Pedro 3:12ss, el objeto de la expectación es el regreso de Cristo. En 2 Pedro 3:12 y 14 los participios tienen un carácter indicativo y causal. En espera del día de Dios, los creyentes llevan una vida santa. Por eso el προσδοκᾶν se protege contra la desintegración psicológica y se orienta hacia la esperanza de la salvación.
2. En Lucas 21:26 el sustantivo tiene el sentido helenístico de «expectación temerosa», y en Hechos 12:11 se refiere a las expectativas del pueblo judío respecto al arresto de Pedro.

C. Los Padres apostólicos. Excepto en Hermas, Visiones 3.11.3, y Diogneto 9.2, en los Padres apostólicos προσδοκάω siempre se refiere a bendiciones divinas. El sustantivo no figura. De los Apologistas, Justino hace uso frecuente de este grupo en relación con las promesas del AT y del NT (p. ej. *Diálogo* 52.1; 120.3).

[C. Maurer, VI, 725-727]

προσέρχομαι → ἔρχομαι; προσεύχομαι, προσευχή → εὐχομαι

### προσήλυτος [prosélito]

A. Incidencia. Esta palabra sólo se ha hallado en escritos judíos y cristianos, aunque ἑπῆλυς y ἐπιπλύτης (ἐπιπλύτος) se hallan con el mismo sentido en el griego secular.

B. **Los extranjeros en el AT.** Hay dos clases de extranjeros en el AT: los visitantes (Dt. 14:21) y los residentes temporales o permanentes (Éx. 12:49). Los primeros no tienen derechos y están fuera de la comunidad nacional y cultural. Los segundos están bajo protección y gozan de libertad personal, pero no tienen una condición independiente. Éxodo 22:20ss les asegura el interés de Dios, y Éxodo 23:9 apela a la experiencia de Israel en Egipto. Los extranjeros deben guardar el sábado (Éx. 20:10), ya que, al estar en el país, están colocados en una relación religiosa. Al irse desarrollando el sentido de elección, y por lo tanto la distinción respecto a otros pueblos, los forasteros residentes son atraídos hacia la comunidad cultural. Deuteronomio 5:14; 16:10-11, 13-14 exigen que observen las festividades, aunque la Pascua sólo pueden observarla si se circuncidan. Los forasteros, entonces, son muy parecidos a los posteriores prosélitos, excepto en que tienen que ser residentes; de modo que permanece una diferencia sociológica.

C. **προσήλυτος en el judaísmo posterior.**

I. *El judaísmo helenístico.* El desarrollo final del concepto de prosélito como término técnico tiene lugar en el judaísmo de la diáspora. Esto provee una estructura sociológica diferente en la cual los judíos viven en medio de no judíos, aprenden la cultura no judía, y emprenden una misión judía. Los relativamente pocos individuos que aceptan plenamente el judaísmo y se hacen circuncidar, son llamados *προσήλυτοι*. En lo religioso, pero no en lo sociológico, son como forasteros residentes. Son muchos más los gentiles que aceptan el monoteísmo del AT y observan algunas porciones de la ley cultural, pero que no se circuncidan; estos son los temerosos de Dios (*σεβόμενοι* o *φοβούμενοι τὸν θεόν*). Los judíos helenísticos consideran más importante que los gentiles crean en Dios y sigan sus mandatos éticos, y no que sean circuncidados.

1. Lingüísticamente, la LXX usa *προσήλυτος* 77 veces para el forastero residente; en once casos usa *πάροικος*, dos veces *γ(ε)ῳώρας*, y una vez *ξένος*.
2. Filón desarrolla el nuevo entendimiento del término del AT, aunque prefiere *ἐπῆλυς* o *ἐπιλύτης* (*ἐπήλυτος*) al menos familiar *προσήλυτος*. Define al *προσήλυτος* como alguien que ha abandonado su país, sus parientes y amigos, para sujetarse a la constitución judía. Esto presupone la circuncisión, aunque Filón enfatiza la necesidad de circuncidar las lujurias y pasiones.
3. Josefo evita *προσήλυτος*, que sus lectores no entenderían, pero usa otros términos para los que se convierten plenamente al judaísmo, a diferencia de los temerosos de Dios.
4. Hay inscripciones judías que se refieren a prosélitos, pero sólo una de ellas proviene de Palestina. Los verdaderos prosélitos pueden ser enterrados entre judíos, pues se han separado de todo rasgo de gentilidad. Están plenamente integrados a la comunidad, y a veces tienen un nuevo nombre judío. En Italia hay más mujeres que hombres, ya que la conversión plena es más fácil para las mujeres; también hallamos esclavos y niños *αδοπητοί*, para quienes la conversión acarrea ventajas. La legislación restrictiva, p. ej. en tiempo de Adriano, podría haber afectado la distribución. Algunas inscripciones se refieren a los temerosos de Dios (*θεοσεβής*; lat. *metuens*).

II. *El judaísmo palestinese tardío.* En el judaísmo palestinese tardío, el prosélito y el forastero residente son en gran medida lo mismo; el segundo de esos términos ha perdido su sentido sociológico. La conversión completa es más importante en Palestina. Los que desean pasarse al judaísmo deben aceptar la ley en su totalidad, o siguen siendo gentiles. Entre los prosélitos más antiguos encontramos grupos tan prominentes como la familia de Herodes, y el rey Izates de Adiabene y su madre y su hermano. Un cierto Simón que desempeñó un papel importante como guerrillero en la primera guerra judía también era conocido como *ὁ (τοῦ) Γῳώρας*; su padre era un prosélito. Entre los Deuterocanónicos, Tobías 1:8 se refiere a la limosna que se da a los prosélitos. El Documento de Damasco menciona los cuatro órdenes: sacerdotes, levitas, israelitas y *gerim* (Qumrán sólo tiene los primeros tres). Aquí los *gerim* son prosélitos plenos, no simples forasteros residentes. Como lo expresa el Baruc Siríaco 41:4, son aquellos que han abandonado su vida vana y han encontrado refugio bajo las alas de Dios (cf. tb. 42:5).

### III. El judaísmo rabínico.

1. *El término.* Los rabinos usan ahora el término del AT que designaba a los gentiles que se convertían plenamente al judaísmo. Se hace una distinción entre los falsos prosélitos, que buscan ventajas personales, y los verdaderos prosélitos, que se hacen judíos por convicción y guardan la ley completa (a diferencia de los que sólo asisten al culto y guardan la ley noáquica).
2. *La actitud.* Algunos rabinos estimulan el que haya prosélitos; otros al principio los tratan con gran cautela. Cuando, en tiempos de Adriano, la conversión se hace casi imposible, se les da la bienvenida, ya que sólo los que tienen una motivación sincera corren ese riesgo. Posteriormente se vuelve a manifestar una actitud menos favorable, con el punto de vista de que los prosélitos retrasan la venida del Mesías, o de que cuando venga el Mesías no se aceptarán más prosélitos.
3. *La recepción.* El rito de recepción consiste en la circuncisión, el bautismo y un sacrificio. La circuncisión es el elemento más antiguo. Se desconoce la edad exacta en que se realizaba el bautismo, así como su significado original y su forma. Tal vez haya sido al principio una purificación cultural, pero posteriormente es un rito público fijo de admisión, que implica instrucción en la ley. La ofrenda se dejó de hacer con la destrucción del templo. Los rabinos encuentran una base para las tres condiciones en las condiciones de la alianza del Sinaí en Éxodo 12:48; 25:5; 19:10. Cuando se han cumplido las condiciones, los conversos son considerados como judíos en todo sentido.
4. *Posición legal.* Al ser como niños recién nacidos, los prosélitos no pueden ser considerados culpables de las transgresiones propias de los gentiles. Los niños engendrados antes de la conversión no pueden ser herederos, aunque se conviertan junto con sus padres. Los conversos pueden recibir herencias de sus padres gentiles, con tal que no vaya implícita la idolatría. Las leyes del AT sobre el incesto se aplican a los matrimonios contraídos anteriormente siendo gentiles, sólo en la medida en que el derecho de los gentiles concuerde con ellas. Las mujeres prosélitas no pueden casarse con sacerdotes, según la norma de Levítico 21:13-14, aunque sólo por sospecha de fornicación, de modo que la norma no se aplica a niñas conversas de menos de tres años de edad. Las reglas que proveen auxilio para los forasteros residentes (Lv. 19:10) son aplicadas a los prosélitos.
5. *Los no judíos.* Los rabinos aplican a los gentiles que guardan los mandatos noáquicos el término sociológico que el AT emplea para los forasteros residentes. Aquí se incluye a los temerosos de Dios, quienes a veces son considerados favorablemente como gente recta que tendrá parte en el mundo venidero. Sin embargo, en general los rabinos no están contentos con tener a gentiles incircuncisos como adherentes no comprometidos. Se insiste en que no pueden aprender la ley si no están ya circuncidados. Por lo tanto se los considera como completamente gentiles, a menos que den el paso de conversión completa 12 meses después de aceptar la ley noáquica.

### D. El NT.

#### I. προσήλυτος.

1. De los cuatro casos en el NT, el primero se halla en Mateo 23:15, donde Jesús denuncia la labor misionera legalista de los fariseos, quienes no se contentan con un compromiso laxo sino que transforman a los conversos en hipócritas al imponerles la estricta observancia de la ley.
2. Hechos 2:11 menciona a prosélitos entre los grupos de la diáspora que estaban presentes en Jerusalén para la fiesta. Prosélitos y judíos son términos que denotan la posición religiosa de aquellos que proceden de las localidades geográficas que también se mencionan.
3. Puesto que en 6:1 Ἑλληνισταί significa judíos de origen helenístico, Nicolás, por ser προσήλυτος, se distingue de los otros seis; se trata de un converso del paganismo que ha llegado a Jerusalén procedente de Antioquía.
4. Hechos 13:43 menciona a prosélitos temerosos de Dios entre los que siguen a los apóstoles. Se trata de una combinación peculiar, incluso en los Hechos, y plantea la pregunta de si el término técnico

es σεβόμενοι ο προσήλυτοι. Si es el primero, προσήλυτοι es materialmente incorrecto; si es el segundo, σεβόμενοι tiene en gran medida el sentido de «devotos».

## II. σεβόμενοι (φοβούμενοι) τὸν θεόν.

1. Estas expresiones figuran en los Hechos: φοβούμενοι en la primera sección, σεβόμενοι en la segunda. Parece que algunos cristianos palestinos pensaban al principio que la salvación era sólo para los judíos completos (cf. Hch. 11:3, donde a Pedro se le reprocha el interactuar con el φοβούμενος Cornelio, y 11:19, donde al principio los misioneros palestinos predicaban sólo a los judíos, aunque algunos, que son de Chipre y de Cirene, les predicaban también a los Ἕλληνες ο σεβόμενοι [v. 20]).
2. En las sinagogas, Pablo predica primero a los judíos, e. d. a los miembros plenos del pueblo judío por nacimiento o por conversión, y a los Ἕλληνες, e. d. a los gentiles temerosos de Dios que asisten al culto judío (cf. Hch. 14:1; 18:4; 19:10; tb. 13:16, 26; 16:14; 17:17; 18:7; tb. 17:4). Su mayor éxito parece darse entre los temerosos de Dios. Pablo no exige la circuncisión, pero no basta con el monoteísmo; la fe en Cristo es necesaria para la salvación (13:39). La predicación de Cristo provoca la oposición judía y hace que Pablo, p. ej. en Corinto, se vaya adonde los gentiles temerosos de Dios (18:6). El uso en Hechos se conforma exactamente a la situación existente y apoya la historicidad de los relatos.

[K. G. Kuhn, VI, 727-744]

πρόκαιρος → καιρός; προσκαλέω → καλέω; προσκαρτέρω, προσκαρτέρησις → καρτέρω;

προκληρώω → κλήρος; προσκολλάω → κολλάω

προσκόπτω [golpear, tropezar, ofender], πρόσκομμα [tropiezo, piedra de tropiezo], προσκοπή [causa de tropiezo], ἀπρόσκοπος [que no causa ofensa o escándalo]

### A. Uso.

#### I. προσκόπτω.

1. Literalmente, esta palabra significa «golpear», «dar contra». Intransitivamente significa «tropezar contra», «chocar», «resbalar», «caer», «sufrir daño», «perecer».
2. En un sentido transferido, προσκόπτω significa «causar ofensa», «desagradar», u «ofenderse», «enojarse o enfurecerse», «experimentar desagrado».

#### II. πρόσκομμα.

1. Este sustantivo puede denotar el resultado de caer, de donde «daño», «herida», «golpe», o más en general «dolor», «destrucción», «ruina», y moralmente «caída», «pecado».
2. También puede denotar una cualidad, como en la frase «piedra de tropiezo».
3. Finalmente, puede indicar una causa de daño, p. ej. un «obstáculo», o más en general una causa de ruina, p. ej. un «estorbo» a la fe, una «tentación» que ocasiona una caída en el pecado.

III. προσκοπή. Este sustantivo verbal poco frecuente denota por lo general 1. «causa de ofensa», «aversión», «irritación», «antipatía». También se puede usar 2. para «causa de caída o de ofenderse», «razón de antipatía».

IV. ἀπρόσκοπος. Este adjetivo verbal raro y tardío significa 1. «que no hace caer», «que no tropieza», «intacto», y 2. «que no ofende», «inofensivo», «sin culpa», «que no se escandaliza» (p. ej. una conciencia limpia).

### B. El AT y el judaísmo.

- I. *Equivalentes.* Hay varios equivalentes hebreos con sentidos como «hacer caer», «empujar», «golpear», y también «caer» o «tropezar».

II. *Metáforas.* Hay dos metáforas que van asociadas con el grupo, 1. la del camino, y 2. la de la piedra, pero las dos pueden también ir combinadas (Pr. 4:12; Lm. 3:9; Mt. 16:23). Los προσκόμματα son por lo general obstáculos dañinos, en contraste con los senderos rectos de los justos, pero también pueden ser una característica del camino recto (cf. Mt. 7:13-14).

### III. *Uso teológico.*

1. a. Este grupo, usado a menudo en conexión con la doctrina de la retribución, denota la idolatría como una piedra de tropiezo que desemboca en la destrucción.
  - b. Incluso aparte de los ídolos, el caer es un castigo por la desobediencia. Dios mismo puede ser el causante de la caída (cf. Is. 59:10), porque el pueblo no confía en él. En Proverbios 4:19, los individuos injustos caen en las tinieblas de su ignorancia.
  - c. Específicamente en Isaías 8:14, Dios es una roca de tropiezo y un lazo, aunque es también roca de refugio, de modo que la roca describe tanto su ira como su gracia, así como su acción significa ya sea salvación o perdición (cf. Sal. 18:25ss; 1 Co. 1:23-24).
  - d. Sólo fuera del canon se menciona al diablo como causa de destrucción (Testamento de Rubén 4:7).
  - e. Sólo rara vez en la literatura sapiencial se dice que un poder que no sea sobrenatural ocasione la destrucción (cf. el oro y el vino en Si. 31:7).
2. Es discutible si el grupo se usa en la LXX para la tentación y la caída en el pecado. Isaías 29:21 y Sirácida 17:25 se podrían citar a este respecto. Por otro lado, los equivalentes hebreos en los rabinos suelen dar este sentido (cf. tb. Qumrán).

### C. *El NT.*

#### I. *La base en el AT.*

1. El NT sigue al AT en la forma de las citas, p. ej. Mateo 4:6; Romanos 9:32-33.
2. También adopta expresiones similares (cf. Ro. 14:13, 21; 1 Co. 8:9). La principal diferencia en el NT es que la incredulidad, más que la desobediencia, es ahora causa de perdición espiritual eterna, y no sólo de destrucción temporal. En Mateo 4:6 se tiene en mente el daño externo, y cf. el sentido de «ofensa», pero el daño espiritual es la referencia primaria p. ej. en Romanos 14:13; 1 Corintios 10:32; 2 Corintios 6:3.

#### II. *Uso específico del NT.*

##### 1. *Jesús y el caer.*

- a. En Mateo 4:6-7 el tentador omite mencionar que la promesa es para aquellos que confían en Dios. Así procura hacer de Jesús a uno que tienta a Dios, usando la promesa misma para tratar de provocar una caída. Como caída literal, esto destruiría a Jesús desde el inicio. Como caída espiritual, sería más honda y más desastrosa que la de Adán.
- b. La metáfora del camino está presente en Juan 11:9-10. Uno no tropieza ni cae a la luz del día. Tal vez haya aquí una alusión a la inminente pasión de Jesús, e. d. su caída en la muerte.

##### 2. *Tropezar en la fe.*

- a. (a) Los seres humanos pueden ser la causa de que otros caigan. Así, la libertad válida de los fuertes en Roma y en Corinto (Ro. 14:21; 1 Co. 8:9) puede ser piedra de tropiezo para los débiles, que ven en ella una transigencia con el mundo pagano. El amor, entonces, exige la renuncia a la libertad para que no haga caer a otros.
- (b) Es un principio para todos los cristianos (1 Co. 10:32) que no deben ocasionar tropiezo ni a los creyentes ni a los de fuera. Eso no quiere decir simplemente que deban quedar bien con los demás. Significa que no deben hacer nada que debilite su fe o que les impida llegar a la fe. Por lo que a él

- respecta, Pablo no pone obstáculos en el camino de los demás (2 Co. 6:3). Trata de no hacer nada que acarree reproches sobre el ministerio apostólico. Nuevamente, su interés es la salvación de aquellos entre quienes realiza su labor.
- b. Romanos 9:32-33 y 1 Pedro 2:6ss aplican Isaías 8:14 y 28:16 a Cristo, aunque en diferentes contextos y combinaciones. En Romanos, Israel tropieza contra Cristo, mientras que en 1 Pedro Cristo es principalmente una piedra preciosa para los elegidos. Israel tropieza porque tiene una visión incorrecta de la salvación, y no logra ver en Jesús al Mesías. En 1 Pedro, la piedra sostiene el edificio pero constituye un peligro para aquellos que tropiecen en ella, de modo que uno debe o incorporarse a la construcción del edificio divino, o caer sobre ella al escandalizarse y no lograr creer. En ambos pasajes Cristo tiene un efecto doble. Por medio de la revelación de Dios escondida en él, con su justificación del pecador, se emite un llamado que conduce ya sea a la salvación en la fe o a la perdicción en la falta de fe. Dios mismo es quien ha puesto la piedra y le ha dado esta función.
- c. En Filipenses 1:10, el ser ἀπόσκοπος es una meta escatológica. El significado podría ser «sin defecto», «sin ofensa a Dios», o bien «que no cae» (cf. Jud. 24). El contexto sugiere que lo que se tiene a la vista es muy parecido a «salvarse» en 1 Corintios 1:18. La oración de Pablo es que él no haga tropezar a los filipenses en el camino de la fe, que ellos no resbalen ni caigan ahora, y que así permanezcan de pie en el juicio. Es importante el hecho de que esto sólo es posible por medio de Cristo o de su Espíritu, y de que si se alcanza la meta, la alabanza y la gloria son sólo para Dios.
3. *El escándalo u ofensa de la conciencia (Ro. 14:20; Hch. 24:16).*
- a. En Romanos 14:20 el tema de la sección es la fe en su relación con la conciencia. La referencia podría ser a tropezar en la fe, o podría ser a causar una ofensa a la conciencia. Si vale el primer punto de vista, πρόσκομμα concuerda con el προσκόπτω del v. 21. Pero el segundo punto de vista concuerda mejor con el tema de la escisión entre la conducta y la conciencia (cf. v. 23). No es raro que Pablo use las mismas palabras, o palabras del mismo grupo, en dos sentidos diferentes en el mismo pasaje (cf. κρίνω en 14:13).
- b. La idea de una conciencia que no se ofende está claramente presente en Hechos 24:16, ya sea en el sentido de una conciencia tranquila o de una conciencia no dañada (cf. 2 Ti. 1:3). El interés de Pablo por la conciencia es evidente en Romanos 14 y 1 Corintios 8; el enunciado tiene, entonces, visos de autenticidad.
- D. *La iglesia antigua.* El uso del NT es menos prominente en los escritos primitivos. La idea del tropiezo está presente en la metáfora de los dos caminos (cf. Hermas, Mandatos 6.1.3-4; también Justino, Apología 1.52.10). Pero el sentido principal es «(causar) ofensa» (1 Clem. 21.5), y ἀπόσκοπος es común para «servicio irrepachable» (1 Clem. 20.10; cf. 61.1). El énfasis se pone más en la amenaza a la reputación de los oficiales que en la amenaza a la fe de aquellos que están puestos bajo su dirección.

[G. Stählin, VI, 745-758]

λίθος, πέτρα, πίπτω, σκάνδαλον

προσκυνέω [prostrarse, adorar], προσκυνητής [adorador]

προσκυνέω.

- A. **Significado para los griegos.** Relacionado habitualmente con el término *Kus* del antiguo alto alemán, aunque de diferentes modos, προσκυνέω es un término antiguo para la adoración reverente a los dioses, que en el caso de las deidades de la tierra significaría agacharse para besar la tierra. Los griegos abandonan el gesto externo, pero mantienen el término para la actitud interna. Posteriormente la palabra asume un sentido mucho más general que expresa amor y respeto.

**B. El entendimiento judío.**

1. La LXX usa el término para diversas palabras que significan «inclinarse», «besar», «servir» y «adorar». La mayoría de los casos tienen que ver con la veneración al Dios de Israel o a los falsos dioses. El προσκυνέω puede dirigirse también a los ángeles, a los justos, a los gobernantes, a los profetas y a la sombra de Samuel (Saúl). Si bien puede expresar respeto, también sugiere que aquellos que reciben tal honor son en algún sentido instrumentos de Dios (cf. Gn. 18:2; 19:1). En Génesis 23:7, 12, la observancia de las formalidades destaca la legalidad de la compra. En el libro de Ester, la negativa de Mardoqueo de hacerle προσκύνησις a Amán es el foco de la acción dramática. Siempre se tiene la intención de expresar pleitesía, excepto posteriormente en 4 Macabeos 5:12. La LXX prefiere el dativo o una preposición, más que la expresión griega de transitivo y acusativo. Esto se debe en parte al hebreo, pero también en parte al hecho de que es imposible un besar transitivo cuando no hay imagen de Dios.
2. Josefo sigue a la LXX en su uso del término para adoración y respeto. Sin embargo, tiende a restringir el προσκυνέω al culto que dan los gentiles, a evitar el término con una referencia humana al hablar de los judíos de su tiempo, y a usarlo en relación con el templo y con la ley en el sentido de respeto más que de adoración (ya que incluso los romanos respetan el lugar santo; *La guerra de los judíos* 5.402).
3. El uso de Filón es principalmente secular más que religioso, excepto cuando censura la adoración a la riqueza o diversas formas de idolatría en la vida urbana. Acepta el προσκυνέω ante otros como forma de respeto, pero critica la προσκύνησις al emperador como contradicción de la antigua libertad romana. También él habla de un προσκυνέω dirigido al templo, a la Escritura y al Día de la Expiación.
4. En el judaísmo rabínico, la προσκύνησις es una actitud de oración (aunque es más habitual el estar de pie). También puede ser un medio de mostrar respeto a los rabinos como aquellos que están en una relación cercana con Dios a causa de su estudio de la ley.

**C. El NT.**

1. El NT usa προσκυνέω sólo en relación con un objeto divino. Ni siquiera Mateo 18:26 es una verdadera excepción, ya que en vista de la importancia de la προσκύνησις en Mateo (cf. 8:2; 9:18; 14:33; 15:25; 20:2) es bien claro que detrás del rey de la parábola se halla el rey divino. Por eso, cuando los que le piden ayuda a Jesús caen a sus pies, se trata de algo más que un gesto de respeto. Los magos se postran en adoración (Mt. 2:2, 11). El tentador busca recibir la adoración que pertenece a Dios (4:9-10). Los discípulos adoran a Jesús cuando comienzan a captar su filiación divina (14:33) y cuando se encuentran con el Señor resucitado (28:9). La idea de la trascendencia de Dios impide cualquier debilitamiento del término en el NT. En Hechos 10:25-26 Pedro rehúsa la προσκύνησις. Incluso el ángel la prohíbe en Apocalipsis 19:10. El gesto se menciona expresamente en Hechos 10:25.
2. En Juan 4:20ss, προσκυνέω parece tener un sentido completamente figurativo. Pero en el trasfondo se halla el acto de adoración. Lo que Jesús dice es que no existe un lugar único para adorar. El acto concreto se eleva a la esfera del espíritu y la verdad, que ahora lo domina. Esto no implica una completa espiritualización de la adoración, sino la posibilidad de la verdadera adoración en todo tiempo y en todo lugar.
3. La adoración en el cielo implica una reiterada προσκύνησις (Ap. 4:10; 5:14; 7:11; 11:16; 19:4). Los que temen a Dios (como también los que adoran a la bestia!) son también προσκυνούντες (Ap. 11:1; 13:4). Los que adoran a Satanás terminarán por postrarse a los pies del ángel de la iglesia de Filadelfia (3:9), y todas las naciones vendrán a adorar a Dios en el último día (15:4).
4. Si bien προσκυνέω es común en los Evangelios y en los Hechos, y luego otra vez en el Apocalipsis, en las epístolas solamente figura en Hebreos 1:6; 11:21 y 1 Corintios 14:25. Este último versículo constituye el único caso de προσκυνέω en la comunidad cristiana, y según las líneas del AT, se refiere a la sujeción incondicional expresada por un no creyente. En otros lugares se menciona el arrod-

llarse o el levantar las manos en oración (Hch. 9:40; 1 Ti. 2:8), pero no figura la palabra προσκυνέω. Por ser un término concreto, προσκυνέω exige una majestad visible. Por lo tanto sólo es apropiado cuando está presente el Cristo encarnado o cuando el Señor exaltado se manifieste otra vez.

**D. La iglesia antigua.** En los Padres apostólicos los datos son muy parecidos a los del NT. La referencia es principalmente al culto pagano. La veneración a Cristo se diferencia del respeto que se rinde a los mártires, en Martirio de Policarpo 17.3. Posteriormente al término se le da una significación muy limitada. Así, en el año 787 el Concilio de Nicea permite la προσκύνησις ante los iconos, pero la verdadera λατρεία la reserva para la naturaleza divina. El acusativo griego reaparece junto al dativo más común, pero sin una diferencia coherente en cuanto al sentido.

προσκυνητής.

1. Fuera del NT, este término figura primeramente sólo en una inscripción del siglo III d. C.
2. El único caso en el NT se halla en Juan 4:23, donde la referencia es a los «verdaderos adoradores», donde «verdaderos» se define como «en espíritu y verdad».

[H. Greeven, VI, 758-766]

ἀσπάζομαι, εὐχόμεαι, πίπτω

προσλαμβάνομαι, πρόσληψις → λαμβάνω; προσμένω → μένω; προστάσσω → τάσσω

πρόσφατος [nuevo, reciente], προσφάτως [recientemente]

1. De etimología incierta, esta palabra significa «fresco» (fruta, etc.), o «nuevo» (personas o acontecimientos); el adverbio significa «recientemente», «últimamente».
2. La LXX tiene los sentidos habituales de «fresco» y «nuevo», pero a veces con la sugerencia de ilegítimo (dioses nuevos). El adverbio significa «apenas», «recientemente».
3. El NT usa el adjetivo sólo en Hebreos 10:20 para describir el camino nuevo que Cristo ha abierto a través del velo. Mediante la ofrenda que Cristo hace de sí, la comunidad tiene derecho de acceso a Dios. Esto es nuevo, en comparación con el antiguo camino de entrada al santo de los santos. Es también nuevo en calidad, en comparación con los ritos y ceremonias muertas. El camino lleva a través del acontecimiento de la redención en la vida y muerte de Cristo. De ahí que sea por su carne, que es precisamente lo opuesto de un obstáculo en el camino hacia Dios. El adverbio figura en Hechos 18:2 en el sentido de «poco antes».

[C. Maurer, VI, 766-767]

προσφέρω, προσφορά → φέρω

πρόσωπον [cara, rostro], εὐπρόσωπέω [dar una buena impresión, parecer bien], προσωποληψία [parcialidad, favoritismo], προσωπολήπτης [el que tiene favoritismos], προσωπολήπτω [tener favoritismos], ἀπροσωπολήπτως [imparcialmente]

πρόσωπον.

#### A. Uso griego.

1. **Cara.** El sentido básico de πρόσωπον es «cara», «rostro». El plural figura en Homero y en los trágicos, pero posteriormente predomina el singular. Se trata de los rostros humanos, o a veces los de los dioses, con excepciones sólo ocasionales. Un sentido más amplio es «apariencia personal», «forma»,

«figura». Con κατά se denota la «presencia personal». Un uso figurativo es para un frente militar o el frente de un edificio.

2. *Máscara*. La máscara que usan los actores se parece a una cara y por eso se la llama πρόσωπον. Entonces el papel o la parte del actor se denota con ese término. Otro uso es para el opositor anónimo en un diálogo.
3. *Persona*. Un significado ulterior es la persona, ya sea socialmente o gramaticalmente, o, en un tiempo posterior, legalmente.

## B. La LXX y el uso judío posterior.

### I. La LXX.

1. *Cara*. El término πρόσωπον, que figura en la LXX unas 850 veces o más, significa primeramente «cara». Caer sobre el rostro es una expresión de veneración (Gn. 17:3). Ver el rostro de un rey significa tener audiencia. En Ezequiel 1:10 se trata de la cara de un animal. En Génesis 40:7 el sentido es «apariciencia» (la de un asunto, en 2 S. 14:20). El πρόσωπον denota la persona entera en 2 Samuel 17:11 (Absalón).
2. *Lado frontal*. Como el original hebreo, πρόσωπον puede denotar «superficie» (Gn. 2:6), o «borde» (Ec. 10:10), o «el frente» en frases preposicionales que significan un movimiento hacia o desde, p. ej. con από (desde), εις (a o ante), έκ (desde), έν (ante), επί (sobre), κατά (ante o en contra de), μετά (con) y πρό (ante).
3. *El rostro de Dios*.
  - a. Frecuentemente πρόσωπον denota el rostro de Dios en expresiones antropomórficas. El que Dios levante el rostro significa gracia y paz. Se hacen oraciones para que su rostro brille sobre Israel (Nm. 6:25). El que él oculte su rostro significa que retira la gracia (Dt. 32:20). En una ira que castiga, Dios vuelve su rostro contra los pecadores (Sal. 34:16). Ver el rostro de Dios es un privilegio especial (Gn. 32:3). A causa de la santidad de Dios, implica peligro; por eso incluso Moisés ve la gloria de Dios solamente desde atrás (Éx. 32:23). Dios se revela por medio de su palabra, no haciendo ver su rostro.
  - b. Diversas expresiones culturales usan el término. Así, «ver el rostro de Dios» es visitar el santuario; los creyentes buscan el rostro de Dios (Sal. 42:3; Zac. 8:21-22). Aquí el acento no se pone en ver a Dios, sino en la seguridad de su presencia y su favor. En Salmo 105:4 el buscar el rostro de Dios es algo que se hace todos los días; es asunto de interés primario en Salmo 27:8. El pan santo es el pan del πρόσωπον en 1 Samuel 21:6, e. d. el pan de la presencia.

### II. El judaísmo tardío.

#### 1. Filón y Josefo.

- a. Para Filón la cara es la parte más importante del cuerpo; está dominada por el número siete. Filón se refiere con frecuencia al rostro de Dios. Representa su ser esencial, y está oculta de nosotros. A veces Filón usa πρόσωπον para «persona».
- b. En Josefo encontramos los sentidos de «cara», «rasgos», «papel» y «persona».
2. *Los pseudoepígrafos y las obras rabínicas*. Los pseudoepígrafos hablan de que los rostros de los justos brillan como el sol, porque Dios hace que su luz brille sobre ellos. Su séptimo gozo será seguir esforzándose por ver el rostro de Dios. Los rabinos dicen que todas las personas ven el rostro de Dios al momento de la muerte. Los malvados lo ven para recibir castigo; los justos ven el rostro de la Shekinah. Ver o saludar el rostro de la Shekinah es también una frase rabínica para el culto en el templo o (posteriormente) en la sinagoga. Los que oran o estudian también saludan el rostro de Dios en la medida en que él se acerca a ellos.

### C. El uso del NT.

1. *Cara*. πρόσωπον suele significar «rostro» en el NT (cf. Mt. 6:16-17; Hch. 16:5; Ap. 4:7). Caer sobre el rostro expresa veneración o respeto (Mt. 17:6; Lc. 5:12). Los rostros del ángel (Ap. 10:1) y de Jesús (Mt. 17:2) brillan como el sol. El rostro de Moisés tiene un brillo que es pasajero (2 Co. 3:7ss). Para Pablo, el velo que Moisés se pone sobre el rostro es signo del velo sobre el AT que esconde su verdadero sentido de modo que Israel no lo ve. Sin embargo, los cristianos ven con el rostro descubierto la gloria del Señor, y son transformados de gloria en gloria (cf. 2 Co. 4:6). Ver el rostro significa saludar a una persona en Hechos 20:25, y conocer por el rostro denota un conocimiento personal en Gálatas 1:22. Fijar el rostro en una dirección específica anuncia una firme resolución de seguir un rumbo particular. En Lucas 9:51, la frase tiene gran significación para toda la historia de la salvación. A veces se puede denotar la apariencia de una persona u objeto, p. ej. en Santiago 1:23; 1:11; Mateo 16:3.
2. *El lado frontal*. Como en la LXX, πρόσωπον puede denotar el frente, a menudo con preposiciones, p. ej. ἀπό (desde, Hch. 3:19; 5:4-5), εἰς (ante, 2 Co. 8:24), ἐν (en, 2 Co. 2:10; 5:12), κατά (frente a, 2 Co. 10:1, 7), μετά (con, Hch. 2:28), y πρό (ante, Mr. 1:2; Hch. 13:24).
3. *El rostro de Dios*. Así como los adoradores del AT «ven el rostro de Dios» cuando visitan el templo, así Cristo en Hebreos 9:24 comparece ante la faz de Dios cuando entra en el santuario celestial. Los ángeles que cuidan a los pequeños están siempre viendo el rostro de Dios en Mateo 18:10. En la consumación, los siervos de Dios verán su rostro (Ap. 22:4). Ahora vemos confusamente como en un espejo, e. d. imperfectamente, pero entonces veremos cara a cara, e. d. con una perfecta visión y conocimiento (1 Co. 13:12).
4. *Persona*. En el NT este sentido figura solamente en 2 Corintios 1:11 («muchas personas»).

### D. Uso eclesiástico primitivo.

1. *Los Padres apostólicos*. En estos autores no se dan peculiaridades. Encontramos los sentidos normales de «cara», «frente» y «persona», aunque las referencias al rostro de Dios sólo se hallan en citas del AT, p. ej. en 1 Clemente 18.9; 22.6.
2. *La cristología y la enseñanza trinitaria*. La palabra πρόσωπον se vuelve crucial en los debates acerca de la persona de Cristo y de la Trinidad. El sentido legal todavía no es importante en las primeras etapas, y el término recibe su contenido de las discusiones. Los Padres tienen conciencia de que el término es inadecuado, de modo que su significado debe ser fijado por lo que se propone expresar.

εὐπροσωπῶ. Esta palabra, que significa «tener buena apariencia», figura en el NT solamente en Gálatas 6:12 para «dar una buena impresión», «quedar bien con otros».

προσωποληψία, προσωπολήπιτης, προσωποληπτῶς, ἀπροσωπολήπιτως.

1. En el AT se encuentran diversos giros que expresan el saludo o recepción respetuosa, p. ej. inclinar el rostro, levantar el rostro. De estas surge la idea de mostrar preferencia o parcialidad a ciertas personas. En cambio, Dios no respeta el rostro de nadie (Dt. 10:17).
2. Siguiendo al AT, el NT tiene diferentes expresiones para mostrar respeto a las personas, p. ej. en Marcos 12:14; Lucas 12:21; Judas 16. Sin embargo, Dios no muestra parcialidad alguna (Gá. 2:6). Para expresar esta idea se acuña el sustantivo προσωποληψία (Ro. 2:11; Ef. 6:9; Col. 3:25; Stg. 2:1). En el juicio, judíos y gentiles reciben igual trato. Tanto sobre los patronos como sobre los empleados hay un Señor que no muestra favoritismo con unos ni con otros. A los pecadores se les retribuirá sin parcialidades. Dios abre la salvación a los gentiles también (Hch. 10:34). Los creyentes deben ser como Dios en su modo de tratarse unos a otros, sin favorecer al rico ni despreciar al pobre (Stg. 2:1). Mostrar parcialidad es cometer pecado y hacerse reo de la ley (2:9).

3. El tema lo tratan los Padres apostólicos en Bernabé 19.4; Didajé 4.3; Policarpo 6.1; 1 Clemente 1.3; Bernabé 4.12.

[E. Lohse, VI, 768-780]

προτίθημι → τίθημι

προφήτης [profeta], προφήτις [profetisa], προφητεύω [profetizar],  
προφητεία [profecía], προφητικός [profético], ψευδοπροφήτης  
[falso profeta]

#### A. El griego secular.

##### I. Aspectos lingüísticos.

1. El prefijo προ- ocasiona cierta ambigüedad en relación con el sentido preciso de προφήτης, pero parecería que el sentido original en griego es «el que proclama», aunque pronto figura también la idea de «el que predice».
2. La palabra προφήτις (desde fines del siglo V a. C.) es la forma femenina.
3. El verbo προφητεύω tiene el doble sentido de «proclamar» y «ser un profeta de oráculos».
4. προφητεία denota a. «capacidad para declarar la voluntad divina», b. «proclamación» y c. «oficio profético».
5. προφητικός significa «perteneciente a un profeta», «profético».
6. En la palabra ψευδοπροφήτης la primera parte puede ser un complemento («profeta de mentiras») o puede ser adjetiva («falso profeta»).

##### II. Aspectos materiales.

###### 1. Los profetas de oráculos.

- a. Si bien los términos se hallan sólo a partir del siglo V a. C., la realidad es mucho más antigua. Así, compuestos como ὑποφήτης se refieren a aquellos que esperan para oír la declaración de la voluntad de los dioses, y luego la explican y la proclaman a quienes buscan consejo. El proceso exacto (p. ej. el papel de las sacerdotisas) no resulta totalmente claro, pero se plantean preguntas y se emiten respuestas como dictámenes o directrices divinas relacionadas con situaciones específicas.
- b. El oráculo de Delfos le da a προφήτης un uso específico. Aquí la Pitonisa es provocada a un frenesí mántico, y luego se convierte en la προφήτις por medio de la cual habla el dios. El προφήτης desempeña también un papel, probablemente como intérprete de las palabras que se pronuncian en éxtasis y enigmáticamente (cf. Platón). El προφήτης no está inspirado como la Pitonisa, sino que ejerce un discernimiento racional. Probablemente la Pitonisa habla en palabras, pero el προφήτης debe darles forma a esas palabras y transmitir las a la persona que busca consejo. Las respuestas pueden ser en hexámetros, pero son principalmente en prosa; posteriormente son exclusivamente en prosa. La función del oráculo es preservar las normas de conducta, preservar la tradición, y hacer una aplicación específica; pero el lenguaje, que hace intenso uso de metáforas y acertijos, es oscuro y paradójico. Apolo, el dios del oráculo, puede ser llamado él mismo Διὸς προφήτης (profeta de Zeus), como verdadero μάντις y portavoz de Zeus.
- c. El proceso en el caso de otros oráculos parece ser esencialmente el mismo que en Delfos.
- d. Un uso divergente del término προφήτης aparece en Luciano en su sátira sobre Alexandros, quien se llama a sí mismo προφήτης como «hombre divino» que predice acontecimientos, cura a los enfermos, etc., y se caracteriza por su vestimenta exótica, su éxtasis alocado, sus afirmaciones extravagantes, y su presteza a transmitir oráculos sin que se le pidan.

- e. Aunque la misma persona puede ser a la vez *προφήτης* y *μάντις*, las funciones denotadas por los dos términos son diferentes, ya que el *μάντις* ofrece iluminación y entonces el *προφήτης* la explica.
- f. El manticismo de inspiración, que en Grecia lo ejercen sólo las mujeres y en Asia Menor también los hombres, asume la forma de una posesión extática en virtud de la cual el alma se convierte en agente o citara del dios, y se pierde la razón.
- g. En suma, los profetas en el mundo griego son personas que declaran cosas impartidas por los dioses mediante inspiración directa o mediante señales, y su tarea es de interpretación. Los profetas de oráculos proclaman la voluntad o plan de los dioses en respuesta a preguntas directas que abarcan toda la extensión de la vida privada, política y cultural. La selección de los profetas de oráculos está controlada por criterios humanos, y a menudo esos profetas provienen de las clases sociales superiores, e incluso su inspiración tiende a ser inducida por iniciativa humana. Los profetas de oráculos gozan de alta estima y tienen cargos oficiales, de modo que a menudo se les puede pedir que presidan delegaciones, etc. En algunos casos el verbo *προφητεύω* puede incluir el plantear la pregunta y presentarla.

## 2. El poeta como profeta.

- a. En la poesía griega temprana se encuentra la creencia en un vínculo entre las Musas divinas y el poeta humano. Las Musas han visto y conocen todas las cosas, y les dan a los poetas el poder de describirlas. Hesíodo se considera llamado por las Musas, quienes le inspiran una voz divina. Píndaro usa el término *προφήτης* para denotar ese vínculo. El poeta es un heraldo escogido de dichos de sabiduría, que alaba las virtudes e instruye en ellas. Las Musas desempeñan el papel mántico y los poetas el profético. El poeta se ofrece a sí mismo como un *προφήτης* que puede mediar el conocimiento divino. Tiene un genio impartido por los dioses, que lo equipa para la tarea.
- b. A veces el poeta puede ser también un *προφήτης*, como vocero o abogado de otras personas, expresando la opinión pública.

## 3. Uso más amplio.

- a. El término *προφήτης* encuentra un uso religioso variado para los portavoces que deploran la inmoralidad, para los frenéticos heraldos de Dionisos, para los heraldos de la diosa del destino, para los saltamontes como profetas de las Musas, y para los líderes en la purificación cultural.
- b. En Egipto, a los miembros de la clase sacerdotal superior se les da en griego el título de *προφήτης*.
- c. En las inscripciones, hay funcionarios fuera del oráculo que también llevan ese título.
- d. El grupo encuentra un uso filosófico para aquellos que dirigen indagaciones, para los portavoces del *νοῦς*, para los que enseñan una filosofía, para los especialistas en la ciencia, o para los curanderos. *προφήτης* puede denotar el estudio de la historia, o la gramática como exégesis de los poetas.
- e. También en poesía el grupo presenta un uso variado para los heraldos de los vencedores en los juegos, para la copa en el simposio, para el hambre como advertencia de la necesidad de alimento.

## 4. Resumen.

- a. El grupo es solemne pero formal. Expresa la función de proclamar, y puede abarcar una amplia esfera. Pero su referencia primaria es religiosa. Los videntes históricos no son *προφήται* a menos que estén conectados con un oráculo, y los demonios o dioses menores pueden ser *προφήται* de los dioses superiores. Los profetas tienen un papel de mediación, al representar a los dioses ante nosotros y a nosotros ante los dioses. El aspecto futuro del prefijo es un desarrollo tardío.
- b. Puesto que el grupo tiene un carácter formal, puede abarcar una amplia esfera, aunque el elemento religioso por lo general está claro. El uso más propio es en relación con los profetas oraculares, pero, como estos tienen cierta medida de independencia, también los poetas pueden ser llamados profetas.

- c. A causa de su solemnidad, προφήτης puede convertirse en el título de un cargo.
- d. A causa de su carácter formal, el grupo προφήτης es útil en la traducción; puede recoger los contenidos más diversos.

[H. Krämer, VI, 781-796]

**B. El AT.** El panorama de la profecía que presenta el AT no es en modo alguno uniforme, y resulta difícil escribir una historia de la profecía veterotestamentaria. La dificultad es incluso lingüística, pues el grupo común נָבִיא abarca solamente un lado de la profecía. También parece haber grupos proféticos por un lado y profetas individuales independientes por el otro, con relaciones apenas tenues entre ambas categorías.

**I. Derivación de נָבִיא.** La derivación del término es debatida; se favorecen los lazos con el acadio y el árabe. Es debatible si el término es primariamente activo para «proclamador», o pasivo para «llamado». Sin embargo, el término adquiere pronto un uso fijo.

### II. El verbo.

1. *Textos más antiguos.* Al principio están en primer plano los rasgos extáticos (cf. 1 S. 10:5-6; 19:18ss). El Espíritu se apodera de Saúl, se usan instrumentos musicales, y Saül se quita sus ropas. Este tipo de profecía extática se puede hallar también en Egipto, y en el AT se puede evocar a Balaam (Nm. 24:2) y los intentos de los sacerdotes de Baal por hacerse oír con danzas culturales y mutilaciones de sí mismos (1 R. 18:26ss). En 1 Reyes 22:10-11 vemos primeramente los aspectos visibles y luego la proclamación.
2. *Los libros proféticos.* En estas obras el verbo figura solamente en Amós, Jeremías, Ezequiel, Joel y Zacarías. En Amós denota la auténtica proclamación profética en 3:8; 7:15-16. El uso posterior es semejante (cf. Jer. 20:21; 23:16, etc.; Ez. 6:2; 13:17, etc.; J. 2:28 [profecía general]; Zac. 13:2 [exterminio de los falsos profetas]).
3. *El Cronista.* El verbo figura en 2 Crónicas 18:7ss sobre la base de 1 Reyes 22:8ss. Cf. también 2 Crónicas 20:37. En Esdras 5:1 el verbo denota la obra de Hageo y Zacarías. Sin embargo, en 1 Crónicas 25:1 se dice que los músicos del templo profetizan con sus liras, arpas y címbalos; este es un uso peculiar.

### III. El sustantivo.

1. *Los grupos proféticos.* Los libros históricos se refieren a grupos de profetas (1 R. 18-19). Acab los consulta en 1 Reyes 22. Eliseo parece ser jefe de una comunidad profética con filiales en Betel, Jericó y Gilgal (2 R. 2-9). Se reúnen, realizan comidas en común, preservan tradiciones y viven modestamente, aunque pueden casarse y tener sus propias casas (2 R. 4:1ss). No nos enteramos de rasgos extáticos, pero sí hallamos vivaces pronunciamientos oraculares (2 R. 2:21; 3:16-17) que incluyen dichos políticos y esatológicos. A veces los profetas se oponen a los gobernantes e incluso ungen a los sucesores (cf. 2 R. 9:3). Sin embargo, durante la monarquía tardía ya no tenemos testimonios de tales grupos.
2. *Los individuos.* La tradición referente a los individuos es compleja. Samuel está entre los profetas (1 S. 19:18ss) pero también ocupa un lugar aparte. Elías es el único sobreviviente de una masacre de profetas (1 R. 18:22) y, como Eliseo, actúa tanto individualmente como asociado con grupos. Posteriormente los individuos ocupan el primer plano, y los hay de muy diferentes tipos. El rasgo común es que hablan por encargo de Dios (cf. 1 S. 3:19-20; 1 R. 16:7, etc.). En los casos de Gad, Jehú, Jonás, Hulda y el profeta anónimo de 1 Reyes 20:13ss lo único que sabemos es que llegan con una palabra de Dios (cf. 1 S. 22:5; 1 R. 16:1ss; 2 R. 14:25; 22:14ss). Gad, y especialmente Natán, tienen una relación institucional; pero esto no implica dependencia, ya que Gad proclama el juicio de Dios sobre David, y Natán, aunque está involucrado en asuntos políticos, reprende ásperamente a David (2 S. 12). A veces las personas pueden consultar a los profetas (1 S. 28:6), pero ellos con frecuencia llegan sin que se les pida, en muchos casos con un mensaje de juicio que va dirigido principalmente

a la casa real (2 S. 12:1ss, etc.), pero que también afecta a Israel, o a veces a un lugar particular como Betel (1 R. 13:2-3). También se pueden emitir promesas (2 S. 7;<sup>o</sup> 1 R. 20:13, 28), o respuestas a oraciones (2 R. 20:5-6). Como los grupos proféticos, los profetas de la corte parecen tener un aspecto institucional, pero no existe una relación obvia entre las dos modalidades, y no todos los profetas encajan bien en alguna de ellas dos. La conexión entre la profecía y el culto tampoco es totalmente clara. Samuel recibe su vocación estando en el templo (1 S. 3), pero su posición es inusitada. Natán le habla a David acerca de la construcción del templo (2 S. 7:1ss) pero no está relacionado con el culto en ninguna otra forma. Elías combate a Baal en la esfera cultural, pero no tiene funciones culturales oficiales. A Eliseo se le consulta en el día de la luna nueva o el sábado, pero no desempeña función alguna en el culto. La relación es positiva, pero no cercana.

3. *Transferencia del término a personajes anteriores.* El AT transfiere el término a Abraham en relación con su intercesión en Génesis 20:7. Aarón sirve de profeta para Moisés en Éxodo 7:1. En Éxodo 20:1-2 Miriam profetiza con acompañamiento de pandeteras y danzas. Moisés es profeta y más que profeta (Nm. 12:6ss). Una porción de su espíritu puede hacer que los 70 ancianos profeticen (11:24-25). Si, según Deuteronomio 34:10, no ha habido ninguno como Moisés, en 18:15ss se promete un sucesor: este profeta fungirá como mediador, y declarará al pueblo la voluntad de Dios. En Jueces 4:4 a Débora también se la llama profetisa.

#### 4. *Los libros proféticos.*

a. Los profetas que escriben pueden ser llamados profetas. Amós rechaza el título (7:14), e Isaías no lo usa, pero Oseas se llama a sí mismo profeta, y el título es común para Jeremías y Ezequiel. Más adelante, en Habacuc, Hageo y Zacarías, el término figura tanto en los títulos como dentro del libro. Ni siquiera Amós rechaza el término en principio, ya que usa el verbo en 7:15.

b. A veces los profetas usan el término positivamente para referirse a otros, generalmente en plural y con referencia al pasado (cf. Os. 6:5; 12:11; Jer. 5:13-14; Ez. 38:17; Am. 2:11-12; 3:7).

c. Sin embargo, lo que se dice acerca de otros profetas es principalmente polémico (cf. Os. 4:5; Is. 3:1ss; Miq. 3:5ss; Jer. 5:31; 6:13-14; 12:14; Sof. 3:3-4; Ez. 13:2ss; Zac. 13:2ss).

d. De manera que los profetas que escriben se hallan en oposición a los profetas oficiales, quienes suelen estar asociados con los sacerdotes, pero que no tienen conexión cercana con el culto y, en efecto, son mencionados junto con otros dirigentes nacionales (cf. Jer. 2:26 así como 6:13 etc.). Ni siquiera resulta conclusivo que exista como tal una profesión profética definida.

e. La verdadera diferencia entre los profetas que escriben y otros no es de terminología sino de mensaje (Jer. 14:13-14; 28). Un profeta como Jeremías proclama una palabra de juicio que entra en conflicto con la tradición aceptada, la cual tal vez cuenta con respaldo institucional. Pero hay que recordar que Isaías también puede profetizar la salvación, de modo que la distinción no es simplemente que el mensaje de los profetas que escriben sea siempre de desastre. La verdadera cuestión es que portan una verdadera palabra de Dios, que con frecuencia los pone en conflicto con el punto de vista popular.

5. *El profeta verdadero y el falso en el Deuteronomio.* Deuteronomio 13:2ss ofrece el criterio de que un profeta que induce al pueblo a la idolatría es falso. Deuteronomio 18:20 ofrece el criterio adicional de que un profeta es falso si habla en nombre de otros dioses. En 18:22, otra prueba es si lo que se proclama llega a cumplirse o no.

6. *El término en otras obras.* En Salmo 51 y 105:15, a Natán y a Abraham se los llama profetas; y el Salmo 74:9 se queja de que ya no hay profetas. Lamentaciones 2 dice que a los profetas los mataron en el santuario (v. 20), que los profetas no tienen visión (v. 9), y que dieron oráculos engañosos (v. 14). Daniel se refiere a los profetas del pasado (9:6), mencionando específicamente a Jeremías (v. 2). En las Crónicas se suele hablar de los profetas, o hacer referencia a profetas individuales. Nehemías 6 y 9 mencionan a profetas, y Esdras 5:1-2 llama profetas a Hageo y Zacarías. Sirácida 36:20-21 ruega

por el cumplimiento de las profecías y la validación de los profetas. Sirácida 48:1 se refiere a Elías como profeta, y 49:6-7 a Jeremías. La profecía no parece desempeñar un papel tan importante después del exilio. A los profetas se los menciona principalmente en retrospectiva, y con frecuencia se tiene en mente a los profetas que escriben.

#### IV. Otros términos.

1. «Hombre de Dios» suele significar lo mismo que profeta (1 S. 2:27ss), particularmente cuando se refiere a alguien que viene con una palabra de Dios. Es común en las historias de Eliseo, y parece ser un título de honor que otros usan en el trato o en la referencia (1 S. 9:6ss; 1 R. 17:18-19). En Deuteronomio 33:1 a Moisés se lo llama hombre de Dios.
2. «Vidente» es un término para Samuel en 1 Samuel 9:11, 18-19 (cf. 1 Cr. 9:22, etc.). El texto explica que este era un término más antiguo para decir «profeta».
3. Otro término para «vidente» es el título de Gad en 2 Samuel 24:11, tal vez denotando su puesto en la corte (cf. Am. 7:12).

**V. Forma y contenido de la proclamación profética.** La palabra es el rasgo decisivo de la profecía del AT. El profeta debe transmitir la palabra que recibe. Dios pone su palabra en los labios de Jeremías (Jer. 1:9). Cuando Dios la da, él debe pronunciarla (1:17). El juicio recaerá sobre aquellos que le pongan trabas (5:13-14). Se dice que la palabra de Dios viene (2 S. 7:4). «Así dice el Señor» es una fórmula profética común (Éx. 4:22; 1 S. 10:18; 2 S. 7:5; Jeremías y Ezequiel, pero no Oseas, Joel, Jonás, Habacuc ni Sofonías). El contenido viene principalmente en primera persona, hablando Dios, que es quien da el encargo (cf. 2 S. 12:11; Am. 6:14, etc.). El dicho generalmente se refiere a un acto inminente de salvación o juicio, y es por lo tanto una promesa o una amenaza. La referencia puede ser también ampliamente escatológica, a menudo con un elemento mesiánico (Jer. 11:1ss). Las amenazas van dirigidas principalmente contra el pueblo entero, a veces contra reyes, sacerdotes o profetas (2 S. 12:7ss; Am. 7:17). La calamidad puede ser la guerra, el exilio, etc., o un desastre natural, p. ej. la hambruna, el terremoto o la plaga. Los profetas son instrumentos involuntarios de la palabra que transmiten. A aquellos a quienes les hablan, les muestran su pecado (cf. Jer. 6:27). La reprensión y la calamidad van íntimamente relacionadas. La acusación común es olvidarse de lo que Dios considera correcto, incluyendo especialmente la idolatría, el confiar en potencias extranjeras, y los abusos en el culto. Las admoniciones y advertencias son parte de la profecía, en un esfuerzo por alejar el juicio (cf. el oficio de vigía en Ez. 3:17, etc.). También encontramos la intercesión profética (Is. 37:1ss; Jer. 7:16). Las formas varían según las diferentes situaciones y necesidades. Es así como se pueden encontrar disputas, pronunciamientos legales, oráculos de salvación y cánticos. Se dan las visiones (Is. 6; Jer. 1:4ss; Ez. 1ss; Zac. 1-6; Am. 7:1ss), pero generalmente culminan en una palabra que viene de Dios. En gestos simbólicos (Is. 20:1ss, etc.) los profetas son atraídos a su proclamación. Su vida personal es afectada cuando ellos mismos se convierten en señal (cf. Os. 1; 3; Jer. 16:1ss; Ez. 24:15ss). El involucramiento personal puede asumir la forma de martirio (Jer. 37-38; Is. 53).

#### VI. El uso de la LXX.

1. La LXX usa principalmente προφήτης, pero para «vidente» se pueden usar otros términos, p. ej. ὁ βλέπων en 1 Crónicas 9:22, u ὁ ὄρων en 21:9.
2. Profetisa es siempre προφήτις.
3. Para el sustantivo tardío «profecía» se usa siempre προφητεία (cf. Neh. 6:12; Esd. 6:14).
4. Por lo que respecta a las formas verbales, la LXX usa indiscriminadamente προφητεύω, excepto en 1 Crónicas 25:1-3.
5. Un intento de distinción se da en Jeremías, con el uso de ψευδοπροφήτης para aquellos que se oponen a Jeremías.

[R. Rendtorff, VI, 796-812]

### C. El judaísmo en el período helenístico-romano.

#### I. La profecía de la época.

##### 1. El testimonio no rabínico.

- a. En Zacarías 13:2-3, 4ss hay un agudo ataque contra los profetas de la época. En «aquel día» serán acusados por sus padres y harán a un lado sus mantos de piel. Tal vez se tenga en mente a los extáticos que usaban la capa profética como señal de su gremio. Pero las referencias a Deuteronomio 13:5-6 y Amós 7:14 indican que también se podría estar atacando a los sacerdotes que dan oráculos o a los profetas culturales.
- b. Salmo 74:9 parece sugerir que la verdadera profecía ha llegado ahora a su fin (cf. 1 Mac. 4:38, 46; 9:27; 14:41). Pero las ruinas permanentes de Salmo 74:3 nos apuntan hacia la destrucción del templo de Salomón, de modo que es más probable que se trate del silencio temporal de los profetas. Si es así, el lamento no tiene impacto sobre la profecía postexílica.
- c. El lamento de Azarías en Daniel 3:38 LXX se refiere también al período exílico.
- d. En la Epístola de Baruc, los profetas parecen restringirse a un período canónico de salvación, aunque sólo como «auxiliadores», de modo que todavía se podrían dar oráculos.

2. *1 Macabeos 4:46; 9:27; 14:41.* En 1 Macabeos 4:46 las piedras del antiguo altar se dejan hasta que surja un profeta que diga qué se debe hacer con ellas. En 9:27 el pueblo está pasando un tiempo de aflicción como nunca lo había habido desde la última vez que apareció un profeta. En 14:41 a Simón se le designa jefe hasta que surja un profeta auténtico. A partir de estos versículos algunos han argumentado que 1 Macabeos mira adelante hacia un profeta escatológico, pero otros piensan que el relato llega a su clímax con el triple oficio de Juan Hircano como profeta, sacerdote y rey.

3. *La tradición rabínica.* Los rabinos restringen la profecía legítima a un período clásico que coincide con la composición del canon. El Espíritu Santo, el Espíritu de profecía, está específicamente en acción hasta la destrucción del templo en el 587 a. C., aunque con cierta extensión al período inmediatamente postexílico, e. d. el de Hageo, Zacarías y Malaquías como los «profetas posteriores». Después de este período el Espíritu de profecía se va, y Dios declara su voluntad directamente mediante la voz del cielo. Josefo adopta un esquema similar, en el cual hay un movimiento desde la era de la profecía a través del presente hacia un futuro derramamiento general del Espíritu. El rabinismo fariseo relaciona los profetas específicamente con la ley, la cual contiene ya la historia de la salvación cuyas etapas se van realizando conforme al plan divino. Así, toda la profecía posterior se deriva de la de Moisés. Los profetas son los primeros expositores autorizados de la ley. Los profetas abundan, pero sólo aquellos a quienes la ley necesita en su desarrollo de sí nos han llegado por escrito. Como expositores de la ley, los profetas son secundarios respecto a la ley, y en principio no son diferentes de los sabios cuyos dichos constituyen la ley oral. La voz del cielo es una continuación válida del perdido Espíritu de profecía. En todo este desarrollo, se logra una combinación de la obra impulsiva del Espíritu en los profetas con la obra ordenada del Espíritu en los sabios. Pero la fusión no es completa, ya que por una parte algunos rabinos son hostiles a la profecía, mientras que por la otra hay un elemento carismático escatológicamente orientado, al cual contribuye el fariseísmo, que desempeña un papel muy importante en las insurrecciones que se dan bajo Vespasiano y Adriano.

#### II. Manifestaciones históricas.

1. *La experiencia profética en las fuentes palestineses.* Daniel 9:1ss, 20ss describe una experiencia pneumática que incluye el ayuno, la oración, el duelo, y finalmente una visitación angélica y un atisbo del futuro. En la exégesis que hace Qumrán de Habacuc 2:2 el profeta es un instrumento ciego de Dios que no conoce el significado de sus palabras, pero al maestro de justicia se le ha concedido entendimiento, y trae a la luz su significado oculto. En Josefo, *La guerra de los judíos* 2.159, los esenios son videntes porque estudian la Escritura, se involucran en purificaciones, y entran en un estado de éxtasis en el cual la interpretación de los sueños es una forma de la experiencia pneumática

(*Antigüedades* 17.345ss). Josefo, *La guerra de los judíos* 6.300ss, cuenta la historia de un extático rudo (Jesús ben Ananías) cuya apariencia nos recuerda a Zacarías 13:2ss.

2. *La profecía a la luz de la teología alejandrina.* En la Sabiduría de Salomón, es la sabiduría la que engendra la profecía en su dirección de la historia de la salvación. Filón encuentra en la ley el punto inicial del acontecimiento de salvación, y describe a los patriarcas y a Moisés como profetas. Moisés es un portador de revelación como jefe, legislador, sacerdote y profeta, todo en uno. Gobierna al pueblo que, teniendo a Abraham por padre, es el pueblo de los profetas y un pueblo sacerdotal para todas las naciones. Filón, que personalmente goza de experiencias pneumáticas, dice que según la Escritura todos los sabios tienen un don profético. También los justos son portadores del Espíritu profético. El camino hacia la experiencia profética es el del éxtasis, que incluye las cuatro etapas del delirio, el estímulo externo, la quietud, y el arrebató divino en el cual el profeta es un simple órgano del Espíritu sin ninguna comprensión de lo que se dice. La terminología de Platón y de los misterios influye en esta descripción, pero sus afirmaciones hallan su fundamento en la Escritura. Ataca una interpretación literal de la Escritura, principalmente porque favorece su consideración contemplativa bajo la dirección del espíritu invisible que otorga instrucción espiritual.
3. *Videntes y profetas.*
  - a. Surgen diversos individuos que aseguran ser profetas. Así Josefo, *Antigüedades* 13.311ss, menciona a un famoso vidente esenio llamado Simón, 15.373ss narra la historia del vidente esenio Menájem que tiene don de predicción, y 17.345ss se refiere a otro Simón que predice la caída de Arquelao de la casa de Herodes. Josefo dice también que muchos esenios tienen penetración en las cosas divinas.
  - b. También los fariseos tienen sus profetas. *Antigüedades* 17.43ss menciona a un grupo profético en la corte de Herodes. El propio Josefo tiene un sueño en el cual se entera de que un oráculo que desempeña un papel importante antes de la Guerra de los Judíos entraña el desastre para Israel. La tradición asegura que muchos rabinos son videntes en diferentes modos, p. ej. Gamaliel II, Samuel y Akiba, quienes a pesar de la oposición ayudaron a agitar la revuelta contra Adriano.
  - c. Aparte de los esenios y fariseos, hay otros profetas del bien y del mal. Josefo en *La guerra de los judíos* 6.286 menciona a un profeta zelote durante la insurrección por el templo, quien proclama una salvación inminente. *La guerra de los judíos* 6.300ss introduce a Jesús ben Ananías, quien en 62 d. C. proclama el desastre a una Jerusalén próspera, es arrestado, y luego, tras su liberación, continúa su inquietante ministerio hasta que él mismo es muerto durante el asedio.
4. *El gobernante con un triple oficio.* Según el ejemplo de Moisés surge en el período postexílico posterior el gobernante sacerdotal que tiene también un don profético. Juan Hircano I (135-104 a. C.) es un gobernante de ese tipo. Recibe audiciones en el templo y puede predecir el futuro (*Antigüedades* 13.282-283, 300). Es por lo tanto una contraparte escatológica de Moisés y del rey paradisiaco; su tarea es restaurar el estado ideal a la totalidad del género humano. Qumrán, en cambio, parece mantener separados los oficios real, sacerdotal y profético. Sólo los dos primeros son oficios mesiánicos, y el sacerdote tiene precedencia sobre el rey. El papel preciso del profeta al lado del sacerdote y del rey es difícil de determinar.
5. *Los profetas mesiánicos.* Mientras que el sacerdote-rey carismático encarna la salvación presente, los profetas mesiánicos están orientados hacia el futuro inminente. Esperan un milagro de acreditación que va a iniciar la nueva edad. Puesto que esa nueva edad va a traer una reactualización de los acontecimientos salvíficos pasados, Moisés y Josué son sus modelos. Josefo, *Antigüedades* 18.85ss menciona a un samaritano que desempeña un papel así; 20.97-98 narra la historia de Teudas; 20.169ss se refiere a un profeta egipcio; y *La guerra de los judíos* 7.437ss introduce a un zelote en Cirene quien, después de la Guerra de los Judíos, conduce a la gente pobre al desierto en busca de señales. Todavía en el siglo V d. C. hay informes de un movimiento mesiánico en Creta en el cual uno que asegura ser Moisés agita a mucha gente para que intenten una repetición de la marcha a través del mar hacia la tierra prometida, pero desaparece cuando se ahogan frente a las costas de Creta.

**III. La literatura apocalíptica.** La apocalíptica, cuyas raíces están en Irán, integra la doctrina de dos épocas del mundo en su comprensión de la historia de la salvación. También sigue el principio de ofrecer la historia en forma futura, poniendo profecías en labios de personajes del pasado. El hecho de que los profetas que escriben relacionen su obra con la historia facilita este desarrollo. A veces los videntes ofrecen sus propias contemplaciones y experiencias, pero en términos generales estas obras se relacionan con las manifestaciones proféticas de ese periodo solamente ofreciendo una base para la creencia de los profetas mesiánicos de que ellos iniciarán el nuevo eón.

**IV. El final de la profecía.** Nunca hubo en Israel una era puramente profética, ya que la profecía siempre tiene que contender con tendencias opositoras, y también puede pervivir en formas constantemente nuevas. Pero después de la derrota del 70 d. C., el rabinismo establece un nuevo patriarcado sobre la base de la ley y el canon, que comienza a eliminar otros movimientos y a hacer de los sabios los sucesores de los profetas. El fracaso de la revuelta en tiempos de Adriano trae la supresión final del elemento carismático y la reconstrucción de la sinagoga bajo el dominio del racionalismo nomístico.

[R. Meyer, 812-828]

## D. Profetas y profecías en el NT.

### I. Frecuencia y significado de las palabras.

1. En el NT, προφήτης es sin duda el término más común del grupo. Figura 144 veces, principalmente en Mateo, Lucas, Hechos y Juan. El profeta es normalmente un proclamador bíblico de un mensaje divinamente inspirado. Aparte de Balaam (2 P. 2:16), sólo a un gentil, el poeta cretense de Tito 1:12, se le llama προφήτης. El profeta bíblico puede predecir el futuro (cf. Hch. 11:28), puede conocer el pasado (Jn. 4:19), y puede mirar el corazón (Lc. 7:39), pero es esencialmente un proclamador de la palabra, no un mago ni un encantador. Puesto que el mensaje de los profetas del AT está contenido en libros, a sus escritos se les puede también llamar los profetas.
2. προφήτης figura en el NT sólo en Lucas 2:36 (Ana) y Apocalipsis 2:20 (Jezabel), aunque otras mujeres tienen don profético (Hch. 2:17-18; 21:9; 1 Co. 11:5).
3. El verbo προφητεύω es más prominente en Pablo (11 de 28 casos). Significa a. «proclamar un mensaje divinamente impartido» (1 Co. 11:4-5), b. «predecir» (Mr. 7:6; Lc. 1:67), c. «sacar a la luz algo que está escondido» (Mr. 14:65), d. «enseñar, amonestar, consolar» (1 Co. 14:3, 31), e. «glorificar a Dios en éxtasis» (Hch. 10:46-47), f. «tener don profético» (Hch. 21:9), y posiblemente g. «hacer de profeta» (Mt. 7:22).
4. De los 19 casos de προφητεία, siete están en Pablo. La palabra comporta los matices de a. el don (1 Co. 12:10), b. la palabra (1 Co. 14:6), a menudo como predicción (Mt. 13:14), c. la dirección autoritativa (1 Ti. 1:18), y d. la obra (Ap. 11:6).
5. El adjetivo προφητικός califica a γραφαί en Romanos 16:26 y a λόγος en 2 Pedro 1:19, en ambos casos con referencia a los profetas del AT.
6. De los once casos de ψευδοπροφήτης en el NT, tres se hallan en Mateo y tres en el Apocalipsis. El contexto debe decidir si la falsedad se refiere a la pretensión o al contenido. Generalmente se trata de la pretensión (Mr. 13:22; Mt. 24:24; 1 Jn. 4:1). Pero en 1 Juan 4:1ss el falso profeta es también alguien que proclama cosas falsas. Lo mismo vale para 2 Pedro 2:1. El énfasis principal, sin embargo, se pone en la falsa pretensión que también entrañará una falsa doctrina.

### II. Los profetas del AT.

1. En el NT se menciona a diversos profetas del AT, especialmente a Isaías (Mt. 3:3; Mt. 7:6; Lc. 3:4; Jn. 12:38; Hch. 8:28), así como a Samuel (Hch. 13:20), David (Hch. 2:30), Enoc (Jud. 14), Eliseo (Lc. 4:27), Jeremías (Mt. 2:17), Daniel (Mt. 24:15), y Jonás (Mt. 12:39), con referencias a Oseas, Amós, Miqueas, Habacuc y Zacarías, y cf. Balaam en 2 Pedro 2:16.

2. Los profetas del AT son la boca a través de la cual habla Dios (Hch. 3:21; Mt. 1:22; 2:15). Hebreos 1:1 usa *ἐν* en lugar de *διὰ*, tal vez para denotar la presencia de Dios en los profetas, o el hecho de que él hablaba con ellos. En 2 Pedro 1:21 los profetas son instrumentos involuntarios del Espíritu. En 1 Pedro 1:11 el Cristo preexistente habla por medio de ellos. Mateo 13:35 tal vez apunte a lo mismo, y cf. Juan 12:38.
3. Los profetas, además de hablar, escriben (Mt. 2:5; Mr. 1:2; Ro. 1:2, etc.). Por eso a sus escritos también se los llama los profetas (Mr. 1:2). Los profetas se mencionan junto con la ley (o con Moisés) (Mt. 11:13; Hch. 26:22), así como con los Salmos (Lc. 24:44).
4. Los profetas proclaman lo que se cumple en Cristo (Ro. 1:2). El *pro-* tiene aquí el sentido de decir por anticipado. Toda profecía se centra en Cristo (Jn. 1:45; Hch. 3:24), quien cumple todas las promesas de Dios (2 Co. 1:20). Los profetas predicen su nacimiento (Mt. 1:23), su regreso de Egipto (2:15), la obra del Bautista (Mr. 1:2), hasta la resurrección (Lc. 18:31ss), Pentecostés (Hch. 2:16), la parusía (2 P. 3:2), el juicio (Jud. 14-15) y el nuevo orden (Hch. 3:21). También se predice el rechazo por parte de Israel (Mr. 7:6). La pasión y la resurrección se hallan en el centro de su mensaje (Mt. 25:56; Lc. 24:44ss). Sólo Dios o el Espíritu otorga verdadera comprensión de la profecía, y en virtud de ello la promesa profética se convierte en el evangelio apostólico (Ro. 1:1-2). Pablo dice sólo lo que Moisés y los profetas predijeron (Hch. 26:22-23). Los dichos proféticos tienen una referencia a su propia época (cf. Mt. 2:15 y Os. 11:1; 2:17-18 y Jer. 31:14; Mr. 7:6 e Is. 29:13), pero a la luz del cumplimiento, el NT ve predicciones en sus descripciones.
5. Los profetas no se limitan a predecir acontecimientos, sino que son también autoridades que respaldan la verdad de la palabra y la obra de Jesús (cf. Mr. 11:17; Jn. 6:45). Proclaman el perdón a todos los que creen en el nombre de Cristo (Hch. 10:43). Justifican la recepción de los gentiles en la iglesia (Hch. 15:15).
6. El NT suele referirse a la persecución o ejecución de los profetas (Lc. 13:33-34; Mt. 23:31; Heb. 11:36-37). Los discípulos son sus herederos en este sentido (Mt. 5:12; cf. Stg. 5:10). Mateo 23:34 cristianiza un dicho sapiencial apócrifo, y Hechos 7:52 conecta la persecución de los profetas con la crucifixión de Jesús.

### III. Los profetas precristianos.

1. El NT se refiere a profetas al inicio del relato evangélico. Así, Zacarías pronuncia una profecía bajo la inspiración del Espíritu en Lucas 1:65ss.
2. También Isabel habla proféticamente en Lucas 1:41-42, y así queda capacitada para reconocer en María a la madre del Mesías.
3. El anciano Simeón viene al templo por inspiración del Espíritu, pues se le había revelado que iba a ver al Cristo del Señor; por eso también él habla proféticamente acerca del niño Jesús (Lc. 2:25ss).
4. A Ana se la llama expresamente profetisa en Lucas 2:36. En cuanto a tal, proclama a Cristo como el Salvador escatológico (v. 38). Como los otros, ella es una judía piadosa, y los cuatro tienen una cercana relación con el templo, lo cual denota una armonía entre templo y profecía en este período precristiano.

### IV. Juan el Bautista.

1. En todas partes se llama profeta a Juan el Bautista (Mr. 11:32; Mt. 11:9; Lc. 1:76; Jn. 1:25). Jesús, en efecto, dice que es más que un profeta (Mt. 11:9).
2. Los autores de los Sinópticos describen su vocación, su aparición y su predicación según el modelo del AT. Su vocación es como la de Jeremías (Jer. 1:1-2; Lc. 3:1-2). Proclama el juicio e invita a la conversión. Confronta al gobernante como un verdadero profeta (Mr. 6:17ss; cf. 1 S. 15:10ss; 2 S. 12:1ss;

1 R. 21:17ss). Profetiza sobre ese más poderoso que vendrá después de él (Mr. 1:7-8). Su bautismo quizás sea un signo profético.

3. a. El Bautista tiene un carácter mesiánico y escatológico. Esto se puede ver en Lucas 1:4ss, que muestra que su nacimiento y su palabra y su obra dan paso al tiempo de la salvación escatológica para el pueblo.
- b. Su ministerio de bautizar es la obra de un profeta escatológico. No es un mero rito de purificación, ni es un bautismo de prosélitos. Es una acción que se realiza de una vez por todas, para todos aquellos que quieran recibir como penitentes la salvación escatológica. Con su alimento y su vestir, es claro que viene del desierto como Moisés, el redentor escatológico de la antigua alianza (cf. 1 Co. 10:1ss). Juan 1:25 ve en el bautismo una prueba de la naturaleza mesiánica de su ministerio; comporta asociaciones mesiánicas para aquellos que lo interrogan.
- c. También Herodes le teme al Bautista como a un profeta escatológico cuya venida va a resquebrajar el antiguo orden. El hecho de que algunas personas piensen que ha resucitado y está actuando en Jesús indica que lo consideran como un libertador escatológico (cf. Mr. 6:14).
- d. Las afirmaciones en Mateo 11:9, 11 confirman el hecho de que Juan es algo más que un profeta corriente (cf. Lc. 16:16). Mateo 11:13 dice que los profetas y la ley profetizaron hasta Juan. Esto lleva la implicación de que el tiempo del cumplimiento ha llegado ya, aunque estrictamente el significado podría ser que profetizaron con referencia a él.
- e. Otros versículos del NT muestran que la posición especial de Juan es la del precursor de Jesús. Él mismo no es el Mesías, aunque algunos de sus discípulos tal vez lo pensaron así. Si Juan tiene significado escatológico, es como precursor de la era mesiánica, el último profeta antes del Mesías (cf. Jn. 1:21, 23; Lc. 1:76; Mt. 11:10, 14).

#### V. Jesús.

1. A Jesús rara vez se lo llama profeta en el NT (cf. Mr. 6:15; 8:28; Mt. 21:11, 46; Lc. 7:16; Hch. 3:22-23; Jn. 4:19; 6:14). Es principalmente el pueblo el que lo llama profeta (Mr. 6:15; Mt. 21:11, etc.), o individuos como la samaritana (Jn. 4:19) y el ciego de nacimiento (9:17). Los discípulos ven en él un profeta (Lc. 24:19; Hch. 3:22). Él no se llama a sí mismo profeta, excepto tal vez en Lucas 13:33.
2. En Marcos 6:15 se hace referencia a un profeta corriente de la época. La samaritana asocia el don de profecía con el conocimiento que Jesús tiene del pasado de ella. Simón el fariseo piensa que Jesús debería percatarse de que la mujer es una pecadora, si de veras es un profeta (Lc. 7:39). En la conversación que sigue, Jesús demuestra tener tal conocimiento.
3. Algunos versículos comparan a Jesús con los profetas bíblicos (Lc. 9:8; Mt. 16:14). Como ellos, él llama a la conversión (Mr. 1:15), censura la mera exterioridad en el culto, y habla con poder (Mt. 7:29). También realiza acciones simbólicas (Mr. 11:13-14). Su pasión continúa la persecución que sufrieron los profetas (Lc. 13:33). Pero también se muestra que él es superior a los profetas (Mt. 12:41). Él trae la nueva edad que ellos habían anunciado (Lc. 10:24). Él da cumplimiento a las profecías.
4. a. Como los profetas del AT, Jesús pronuncia promesas y amenazas (Lc. 6:20ss, 24).
- b. Tiene visiones, audiciones y experiencias extáticas (Mr. 1:10-11; Lc. 10:18; Jn. 12:28; Lc. 10:21).
- c. Escruta los pensamientos humanos (Mr. 2:5; Lc. 5:22; 6:8; 9:47; Jn. 2:24-25, etc.).
- d. Conoce los acontecimientos futuros (Mr. 11:2; 14:13ss; Mt. 26:21; Mr. 8:31; Lc. 13:33; Jn. 14:29; 16:4, etc.). Aun cuando algunos estudiosos arguyen que los detalles se han añadido posteriormente (p. ej. en las predicciones de la pasión en Mr. 8:31), la autenticidad de las predicciones hechas por Jesús es indisputable.

5. a. Algunos versículos del NT retratan a Jesús como el profeta prometido del último tiempo. Así, tanto Pedro como Esteban (Hch. 3:22; 7:37) se refieren a Deuteronomio 18:15. Se podría citar también Juan 6:14; 7:40; Marcos 6:14; Mateo 21:11; Lucas 7:16; 24:19ss; 1:68, 78.
- b. Diversos relatos reflejan la idea de que Jesús es el profeta de Deuteronomio 18:15 (cf. los relatos del nacimiento en Mt. 1-2, los 40 días en el desierto en Mt. 4:2, la respuesta al Bautista en Mt. 11:5, la alimentación de la multitud en Jn. 6, la enseñanza del Sermón del Monte [en la cual «Pero yo os digo» reemplaza al «Así dice el Señor»], y los milagros que le siguen [Mt. 8-9]). En muchos de estos relatos y enseñanzas se pone a Jesús en tipología antitética con Moisés; él es el profeta de los últimos días que trae la salvación.
- c. Como en el judaísmo, los títulos y las funciones se funden entre sí. Así Jesús es el Mesías tanto real como profético en Juan 6:14-15; Mateo 21:9ss. En Hechos 3:18ss es Cristo a la vez que profeta.
- d. Si bien él nunca se llama a sí mismo *el* profeta, esto va en concordancia con el secreto mesiánico; aún así pudo haberse visto a sí mismo como tal. El NT probablemente no usa el término con mucha frecuencia porque los cristianos judíos lo veían simplemente como un segundo Moisés. Una vez más, el título de profeta no representa adecuadamente su singularidad; por eso da paso a títulos más plenos como Hijo del Hombre, Señor e Hijo de Dios.

#### VI. Los profetas en la iglesia.

1. *Naturaleza de la profecía cristiana primitiva.* Esta profecía es el discurso de predicadores carismáticos en relación con los misterios divinos (1 Co. 13:2), con la voluntad salvífica de Dios (Ef. 3:5-6), con acontecimientos futuros (Hch. 21:10-11; Ap. 22:6-7), y con asuntos del momento (Hch. 13:1ss; 1 Ti. 1:18). Los profetas amonestan, consuelan, estimulan y censuran (cf. 1 Co. 14:3, 25).
2. *Comparación con la profecía del AT.* Entre las semejanzas están el uso de acciones (Hch. 21:10-11), el estilo profético (11:11) y las visiones en la vocación (cf. Ap. 1:9ss; 10:8ss). Una diferencia principal es que, si bien hay algunos profetas notorios, todos los miembros de la comunidad están ahora llamados a profetizar (Hch. 2:4, 16ss; 4:31). Como los profetas del AT, los del NT revelan cosas escondidas (Ef. 3:5) pero gozan de menos autoridad, puesto que están sujetos al juicio de sus hermanos (Mt. 7:16). El vidente del Apocalipsis es el que más se acerca a un profeta del AT, con su mensaje autoritativo y decisivamente significativo (1:2-3; 19:9) que determina el destino de quienes lo aceptan o lo rechazan (22:18-19).
3. *El carisma más importante.* Pablo prefiere la profecía a otros dones (1 Co. 14:1; cf. 12:28-29; Ef. 4:11). Los profetas Bernabé y Silas son líderes de la iglesia (Hch. 15:22, 32). Los profetas tienen también un lugar especial en Apocalipsis 11:18; 16:6; 18:24; la profecía es aquí la revelación y el testimonio de Jesucristo. Algunos profetas pueden ser itinerantes (cf. Hch. 11:27-28 y 21:10), pero esta no es una regla general. Incluso la profecía es transitoria (1 Co. 1:8-9, 12). Pablo no se llama a sí mismo profeta, aunque habla proféticamente (1 Co. 14:6; cf. Ro. 11:25ss; 1 Co. 15:51ss; 1 Ts. 4:13ss; Hch. 20:22-23; 27:22ss).
4. *Éxtasis y profecía.* El NT nunca se refiere a la exclusión del yo individual, aunque la profecía tiene rasgos extáticos (cf. Hch. 2:4ss; 10:44ss; Ap. 1:10; 4:2). Su distintivo principal es la proclamación de la palabra de Dios, en la que la personalidad del hablante permanece intacta (1 Co. 14). Se basa sobre el sobrio fundamento de la fe (cf. Ro. 12:6). Dios da, y los creyentes hacen un uso responsable del don.
5. *Glosolalia y profecía.* Estos dos dones del Espíritu tienen mucho en común (Hch. 2:4, 17; 19:6). Sin embargo, la profecía tiene un rango superior (1 Co. 14:1ss). Declara abiertamente los designios de Dios (1 Co. 14:5). Ambos dones edifican, pero las lenguas edifican sólo a quien las habla, mientras que la profecía edifica a la iglesia entera (14:2-3). A los de fuera, los que hablan en lenguas les parecen locos; pero en la profecía se presenta la experiencia espiritual con un lenguaje inteligible, que todos pueden comprender (14:24-25).

6. *Oración y profecía.* La oración es un distintivo de los profetas del AT y de Ana, y también en el NT la oración y la profecía suelen ir juntas (Hch. 13:1ss; 1 Co. 11:4-5; 1 Ts. 5:17ss). La oración no es un carisma separado; tal vez los profetas dirigen la oración (cf. 1 Co. 14:13ss, donde los profetas oran con el entendimiento, e incluso los visitantes pueden entonces sumarse al amén).
7. *Revelación y profecía.* La profecía descansa sobre la revelación. La revelación le es impartida al profeta y se convierte en proclamación profética (1 Co. 14:26ss). En el Apocalipsis vemos una transición de la profecía a la apocalíptica. El Apocalipsis es la Revelación de Jesucristo, tiene un tema apocalíptico e introduce rasgos apocalípticos como el ángel, las visiones y los números cripticos. También tiene auténtica profecía, con su llamado al arrepentimiento (11:3) y su mensaje de admonición y consuelo (2-3). El elemento de predicción, sin embargo, ocupa ahora un lugar central.
8. *γνώσις y profecía.* En 1 Corintios 13:8ss, tanto el conocimiento como la profecía son dones, pero la profecía ocupa un puesto superior, ya que llega al conocimiento por inspiración y no por raciocinio. Además, aunque ambos dones enseñan, la γνώσις es individualista y le es fácil inflarse (1 Co. 8:1) mientras que la profecía edifica (14:3-4).
9. *Enseñanza y profecía.* A los profetas se los suele mencionar con los maestros (Hch. 13:1), y ellos mismos enseñan (1 Co. 14:31), pero más sobre la base de revelaciones y en situaciones específicas, y por tanto con mayor libertad.
10. *Evangelización y profecía.* Como la evangelización, la profecía es proclamación, pero primordialmente a los creyentes y para edificación (1 Co. 14:3-4). Sin embargo, así como la evangelización también conserva a la comunidad, así la profecía puede convencer a los no creyentes (14:24-25). Mientras que la evangelización presenta las grandes gestas de Dios, la profecía destaca la voluntad de Dios para el mundo y para la iglesia bajo la dirección del Espíritu.

### VII. Los falsos profetas.

1. En el NT la palabra ψευδοπροφήτης abarca diversas clases de falsos profetas, p. ej. profetas judíos en Lucas 6:26; 2 Pedro 2:1, el mago en Hechos 13:6, y falsos maestros cristianos en 2 Pedro 2:1; 2 Juan 7; 1 Juan 2:18 (cf. Jezabel en Ap. 2:20). Los falsos profetas son comunes en los últimos días (Mt. 24:11). La segunda bestia de Apocalipsis 13:11ss los encabeza.
2. Los profetas deben ser puestos a prueba, no racionalmente, sino espiritual y carismáticamente (1 Co. 12:10) por otros profetas (14:29). Los falsos profetas pueden realizar milagros (Mr. 13:22; Ap. 13:13). La confesión cristológica constituye una prueba (1 Jn. 4:2-3). Otra prueba son los frutos (Mt. 7:16; cf. Ap. 2:20).

### E. Los profetas en la iglesia antigua.

#### I. Los profetas del AT.

1. Bernabé suele referirse a los profetas del AT en la prueba a partir de la profecía, aunque para interpretarlos se necesitan la iluminación y el amor (5.6; 6.2ss). Los profetas hablan especialmente de Cristo (5.5ss; 6.6-7), pero también de los cristianos (11.1ss), quienes son el pueblo santo de la alianza (14.6ss).
2. Justino desarrolla la prueba a partir de la profecía de un modo aún más explícito. La filosofía se basa en la profecía, y el mito la imita (*Apología* 32; 44.8ss; 54). Los escritos proféticos abarcan todo el AT, todo el cual se relaciona con Cristo, aunque a veces oscuramente. Los profetas posteriores son más precisos y explican las profecías más antiguas. El Espíritu Santo ha insinuado plenamente a Cristo en los profetas, con referencias a su nacimiento virginal, sus milagros, su entrada en Jerusalén, su arresto, su silencio, su escarnio, su crucifixión, su muerte, su resurrección y su retorno (cf. *Apología y Diálogo*).

**II. Jesús como profeta.** Donde más cabalmente se desarrolla el tema de Jesús como profeta es en los escritos pseudoclementinos. Estos presentan «profeta» como un título cristológico. Jesús es el profeta de Deuteronomio 18:15, que realiza señales y prodigios como Moisés. En apoyo de esto se aducen dichos y relatos de los Evangelios. Sin embargo, al estilo gnóstico, Jesús es el predicador de la verdad más que el libertador escatológico. Aunque es único, el verdadero profeta lo precede, encarnándose en Adán y viniendo en Abraham, Moisés, etc. para traer al mundo la verdad salvadora.

**III. Los profetas de la iglesia.** A los profetas se los tiene en alta estima en Didajé 13.1ss, donde se les deben pagar diezmos. Pueden dar gracias con libertad (10.7) y no hay que tratarlos de manera crítica a menos que se pruebe que son falsos profetas. Van siendo reemplazados, sin embargo, por los obispos y diáconos (15.1-2). Hermas no se llama a sí mismo profeta, pero conoce profetas que esperan en el Espíritu y hablan según decide el Espíritu (*Mandatos* 11.8-9). En general los profetas van perdiendo prominencia, a medida que se desvanecen los poderes carismáticos y los falsos profetas acarrean descrédito a la profecía. Ireneo asegura tener dones proféticos, pero da prioridad a los obispos, presbíteros y diáconos. Al criticar la profecía pagana, Orígenes cita a profetas del AT y no a profetas cristianos. Tertuliano valora a los profetas montanistas, pero no les otorga a los profetas ningún papel muy decisivo en las iglesias. Los oficiales y las Escrituras los sustituyen.

**IV. Los falsos profetas.** Es obvio que los falsos profetas ocasionan bastantes dificultades. Didajé 11.8ss muestra que se caracterizan por la incoherencia de su enseñanza y su conducta. Hermas ofrece criterios morales para desenmascararlos (*Mandatos* 11.2-3, 12-13). Son atrevidos, ambiciosos, parlanchines, etc., ofrecen consultas como los hechiceros, reciben honorarios, y le dicen a la gente lo que la gente quiere oír. Los profetas montanistas son considerados como falsos profetas sobre el fundamento de que no realizan milagros, de que su predicción de la venida de la nueva Jerusalén en Pepusa es falsa, de que profetizan en trances extáticos, de que aceptan regalos y adoptan un modo de vida indecoroso, y de que el propio Jesús dijo que después de Juan no habría más profetas. Para muchas de esas críticas puede haber poco fundamento, ya que Tertuliano respeta a los montanistas, viven ascéticamente, hay acuerdo general de que en lo doctrinal son ortodoxos, y la iglesia no rechaza el éxtasis en principio. Con la derrota del montanismo, el ministerio institucional adquiere una victoria decisiva sobre la profecía.

[G. Friedrich, VI, 828-861]

**προχειρίζω [designar]**

1. Este verbo, desarrollado a partir del adjetivo πρόχειρος, significa «tener listo», «manejar», «preparar», «designar» (personas).
2. En la LXX el adjetivo figura en Proverbios 11:3, y el verbo se usa para «elegir», «nombrar» (Éx. 4:13).
3. Filón usa el adjetivo para «cercaño» (ideas, etc.). Ni él ni Josefo usan el verbo.
4. En el NT, Hechos usa el verbo tres veces. En los relatos de la conversión de Pablo en 22:14 y 26:16, significa «escoger», «designar», «ordenar». No comporta un sentido de predestinación sino de designación para una función. Este es también el sentido en Hechos 3:20, donde Pedro le dice a la gente que Cristo ha sido designado para ellos, e. d. para su restauración, ya sea con su ministerio terrenal, su resurrección o su retorno, o desde el puro principio.
5. En los escritos cristianos primitivos no hay casos de uso del verbo.

[W. Michaelis, VI, 862-864]

πρῶτος [primero], πρῶτον [primeramente, al principio],  
 πρωτοκαθεδρία [el mejor asiento], πρωτοκλισία [el mejor puesto],  
 πρωτότοκος [primogénito], πρωτοτοκεία [primogenitura], πρωτεύω  
 [ser el primero]

πρῶτος.

- Desde Homero, πρῶτος significa el «primero» en el espacio, el tiempo, el número o el rango.
- La palabra figura en la LXX unas 240 veces, la mitad de ellas entre Génesis y Nehemías, y principalmente con referencia al número, aunque a veces también al rango.
- Filón usa el término en diversos contextos (p. ej. ó πρῶτος es el único Dios verdadero para el sabio); en Josefo el término se usa para los jefes en la tribu, el pueblo o el sacerdocio (p. ej. Esdras), así como para los primeros en el tiempo.
- a. Aunque πρῶτος figura más de 90 veces en el NT, el sentido espacial es raro (cf. Heb. 9:2, 6, 8).  
 b. Más común es el significado de «primero» en tiempo, número o secuencia (cf. Mr. 14:12; 1 Co. 16:1). El uso para «anterior» o «precedente» es muy común (Ap. 2:5; 1 Ti. 5:12). Por lo que se refiere a la alianza de Hebreos 8:7, 13; 9:1, 15, 18, su antónimo es principalmente καὴ ἢ νέα (δευτέρα solamente en 8:7). Asimismo, el nuevo cielo y la nueva tierra remplazarán a los primeros en Apocalipsis 21:1. Una antítesis neotestamentaria más común es primero y último (ἔσχατος). Cristo es el primero y el último en Apocalipsis 1:7; 2:8; él existe antes y después de todo tiempo. En Mateo 12:45; 27:64; 2 Pedro 2:20 πρῶτος significa «anterior, de antes» y ἔσχατος posterior o último. En 1 Corintios 15:45 el primer Adán no es preexistente, y Cristo, como segundo Adán, es el Cristo actual de la resurrección; el primero dio inicio a la antigua humanidad, y Cristo dio inicio a la nueva. Aunque Cristo es el segundo ἄνθρωπος, no es el segundo Adán, ya que como nuevo Adán es también el último.
- a. La antítesis πρῶτος/ἔσχατος puede comportar también una referencia al rango, como en Mateo 20:16 (cf. 19:30). Cuando los discípulos discuten acerca del rango, πρῶτος es una palabra principal (Mr. 10:44); su opuesto puede ser δοῦλος οὐ διάκονος así como ἔσχατος (Mr. 9:35). El primer mandamiento de Marcos 12:28 es el mismo que el gran mandamiento de Mateo 22:36; en este caso la comparación se hace con un segundo mandamiento que es semejante a él. Efesios 6:2 (el primer mandamiento con una promesa) usa πρώτη ἐντολή en un sentido diferente. οἱ πρῶτοι para «jefes» figura en Marcos 6:21; Lucas 19:47; Hechos 13:50.
- En 2 Clemente 14.1 la iglesia preexistente es ἡ ἐκκλησία ἡ πρώτη (la iglesia primera), y en Hermas, Mandatos 3.4.1 los arcángeles son οἱ ἄγγελοι οἱ πρῶτοι κτισθέντες (los ángeles primeros en ser creados).

πρῶτον.

- Como adverbio, esta palabra significa «primero», «al principio», «en el primer caso», «antes», «anteriormente»; en la LXX sólo hay ocho casos claramente atestiguados.
- a. Algunos de los más de 60 casos en el NT exigen especial atención. Así, en Romanos 1:16 Pablo enfatiza que, aunque el evangelio es para todos los que creen, es primero para el judío (cf. 2:9-10). En 1 Pedro 4:17, el juicio viene primero sobre los creyentes como familia que son de Dios.  
 b. En ciertas exigencias de Jesús, πρῶτον indica prioridad. Por ejemplo, primero debemos reconciliarnos (Mt. 5:24), o sacar la viga de nuestro propio ojo (7:5), o calcular el costo (Lc. 14:28). En la secuencia de los acontecimientos escatológicos, Elías debe venir primero (Mr. 9:11-12), el Hijo del Hombre debe primeramente ser rechazado (Lc. 17:25), y debe ocurrir primero la apostasía (2 Ts. 2:3).

Este bien puede ser el sentido en Marcos 13:10, donde también es posible «sobre todo». Pero no hay que sacar el versículo de su contexto como presentación de una base general para la misión, puesto que en su posición entre el v. 9 y el v. 11 es claro que se relaciona con el testimonio dado ante los tribunales y los gobernantes.

- c. El sentido «sobre todo» es el que resulta obvio en Mateo 6:33, ya que Jesús no está enseñando que debamos buscar primero el reino y después otras cosas, sino que debe haber una orientación exclusiva al reino y la rectitud de Dios.

πρωτοκαθεδρία, πρωτοκλισία. Estas palabras figuran juntas en Marcos 12:39 y paralelos; la primera figura también en Lucas 11:43, y la segunda en 14:7-8. Los términos son poco comunes fuera del NT, pero en su contexto resulta claro el sentido: «el primer lugar», «el lugar de honor». Jesús critica a aquellos que siempre quieren ocupar sitios de honor, y en las parábolas de Lucas 14:8ss advierte a sus discípulos contra la tentación a enaltecerse a sí mismos.

πρωτότοκος, πρωτοτεκία.

#### A. Fuera del NT.

1. πρωτότοκος, «primogénito», es poco común fuera de la Biblia y no figura antes de la LXX. Encontramos más bien πρωτόγονος, que puede significar también «primero en rango». De los pocos ejemplos no bíblicos, muchos se refieren a animales.
2. a. En la LXX hay unos 130 casos, de los cuales 74 se hallan en el Pentateuco y 29 en 1 Crónicas. La referencia puede ser a animales, a hombres y animales juntos (Éx. 11:5), a seres humanos con υἱός, o como sustantivo sin υἱός pero con un nombre propio (cf. Gn. 25:25; 10:15; 22:21).
- b. Los ejemplos destacan la gran importancia del primogénito. Dios tiene un derecho sobre el primogénito de los humanos y de los animales (así como sobre las primicias). Los primogénitos del ganado son presentados como ofrendas. En la familia los primogénitos toman precedencia; esa es la base para el uso transferido que se da después.
- c. Por lo que se refiere al uso transferido, el principal original hebreo (רִאשִׁית) no está conectado con términos que signifiquen dar a luz, ni con términos para «cabeza» o «jefe». Una vez más, no se sugiere necesariamente una comparación con otros, puesto que el primero puede también ser el único.
- d. Éxodo 4:22, al llamar a Israel un hijo primogénito, no está sugiriendo que otras naciones sean también hijas de Dios, sino que está enfatizando el hecho de que Israel es objeto del amor especial de Dios. De modo semejante, en el Salmo 89:27 el punto es la cercanía del rey a Dios. No está presente la idea siquiera de un nacimiento figurado, ni la de una prioridad en el tiempo sobre otros hijos. La idea es la de un cariño especial a los ojos de Dios.
- e. La LXX usa también πρωτοτεκία, «dar a luz por primera vez» (1 S. 6:7, 10; Jer. 4:31); πρωτοτεκείω, «otorgar derecho de primogenitura» (Dt. 21:16); τὰ πρωτοτεκία, «derecho de primogenitura» (Gn. 25:31ss); cf. πρωτοτεκία o πρωτοτεκία (Gn. 25:34).
3. Filón usa πρωτότοκος tanto como adjetivo cuanto como sustantivo sobre una base veterotestamentaria. En un caso se llama πρωτότοκος a Caín, como el primer hombre que llega al mundo por nacimiento; la idea del primogénito es prominente aquí. Josefo usa πρωτότοκος para el primogénito de los seres humanos y del ganado. En su versión de Josué 6:26 usa πρώτος παῖς.
4. El uso del AT continúa en los pseudoepígrafos, donde el término denota la posición especial de Isaac como hijo de Abraham, o de Jacob como hijo de Dios, o del linaje de Jacob (Israel) como primogénito de Dios.

5. En los rabinos, el término denota la posición especial de Israel, de la ley, de Adán o del Mesías, con una referencia ya sea al amor especial de Dios o a las cualidades especiales de aquellos a quienes se aplica el término.

## B. El NT.

1. Lucas 2:7 dice que María dio a luz a su hijo primogénito. Aquí es claro que se tiene en mente el nacimiento. Tal vez el enunciado enfatiza la virginidad de María, y también prepara el camino para los vv. 22ss. Por sí mismo no da a entender necesariamente que María tuviera otros hijos. Pero a la vez no significa μονογενής (unigénito); en efecto, incluye la posibilidad y la expectativa de que vendrán otros hijos.
2. La metáfora del primogénito entre muchos hermanos la usa Pablo en Romanos 8:29. Aquí se tiene a la vista la comunión perfecta con el Cristo resucitado, que vendrá con la resurrección del último día, cuando los creyentes transfigurados tienen acceso a su herencia como hermanos y hermanas de Cristo, quien retiene su primacía como primogénito.
3. En Colosenses 1:18 Cristo es el primero en resucitar de entre los muertos, pero con una primacía definida en cuanto a tal, como lo muestran el término «cabeza» y la cláusula con «para que».
4. También en Apocalipsis 1:5 el πρωτότοκος significa no sólo prioridad en el tiempo, sino también la primacía de rango que le corresponde a Jesús con su resurrección.
5. En Colosenses 1:15 la cláusula con «porque» destaca el significado, a saber, que todas las cosas deben su creación a la mediación de Cristo. El punto, entonces, no es que Cristo sea la primera criatura; eso exigiría un énfasis en el -τοκος, y también colocaría el nacimiento en conflicto con la creación. Lo que se afirma es la supremacía de Cristo sobre la creación como su mediador. El término πρωτότοκος se usa, entonces, a causa de su importancia como una palabra que indica el rango. A pesar del v. 4, aquí no denota la relación especial de Cristo con el Padre. El uso doble no se deriva necesariamente de las ideas gnósticas del hombre primigenio o del redentor redimido. Como mediador de la primera creación, Cristo es también el mediador de la nueva creación con su resurrección de entre los muertos (v. 18).
6. Hebreos 1:6 tal vez se refiera a la entronización del Cristo exaltado al momento de su venida. Por otro lado, la entrada en el mundo parece corresponder mejor a la encarnación. En conexión con el «hijo» del v. 2, πρωτότοκος denota la relación singular de filiación de Cristo, con una referencia primaria aunque no exclusiva a su preexistencia. El término no se basa en el «te he engendrado» de la cita del Salmo 2:7 en el v. 5, ya que Cristo no es el primogénito en comparación con los ángeles. Probablemente se adopta como un título familiar, que se adapta bien para destacar la singularidad de Cristo.
7. En Hebreos 12:23, la asamblea de los primogénitos no es la compañía de los ángeles ni la comunidad de Israel, sino la compañía salvada de los creyentes cristianos. Es difícil decir cómo es que este uso encaja con el del resto del NT. El πρωτότοκος de Romanos 8:29 no puede ser transferido a los creyentes, y es poco probable que se tenga en mente la relación con el resto de la creación (Stg. 1:18).

## πρωτεύω.

1. Esta palabra significa «ser primero» (en rango), a menudo con un genitivo y la persona sobre quien uno toma precedencia.
2. La LXX usa el término en Ester 5:11; 2 Macabeos 6:18. Otras versiones lo tienen en Zacarías 4:7. Josefo usa πρωτεύοντες para «dirigentes».

3. En Colosenses 1:18 la cláusula subsidiaria denota el objetivo divino, resumiendo e intensificando lo que se dice en 1:15. Como primogénito de toda la creación, cabeza de la iglesia y primogénito de entre los muertos, Cristo es *πρωτεύων* («preeminente») en todo.

[W. Michaelis, VI, 865-882]

### **πταίω [tropezar, resbalar, pecar]**

1. *πταίω*, de etimología incierta, tiene sentidos como «tropezar contra», «chocar con», o, en el intransitivo más usual, «tropezar», «caer», «sufrir un revés» y figuradamente «errar», «pecar».
2. En la LXX *πταίω* tiene el sentido figurado «equivocarse» en Sirácida 37:12. En otros lugares se usa para la derrota de un ejército, p. ej. 1 Samuel 4:2, 10.
3. En Filón significa ya sea «sufrir infortunio» o «pecar».
4. En los cinco casos en el NT, el significado principal es el figurativo «equivocarse», «errar», «pecar» (Stg. 2:10; 3:2; 2 P. 1:10, aunque aquí también es posible «sufrir un revés»). En Romanos 11:11 el sentido básico «tropezar» es claro, y tal vez haya una distinción respecto al caer en la medida en que aquellos que simplemente tropiezan pueden recuperar su equilibrio, mientras que el caer comporta la finalidad mayor de la ruina eterna. Ese tipo de caída no es el propósito del tropezar de los judíos.
5. En 1 Clemente 51.1 —el único ejemplo en los Padres apostólicos— se busca el perdón por lo que se hace mal a causa de los lazos del adversario.

[K. L. Schmidt, VI, 883-884]

περύγιον → *ιερός*; *πτῶμα*, *πτῶσις* → *πίπτω*

### **πτωχός [pobre, desvalido], πτωχεία [pobreza, desvalimiento], πτωχεύω [hacerse (extremadamente) pobre]**

#### **A. πτωχός en el mundo griego.**

##### *I. Significado.*

1. *πτωχός* como adjetivo significa «desvalido», «mendigo».
2. *πτωχεύω* en sentido transitivo significa «mendigarle a alguien»; en intransitivo «ser pobre», «llevar vida de mendigo».
3. *πτωχεία* significa «desvalimiento», «mendicidad». Es digno de notar que, a distinción de *πένης*, que se refiere a los que son pobres y tienen que trabajar para vivir, el grupo de *πτωχός* se refiere a la indigencia total que reduce a las personas a la mendicidad.

*II. Visión de la pobreza.* Algunos mendigos son personas que no quieren trabajar y se aprovechan de los demás. Pero también hay mendigos que han perdido su propiedad y andan errantes en gran angustia. En general, los mendigos son despreciados, pero se les dan pequeños donativos, y Homero puede incluso decir a veces que vienen de Dios. Los griegos no tienen ningún sistema para socorrer a los pobres. Protegen los derechos de los huérfanos y distribuyen grano a los ciudadanos, pero los indigentes dependen de la generosidad que se espera de los demás. En ninguna parte se elogia la pobreza.

[F. Hauck, VI, 885-887]

#### **B. El AT.**

##### *I. Equivalentes hebreos.*

1. El principal término hebreo tiene el sentido primario de dependencia, con las implicaciones más desarrolladas de humildad, desposeimiento, pobreza y, en el mundo religioso, sencillez o piedad. Puesto que la pobreza es inmerecida, a Dios se lo considera de modo especial como protector de los pobres.

2. Otro término que en la LXX se traduce como πτωχός, denota ya sea debilidad física o condición de infortunio.
3. Otro término significa «mendigo» o «persona muy pobre», pero nuevamente con el matiz religioso de alguien que es humilde ante Dios, e. d. necesitado en la oración.
4. Otros términos que significan «necesitado» en sentido social o económico, o «dependiente» e «inferior», se traducen también con πτωχός, el cual figura unas 100 veces en la LXX.

## II. Actitud respecto a los pobres.

1. En la fase seminómada no existen distinciones netas entre ricos y pobres. Durante la conquista todos reciben una herencia, pero las distinciones sociales en los poblados cananeos ejercen cierta influencia. La ley provee para los pobres y prohíbe oprimirlos. Dios mismo los defiende en los tribunales, y cada séptimo año hay que hacerles restitución.
2. El desarrollo económico durante la monarquía ocasiona distinciones más claras, y los grandes terratenientes, que fungen también como jueces, reducen a la pobreza a muchos propietarios de heredades más pequeñas. Los profetas recogen la causa de los pobres en el nombre de Dios (cf. Am. 2:7; Is. 3:15). Proclaman el juicio de Dios sobre los pecados de los ricos (Am. 2:6ss). Los pobres no son especialmente elegidos, pero el compromiso con la ley implica compromiso con aquellos que sufren a causa de la violación de la ley.
3. Aunque el Deuteronomio no usa πτωχός, muestra que Dios le ha dado a Israel una tierra pródiga en la cual todos han de tener una porción (15:4ss) y por lo tanto la pobreza es innecesaria. Además, ofrece medidas de protección para proveer para quienes cayeran en la pobreza (15:1ss; 23:20, 25-26). Lamentablemente las leyes no se observan, y con el deterioro de la situación social y el colapso final del estado, el problema de la pobreza aumenta y se perpetúa.
4. En los Salmos los pobres no están simplemente bajo un castigo divino, sino que están aún más bajo la protección divina (Sal. 72:2ss; 132:15). El no darles a los desvalidos su derecho es objeto de censura (Sal. 82). Los pobres recurren a Dios cuando son hostigados por sus enemigos (Sal. 9:12), quienes pueden ser opositores políticos, adversarios extranjeros, o fuerzas impersonales tales como la enfermedad. A los pobres se les llega a equiparar a los que hacen peticiones, quienes pueden no ser pobres en el sentido económico, pero son oprimidos en otras formas, y por lo tanto reclaman la protección divina. El prospecto de una ayuda material mantiene un lazo con el sentido literal. Cuando se recibe alivio se ofrecen acciones de gracias.
5. La tragedia del exilio conduce a un uso colectivo general de los términos, aunque más en conexión con las promesas de Dios, y sin ninguna sugerencia de que Dios vaya a dar su ayuda porque el pueblo se halle ahora en algún estado ideal de pobreza. Todavía está presente una referencia material, y la solución final será un ajuste de cuentas semiescatológico.
6. La literatura sapiencial acepta el orden social, pero sus ideas sobre la pobreza las conecta muy de cerca con Dios. Algunos casos de pobreza pueden deberse a la pereza o a la inmoderación (Pr. 6:6ss; 21:17). Pero es mejor ser pobre y justo que rico y mentiroso (19:22). Hay simpatía para con los pobres (14:20; 18:23; Ec. 9:16). No se deben olvidar las obligaciones para con ellos (Pr. 22:2). En general, los Proverbios tienden a tener más admoniciones para los ricos que para los pobres, y el Sirácida hace un gentil llamado en su favor. Job se queja de que su generosidad hacia los pobres no recibe reconocimiento (29-30), y de que los pobres son entregados a los opresores (24:14), pero mantiene la esperanza de que al final Dios los auxiliará (5:15).

### C. El judaísmo tardío.

#### I. *Uso.*

1. Los rabinos conocen los términos para los pobres, pero los usan poco.
2. Josefo hace más uso del grupo πένης que del grupo πτωχός, y Filón, que no se interesa por el problema, nunca usa πτωχός en absoluto.

#### II. *Los pobres en los Deuterocanónicos y en los pseudoepígrafos.*

1. Algunas de estas obras soslayan la situación social, mientras que otras se quejan de ella, pero sin usar πτωχός ni sugerir una antítesis con los ricos.
2. Otro grupo exige compasión por los pobres, elogia la generosidad, da ejemplos de ella, y considera sus recompensas.
3. Otras obras manifiestan la esperanza de que la pobreza se desvanecerá en el nuevo eón. Antes del final, los pobres estarán en conflicto con los ricos y entonces serán puestos encima de ellos. A aquellos que siguen a la ramera de Babilonia se les amenaza con la pobreza.
4. Todavía otro grupo se queja violentamente contra los ricos, y entremezcla los conceptos de pobreza y piedad.
5. En los Salmos de Salomón (5:2, 11; 10:6, etc.), a los pobres se los considera en relación con Dios. El término πτωχός se usa aquí para diversas formas de aflicción, incluso la pobreza material, pero en particular denota una cualidad interior. En una teología del martirio, la pobreza se integra a las acciones de Dios en la historia. La actitud pasiva impide el desarrollo de movimientos activos en favor de los pobres.

#### III. *Qumrán.*

1. En la literatura de Qumrán, a individuos y grupos se los llama pobres. Dios los usa para derrotar a sus enemigos. «La comunidad de los pobres» se convierte en término común para el movimiento, pero el uso no nos permite sacar ninguna conclusión en cuanto a su composición.
2. Los miembros de la comunidad renuncian a sus posesiones privadas. Hay severos castigos por declaraciones falsas o por apropiación indebida de fondos comunitarios. La propiedad no es incorrecta en sí misma; la comunidad es una unidad económica, aunque con su difuminación de las distinciones entre ricos y pobres, refleja la vida de la edad venidera en que la pobreza quedará atrás. El Documento de Damasco permite tener cierta propiedad privada junto con los bienes que se comparten, y los esenios siguen un patrón similar. Filón sugiere que los terapeutas renuncian a todos sus bienes, pero su descripción es sumamente retórica.

#### IV. *Los pobres en el judaísmo palestinese.*

1. La edad posterior a los Macabeos es de grandes tensiones sociales, pero con la dinastía herodiana vienen condiciones más estables. Los fariseos se van apartando de las masas, entre las cuales encuentran cierto apoyo los extremistas. Las revueltas contra Roma traen un éthos de pobreza, pero la riqueza vuelve a aumentar y ocasiona divisiones sociales en que las masas son despreciadas y los pobres son olvidados, aunque algunos sectarios continúan glorificándolos.
2. Legalmente los pobres pagan impuestos mínimos, y también tienen derecho a recibir sustento (cf. el impuesto de los pobres basado en Deuteronomio 14:29, que suele ser letra muerta, pero que los fariseos observan como un deber, y que posteriormente se vuelve más importante). Los pobres también gozan de los derechos tradicionales de espiguelo.
3. La costumbre establecida hace que la filantropía voluntaria sea una fuente importante de ayuda para los pobres, aunque con frecuencia los mendigos abusan de ella. Un principio aceptado es que, así como las ofrendas por el pecado traen expiación a Israel, lo mismo logra la filantropía para los gen-

tiles. Después de la destrucción del templo, esta última desempeña un papel más importante también para Israel. Algunos grupos, p. ej. los esenios, hacen de ella un deber, y se dan alimentos y ropa además de dinero.

4. Después de la Guerra de los Judíos entra en vigencia un sistema oficial de socorro a los pobres. Las sinagogas organizan recolecciones y ofrendas, proveen sustento diario y semanal, y también establecen hospicios. Pero las distinciones sociales permanecen.
- V. *Los rabinos*. Después del exilio los rabinos adoptan una visión negativa de la pobreza, burlándose de las modestas ofrendas de los pobres, y no reconociendo en la pobreza una excusa para no estudiar la ley. Aunque cualquiera puede ser víctima del infortunio, la pobreza se clasifica como una maldición o un castigo. Sin embargo, se siguen encontrando afirmaciones en el sentido de que los pobres son objetos primordiales de la misericordia divina.

#### D. El NT.

##### I. *Los Evangelios*.

1. *Marcos*. En el NT el término habitual para los pobres es πτωχός, no πένης. De 31 a 35 casos, 14 a 15 están en los Sinópticos, y 4 a 5 de ellos en Marcos. El uso en Marcos es literal. Marcos 12:41ss afirma que la ofrenda infima de la viuda es de más valor que las grandes donaciones de los ricos. En 10:17ss Jesús reta al terrateniente rico a que venda su propiedad y se la dé a los pobres. En Marcos 14:5, 7 las circunstancias especiales explican lo que podría parecer un extraño rechazo de la inquietud válida del grupo circundante de Jesús.
2. *Mateo*. Mateo 19:21 asocia la posibilidad de que el jefe dé su propiedad a los pobres con el ser τέλειος. En 26:11 se refuerza la formulación de Marcos, pero sin cambio de sentido. En 11:5 se da especial énfasis a la predicación del evangelio a los pobres; está en correlación con la misión del cap. 10, acerca de la cual el Bautista debe haber tenido información. En 5:3 (cf. 5:5) —la primera bienaventuranza— se eleva el énfasis de la esfera material a la espiritual.
3. *Lucas*. Lucas 18:22 añade un πάντα a la exigencia de que el joven jefe rico venda sus posesiones, y el contexto da a entender que es toda una clase social la que se queda sin cumplir esa exigencia. El dicho de 7:22 se incorpora al relato. El texto de 6:20 podría derivarse de una fuente diferente de Mateo 5:3, aunque no se puede dirimir la cuestión de la prioridad. El tema de ricos y pobres desempeña un papel en los relatos lucanos de la infancia. En 4:18 la predicación del evangelio a los pobres tiene significación temática. En 14:21, que se refiere al banquete escatológico, a los pobres se los invita junto con los lisiados y los ciegos, y en 14:13 es a ellos a quienes hay que invitar a un banquete. En 16:19ss el hombre pobre es el receptor de la gracia divina, y el hombre rico, por su egocentrismo, queda inexorablemente alienado de Dios. En contraste, el rico Zaqueo, cuando se encuentra con Jesús, exhibe una generosidad extraordinaria para con los pobres. Otros pasajes (6:24-25; 8:14; 12:15ss; 14:33; 16:10ss) destacan los riesgos de la riqueza. No existe aquí un interés primario en los pobres como tales, sino en la salvación de los ricos, a quienes su riqueza apega a este mundo.
4. *Juan*. Juan 12:5-6 atribuye motivaciones impuras al interés de Judas por los pobres, y esto da un sesgo especial a la respuesta de Jesús en el v. 8. En 13:29 los discípulos dan por entendido que Judas, quien está a cargo de la bolsa, ha sido enviado a dar la habitual limosna de Pascua a los pobres.

II. *Lucas 14ss, Jesús y el Bautista*. Lucas 14ss se refiere con frecuencia al tema de los ricos y los pobres, y da a entender una identificación especial con los pobres, las viudas, los pecadores y la gente insignificante. Lucas 4:18 apunta en gran medida a lo mismo, y en Lucas 7:22 (cf. Mt. 11:5) hay énfasis en el hecho de que el evangelio es especialmente para los pobres. En Mateo 11:28 Jesús se sitúa a sí mismo entre los cansados y humildes, pero no permite que se le ate a un principio social (Mr. 14:7) ni alimenta la esperanza de satisfacer expectativas materiales. Aunque πτωχός no figura en la predicación del Bautista, encontramos términos relacionados; su mensaje es rico en tonalidades sociales, de modo que hasta cierto punto está presente una teología de la pobreza.

III. *Pablo*. Aunque Pablo rara vez usa πτωχός, y no lo usa del todo en el contexto de las distinciones que Cristo ha eliminado, los pasajes en que sí usa el término son cruciales. Así, en Gálatas 2:10 y Romanos 15:26 promueve enérgicamente la colecta para los pobres, o para los pobres que hay entre los santos de Jerusalén. Se trata de una ofrenda voluntaria, no de un tributo; pero Pablo la considera particularmente importante. La frase en Romanos 15:26 puede ser un término que la iglesia de Jerusalén usa para sí misma. En Gálatas 4:9 Pablo llama a los espíritus elementales débiles y πτωχά, e. d. míseros. En 2 Corintios 6:3ss, en una serie de paradojas, destaca que los apóstoles, si bien son materialmente pobres, hacen espiritualmente ricos a muchos. En 1 Corintios 15:10, πτωχή es una lectura posible, y no poco plausible, para describir la gracia de Dios manifestada a Pablo; no fue mezquina. Generalmente Pablo parece haber tomado el término πτωχός de la tradición anterior o de una situación real. Conoce el problema de la pobreza y da pasos para resolverlo; pero su orientación es demasiado fuertemente escatológica como para permitir que ese problema se convierta en una inquietud de gran dimensión o en un tema de transvaluación teológica. Así, Pablo no usa πτωχός como título para los cristianos, ni es πτωχέα un término figurativo para la vida cristiana.

IV. *Santiago*. Santiago ataca a los ricos tanto de dentro como de fuera de la iglesia, y a ellos contrapone a los humildes o los pobres. Dios ha escogido a los pobres del mundo para ser ricos en fe (2:5). La iglesia ya no siente solidaridad con los oprimidos ahora que están entrando a ella personas más acomodadas, y el autor protesta contra las deshonras a los pobres (2:6).

V. *El Apocalipsis*. En 2:9, la riqueza espiritual de la iglesia de Esmirna contrasta con su pobreza material. En 3:17, la supuesta riqueza de Laodicea se desenmascara como pobreza. En 13:16 los ricos y los pobres son las dos clases de los materialmente ricos y los materialmente pobres.

VI. *La comunidad primitiva*. Bastante extrañamente, los Hechos no usan πτωχός cuando describen el compartir de bienes en la iglesia de Jerusalén. Si Romanos 15:26 contiene un título para esta iglesia, sugiere el desarrollo de una estructura que elimina las distinciones sociales, como lo consignan los Hechos. Las comidas en común y la entrega de propiedad personal para ser administrada por los apóstoles, y posteriormente por los siete, dan evidencia de una atención a los pobres que va mucho más allá de la práctica normal de la sinagoga, aunque concuerda con gran parte del pensamiento palestinese.

## E. La era postapostólica.

I. *El cristianismo judío posterior*. El término Ἐβωνάοι ο Ἐβωνῆται (*Ebionaei*) se vuelve común en el ámbito cristiano judío, y esta traducción es preferida a πτωχοί incluso por los cristianos judíos. Simaco, en su traducción, parece tratar de disociar los dos conceptos, y hallamos una tendencia similar a evitar πτωχοί en las Pseudoclementinas, junto con una indiferencia respecto al ideal de la pobreza externa.

II. *Los Padres apostólicos*. La exhortación primitiva elogia la generosidad con los pobres (cf. Did. 5.2). Las oraciones de los pobres son eficaces (Hernas, *Semejanzas* 2.5ss). La iglesia ordena proveer para los pobres. El ascetismo fomenta la oposición a la propiedad, pero argumenta que la verdadera riqueza es la ausencia de deseo. En un extraño viraje, las donaciones hechas a los mártires se tienen en mayor estima que los donativos a los pobres. La riqueza en cuanto a tal no es un mal, sino que sólo lo es el apego a ella (Ireneo, *Contra las herejías* 4.30). La pobreza puede incluso obstaculizar el conocimiento de Dios (Clemente de Alejandría, *Pedagogo* 3.35.1). Se destaca la limosna, pero más para la salvación del que da que para el alivio de los pobres.

[E. Bammel, VI, 888-915]

**πυγμή [lucha a puñetazos], πυκτεύω [pelear a puñetazos]**

1. πυγμή significa «lucha a puñetazos», «pelea», «reyerta». En Marcos 7:3 el término es textualmente incierto; si se mantiene, parece denotar el frotarse la palma de una mano con el puño de la otra.
2. El verbo πυκτεύω significa «pelear a puñetazos, boxear». Pablo lo usa figuradamente en 1 Corintios 9:26 cuando dice que no boxea como quien da golpes al aire. Lo que Pablo tiene en mente puede ser un mal boxeador que no logra darle a su oponente, o un boxeador fingido que no se enfrenta en absoluto a un oponente sino que simplemente da golpes contra una sombra. Otra posibilidad es la de unos boxeadores que sólo están realizando golpeteos preliminares. En cualquier caso, de lo que se trata es de la falta de seriedad. Pablo no tiene tiempo para arremetidas incompetentes o frívolas. Está enfrascado en un combate vital, y se esfuerza al máximo por alcanzar el premio.

[K. L. Schmidt, VI, 915-917]

**πύθων [espíritu de adivinación]**

1. πύθων es el nombre de la serpiente que resguarda el oráculo de Delfos, y se usa también desde el primer período imperial para un ventrílocuo a través del cual, según piensan muchos, se supone que habla un dios, y que por lo tanto es considerado como un adivino. No resulta claro cómo se llega a equiparar πύθων con ἔγγαστρίμυθος, el ventrílocuo. Puede ser porque la Pitonisa délfica, como el ventrílocuo, habla con sonidos extraños. No existen evidencias, en la Roma imperial del siglo I, para la idea de un espíritu de adivinación.
2. La LXX usa ἔγγαστρίμυθος para un término hebreo de significado incierto.
3. Sobre la base de 1 Samuel 28:8, Josefo usa ἔγγαστρίμυθος para aquellos que mediante adivinación conjuran los espíritus de los muertos, y para el término hebreo subyacente la Vulgata usa posteriormente términos como *magus, python, pythonicus spiritus* (Lv. 19:31; 2 S. 28:3, 9; 2 Cr. 33:6). Al principio sólo la LXX conecta la ventriloquia con la invocación de espíritus de los muertos; los Padres preguntan si el ἔγγαστρίμυθος puede de veras hacer tal cosa.
4. En Hechos 16:16 el «espíritu» podría estar en aposición: un espíritu, a saber, un πύθων, o llamado Πύθων; o podríamos traducir la expresión como «un espíritu pitónico». El punto es, quizás, que πύθων denota el espíritu que habla por medio de la muchacha. Como adivina/ventrílocua, ella se halla en relación con lo demoníaco. Aunque muchos ventrílocuos que aseguran ser profetas son impostores, para esta muchacha la ventriloquia está relacionada con un don supuesto o auténtico de adivinación.
5. En los escritos cristianos primitivos se usa πύθων, no para el ventrílocuo, sino para el espíritu que habla desde él o ella. Jerónimo, en Isaías 8:20, se refiere al desenmascaramiento de los ventrílocuos como demonios pitónicos.

[W. Foerster, VI, 917-920]

**πύλη [puerta, portón], πύλων [entrada, portal]**

- A. Sentido literal.** La πύλη es la puerta de una ciudad, un templo o una cárcel. El πύλων es la entrada o portal de una ciudad, templo, casa o complejo de casas. En Hebreos 13:12 se dice que Jesús fue crucificado fuera de las puertas. Esto enfatiza la separación respecto al judaísmo. Los sacerdotes no tienen parte en el altar cristiano. Así como la ofrenda por el pecado en el Día de la Expiación se quema fuera del campamento, así Jesús, la ofrenda por el pecado en la nueva alianza, muere fuera de la ciudad santa. La ejecución fuera de las puertas es parte de la ignominia de ser contado entre los transgresores (Lv. 24:14; Nm. 15:35), pero es también un aspecto esencial de la única verdadera ofrenda por el pecado.

**B. La puerta estrecha de Mateo 7:13-14.** Algunos textos omiten πύλη del v. 13 como una interpolación del v. 14, pero unos cuantos la omiten también en el v. 14, y en vista del paralelismo lo mejor es mantenerla las dos veces. El vínculo con «camino» no significa que la puerta sea la entrada al camino o un paso en ese camino. La comparación de la entrada al reino de Dios con una puerta es común en la jerga escatológica. El hecho de que la puerta y el camino sean estrechos indica la dificultad del ingreso. Los discípulos deben aceptar el sacrificio de sí y el sufrimiento si quieren pasar por la puerta hacia la ciudad eterna. En Lucas 13:23-24 la imagen es diferente; se trata aquí de una puerta de una sola hoja (θύρα) hacia un salón de banquetes, que ahora está abierta y que pronto se cerrará (v. 25); la lección es, entonces, entrar mientras todavía hay tiempo.

**C. Las puertas del hades en Mateo 16:18.** Muchos pueblos de la antigüedad consideran el mundo inferior como un país, una ciudad, una fortaleza o una prisión con fuertes portones (cf. Babilonia, Egipto y Grecia). En el AT leemos de las puertas del mundo de los muertos solamente en Isaías 38:10, pero cf. las puertas de la muerte en Salmo 9:13, o de las tinieblas en Job 38:17, y los barrotos del mundo de los muertos en Sirácida 51:9; Sabiduría 16:13; Salmos de Salomón 16:2; 3 Macabeos 5:51. La idea, si no la frase, está presente también en muchos rabinos. El único caso en el NT está en el semitismo de Mateo 16:18. Aquí ᾠδης podría ser el mundo de los muertos, y la idea podría ser entonces que las puertas no pueden aguantar ya sea el embate de la iglesia para rescatar a otros, o el éxodo de los creyentes con ocasión del descenso y resurrección de Jesús. Si la expresión es más figurativa, el enunciado podría indicar ya sea que Pedro no va a morir antes de la parusía, o que la muerte no tiene poder sobre los creyentes, o que los creyentes no compartirán el destino de los malvados. En su contexto, el significado más probable es que las puertas del hades representan las fuerzas del mundo inferior, opuestas a Dios, que van a atacar la roca pero que no prevalecerán contra ella. Posteriormente las «puertas del hades» figuran especialmente en referencias al descenso de Cristo al hades, sobre cuyas puertas él tiene supremo poder (cf. Ap. 1:18).

[J. Jeremias, VI, 921-928]

θύρα, κλείς

πῦρ [fuego], πυρῶ [quemar, incendiar], πυρῶσις [incendio],  
 πύρινος [quemante, rojo vivo, del color del fuego], πυρρός  
 [rojo, rojo vivo]

πῦρ.

## A. El mundo griego y helenístico.

### I. Uso general.

- 1. Literal.** πῦρ es «fuego» en sus diversas formas y usos, p. ej. para quemar, alumbrar y calentar. El fuego es un poder beneficioso y civilizador, pero también una fuerza destructiva y aterradora. En la guerra destruye naves, ciudades, etc., pero industrialmente sirve para purificar metales, etc.
- 2. Transferido.** El fuego denota violencia, irresistibilidad, deseo y anhelo. Figura en diversas expresiones, p. ej. «echarle aceite al fuego», «de la sartén al fuego».

**II. Filosofía.** En la filosofía el fuego es uno de los dos, cuatro o cinco elementos. Para Heráclito es el material básico; el mundo es la acción del fuego en diversas formas de cambio, a saber, de fuego a agua a tierra y de regreso. En el estoicismo toda la realidad es física. La sustancia más pura es un aliento racional similar al fuego que configura, mantiene y domina todas las cosas. El mundo es una forma del fuego primigenio en un ciclo sin fin. El alma, como el fuego, continúa después de la muerte pero regresa al fuego primigenio en la conflagración cósmica.

### III. Religión.

1. Al principio el fuego es un antídoto contra las malas influencias. En la muerte, el fuego contaminado es sacado y se trae fuego nuevo. El fuego forma parte de diversas ceremonias, p. ej. después del nacimiento, antes de las asambleas, etc. En algunos ritos se queman animales vivos en piras funerarias sobre las cimas de las colinas. Cuando se establece la cremación, persiste la creencia de que el fuego no puede destruir el alma.
  2. En el culto de los dioses, Hefesto y Hestia se asocian con el fuego del volcán y el fuego del hogar. Los pitagóricos consideran que el fuego central es el hogar del cosmos, y del hogar sagrado nacional los colonos toman fuego para el hogar en los nuevos asentamientos. Zeus, Hermes y Dionisos también están asociados con el fuego en diferentes maneras. En las teofanías el fuego es una expresión de gloria. Los fenómenos de fuego también sirven como agujeros, y las descripciones del mundo inferior contienen muchas referencias al fuego, a veces con una función purificadora.
  3. El fuego desempeña una parte importante en los misterios, en conexión con la purificación antes de la iniciación. Como fuente de luz, simboliza el traslado de las tinieblas a la luz. En las bacanales romanas, mujeres delirantes lanzan antorchas al Tiber. El dios del fuego Eón es llamado señor del fuego y se dice que respira fuego, que siembra fuego, que es fuerte y gozoso en el fuego, y que ruge como el fuego y es un torbellino de fuego. A pesar de todos sus aspectos destructivos, el fuego se conecta principalmente con la deidad y el espíritu.
- B. El culto al fuego entre los persas.** El fuego es objeto de adoración principalmente en Persia. En el dualismo cosmológico, el fuego y la serpiente representan la verdad y la falsedad. En la lucha humana por la buena conducta, el fuego está del lado bueno. Es así como se le rinde culto, como encarnación del poder divino espiritual. Nada relacionado con la deformidad o con la muerte debe entrar en contacto con él; por eso los cadáveres se exponen a las bestias de carroña, que representan el mundo del espíritu maligno. En la escatología, el fuego sirve al propósito de la prueba final. Todos los seres humanos entrarán en el metal fundido; los justos saldrán ilesos, los malos sufrirán. La tierra renovada será un llano liso, sin hielo. Al principio el culto se da en un altar llameante al aire libre, pero después se empieza a usar un templo del fuego, en cuyo centro se halla el fuego sagrado que ninguna mano humana debe tocar ni ningún aliento humano debe contaminar, de modo que los sacerdotes que lo cuidan usan mitones y mordazas, y utilizan leña ritualmente purificada. Desde el hogar sagrado se lleva el fuego nuevo para que arda en las casas.

### C. El AT, el judaísmo tardío y el gnosticismo.

#### I. El AT.

1. En la LXX, donde figura unas 490 veces, πῦρ traduce por lo general el hebreo אֵשׁ. Otros términos originales son poco comunes. Figuran unos 100 casos en obras que sólo están en griego.
2. *Uso técnico.* En el uso diario el fuego sirve para la cocina, la fabricación, la metalurgia, la guerra, etc. Está prohibido encender fuego en sábado (Éx. 35:3). En el culto, el fuego del altar se mantiene ardiendo (Lv. 6:2, 6). Sólo ese fuego se ha de usar en los sacrificios (cf. Lv. 10:1). Está estrictamente prohibido sacrificar a los niños en el fuego (Lv. 20:2, pero cf. 2 R. 16:3; 21:6). El fuego es también un medio de purificación (Lv. 13:52). En la naturaleza, el relámpago es el fuego de Dios (Job 1:16; Éx. 9:28). En Amós 7:4 אֵשׁ designa el calor del verano o la sequía. Job 28:5 compara la minería con la actividad volcánica; la referencia puede ser a «incendiar» en el sentido de romper las rocas duras con fuego de madera.
3. *Uso transferido.* Las pasiones humanas destructivas se comparan con el fuego (Pr. 26:20-21; Si. 28:10-11; Pr. 6:27-28). El fuego también representa la ira judicial de Dios (Jer. 4:4; Ez. 21:36; Sof. 1:18; Nah. 1:6; Sal. 79:5). Están presentes diversos conceptos; p. ej. el incendio forestal en Jeremías 21:14, el horno de fuego en Salmo 21:9, el fuego refinador en Malaquías 3:2, el relámpago en Lamentaciones 1:13. Un concepto primordial es la irresistibilidad. El escapar de un gran peligro se compara con un

tizón arrebatado del fuego en Zacarías 3:2. El fuego expresa disolución en Miqueas 1:4, y purificación en Isaías 1:22. La iluminación por el fuego sólo desempeña un papel poco importante (cf. Nah. 2:4).

#### 4. *El fuego en relación con Dios.*

- a. *Teofanía.* En la mayoría de las teofanías del AT, el fuego representa la santidad y la gloria de Dios. El fuego puede ser natural (Éx. 19) o puede ser el fuego inusitado de la zarza ardiente (3:2; cf. Jue. 6:21). La columna de fuego representa la presencia continua de Dios (Éx. 13:21-22). En el Horeb, Dios mismo no está en el fuego (1 R. 19:12); la verdadera revelación se da por la palabra. En la vocación de Isaías (cap. 6), el fuego purifica sus labios impuros. En Ezequiel 1:28 el fuego expresa la brillantez divina (cf. Dn. 7).
- b. *Medio de juicio.* En Génesis 19:24 Dios juzga mediante el fuego y el azufre. En Éxodo 9:24, el fuego y el granizo forman la séptima plaga. El fuego de Dios o del cielo es una expresión para indicar el juicio en Levítico 10:2; 2 Reyes 1:10. El fuego abate tanto a los enemigos de Israel (Am. 1:4ss) como al propio Israel desobediente (Am. 2:5). Escatológicamente, el fuego es una señal del día del Señor (Jl. 2:20), denota la destrucción final (Mal. 3:19), y representa el castigo eterno (Mal. 3:19).
- c. *Signo de gracia.* En Génesis 15:17, el fuego indica que Dios en su gracia acepta los sacrificios. Interviene en el arrebato de Elías en 2 Reyes 2:11. Es una señal de guía y protección en Éxodo 13:21-22 (cf. 2 R. 6:17). En Isaías 4:5 describe la morada final de Dios en medio de su pueblo.
- d. *Término para Dios.* La descripción de Dios como fuego consumidor (Dt. 4:24) denota su ser majestuoso que abarca la gracia y el juicio. En el AT, el fuego se considera en sentido teocéntrico más que cosmológico. Expresa la gloria de Dios en la revelación y el juicio.

## II. *El judaísmo tardío.*

1. *La apocalíptica.* En la apocalíptica a los astros se los llama cuerpos de fuego; se dice que los seres humanos están compuestos de tierra, agua, aire y fuego; figura la idea de una conflagración cósmica; los ángeles son seres de fuego, y el fuego representa el castigo en el mundo venidero.
2. *Los rabinos.* Algunas obras rabínicas consideran el fuego como preexistente, y otras hablan de su creación. Se distinguen diversas formas de fuego, p. ej. la fiebre, el fuego de Gabriel y el fuego de Dios, junto con otras formas ordinarias. Se asocia la ley con el fuego, y el fuego marca a quienes la estudian, de modo que el fuego del infierno no tiene poder sobre ellos. El lugar de los muertos se convierte en un lugar de fuego para castigar a los malvados. El sheol es una etapa intermedia; la gehenna es el lugar final de castigo. Los castigos en el lugar intermedio son para purificación, y las oraciones y limosnas pueden acortarlos o aliviarlos. Todos los transgresores en Israel, así como los reprobados eternamente, pasarán por el lugar intermedio. Se dan diversas descripciones del fuego intermedio y del final, p. ej. su calor, su intensidad, su duración, etc. El fuego caracteriza el mundo celestial, p. ej. los ángeles y el dedo de Dios.
3. *Qumrán.* Las obras de Qumrán también esperan un juicio final de fuego sobre los enemigos de Dios. El fuego denota la aflicción, pero hay también un fuego eterno del infierno. Se pueden ver rastros de la idea de una conflagración cósmica.
4. *El judaísmo helenístico.*
  - a. Filón adopta la idea de cuatro elementos, y describe la naturaleza del fuego y su significado cultural al estilo de la filosofía griega. Pero no equipara el espíritu humano con el fuego. Para él el aspecto penal es menos importante; en el caso de Nadab y Abihú, el juicio conduce a la comunión con Dios. Su énfasis en la trascendencia de Dios lo protege del monismo del fuego que se halla en el estoicismo.
  - b. Josefo usa el fuego en el sentido literal; también tiene πυρίων para «combustible», y πυρετός para «fiebre».

### III. *Uso gnóstico.*

1. *Los escritos herméticos.* En estas obras el fuego denota el cosmos material, la esfera planetaria y demoníaca y la pasión sensual.
2. *Las obras gnósticas coptas.* Aquí el mundo sublunar está rodeado de esferas de fuego. El alma que asciende debe pasar por la zona de fuego de los arcontes. Los juicios de fuego castigan a los pecadores según sus acciones. Junto con el bautismo de agua y el del Espíritu, existe un bautismo de fuego.
3. *La literatura mandea.* Estas obras contraponen el fuego viviente y el fuego consumidor. Positivamente, el fuego pertenece al rey victorioso y eterno de la luz, y reviste o corona a sus enviados. También el alma es fuego viviente. Negativamente, el fuego consumidor o llameante es el de la vida material o el juicio. Caracteriza al mundo malvado, al cuerpo y a la pasión por una parte, y al juicio escatológico por la otra. En una obra el fuego es la raíz de todas las cosas. El fuego visible surge del invisible. Todo lo material se disolverá en la conflagración final.

### D. El NT.

1. *El fenómeno terrenal.* Sólo rara vez se usa πῦρ para denotar el fenómeno terrenal en el NT. En Hebreos 1:7 se hace referencia al relámpago, en Apocalipsis 16:8 al calor, en Marcos 9:22 al fuego cotidiano, en Lucas 22:55 a una especie de fuego de guardia, en Hechos 28:2ss al fuego para calentarse, en Hebreos 11:34 al fuego como medio de ejecución, y en Apocalipsis 17:16 al fuego como arma de guerra. En el NT no existe un fuego cultural (pero cf. Ap. 8:5).

### II. *Uso figurado.*

1. El fuego es una figura del juicio final (cf. el árbol estéril en Mt. 3:10, la paja en Mt. 3:12, la cizaña en Mt. 13:40, las ramas sin fruto en Jn. 15:6). Santiago 5:3 entreteje más de cerca los elementos materiales y figurativos. El fuego de la prueba en Proverbios 17:3 se aplica en 1 Pedro 1:7 al mantenimiento de la esperanza y la fe en medio de las aflicciones, y en Apocalipsis 3:18 al arrepentimiento con miras a la verdadera riqueza.
2. El poder destructivo de la lengua es un fuego en Santiago 3:51; tiene la fuerza de una conflagración cósmica. El contexto de Lucas 12:49 sugiere que se tiene en mente el fuego de la discordia.

### III. *Uso teológico.*

1. *Teofanías.* Esteban alude al fuego de la zarza en Hechos 7:30, y Hebreos se refiere a la autorrevelación divina en el Sinaí en 12:18ss. Sin embargo, cuando Cristo se le aparece a Pablo, solamente hay luz, no fuego (Hch. 9:3).
2. *Medio de juicio.* El fuego en los juicios temporales figura solamente con referencias al AT (cf. Lc. 9:54; 17:26ss). El NT generalmente tiene a la vista el fuego escatológico.
  - a. En el Apocalipsis, el fuego simboliza el juicio. El fuego y el granizo en 8:7 nos recuerdan la séptima plaga. La alusión en 8:8 es a un volcán o a un astro. Los caballos de 9:17-18 vomitan fuego. Un fuego divino protege a los dos testigos en 11:3. En los últimos días, los falsos profetas hacen bajar fuego del cielo (13:13). En 14:18, un ángel de fuego viene a ejecutar el juicio.
  - b. Más directamente, el fuego representa el fuego escatológico del juicio.
    - (a) El Bautista retrata el juicio en términos de fuego en Mateo 3:11.
    - (b) Tal vez Jesús tenga en mente este fuego en la paradoja de Marcos 9:49: los que no acepten el juicio de Dios mediante la negación de sí, caen víctimas de la ira venidera (cf. Mt. 10:39; Mr. 10:25ss). En Lucas 12:49-50, el que bautiza con el Espíritu y fuego debe primero emprender el mismo el camino del sufrimiento (cf. v. 50). El juicio ya está presente en Jesús y con él; la relación con él decide entre la separación de Dios y la comunión con él.

- (c) πῦρ denota el juicio final en los tres casos en Pablo. En 1 Corintios 3:13 el juicio final pondrá de manifiesto el valor del servicio cristiano. Una obra mal hecha será consumida, pero los que la hicieron se salvarán «como quien pasa por el fuego», e. d. no siendo purgados sino «por un pelito». Aquí se combinan las ideas de la casa incendiada, la venida del Señor con fuego, el fuego purificador, y una huida por muy poco. En 2 Tesalonicenses 1:7-8 Jesús vendrá de nuevo con fuego; aquí se trata claramente del fuego del juicio. En Romanos 12:20 Pablo cita Proverbios 25:21-22 para respaldar su llamado a renunciar a la venganza. La idea es que debemos vengarnos haciendo el bien, pero la frase «ascuas de fuego» lleva una referencia secundaria al juicio final que les sobrevendrá a los enemigos si no responden con un cambio de corazón.
- (d) En otros libros del NT, πῦρ es el fuego del juicio final en Hebreos 12:29. En Apocalipsis 20:9, Dios inflige un juicio de fuego contra Gog y Magog en el combate final. En 2 Pedro 3:7, una conflagración final pondrá fin al actual orden del mundo, así como el diluvio anegó al mundo primitivo.
- c. En el NT el fuego suele ser el fuego del infierno.
- (a) En los dichos de Jesús, πῦρ es el opuesto de βασιλεία o de ζωή (Mt. 13:42; 18:8-9; Mr. 9:43). Marcos 9:49 cita Isaías 66:24, y este versículo se halla detrás del «fuego que no se apaga» de Marcos 9:43 (cf. el «fuego eterno» de Mt. 18:8).
- (b) En Judit 7 los habitantes de Sodoma y Gomorra ya sufren por el fuego del infierno, y en el v. 23 el acto proverbial de arrancar a alguien del fuego denota el salvarlo del fuego del infierno.
- (c) En el Apocalipsis, el fuego y el azufre denotan el castigo eterno (14:10). En 20:3 el infierno es el abismo, y el lago de fuego en 19:20; 20:10; 21:8; la imaginiería bien puede derivarse de fenómenos del Mar Muerto.
- (d) Juan, con su mayor énfasis en la decisión presente, no se refiere al fuego, si bien queda cabida para el retorno de Cristo en juicio.
3. *Señal de la gloria celestial.* El fuego significa la gloria celestial en Apocalipsis 1:9ss: los ojos del Jesús glorificado son como llama de fuego, y sus pies son como bronce refinado en el horno (cf. tb. 2:18). En 10:1 los ángeles tienen pies como columnas de fuego; esto denota su gloria celestial. El fuego expresa también el esplendor del cielo, cuando 4:5 equipara las siete lámparas con los siete espíritus de Dios. El mar de cristal delante del trono de Dios (4:6) es la contraparte celestial del mar de bronce en el templo (1 R. 7:23); en 15:2 está mezclado con fuego. En Hechos 2:3, la comparación con el fuego indica el origen celestial del Espíritu que desciende. En lo principal, en el NT el fuego significa juicio, pero el juicio divino y la gloria divina van juntos. El fuego representa todo el desenlace escatológico, sea en el infierno o en el cielo.

### E. Los Padres apostólicos.

I. *La tradición bíblica.* Los Padres apostólicos siguen habitualmente la tradición bíblica, ya sea citando la Biblia (2 Clem. 76, etc.) o usando el término para el fuego del juicio (Ignacio, *Efesios* 16.2) o el fuego del infierno (2 Clem. 17.7). Diogneto 8.2 contradice la ecuación estoica del fuego con la divinidad, a la luz del fuego del infierno. Sólo 2 Clemente y Hermas se refieren a una conflagración cósmica. Como en el AT, el fuego puede ser un juicio temporal (1 Clem. 11.1). Algunos mártires son ejecutados con fuego, pero este fuego no puede realmente dañarlos (Mart. Pol. 15-16). El fuego es una prueba en Hermas, *Visiones* 4.3.4; Didajé 16.4-5.

II. *Influencias ajenas.* La oposición gnóstica de fuego y agua se puede ver en Ignacio, *Romanos* 7.2. El fuego, como amor al mundo o impulso hacia la materia, figura en Ignacio, *Romanos* 6.2. Diogneto ve en el fuego uno de los elementos. Sin embargo, en su mayor parte, los factores ajenos son leves en comparación con el fuerte impacto bíblico.

πυρόω.

#### A. El mundo griego.

1. Esta palabra significa a. «quemar», «destruir con fuego», b. «tratar con fuego», p. ej. «hornear», «asar», «fundir», «ahumar», c. «hacer fuego» o, en pasiva, «hacerse fuego», y d. «estar caliente al gusto», «sufrir de acidez».
2. Algunos sentidos figurados son «estar sulfurado» y «ser presa del amor».

#### B. El judaísmo.

1. En la LXX, el sentido literal es tardío. El uso más común es para refinar metales, y por eso para la prueba puesta por Dios (Is. 1:25) y el acisolamiento (2 S. 22:31).
2. Filón usa sólo la voz pasiva, ya sea literalmente, «arder de calor», o más a menudo figuradamente, «estar inflamado de emoción» (buena o mala), p. ej. gratitud, indignación justa, celo, pasión. Filón combina la idea de la prueba divina con el concepto estoico de la razón que es fuego.
3. Josefo usa el verbo sólo en el sentido literal de «quemar».
4. Qumrán se refiere a la prueba de la secta por la oposición.

#### C. El NT.

1. Pablo usa el verbo solamente en sentido figurativo y en voz pasiva para estar inflamado de emoción. En 1 Corintios 7:9 es mejor casarse que arder de deseo. En 2 Corintios 11:29, Pablo se consume de compasión cuando un miembro de la iglesia es ofendido. Lo que es con la iglesia es con él.
2. La armadura cristiana de Efesios 6:11s incluye el escudo de la fe, que puede apagar los dardos encendidos del maligno. La idea es la del conflicto entre los creyentes y las huestes de Belial (cf. Qumrán).
3. Un sentido literal figura en 2 Pedro 3:12, en la descripción de la conflagración final.
4. El Apocalipsis adopta la metáfora del AT de poner a prueba los metales preciosos. En 3:18, el oro purificado significa la auténtica fe y salvación. Esta metáfora nos ayuda a entender la expresión en 1:15.

**D. Los Padres apostólicos.** La referencia en el Martirio de Policarpo 15.2 es a los metales, no al horno. Hermas, *Visiones* 4.3.4 considera la imagen de probar el oro como un llamado a ayudar en la construcción de la torre.

πύρωσις.

1. Esta palabra significa «incendio», «acción de hornear», «deseo ardiente», «fiebre».
2. En Proverbios 27:21 significa probar por el fuego, y en Amós 4:9 la destrucción de los cultivos.
3. Josefo lo usa para el castigo de Sodoma (*Antigüedades* 1.203).
4. En Apocalipsis 18:9 πύρωσις denota la destrucción de Babilonia por el fuego. En 1 Pedro 4:12 el punto es una prueba por el fuego; aquí se ve un vínculo con la revelación venidera de Cristo en gloria (v. 13).
5. La idea de un futuro juicio por el fuego está presente en Didajé 16.5.

## πύρινος.

1. Esta palabra significa «ígneo, de fuego», y figura para referirse a cuerpos de fuego, a cosas que están ardiendo de calientes o, figuradamente, a una gran violencia.
2. En la LXX, donde es poco frecuente, el término denota la brillantez de los fenómenos celestiales (Ez. 28:14, 16).
3. El único caso en el NT se halla en Apocalipsis 9:17, donde los jinetes llevan corazas de fuego, e. d. ya sea del color del fuego, o envueltas en el fuego de sus bocas. La descripción muestra que son seres demoníacos destructivos.

## πυρρός.

1. Esta palabra significa «rojo vivo» o «de color llameante». Se usa para el cabello, para las melenas de leones, etc., para el fulgor de los ojos de un perro, y para el sonrojo.
2. La LXX usa el término para el potaje rojo de Génesis 25:30, la novilla roja de Números 19:2, el agua roja como sangre de 2 Reyes 3:22, y los caballos alazanes de Zacarías 1:8.
3. Filón no usa la palabra, pero Josefo la usa en *Antigüedades* 1.34.
4. Los colores de los jinetes en Apocalipsis 6:1ss se basan en los de Zacarías. El jinete del caballo rojizo ocasiona la guerra y el derramamiento de sangre. El color rojo del dragón de fuego de 12:3 significa su carácter belicoso y sediento de sangre.
5. En los Padres apostólicos, 1 Clemente 8.3 se basa en Isaías 1:18, aunque la expresión del v. 4 es proverbial.

[F. Lang, VI, 928-952]

## πύργος [torre]

1. πύργος tiene sentidos como «torre», «fortaleza», «torre de asedio», «castillo», «columna (de un ejército)», «edificio alto», y en los papiros «dependencias, edificios adicionales».
2. En la LXX el πύργος es por lo general una «torre», «ciudadela», «torre en la muralla de una ciudad» o «atalaya».
3. Filón interpreta la torre de Babel simbólicamente. Josefo suele mencionar diversas clases de fortificaciones. Los pseudoepígrafos usan el término para caracterizar el peregrinaje de los patriarcas entre los gentiles. Qumrán tiene una torre y murallas, y estas son metáforas comunes en los Rollos.
4. En el NT, el πύργος de la parábola en Marcos 12:1 es una torre de campo (cf. Is. 5:2). La torre de Lucas 13:4 que se derrumbó debe haber sido de considerable tamaño. La referencia en Lucas 14:28 es probablemente a una casa privada elevada, a menos que se denoten «dependencias, edificios adicionales», como suele ocurrir en los papiros.
5. En Bernabé 16.5 la torre, en su contexto, parece ser para rebaños. En Hermas, las alegorías de la torre se relacionan con la iglesia.

[F. Michaelis, VI, 953-956]

## πυρέσσω [tener fiebre], πυρετός [fiebre]

1. La palabra πυρετός describe el síntoma de la «fiebre». La medicina griega distingue varios tipos de fiebre, y los atribuye a causas naturales. La creencia popular piensa que los dioses o los demonios pueden tanto causar las fiebres como curarlas.
2. Las palabras del AT para «fiebre» también tienen que ver con el quemar, y algunas afirmaciones rabínicas ve en las fiebres amenazas del juicio divino. La LXX rara vez usa πυρετός (Dt. 28:22), y nunca usa πυρέσσω.
3. Los rabinos conocen las distinciones de la medicina griega y las causas y remedios naturales que se sugieren, pero tienden a considerar que las fiebres tienen una causa demoníaca o divina.
4. El NT menciona πυρετός tres veces entre las enfermedades curadas por Jesús o los apóstoles (Mr. 1:30-31; Jn. 4:52; Hch. 28:8). Sólo Hechos 28:8 muestra de qué fiebre se trata, e. d. disentería febril. El paralelo lucano a Marcos 1:30-31 cataloga la fiebre como grave. En los tres casos, a las fiebres se asocian fuerzas religiosas, ya sea en forma de influencia demoníaca o de castigo divino. Por eso las fiebres se superan invocando a Dios o a Cristo, quien, al tomar sobre sí el castigo del pecado, expulsa demonios por el dedo de Dios (Lc. 11:20). La curación de las fiebres demuestra el dominio de Cristo sobre el pecado y el diablo, y es por lo tanto una señal que despierta la fe (Jn. 4:53-54) en la salvación mesiánica que él trae (Mt. 11:4-5) y en la alborada del gobierno escatológico de Dios. La reanudación del ritmo cotidiano en Marcos 1:31 sugiere la restauración del estado de creación.

[K. Weiss, VI, 956-959]

## πῶλος [(asno) joven, borrico]

1. Relacionada etimológicamente con «pollino» y «pollo», la palabra πῶλος se usa para designar a los individuos jóvenes de caballos o asnos, luego de otros animales, p. ej. el elefante, el camello, la golondrina, etc., y también figuradamente para un muchacho o una muchacha. Πῶλος es también un nombre propio.
2. En el AT el término se usa para asnos jóvenes en Génesis 32:16 (cf. tb. el paralelismo de Gn. 49:11 con Zac. 9:9).
3. En la tradición rabínica posterior, que tiene varias palabras para el borrico, el toro y el asno son imágenes mesiánicas.
4. En Marcos 11:2ss Jesús entra en Jerusalén montado en un πῶλος (cf. Gn. 49:11). Lucas 19:30ss también usa πῶλος. Mateo 21:2ss se refiere a la burra y el borrico. Juan 12:15 cita Zacarías 9:9 LXX. La significación mesiánica del término es evidente.

[O. Michel, VI, 959-961]

πωρόω, πώρωσις → πῦρ

# P, ρ (ro)

ῥαββί [rabi, rabino], ῥαββουνί [maestro]

## A. El judaísmo.

1. El término רב denota a alguien que ocupa una posición respetada, p. ej. un oficial. Lo usa un inferior para hablarle a un superior. Lo usan los estudiantes para dirigirse a sus maestros, pero también se puede usar para el Mesías o para Dios como Señor del mundo.
2. El uso para los maestros se remonta al siglo II a. C. Los estudiantes siguen a sus maestros con respetuosa obediencia. Cuando están calificados para enseñar, ellos mismos reciben el título, que el pueblo entero usa también. Figura en muchas inscripciones procedentes de Palestina, Siria, Chipre e Italia.

## B. El NT.

1. En el NT, ῥαββί figura solamente en los Evangelios. Mateo 23:7 censura a los escribas por desear el título. En Juan 3:26 se llama ῥαββί al Bautista.
2. Jesús es llamado ῥαββί por Pedro en Marcos 9:5 y por Judas en 14:45. El término διδάσκαλος en Marcos 4:38; 9:17, etc. tiene el mismo sentido. Juan explica el uso en 1:38. A Jesús se lo trata como ῥαββί en 1:49; 3:2; 4:31; 6:25; 9:2; 11:8. En Marcos 10:51 y Juan 20:16, ῥαββουνί es una forma alterna. El uso de ῥαββί muestra que Jesús es considerado un maestro por sus discípulos y por la gente. Se diferencia de un escriba ordinario en que él escoge a sus propios discípulos y enseña con autoridad. Puesto que los discípulos nunca llegan a ser rabinos como lo es Jesús, él tiene también una condición única como su κύριος (Mt. 8:25; 20:33).
3. Al ir perdiendo prominencia la tradición palestinese, ῥαββί no figura en otros escritos cristianos. [E. Lohse, VI, 961-965]

ῥαβδος [vara, bastón, palo], ῥαβδίζω [apalear, azotar],  
ῥαβδοῦχος [policia con palo]

ῥαβδος.

## A. Fuera del NT.

### I. Significado en griego.

1. Esta palabra significa «bastón», «vara», «palo», «cetro». Se puede usar para una fusta de cabalgar, la vara de un mago, un cetro oficial, la caña o palo de un pescador, una varilla con goma para atrapar pájaros, una platina de metal, una franja en la ropa, el asta de una lanza, el retoño de un árbol, o un verso en poesía.
2. En la LXX el término se usa en general para un bastón o vara, y específicamente para un palo, el cayado de un pastor, un bastón para los caminantes o para los ancianos, la vara de un mago, la vara de un ángel o un cetro.

**B. El NT.**

1. El término se usa para la vara de medir de un agrimensor en Apocalipsis 11:1 (cf. Ez. 40:3ss). Este versículo promete que la comunidad pasará incólume a través del tiempo del fin.
2. En 1 Corintios 4:21 el sentido es la vara que usa un maestro para castigar. Dado que los maestros judíos usan correas, aquí se trata de un maestro helenístico.
3. En Apocalipsis 2:27; 12:5; 19:15 (cf. Sal. 2:9) la referencia es al cayado del pastor, que suele tener una punta de hierro. En 2:27 la vara la lleva el discípulo, pero según los otros dos versículos el que la lleva es el propio Cristo.
4. En Marcos 6:8 Jesús permite que sus discípulos lleven un bastón de caminante (aunque cf. Mt. 10:10; Lc. 9:3). El bastón lo llevan normalmente los maestros itinerantes, ya sean cínicos o rabinos, y en el Cercano Oriente es necesario para los viajes largos.
5. En Hebreos 11:21 el autor sigue a la LXX (Gn. 47:31) y se refiere al bastón que es rasgo común de la vejez (cf. las vasijas griegas, las obras rabinicas).
6. Hebreos 9:4 habla de la vara de Aarón que florece, pero sin decir cuál es su prototipo en el templo celestial. La mencionan Filón y Josefo, y en las obras judías va asociada con el arca; allí se dice que fue creada al anochecer del primer sábado, sirve como cetro, y regresará en el reino mesiánico. En Ignacio; *Tralianos* 11.2, se convierte en el madero de la cruz, y en obras posteriores es un signo de la gracia del perdón.
7. En Hebreos 1:8 Cristo sostiene el cetro del legítimo gobierno divino.
8. El NT no menciona las varas mágicas, pero cf. Hermas, *Visiones* 3.2.4 y el arte de las catacumbas, que retrata a Jesús con una vara cuando da de comer a la multitud y cuando resucita a los muertos.

**παβδίζω.**

1. Esta palabra significa «golpear con un palo», «azotar», «trillar», «apalear».
2. El único uso en la LXX es para «trillar» (Jue. 6:11; Rut 2:17).
3. Pablo usa el término en 2 Corintios 11:25 para las tres ocasiones en que fue apaleado (cf. Hch. 16:22, donde el azote es un medio de coerción policial, probablemente es público, y en el caso de Pablo es ilegal, aunque sólo posteriormente protesta él al respecto).

**παβδοῦχος.** Esta palabra se usa respecto a policías que usan porras, a árbitros, a inspectores en festivales religiosos, y a las damas que acompañan a una princesa. En Hechos 16:35, 38 se refiere a los policías de Filipos que presentan informe a los magistrados y que parecen escoltar a Pablo para salir de la ciudad, como señal de respeto.

[C. Schneider, VI, 966-971]

**παδισουργία** [engaño, delito], **παδισουργία** [falsificación, vileza, maldad]

El término **παδισουργός** proviene de **παδισ** en el sentido de «no cargado», y denota falta de autodisciplina, ir a la deriva, negligencia ética. **παδισουργία** se llega a usar para designar el engaño y luego toda clase de delitos, mientras que **παδισουργία** denota la negligencia, la falsificación, la vileza. En Hechos 18:14 el procónsul sólo está interesado en delitos muy graves. En Hechos 13:10 la maldad de Elimas implica un soltar toda restricción moral, como consecuencia de su trato con el diablo en la magia y en la falsa profecía.

[O. Bauernfeind, VI, 972-973]

**ῥακά [estúpido, imbécil]**

1. *Derivación.* A pesar de su doble *a*, este término se deriva de un insulto arameo. En Mateo 5:22 Mateo no lo traduce; quiere decir que está escribiendo para lectores que hablan griego pero que están familiarizados con el término (probablemente en Siria).
2. El término arameo expresa denigración acompañada de ira y desprecio. Dirigido a la persona tonta, descuidada o presuntuosa, significa «estúpido», y es el término de insulto más común en tiempos de Jesús.
3. La estructura de Mateo 5:21-22 muestra que la referencia es a tres formas ascendentes del mismo castigo más que a tres tribunales, y que los pecados que equivalen al asesinato son todos pecados de la lengua dispuestos en una especie de crescendo: el que se enoja, o dice «estúpido», o dice «imbécil», merece ser castigado con la muerte, ser condenado a muerte, sufrir la muerte en el infierno.

Esta paradoja, según la cual palabras aparentemente inofensivas se ponen al mismo nivel que el asesinato, muestra lo serios que son los pecados de la lengua a los ojos de Dios, y lleva una advertencia contra los malos sentimientos que pueden parecer inocuos pero que envenenan las relaciones. Contra su autenticidad se argumenta que no hay un verdadero crescendo de la ira al insulto, pero se debe señalar que las palabras, el estilo y la perspectiva son todas palestineses, y que la enseñanza concuerda con Marcos 7:15; Mateo 12:36-37.

[J. Jeremias, VI, 973-976]

κενός, μωρός

**ῥαντίζω [rociar], ῥαντισμός [aspersión]****A. Significado en griego.**

1. ῥαντίζω es una forma rara y tardía de ῥαίνω, que se usa para rociar o asperjar algo sobre algo o algo con algo.
2. ῥαντισμός no se ha encontrado fuera del uso bíblico.

**B. El AT.****I. Datos lingüísticos.**

1. ῥαντίζω figura tres veces en el AT y ῥαίνω 13 veces; ῥαίνω es el término que se prefiere para el culto. El uso más común es para rociar algo sobre algo (cf. el hebreo). Lo que más frecuentemente se rocía es sangre, aceite y agua, pero también hallamos sólidos en Proverbios 7:17, y la justicia en Isaías 45:8.
2. El original hebreo habitual es רָצַח, que por lo general se traduce ῥαίνω, y significa «rociar», «ser rociado», o «hacer rociar». Para otros términos, ῥαίνω y sus compuestos tienen sentidos como «esparcir a chorros» en Ezequiel 36:25, «llover» en Isaías 45:8, «desparramar» en Proverbios 7:17.
3. ῥαντισμός figura sólo en las expresiones «agua de aspersión» o «de lavamiento». Enfatiza el proceso, mientras que el hebreo enfatiza el propósito.

**II. Aspectos materiales.**

1. Los usos seculares desempeñan sólo un papel menor en el AT (cf. 2 R. 9:33; Is. 63:3; 52:15; Pr. 7:17).
2. Predomina el uso cultual. En la aspersión cultual se usa sangre, aceite y agua; se rocía el santuario, el pueblo y objetos; los propósitos son la purificación y la dedicación; y las ocasiones son el contacto con cadáveres, el establecer la alianza, la ofrenda para el pecado y la consagración de sacerdotes. El agua normalmente va modificada («de purificación»), se puede mezclar con ceniza, hisopo, etc., y se usa después de la contaminación, p. ej. con un cadáver, con un leproso, etc. El aceite (a veces junto con la sangre) se usa para la consagración. La sangre se usa en los sacrificios como parte de la

ofrenda, o en la purificación. El principal concepto en la aspersión es el de la purificación y la expiación, como en Levítico 16 y Números 19.

- En Salmos 51:7, la metáfora se basa en un rito (cf. Is. 1:18) pero la referencia es a ser purificado por Dios. En Ezequiel 36:25 la aspersión hecha por Dios significa su recreación escatológica del pueblo (cf. vv. 26-27). En Isaías 45:8 el derramamiento de la justicia es una promesa escatológica.
- Si bien el grupo no se usa en Éxodo 24:8, la aspersión de la sangre de la alianza establece la comunión entre las partes en alianza, y sella la alianza.

### C. El NT.

- Los únicos ejemplos firmemente atestiguados en el NT son cinco en Hebreos y uno en 1 Pedro. El verbo ῥαντίζω figura en Hebreos 9:13, 19, 21; 10:22: «rociar algo con algo». El sustantivo ῥαντισμός figura en Hebreos 12:24; 1 Pedro 1:2. En Hebreos 12:24, «sangre de la aspersión» es análoga a «agua de la aspersión» en el AT.
- El uso cultural del AT rige el uso en el NT. El ser rociados con la sangre de Cristo se compara con los ritos del AT; como sangre expiatoria, tiene más fuerza que la de Abel en Hebreos 12:24. La referencia en Hebreos 9:18ss es a la concertación de la alianza en el Sinaí. La sangre de Cristo asume significación como la sangre de la alianza eterna (13:20) a la luz del rito del Sinaí (cf. 9:20). Hebreos 9:13-14 tiene a la vista el Día de la Expiación. La sangre de ese día sólo puede limpiar la σάρξ en contraste con la sangre de Cristo, que purifica la conciencia. Puesto que la sangre del Día de la Expiación no se rocía sobre el pueblo, en este contexto se ponen junto a ella las cenizas purificadoras de la novilla roja. El rociar desempeña un papel esencial en el NT así como en el AT, tanto para la purificación como para el establecimiento de la alianza, pero, puesto que la sangre rociada es de Cristo, el uso es figurado, y la purificación es inmensamente superior, ya que ahora el sumo sacerdote celestial, con su propia sangre, purifica a su pueblo y lo introduce en la alianza nueva y eterna. La segunda mitad de Hebreos 10:22 muestra que el bautismo está asociado con esta aspersión, por cuanto significa el otorgamiento de la participación en el poder de la sangre de Cristo: un poder de expiación, de purificación, y de concertación de la alianza.
- 1 Pedro 1:2 también parece tener en mente el bautismo (cf. la santificación por el Espíritu y el compromiso de obediencia, que aquí se ponen de primeros; cf. Hch. 10:44ss y el orden litúrgico). Este versículo muestra que la idea de la aspersión con la sangre de Cristo no es peculiar de Hebreos, sino que forma parte de una primitiva tradición bautismal.

**D. Los Padres apostólicos.** Las únicas referencias en estas obras se hallan en Bernabé 5.1, Bernabé 8.1ss (interpretación tipológica de Nm. 19), 1 Clemente 18.7 (cita de Sal. 51:1ss), y Hermas, *Semejanzas* 9.10.3 (ῥαίνω en el sentido secular de «purificar»).

[C.-H. Hunzinger, VI, 976-984]

ῤαχάβ → Θαμάρ; ῥῆμα → λέγω

ρίζα [raíz], ριζόω [hacer arraigar], ἐκριζόω [arrancar de raíz]

ρίζα.

- El griego secular.* Esta palabra significa literalmente «raíz» de una planta, figuradamente «pie» de un monte, históricamente «fundación» de una ciudad, genealógicamente «origen» o «tronco» de una familia, cosmológicamente «origen» de las cosas (e. d. de la tierra), y psicológicamente el alma como nuestro «origen».
- La LXX* En la LXX la palabra es bastante común pero rara vez se usa para «raíz» o para cosas como el «pie» de una montaña (Jt. 6:13) o las «profundidades» del mar (Job 36:30). La expresión «raíz y rama» figura en Job 28:9; 31:12. El uso es principalmente figurativo y se refiere a las raíces de los jus-

tos o de los injustos, con referencias a estar firmemente arraigados (Pr. 12:3), a la buena tierra (12:12), y a la abundancia de agua (Job 29:19). Dios ha plantado a Israel en buen terreno (Is. 5:1ss; Sal. 80:8ss). Ezequiel 16:3 alude al origen histórico de Israel. A partir de su raíz, un árbol caído puede renovarse (Job 14:7ss). La raíz que permanece simboliza al resto santo (Is. 6:13). Isaías 11:1ss se refiere a la raíz de Jesé en sentido mesiánico. De esta casa saldrá el nuevo retoño que establecerá el reino de rectitud y de paz. En el v. 1 el genitivo es de aposición, pero en el v. 10 es de origen. Tal vez Isaías 53:2 lleve el mismo sentido mesiánico, aunque la traducción tradicional de la LXX compara la raíz con la proclamación más que con el Siervo.

3. *El judaísmo posterior.* El concepto de Israel como planta de Dios es común. La siembra se remonta a Abraham como su raíz. Israel es el linaje de la raíz elegida. Dios sembrará gentiles justos en Israel. La idea del Mesías como la raíz de Jesé también es común. De Isaías 11:10 algunos concluyen que son los gentiles los que necesitan al Mesías; Israel tiene la ley. Filón no se refiere al retoño davídico. Para él la metáfora de la raíz es un recurso estilístico. Así, los Diez Mandamientos son la raíz de los estatutos individuales.
4. *El NT.* De los 17 casos en el NT, ocho se hallan en los Sinópticos, seis en Pablo, uno en Hebreos, y dos en el Apocalipsis. En Marcos 4:6 y paralelos la raíz que necesita buena tierra es la fuente de savia para la planta. Marcos 4:17 da la idea de una referencia personal. Malaquías 3-4 constituye el trasfondo para Mateo 3:10 y Lucas 3:9. Israel, como planta de Dios, está bajo amenaza de completa destrucción si no se arrepiente. En Romanos 11:16ss se advierte a los gentiles que no den por perdido a Israel que ha caído, ya que la posición especial de Israel es la premisa de toda expectación; las ramas dependen de la raíz. Aquí Israel no es solamente el Israel cristiano. En el v. 16 probablemente se tiene en mente a los patriarcas. Como raíz, ellos fueron escogidos teniendo como meta la salvación en Cristo. La santidad de ellos abarca a todo Israel, y no puede ser anulada ni siquiera por la culpa de Israel. Contra la naturaleza, los gentiles han sido injertados como ramas silvestres, pero este proceso exige y promueve que las ramas buenas vuelvan a ser plantadas. Si los gentiles se burlan de Israel, se están burlando de su propia raíz. En Romanos 15:12 Pablo cita Isaías 11:10: la raíz de Jesé es aquel en quien los gentiles ponen su esperanza. Isaías 11:10 se halla también detrás del título «raíz de David» en Apocalipsis 5:5; 22:16, en el sentido de «retoño procedente de David». El uso figurado se da en 1 Timoteo 6:10 cuando describe el amor al dinero como raíz u origen de todos los males. Hebreos 12:15 también ofrece un uso figurado (cf. Dt. 29:17 LXX). En este caso tenemos el sentido pasivo de «retoño». La raíz amarga brota del apostatar de la gracia, e implica un conflicto que contamina.
5. *Los Padres apostólicos.* Hermas, *Semejanzas* 9.30.1-2, usa el plural para los «pies» de la montaña, y 9.1.6 compara a los que dudan y a los creyentes nominales con plantas cuya parte superior todavía está verde pero cuya raíz está marchita. Policarpo 1.2 ofrece una contraparte positiva a 1 Timoteo 6:10.

ρίζω.

1. Esta palabra significa «hacer arraigar», o en pasiva «arraigar».
2. La LXX tiene la voz activa para la injusticia y la sabiduría que se arraigan, en Sirácida 3:28; 24:12, y la voz pasiva con referencia a los príncipes en Isaías 40:24.
3. Filón habla de la virtud arraigada (*Interpretación alegórica de las leyes* 1.45) y del cosmos arraigado (*De la obra de Noé como agricultor* 11).
4. En el NT, Colosenses 2:7 y Efesios 3:17 se refieren a la raigambre personal de los creyentes. En Cristo encuentran la tierra que da vida, y también su fundamento sustentador («arraigados y edificados»).

ἐκρίζω. Esta palabra, que significa «desarraigar», se usa literalmente en Lucas 17:6 y en la parábola de Mateo 13:29. La referencia en Mateo 15:13 y Judas 12 es al juicio sobre los fariseos y los falsos maestros.

1 Clemente 6.4 muestra cómo la contienda extirpa a grandes pueblos, y Hermas, *Mandatos* 9.9, cómo la duda arranca la fe.

[C. Maurer, VI, 985-991]

**ρίπτω [lanzar, echar], ἐπιρίπτω [echar sobre], ἀπορίπτω [echarse, tirarse]**

**A. Uso griego.** **ρίπτω** significa «tirar», «echar a tierra», «tirar lejos», «desechar».

**B. Uso del AT.**

1. *Términos hebreos.* **ρίπτω** se usa principalmente para traducir el hebreo **גָּזַז** (61 veces), para el cual también se usa 20 veces **ἀπορίπτω** y 14 veces **ἐπιρίπτω**.
2. *La acción de Dios de tirar.* Dios tira piedras a los enemigos de Israel en Josué 10:11, echa lejos al pueblo en Jeremías 22:26, derriba reyes en Isaías 14:19, repele o rechaza en Jonás 2:4, y echa los pecados detrás de sí en Isaías 38:17.
3. *La acción humana de tirar.* En Génesis 37:20, los hermanos de José literalmente lo tiran a la cisterna, y en Deuteronomio 9:21 el polvo de los altares derribados se echa al agua. Figuradamente, en 1 Reyes 14:9 Jeroboam rechaza a Dios, y en Salmo 55:22 los justos echan sus afanes en Dios.

**C. Uso del NT.**

1. **ρίπτω.** En Mateo 15:30 los enfermos son echados a los pies de Jesús; en 27:5 Judas tira el dinero al templo; en Lucas 4:35 el demonio tira al hombre al suelo cuando se le exorciza; en 17:2 los que dañan a los pequeños son amenazados con la destrucción; en Hechos 22:23 el tirar las ropas expresa resolución; y en Mateo 9:36 la gente es como ovejas echadas en el suelo que no tienen pastor.
2. **ἐπιρίπτω.** 1 Pedro 5:7 hace eco del Salmo 55:22, pero con una referencia a la comunidad, que bajo el señorío de Dios puede echar todos sus cuidados en Dios.
3. **ἀπορίπτω.** este verbo se usa intransitivamente en Hechos 27:43: «tirarse».

**D. Los Padres apostólicos.** Hermas, *Visiones* 3.2.7, habla del lanzar piedras como símbolo de rechazo, y *Semejanzas* 2.3 usa **ρίπτω** para mostrar que la vid puede yacer en tierra sin el apoyo del olmo. En Diogneto 5.6 se trata de la exposición de niños. Bernabé 4.8 sigue el modelo de Éxodo 32:19 (cf. 14:8).

[W. Bieder, VI, 991-993]

**ρομφαία [espada]**

**A. Fuera del NT.**

1. Esta palabra denota un arma tracia, una jabalina grande, lanza o espada.
2. Poco común en griego, la palabra figura unas 230 veces en la LXX, principalmente con el sentido de «espada» más que de «lanza» (cf. Gn. 3:24; 1 S. 17:45).
3. Filón está bajo la influencia del uso de la LXX, p. ej. en relación con Génesis 3:24. También Josefo sigue a la LXX, y el término figura asimismo en los pseudoepígrafos, aunque los rabinos no lo usan como préstamo, como sí hacen con **μά** y **ξίφος**.

**B. El NT.**

1. El NT usa **μάχαιρα** 27 veces pero también, bajo influencia de la LXX, tiene siete veces **ρομφαία**. En Lucas 2:34-35 el anciano Simeón mira adelante al destino de Jesús, que también acarreará dolor a su madre. Salmo 37:15 (y no Ez. 14.21) tal vez subyazca a este dicho. Cualquier parecido con Oráculos Sibílicos 3.316 es puramente formal.

2. Los otros seis casos se hallan en el Apocalipsis. El único uso literal está en 6:8, donde ῥομφαία, a diferencia de μάχαιρα en 6:4, tal vez denota el asesinato. En 1:16; 2:12, 16; 19:15, 21 la espada procede de la boca de Cristo. Con esta espada, e. d. su palabra, juzga a las iglesias y si es necesario las castiga. Con ella es también el juez escatológico de las naciones. El juicio comienza por la casa de Dios, y, aunque se enfatiza su severidad, la única arma que se usa es la palabra.

**C. Los Padres apostólicos.** El único ejemplo en los Padres apostólicos se halla en Bernabé 5.13 (citando Sal. 22:20). Justino usa el término seis veces en citas del AT.

[W. Michaelis, VI, 993-998]

Ρούθ → Θαμάρ

**ῥύομαι [salvar, proteger]**

**A. Significado básico.**

1. Esta palabra tiene sentidos tales como «salvar», «proteger», «guardar», «alejar», «librar».
2. La LXX usa esta palabra más frecuentemente que σώζω para el hebreo נצל (84 veces). También la usa 12 veces para להציל, «soltar», «rescatar». Se usa también para otros términos que significan «librar», «redimir» y «guardar».

**B. Uso.**

*I. Griego.*

1. Un primer uso del verbo en griego es para la acción de los dioses de guardar o salvar, ya se trate de personas o de ciudades, murallas, el país, etc.
2. También las personas ofrecen protección, p. ej. los príncipes, los guerreros, los sacerdotes, los guardianes, las naciones. Objetos como los cascos o los muros también protegen. Pero la protección humana es limitada, como lo es la de los dioses de cara al destino.

*II. El AT.*

1. *Semejanzas con el uso griego.* La acción de Dios de salvar y guardar es en muchos sentidos paralela a la de los dioses griegos. El AT también se refiere a libertadores humanos, p. ej. Moisés, los jueces y el rey en 2 Samuel 19:10.
2. *Carácter distintivo del uso del AT.* Dios, sin embargo, no está limitado por leyes ontológicas, como lo están tanto los mortales como los inmortales entre los griegos. Él salva según su misericordia (Neh. 9:8), por causa de su nombre (Sal. 79:9), y según quiere. Su propio nombre es Libertador (Is. 63:16). Una vez más, la salvación no es mágica sino personal. Como salvación en la historia, siempre se relaciona con la comunidad o con los individuos como liberación de situaciones causadas por el propósito hostil de otros. Significa preservación en la presencia bondadosa de Dios; por eso del lado humano se exige fe o confianza (Sal. 22:4-5). Esta fe tiene implicaciones éticas; va de la mano con la obediencia (cf. Sal. 34:19). Pero Dios también salva cuando se confiesa la culpa (Sal. 39:8). El entendimiento en términos de voluntad o de persona tiende a suprimir la distinción griega entre «proteger» y «librar» y a descartar el uso del término para referirse a la salvación lograda por cosas, p. ej. murallas, armas o dinero, que no pueden ser más que instrumentos en las manos de Dios.

*III. El NT.*

1. Esta palabra es poco común en el NT. En los Evangelios figura sólo en Mateo 6:13; 27:43; Lucas 1:74; en Pablo sólo tres veces en Romanos, tres en 2 Corintios 1:10, y sendas veces en Colosenses, 1 Tesalonicenses y 2 Tesalonicenses (cf. tb. tres veces en 2 Timoteo y dos en 2 Pedro).
2. El significado en el NT es siempre «salvar», con Dios como sujeto y las personas como complemento. En siete casos hay citas del AT o alusiones a él.

3. El término asume un sentido escatológico en Mateo 6:13; Romanos 11:26; Colosenses 1:13; 1 Tesalonicenses 1:10; 2 Timoteo 4:18; 2 Pedro 2:9. La salvación es en último análisis la preservación eterna. La salvación escatológica descansa sobre la presente liberación del pecado y del poder que rige en este eón pecador. Se ora por la preservación final (Mt. 6:13) pero con la seguridad de que Dios es el Señor que fuerza incluso al mal a su servicio, de modo que en la misma oración por la liberación, el mal es vencido por la afirmación divinamente conferida de la voluntad de Dios.

[W. Kasch, VI, 998-1003]