

Σ, σ, ζ (sigma)

σάββατον [sábado], σαββατιομός [descanso sabático], παρασκευή
[día de preparación]

σάββατον, παρασκευή.

A. El sábado en el AT.

1. *Origen.* La ley sabática se halla en Éxodo 34:21; 23:12; 20:8ss; Deuteronomio 5:12ss; Levítico 23:1ss; 19:3; 26:2; Éxodo 31:12ss. Se han hallado paralelos en Babilonia, pero en relación con el ciclo de la luna y como día de penitencia. El significado y el contenido del sábado veterotestamentario están dominados por la fe de Israel.
2. *La era preexílica.* El mandamiento del sábado prescribe descanso absoluto para todos, incluyendo los siervos y los animales, sobre la base de que Dios hizo el cielo y la tierra y también redimió a Israel. En el sábado (y también en el día de luna nueva) se detienen los negocios, se hacen ofrendas, se realizan fiestas, y se puede consultar al hombre de Dios (2 R. 4:23).
3. *El período postexílico.* En el exilio la circuncisión y el sábado son distintivos importantes (Ez. 20:12). La profanación del sábado ha sido una causa del desastre (20:13). Se elaboran detalles acerca del reposo sabático (cf. Ez. 45:17; Neh. 13:15ss). Se ponen en vigor las reglas de Éxodo 35:3; 16:22ss; Levítico 24:8. El santificar el sábado es agradable a Dios (Is. 58:13-14).
4. *El año sabático.* El año séptimo trae la remisión de todas las obligaciones legales y financieras, el deber de dejar la tierra en barbecho, y la redistribución de la propiedad. Al año quincuagésimo, el año del Jubileo, hay que liberar a los esclavos. Parece poco probable que todas estas regulaciones se guardaran estrictamente.

B. El sábado en el judaísmo.

1. Desarrollo del sábado.

- a. *Uso.* El judaísmo asume el sábado, usando el término hebreo o arameo en Palestina, y el término griego σάββατον (con ἀνάπαυσις como explicación) en la diáspora. El plural τὰ σάββατα puede significar un sábado, varios sábados o la semana completa (como el término hebreo). Para el sábado se usa también «séptimo día». El verbo σαββατίζειν figura con el significado de guardar el sábado.
- b. *Del período de los Macabeos a la edición de la Mishná.* El sábado es un signo de la elección y concede una preguustación de la gloria. Incluso los malvados en la gehenna gozan de alivio ese día. La recompensa por observar lo es grande. Se halla en el corazón mismo de la ley; de ahí la lucha de los Macabeos por mantenerlo, incluso al punto de negarse a atacar a los enemigos en sábado. Reglas acerca de los viajes, del conducir o rescatar ganado, acerca del sacar agua, acerca de mover vasijas y cosas similares se van desarrollando en diferentes círculos, si bien lo fariseos y los escribas tratan de ajustar las leyes a las situaciones prácticas. El judaísmo helenístico reviste el sábado de significado

filosófico a la hora de presentárselo al mundo gentil (cf. la importancia cosmológica del número siete, o el sábado como día para la filosofía).

2. *La prohibición del trabajo.*

- a. Los Jubileos y el Documento de Damasco. El libro de los Jubileos enumera actividades que están prohibidas en sábado bajo pena de muerte, p. ej. preparar alimentos, sacar agua, llevar y transportar cosas. El Documento de Damasco restringe los viajes, y prohíbe rescatar el ganado que cae en precipicios, conducir el ganado, y hacer sacrificios fuera del holocausto.
- b. Las obras rabínicas. Los rabinos dan listas aún más detalladas de lo que está prohibido, en total cuarenta tareas menos una, pero ampliadas agrupando seis tareas subsidiarias bajo cada tarea principal. Entre estas tareas están el arar, el trillar, el coser, el cazar, el escribir, el transportar, el cabalgar, el trepar árboles, el juzgar. La casuística fija lo que es permisible, p. ej. transportar objetos pequeños, transportar por distancias ínfimas, o transportar cargas compartidas. De ese modo se coloca una valla en torno a la ley, pero las reglas se armonizan con las necesidades prácticas.
- c. Precedencia sobre la ley del sábado. Ciertas obligaciones ineludibles toman precedencia sobre la ley sabática. Así, los sacerdotes pueden preparar los holocaustos e inmolarlos. El sábado puede ser quebrantado cuando una persona está en peligro mortal (cf. la defensa propia, o el ayudar en una enfermedad grave o en el parto). También la circuncisión tiene precedencia sobre el sábado.

3. *La celebración.*

- a. En el hogar. Todas las cosas se preparan desde la víspera, p. ej. la comida o las lámparas. Tres toques de trompeta anuncian el inicio del sábado. Una comida de dedicación introduce el día; en esa comida la copa de bendición va seguida de una segunda copa de consagración. Como día festivo, el sábado es un día en que se realizan tres comidas, en lugar de las dos habituales; la comida principal se tiene al mediodía después del oficio cultural, y con frecuencia se traen visitantes. Una bendición especial sirve para clausurar el día.
- b. El culto en el sábado. Las ofrendas prescritas se hacen en el templo, para lo cual se necesitan más sacerdotes que los demás días. El cambio de turnos sacerdotales tiene lugar el sábado. Se efectúan los oficios en la sinagoga, que incluyen la recitación del *shema*, oraciones, lecturas de la Escritura y explicación de ellas. Para la lectura pública, el Pentateuco se divide en secciones en ciclos de un año o de tres. Una lectura de los profetas (seguida a veces de una explicación) pone fin al oficio.
- c. Puntos de vista no judíos sobre el sábado. En el mundo romano a los judíos se les permite guardar el sábado sin obstáculo. Sin embargo, algunos escritores griegos y latinos ridiculizan el sábado como día de pereza, o lo explican como un día de mala suerte, o lo equiparan con prácticas paganas. Pero la observancia resulta impresionante para muchos gentiles, y tanto los temerosos de Dios como los prosélitos se suman para guardar el sábado como día de reposo.

4. *El año sabático.*

- a. El barbecho y la remisión de las deudas. Se hacen intentos estrictos por mantener la regla de un año de barbecho, lo cual conduce a penurias en tiempos difíciles. Durante este séptimo año los romanos hacen remisión de los impuestos. La remisión de las deudas se observa menos estrictamente, pues los prestamistas sólo adelantan dinero a condición de que se les permita cobrarlo en cualquier momento.
- b. La semana cósmica y el sábado. La apocalíptica juega mucho con el número siete (cf. las 70 semanas de Dn. 9:24ss). El Enoc Eslavónico 33:1-2 se refiere a los siete milenios de la historia del mundo; el séptimo milenio será un gran sábado y vendrá seguido de la nueva creación.

C. El sábado en el NT.

1. *El sábado judío.* El uso del NT concuerda con el uso judío; el sábado es τὸ σαββατον, ἡ ἡμέρα τοῦ σαββάτου, τὰ σαββάτα ο ἡ ἑβδομή. La observancia es consonante con lo que sabemos de fuentes judías: el cuerpo de Jesús es sepultado antes del sábado (Mr. 15:42ss); está prohibido arrancar espigas de trigo (Mr. 2:23-24); no hay que ayudar o curar a los que no están en peligro de muerte (Mr. 3:1, etc.); no hay que cargar objetos (Jn. 5:9-10); los viajes están restringidos (Hch. 1:12); el trabajo de los sacerdotes (Mt. 12:4-5) y la circuncisión (Jn. 7:22-23) son permisibles; el sábado es un día de descanso (Lc. 23:56); se invitan huéspedes (Lc. 14:1); se leen las Escrituras (Hch. 13:15, 27); se realiza el culto en la sinagoga (Lc. 4:16ss), y se hacen exposiciones de la Escritura (Hch. 13:14-15, 42ss; 16:13).
2. *Jesús y el sábado.*
 - a. Los relatos evangélicos. En Marcos 2-3 surge el conflicto entre Jesús y los fariseos respecto al acto de arrancar espigas de trigo en sábado (2:23ss). Jesús muestra con base en el AT que ocasionalmente los justos pueden infringir las reglas sabáticas. En principio, las necesidades humanas son más importantes que el sábado (2:27). Jesús es su Señor, y decide cuándo el sábado es aplicable y cuándo hay que trascenderlo (2:28). Mateo 12:1ss añade que los sacrificios tienen precedencia sobre el mandamiento del sábado, y que en Jesús está presente alguien que es mayor que el templo, cuya ley de misericordia o de amor (Os. 6:6) impone un mandato aún más imperioso. Una segunda confrontación se da entonces con la curación de Marcos 3:1ss. Obviamente se infringe la norma que sólo se permite curar cuando hay peligro de muerte; pero el hacer el bien y el salvar la vida son imperativos que no dejan cabida para la casuística. Jesús, entonces, manifiesta su señorío curando la mano tullida. Mateo 12:9ss demuestra cabalmente la supremacía de las necesidades humanas mediante la comparación con el socorro a animales que sufren, cosa que algunos rabinos, aunque no todos, permiten incluso en sábado.
 - b. Los relatos lucanos. Lucas 13:10ss y 14:13ss contienen otros dos relatos de curaciones en sábado. En el primer pasaje se hace una comparación con la alimentación de animales, y el relato sirve para destacar la impenitencia de los adversarios de Jesús (cf. vv. 1-9). En 14:1ss, el relato demuestra una vez más la supremacía de la necesidad humana. Los conflictos sobre el sábado en Lucas forman parte del movimiento que, pasando por la resistencia y el rechazo, conduce de un ministerio inicial en las sinagogas hasta la misión a los gentiles.
 - c. Los relatos juaninos. En Juan hay dos curaciones que provocan agudas controversias. En Juan 5, el cargar la camilla implica una infracción de la prohibición de transportar cosas. Jesús replica señalando cómo Dios mismo trabaja en sábado, cosa que tanto los judíos palestinos como los helenísticos aceptan. Autorizado por el Padre, Jesús trabaja tal como lo hace Dios. Por eso la cuestión decisiva es si se reconoce a Jesús como aquel que tiene autoridad trascendente en virtud de su envío divino. El debate continúa en 7:19ss, donde Jesús apela a la práctica de la circuncisión en sábado. Una vez más, la cuestión última es el envío divino de Jesús. Su obra expresa su autoridad divina (vv. 16-17). En respuesta a la necesidad humana, esta autoridad se impone sobre la legislación sabática. En 9:1ss Jesús quebranta el sábado no sólo al curar, sino también al mezclar la saliva para hacer barro. Para algunos esto es muestra de que él es un pecador, pero para otros estas acciones muestran lo contrario. En la curación, Jesús viene como la luz del mundo (9:5), y el encuentro con él obliga a decidir quién está verdaderamente ciego y quién de veras ve. Para los que tienen ojos para ver, la obra de Dios es manifiesta en este otorgamiento de la vista a los ojos ciegos.
3. *El sábado en las iglesias.* Cristo resucita el primer día de la semana (Mr. 16:2; Mt. 28:1), el día de culto de los cristianos (Hch. 20:7; 1 Co. 16:2; cf. Ap. 1:10). Los cristianos judíos siguen guardando el sábado (cf. Mt. 24:20), así como al principio hacen ofrendas en el templo y pagan el tributo del templo (Mt. 5:23; 17:24ss). Los judaizantes tratan de imponer las mismas reglas a los cristianos gentiles, pero Pablo se les opone (cf. Gá. 4:8ss; Ro. 10:4). Entre los colosenses, un extraño sincretismo combina la observancia del sábado con el culto a los ángeles y el ascetismo en sujeción a las fuerzas cósmicas. En respuesta a ello, el apóstol destaca que los creyentes han muerto con Cristo a todas esas

fuerzas, y que por lo tanto han quedado libres de toda atadura a ellas. Ni la supuesta necesidad de la ley para la salvación ni el dominio de las potestades cósmicas obliga a los cristianos a guardar la ley del sábado.

D. El sábado y la iglesia antigua.

1. *Sábado y domingo.* Las iglesias observan el domingo como día de la resurrección de Cristo (Bern. 15.9; Ignacio, *Magnesios* 9.1; Did. 14.1). No hay obligación de guardar la ley del sábado. Bernabé 2.5 muestra que el Día del Señor es superior al sábado, y aunque Bernabé 15 anhela el séptimo milenio como un sábado cósmico, los cristianos observan el día octavo como inicio de la nueva creación.
2. *La semana judía.* La iglesia adopta la semana judía, que va desde el día primero hasta el sábado, e incluso usa *σάββατον* o *σάββατα* para designar la semana, y llama al sexto día *προσάββατον* y al séptimo *σάββατον*. Los catecúmenos se bañan el quinto día, ayunan el día de la preparación, se reúnen el sábado, y reciben el bautismo al comenzar el día de Pascua.
3. *El sábado.* Los cristianos judíos se apegan al sábado, citando la observancia general que de él hace Jesús, y en algunos casos combinando con él ideas gnósticas. El cuerpo principal de la iglesia realiza el culto el día primero, y advierte a los cristianos judíos a no colocar el sábado por encima de este día de la resurrección de Cristo, que une a todos los creyentes como día de gozo y de júbilo (cf. Justino, *Apología* 167.7).

σαββατισμός. Esta palabra poco común, que no se halla en el AT, figura en el NT sólo en Hebreos 4:9. La generación del desierto no entró en la *κατάπαυσις* por su falta de fe. Por eso la promesa de la *κατάπαυσις* —el descanso de los enemigos y del trabajo— todavía está por cumplirse. Este descanso sabático (*σαββατισμός*) que queda para el pueblo de Dios será el sábado perfecto de la bendición celestial hacia el cual va avanzando la comunidad peregrina, y que implicará el cese de sus propias faenas. Con un énfasis exhortativo, el autor advierte a sus lectores a que no se pierdan, por su desobediencia, este descanso preparado y prometido.

[E. Lohse, VII, 1-35]

Σαδδουκαῖος [saduceo]

A. **Uso.** Basada en el hebreo, esta palabra figura en el NT y en Josefo, siempre en plural. No se halla fuera de las obras judías y cristianas; se refiere a grupos diferentes, y tiene principalmente un acento peyorativo.

B. El saduceísmo en el judaísmo.

I. Origen del término.

1. Sadoquitas y saduceos.

- a. El término «saduceo» viene de Sadoc, y por lo tanto plantea la cuestión de la relación entre los sadoquitas y los saduceos.
- b. Sadoc, sacerdote importante en tiempos de David, apoya a Salomón y llega a ser sumo sacerdote. Sus descendientes establecen una dinastía sacerdotal que adquiere fuerza bajo Josías y de la cual provienen los sumos sacerdotes después del exilio, los cuales reclaman la descendencia aarónica por línea de Itamar o de Finees. El Sirácida se refiere a Finees en su elogio de los hombres ilustres (45:25).
- c. Después del 170 a. C., las contiendas por el sumo sacerdocio conducen a la eliminación de los sadoquitas, quienes establecen un nuevo centro en Egipto.
- d. Pero las tradiciones sadoquitas permanecen vivas, preservadas por grupos que se mantienen fieles a la ley. Así, el Documento de Damasco presupone una comunidad sacerdotal cuyos líderes son los sadoquitas, y Qumrán llama a los sadoquitas sacerdotes escogidos por Dios.

- e. La tradición sadoquita se caracteriza por una escatología limitada al mundo presente, de manera que el concepto de la resurrección halla poca cabida en ella.
- f. Los sadoquitas del período del NT están en malos términos con el gobierno del templo, y no se los puede equiparar sin más con los saduceos.

2. Sadoc y Boetos.

- a. En una tradición rabínica, Antígonos, en el siglo II a. C., tiene dos discípulos, Sadoc y Boetos, quienes fundan dos sectas, los saduceos y los boetusianos. Estos esperan una recompensa temporal, y por lo tanto excluyen la resurrección.
- b. Hacia el 6 o 7 d. C., Sadoc funda el partido zelote con el objetivo de establecer el reino de Dios mediante la guerra escatológica. Según la leyenda, Sadoc se convierte en héroe epónimo de los saduceos, quienes también tienen una escatología immanentista.
- c. Un tal Joazar ben Boetos se opone al llamado de Sadoc a una revuelta contra Roma. En general los rabinos conectan a los saduceos con los boetusianos, tal vez porque el fundador de su dinastía viene de Egipto y posiblemente tiene relación con los sadoquitas de allí; esto bien podría explicar el nexo con Sadoc.

- 3. *Como grupo político.* Antes de la revuelta de los Macabeos, los sumos sacerdotes acarrean el descrédito del sumo sacerdocio por su helenización. Puesto que los sadoquitas se identifican fuertemente con este grupo, el término sadoquita o saduceo puede usarse por lo tanto para aquellos que favorecen la componenda política, aun cuando esto contradiga la verdadera tradición sadoquita preservada en las comunidades y en Egipto.

II. Los saduceos de Jerusalén.

- 1. *Saduceos y hasmoneos.* Josefo menciona por primera vez a los saduceos como un partido en tiempos de Hircano I (135-104 a. C.). Aunque al principio era fariseo, Hircano se pasa a los saduceos, quitando el estigma de la ilegitimidad mediante su alineamiento con la aristocracia sacerdotal de los «sadoquitas», cuya escatología particularista encaja bien con las guerras hasmoneas de expansión.
- 2. *Los saduceos bajo Herodes y los romanos.* Cuando Herodes, quien favorece la cooperación con Roma, llega al poder, elimina a la antigua aristocracia sacerdotal, suprime el sumo sacerdocio vitalicio, y nombra para el cargo a hombres de su propia convicción. La casa de Boetos alcanza la prominencia en los círculos sacerdotales cuando Simón ben Boetos llega a ser sumo sacerdote. A pesar de una posible conexión con los sadoquitas egipcios, los boetusianos desacreditan el sacerdocio entre los justos con lo que parece ser su posición semi-gentil. Pero algunos elementos dentro del sacerdocio mantienen la escatología particularista, intentan mantener vivo el estado del templo, y finalmente caen junto con él en el desastre del 70 d. C.

III. El saduceísmo como fenómeno religioso.

1. Dogmática.

- a. Los saduceos equilibran de modo sinérgico la acción divina y la humana. El bien y el mal tienen su origen en la voluntad humana, no en la providencia divina.
- b. Los saduceos rechazan la supervivencia individual y el juicio futuro.
- c. En particular niegan la resurrección, asegurando que no tiene asidero claro en la ley.
- d. En este sentido defienden una interpretación más antigua en una época de desarrollo dogmático que enfatiza la esperanza de un mundo venidero y que piensa en términos del eón presente y el futuro. Según ellos, el mundo presente es el lugar del encuentro único con Dios y de la recompensa y el castigo respectivos. Esta posición oficial más antigua sigue expresándose en Qumrán, que no encuentra un lugar esencial para el tema de la resurrección. El sacerdocio gobernante en Jerusalén considera

esta enseñanza como la verdadera ortodoxia, aunque con el triunfo del rabinismo farisaico llega a ser presentada como herejía y apostasia.

2. *Visión de la ley.* Los saduceos rechazan la ley oral. Al hacerlo así juzgan más estrictamente que los fariseos, cuya casuística ajusta la ley a las circunstancias, pero de este modo suele aminorar su rigor a ojos de los saduceos. La misma distinción se puede ver en lo cultural en los Tabernáculos, cuando los saduceos tratan de impedir la costumbre de golpear con ramas la tierra alrededor del altar en el séptimo día si ese día cae en sábado. Con la tradición oral los fariseos pueden legalizar prácticas populares, mientras que los saduceos, con su visión más estricta de la ley escrita, se oponen a ellas.

C. Los saduceos en el NT.

I. *Los Evangelios Sinópticos.* En el NT la presencia de los saduceos es sólo marginal. En su pregunta en Marcos 12:18ss, en la cual muestran hostilidad hacia Jesús, niegan la resurrección. El mensaje de Jesús entra inevitablemente en conflicto con la enseñanza oficial más antigua que ellos representan. En Mateo los saduceos son agrupados junto con los fariseos en 3:7; 16:1, 5ss, 11-12, pero sólo sobre la base de su común oposición al Bautista o a Jesús, y sin ningún intento de especificar sus enseñanzas distintivas.

II. *Los Hechos.* Los Hechos mencionan a los saduceos tres veces en 4:1ss; 5:17ss; 23:6ss. En 4:1ss ellos dominan la política y la teología del templo, y en particular se oponen al mensaje de la resurrección y a la pretensión escatológica de la iglesia. En 5:17ss vuelven a atacar la resurrección, pero es obvio que tienen puesta la mira en la escatología apostólica y en sus posibles implicaciones políticas. Es claro que tienen en su poder los más importantes cargos religiosos y políticos. En 23:6ss Pablo causa división al plantear la cuestión de la resurrección. Cuando se refiere además a los ángeles y los espíritus, puede ser que se tenga en mente la creencia popular, puesto que otras fuentes no dicen que ellos rechacen totalmente la existencia de los ángeles. En este caso, cuando la audiencia judicial se convierte en algo más parecido a un debate académico, los fariseos se agrupan en respaldo de su antiguo pupilo. A pesar de todas las diferencias, el evangelio se acerca más a las raíces de las creencias farisaicas que a la ortodoxia oficial de los saduceos.

[R. Meyer, VII, 35-54]

→ Φαρισαῖος

σαίνω [menear, inquietar, adular]

1. σαίνω, que significa «menear», se usa literalmente para los perros que menean la cola, y luego en el uso transferido para sentidos como «ser zalamero», «saludar efusivamente», «alegrar», «incitar», «agitar», «inquietar». El principal significado figurativo es «adular», pero con diversos matices.
2. El término no figura en la LXX, pero Josefo lo usa para «trato amistoso».
3. En el NT el único uso es en voz pasiva en 1 Tesalonicenses 3:3. Son posibles dos significados.
 - (1) El uso griego principal favorece «ser engañado». En este caso el punto de Pablo es que el escapar de la aflicción mediante la apostasía es algo atrayente pero sigue siendo un engaño, ya que implica la pérdida de la salvación eterna.
 - (2) Los expositores griegos y las traducciones más antiguas prefieren «ser inquietado», y los papiros y la lexicografía apoyan lo que en su contexto resulta un significado más obvio. El objetivo de Pablo es que los creyentes no se inquieten ni se turben en su fe por los ataques.
4. Esta palabra no figura en los Padres apostólicos.

[F. Lang, VII, 54-56]

σάκκος [saco, sayal, ropa áspera]

A. Origen y significado. Esta palabra significa originalmente «tela de pelo», e. d. la tela tosca, principalmente de pelo de cabra, de la cual se hacen tiendas, velas, alfombra, etc. Luego el término llega a aplicarse a cosas hechas de esa tela, especialmente el «saco», pero también «alfombra», «sayal», «redecilla»; figuradamente se refiere a una barba abundante que parece un saco.

B. Uso y significado de la tela áspera en la antigüedad y en el AT.

1. En el mundo semítico la tela áspera es desde tiempos antiguos la vestimenta de duelo y penitencia. Es también el ropaje profético en el AT. Habiendo sido originalmente quizás un simple taparrabo, se convierte en una prenda inferior asegurada con un cordón o cinto, y que se usa sobre el cuerpo desnudo.
2. En el luto, deja libre el pecho para golpeárselo. Puesto que el pelo de cabra es oscuro, su color es el del luto. En el AT se usa tanto en el luto privado (Gn. 37:34) como en el nacional (2 S. 3:31).
3. En la penitencia, su uso parece derivarse de Babilonia pero se difunde rápidamente en Israel. Significa la humillación (junto con las cenizas y a veces el aspecto desaliñado), ya sea ante Dios (2 R. 19:1) o ante los demás (1 R. 20:31ss). También se usa de noche (1 R. 21:27). Las crisis personales (Sal. 30:11) así como las ocasiones de emergencia nacional (Est. 4:1-2) o la inminente destrucción escatológica (Jl. 1:13) son ocasiones para su uso penitencial. En Nehemías 9:1, etc. ya se ha convertido en un rito, y su uso puramente formal se hace objeto de la crítica profética (Is. 58:5). A menudo va acompañado del ayuno (Sal. 35:13).
4. En cuanto a su uso por los profetas ver C.3.

C. El NT.

1. En Apocalipsis 6:12, el color oscuro de la tela de saco explica su uso. Cuando el sol se oscurece escatológicamente (cf. Is. 50:3, etc.), se vuelve tan negro como el saco. Este oscurecimiento, que en Marcos 13:24ss precede a la parusía, es uno de los acontecimientos con los cuales la apertura del penúltimo sello introduce el gran día de la ira.
2. El σάκκος es señal de conversión y penitencia en el dicho de Mateo 11:21 y Lucas 10:13, ya sea en el sentido de la vestimenta o de la estera penitencial. Es posible que Jesús tenga en mente Jonás 3:4ss; pero es claro que lo que importa es la conversión misma, no su signo externo.
3. Los σάκκοι de los cuales van vestidos los dos profetas de Apocalipsis 11:3 parecen seguir el modelo del ropaje de Elías en 2 Reyes 1:8, aunque este está hecho de la piel y no de pelo tejido. El vestido sugiere que el mensaje profético es una amenaza de juicio y un llamado al arrepentimiento (cf. la vestimenta de Juan en Mr. 1:6).

D. El período postneotestamentario.

1. En los Padres apostólicos y en los Apologistas el uso está matizado por el AT (cf. 1 Clem. 8:3; Justino, *Diálogo* 15.4). Sólo en Hermas, *Mandatos* 8.4.1, se trata de una prenda de trabajo.
2. La tela áspera se convierte pronto en parte de la práctica penitencial (cf. Tertuliano, Cipriano y el Concilio de Toledo en 400 d. C.). La aspereza simboliza el pesar y la humillación de sí. También se coloca tela de saco sobre los que están gravemente enfermos, y en el uso privado se usa como preparación para la muerte o como vestimenta mortuoria.
3. El uso monástico del sayal como hábito permanente significa una vida de penitencia, aunque surgen voces contra su uso como fuente de vanidad y como estorbo al trabajo que a los monjes se les manda realizar.

4. Surgen grupos de *fratres saccati* y *saccariae*, de quienes a veces se sospecha que su enseñanza es herética. El σάκκος bizantino también se convierte en la vestimenta morada adornada de patriarcas y metropolitanas, o en la prenda negra pero festiva que usan como diadema los emperadores y emperatrices. [G. Stählin, VII, 56-64]

σαλεύω [sacudir], σάλος [ola, sacudida]

- A. El griego secular.** Esta palabra se usa para la agitación del mar, la sacudida de un terremoto, el devenir y perecer natural, la inestabilidad política, la incertidumbre terrenal, la vacilación humana y el cambio físico. En contraste, el helenismo busca la incommovilidad en el mundo venidero. Los textos astrológicos se refieren a conmociones escatológicas de la tierra en acontecimientos políticos o desastres naturales.
- B. El AT griego.** En ausencia de un original hebreo fijo, el término en el AT griego se usa para la sacudida de la tierra, la furia del mar, la agitación humana o el temblor. También para el hecho de que Dios sacude la tierra, de que ella tiembla ante él, el tambalearse por las bebidas fuertes (cf. la copa de la vacilación), el temblar cuando Jerusalén o Babilonia es tomada, el temblar por confusión o por temor a la muerte. En contraste con esto, σαλεύω se puede usar con negativo para denotar una fe incommovible o la confianza en Dios, la incommovilidad de la tierra bajo el gobierno de Dios, la firmeza de personajes como Eliseo, o la firmeza de la ciudad de Dios. Los justos saben que por su propia cuenta tropezarán, pero también saben que Dios les da una incommovilidad que les impide caer y les da seguridad a pesar de los acontecimientos desgarradores de la naturaleza y de la historia.
- C. Filón.** El uso en Filón es principalmente psicológico. Él define lo divino como incommovible, p. ej. la ley, el orden cósmico y la razón. Por otro lado, lo que es meramente humano es incierto y vacilante. Por el movimiento de las emociones, la paz de la virtud se alcanza con la ayuda de la sabiduría. Fundados en la razón, los sabios comparten la incommovilidad de Dios en contraste con aquellos que están a merced del agitado mar de la vida. La vibración de los estatutos legales, como el movimiento armonioso de las fuerzas celestes, nos mantiene atentos.
- D. El NT.** En Hechos 17:13 el verbo caracteriza a los agitadores que siguen a Pablo desde Tesalónica y provocan a la gente de Berea. En Mateo 21:10; 2 Tesalonicenses 2:2 denota vacilación. El Bautista, sin embargo, no es una caña sacudida por el viento (Mt. 11:7). En Hechos 2:25ss la referencia es a la firmeza de Cristo como el Señor crucificado y resucitado. Lucas 6:38 usa σαλεύω en un crescendo para denotar la sobreabundancia del don divino (apretada, sacudida y rebosante), mientras que 6:48 destaca que la casa construida sobre la roca o puede ser conmovida por la tormenta y la inundación. Los terremotos que sacuden la tierra se toman como señal de respuesta a la oración en Hechos 4:31 y 16:26, mientras que los temblores escatológicos se predicen en Lucas 21:25-56; Hebreos 12:26; Apocalipsis. Lo creado está sujeto a cambio; lo que no puede ser conmovido permanece (1 Co. 7:27ss). Pero esta es una esperanza escatológica más que cosmológica (cf. Heb. 12:28). La creación se halla bajo la amenaza de la sacudida divina, pero también bajo la promesa de la incommovilidad divina.

[G. Bertram, VII, 65-70]

σάλπιγξ [trompeta, toque de trompeta], σαλπίζω [tocar la trompeta], σαλπιστής [trompetista]

A. El mundo griego.

I. Significado.

1. σάλπιγξ. Esta palabra designa un instrumento de viento, hecho de bronce o de hierro con una boquilla de cuerno, y que se ensancha en forma de bocina, e. d. una «trompeta». La palabra también puede denotar el sonido que hace la trompeta, su señal o su toque. Otros usos son para el trueno como toque de trompeta celestial, o para un orador humano como una trompeta.

2. σαλπίζω. Esta palabra significa «tocar la trompeta», «dar un clangor o señal de trompeta», «soplar un instrumento», «tronar».
3. σαλπιστής. Esta es una forma de la palabra para «trompetista».

II. Origen y uso.

1. *Origen.* Las trompetas se usan desde tiempos antiguos en el Cercano Oriente (cf. los persas, los hititas y los egipcios). Los griegos las conocen desde el tiempo de Homero, pero al principio no como instrumentos militares.
2. *La trompeta de guerra.* La trompeta encuentra pronto un uso en el ejército para dar señales. Sustituye a la anterior flauta espartana y a la lira cretense. Transmite señales, infunde valor, aterroriza a los enemigos, señala la retirada, convoca a los dispersos, pone fin a las batallas. En el campamento romano da la señal para dormir, vigilar y despertarse.
3. *La trompeta en la paz.* Los pastores usan trompetas para reunir a sus rebaños. Los heraldos inician los juicios con toques de trompeta. Las trompetas silencian al pueblo para la oración o lo convocan al sacrificio. Los trompetistas tienen un lugar en los funerales y en los triunfos. Las competencias de trompeta son parte de los juegos. Sólo se pueden tocar unas pocas notas, pero el tocar la trompeta es un arte en vista de los fuertes pulmones que exige.
4. *Instrumento musical.* Es dudoso que la trompeta tenga un verdadero papel como instrumento musical. Las trompetas egipcias sólo tienen dos notas. Pueden dar señales y marcar ritmos, pero no tocar verdadera música. Las trompetas tienen un sonido fuerte y penetrante que a veces se compara con el rebuzno de un asno o el bufar de un toro.

B. El AT.

I. Equivalentes hebreos.

1. σάλπιγξ. Esta palabra se usa con la mayor frecuencia para un término hebreo que se traduce mejor como cuerno de carnero o cuerno en general. Trompeta es una traducción más precisa en el caso de los instrumentos de culto en Números 10:21; 2 Reyes 11:14; 2 Crónicas 5:12-13. Este instrumento superior tiende entonces a suplantar el cuerno de carnero y ocupa un lugar importante en el ministerio sacerdotal (2 Cr. 29:26ss). El instrumento de Josué 6:5 parece ser un cuerno de animal; ocupa un lugar en la «orquesta» de Nabucodonosor en Daniel. Otra palabra, usada en Génesis 4:21, tiene diversos sentidos, p. ej. cuerno, trompeta, señal, o la fiesta anunciada por esa señal; significa «cuerno» en Éxodo 19:19, pero en Josué 6:4ss denota, no un instrumento, sino el material del cual se hacen los instrumentos. En Levítico 23:24 σάλπιγξ se usa para una palabra que en realidad significa «ruido» (Jos. 6:5) o «alarma» (Nm. 10:5). La verdadera referencia en Ezequiel 7:14 parece ser la acción de soplar más que un instrumento.
2. σαλπίζω. Esta palabra se usa para diversos términos hebreos en sentidos tales como «sonar la alarma», «clamar», «emitir una nota», «sonar».
3. σαλπιστής. Este sustantivo no figura en el AT, que no tiene un término especial para los que tocan la trompeta, p. ej. los sacerdotes en 2 Crónicas 29:26; Esdras 3:10. (Para detalles de los términos hebreos, ver el *TDNT* en inglés, VII, 76-78.)

II. Uso y significación.

1. *En la guerra.* Los cuernos o trompetas desempeñan una parte importante en la guerra, ya sea para dar advertencias, para llamar a la batalla, para hacer sonar un ataque, para asustar a los enemigos o, religiosamente, para invocar la ayuda de Dios. El cuerno sirve también para indicar la retirada, anunciar la victoria, y despedir al ejército.

2. *En la paz.* Los cuernos o trompetas se usan en las coronaciones, al echar los cimientos del templo, en su dedicación, en las procesiones festivas, y en la solemne dedicación de sí a Dios.
3. *Uso cultural.* La trompeta o cuerno se hace sonar en las ofrendas, en la dedicación del templo, en las fiestas, en los ayunos, y en el inicio del año de remisión.
4. *Teofanías.* Tanto en la guerra como en la paz hay una relación estricta con Dios, pero hay un uso especial de la trompeta en el Sinai (Éx. 19:16ss; cf. Zac. 9:14), donde la trompeta parece denotar la voz inefable de Dios.
5. *Significación escatológica.* El cuerno anunciará el día del Señor (Jl. 2:1; Sof. 1:16), el juicio final y la era de la salvación (Is. 27:13; Sof. 9:14).
6. *Instrumentos musicales.* El cuerno o trompeta es un instrumento musical en Babilonia en Daniel 3:5ss. y en la alabanza del templo en 2 Crónicas 5:13; Salmo 150:3. Los cuernos y trompetas no tocan melodías, pero destacan el ritmo y aumentan el sonido.

C. El judaísmo.

1. *Las palabras.* El judaísmo usa los diversos términos del AT para los cuernos que se tocan en las fiestas, para las trompetas sacerdotales, y para los instrumentos de cuerno en un sentido más general.

II. Significación.

1. *Señales de guerra.* Los rollos de Qumrán dan detalles acerca del uso de las trompetas en la guerra, p. e. para llamar a la batalla, para formar filas, para atacar, para perseguir, para señalar el regreso a casa. Para las diferentes señales se usan diferentes modos de tocar.
2. *En la paz.* Las trompetas se tocan para anunciar los ayunos en emergencias especiales, para comunicar las muertes, y para imponer excomuniones o levantarlas.
3. *Uso cultural.* Las trompetas señalan la apertura del templo, la ofrenda de los sacrificios regulares, el inicio del sábado, la venida de la luna nueva o del año nuevo. El tocar es un acto de oración, y no simplemente una señal. Dispone a Dios a la misericordia y confunde al adversario.
4. *Significación escatológica.* La trompeta proclama el tiempo del fin, el retorno del exilio, y la resurrección de los muertos. Esta última trompeta la toca el arcángel o el propio Dios.
5. *Como instrumentos musicales.* En el judaísmo el cuerno y la trompeta no son instrumentos musicales al estilo de las arpas o las citaras. Cuando más, sólo pueden dar la señal para emitir un canto; son demasiado fuertes para el uso musical.

D. El NT.

1. Las palabras.

1. *σαλπιγξ.* Este término denota el instrumento (1 Co. 14:8; Heb. 12:19, etc.) y ocasionalmente su sonido o su señal (Mt. 24:31; 1 Co. 15:52; 1 Ts. 4:16).
2. *σαλπίζω.* Esta palabra figura principalmente en el Apocalipsis.
3. *σαλπιστής.* El único caso se halla en Apocalipsis 18:22.

II. Significación.

1. *En la guerra.* Pablo usa la metáfora de la trompeta militar en 1 Corintios 14:8.
2. *En ocasiones solemnes.* En Mateo 6:2 el uso es quizás figurativo («con bombos y platillos»), o quizás se tiene en mente una práctica verdadera, p. ej. tocar un cuerno cuando se dan ofrendas muy generosas a fin de mover a otros y de encomendar en oración a los donantes. Como lo destaca Jesús, Dios no necesita de tales recordatorios, que sirven más para acarrear la gloria humana.

3. *Teofanías y visiones.* En Hebreos 12:19, el toque de trompeta es un fenómeno concomitante en el Sinaí. En Apocalipsis 1:10; 4:1 el vidente escucha un sonido como de trompeta, probablemente la voz de Dios. La gran voz en 1:10 introduce las epístolas, y la de 4:1 las visiones.
4. *Escatología.*
 - a. La trompeta proclama el juicio final. En Apocalipsis 8-9 las siete trompetas de los siete ángeles traen sucesivos juicios cuyo objetivo es la conversión (cf. 9:20-21). La serie culmina con la proclamación del misterio divino en 10:7 y el establecimiento del dominio de Dios y de su Cristo en 11:15ss.
 - b. Un toque de trompeta recoge a los elegidos en Mateo 24:31.
 - c. Los vivos son transformados y los muertos son resucitados al toque de la trompeta final en 1 Corintios 15:52, e. d. la señal escatológica que resuena cuando Cristo retorna (1 Ts. 4:16).
5. *Como instrumento musical.* La trompeta es un instrumento musical en el NT sólo en la Babilonia pagana, cuyas trompetas quedan acalladas con su caída en Apocalipsis 18:22.
[G. Friedrich, VII, 71-88]

Σαμάρεια [Samaría], Σαμαρίτης [samaritano], Σαμαρίτις [samaritana]

A. Los samaritanos en el período del NT.

1. *La religión samaritana.* Después del 27 a. C. Samaria denota sólo el territorio (que tiene su propio senado) y no la ciudad, a la cual Herodes le da el nuevo nombre de Σεβαστή. Durante el período persa este territorio se distancia de Jerusalén y establece su propio centro de culto en Guerizim. Los samaritanos ven en Guerizim el lugar escogido de culto, y sólo aceptan como canónico el Pentateuco. No creen en la resurrección ni asocian al Mesías con la casa davídica, sino que esperan solamente al profeta semejante a Moisés de Deuteronomio 18:15ss. Según Hechos 8:9-10, Simón el Mago se hace de bastantes seguidores en Samaria.
2. *Judíos y samaritanos.*
 - a. Hasta el 300 d. C. Las relaciones fluctúan, y se amargan cuando Juan Hircano destruye el templo de Guerizim y cuando los samaritanos profanan el templo de Jerusalén, pasando a una etapa más moderada en el siglo II d. C., pero terminando en una ruptura total en el 300 d. C. cuando los samaritanos quedan clasificados como gentiles.
 - b. En tiempos de Jesús. Los tiempos de Jesús son un período de relaciones tensas. Los judíos no aceptan que los samaritanos desciendan de los patriarcas, y cuestionan la validez de su culto. Por eso los excluyen del culto y restringen el trato con ellos, tratándolos en la práctica como a gentiles.

B. Los samaritanos en el NT.

1. *Hostilidad entre judíos y samaritanos.* El NT refleja la animosidad de la época en Juan 8:48; Lucas 9:54; 10:37; Juan 4:9; Lucas 9:53.
2. *La actitud de Jesús.*
 - a. Jesús acepta la exclusión de los samaritanos de la comunidad (Mt. 10:5-6; Lc. 17:18).
 - b. Sin embargo, reprende a sus discípulos por su hostilidad (Lc. 9:55), le pide de beber a una samaritana (Jn. 4:7), sana a un leproso samaritano (Lc. 17:16), alaba a un samaritano por su amor como prójimo (10:30ss) y a otro por su gratitud a Dios (17:11ss), y predica a los samaritanos (Jn. 4:40ss). No se trata de simple magnanimidad de parte de Jesús, sino que es algo que anuncia de forma prolepática la hora del cumplimiento en que llegará la edad de la salvación y en que, después de una primera proclamación a Israel, se ofrecerá también a los gentiles la participación en la salvación de Dios, ya que a ellos se les quitará toda impureza con la alborada del dominio regio de Dios.

3. *La misión samaritana.*

- a. En Hechos 1:8 el Señor envía a los discípulos como testigos suyos en Samaria. En 8:5 Felipe inaugura la misión samaritana. Tal vez los resultados duraderos no sean tan fuertes, ya que Justino, *Apología* 1.26.3, se refiere a la popularidad de la enseñanza de Simón el Mago en Samaria. Sin embargo, la predicación en Samaria tiene gran significación como primer paso en la misión a los gentiles.
- b. Juan 4:4ss muestra que el propio Jesús respalda la misión a los samaritanos. También apunta hacia la meta final, cuando concluya toda contienda en cuanto a los templos, y la separación religiosa dé paso a la adoración al Padre en espíritu y en verdad.

[J. Jeremias, VII, 88-94]

σανδάλιον → ὄπλον

σαπρός [podrido, descompuesto], σήπω [podrirse]

1. Relacionado con el proceso de descomposición, σήπω significa «hacer descomponerse» o, en pasiva, «descomponerse», «podrirse», y figuradamente «perecer». σαπρός significa «en proceso de podrirse», ya sea literal o figuradamente, y también es posible el sentido de «desagradable» (incluso al oído). Una persona es σαπρός cuando está vieja, y lo mismo se aplica a los alimentos y bebidas, que pueden estar mejores cuando son σαπρός (p. ej. el queso maduro). En general, lo que es σαπρός es «inservible» más que «ofensivo», pero la palabra también puede significar «dañino» o «notorio» (el nombre de una persona).
2. En la LXX, σήπω significa «destruir» en Job 40:12 y «podrir» en 19:20. σαπρός no aparece en la LXX, en Filón ni en Josefo.
3. En Santiago 5:2 σήπω tiene el sentido amplio «descomponerse». En Efesios 4:29 σαπρός significa «inservible». El punto en Mateo 13:47ss no es que los peces se estén pudriendo, sino que no sirven para comer. Lo mismo se aplica en Mateo 7:17ss; 12:33; Lucas 6:43: los árboles son inútiles, y por la misma razón uno debe ver que los falsos profetas no tienen valor alguno para la comunidad.
4. Hermas, *Semejanzas* 2.3-4 usa los términos para la fruta podrida de la vid, 1 Clemente 25.3 habla de la carne del fénix que se pudre, y Hermas, *Semejanzas* 9.6.4 se refiere a piedras inútiles.

[O. Bauernfeind, VII, 94-97]

σάρξ [carne, cuerpo], σαρκικός [carnal, terrenal], σάρκινος [carnal, carnoso]

A. El mundo griego.

1. *σάρξ como la parte musculosa de' cuerpo.* En el uso más antiguo σάρξ denota la carne de los seres humanos, animales o peces. «Carne» suele ir acompañada de «huesos» y «sangre». Como músculo, protege las extremidades o huesos contra el frío o el calor. El cuerpo consta de huesos, tendones, carne y piel. Al principio el plural es más común, aun cuando σάρξ asume el sentido más general de «cuerpo». σάρξ también puede significar «carne para comer», pero para esto es más κρέας.
2. *Origen del σάρξ.* La σάρξ supuestamente se desarrolla a partir de los cuatro elementos, o de la simiente femenina, o tal vez la carne y el hueso sean ellos mismos elementos. Platón piensa que la carne surge de la sangre, mientras que Aristóteles busca su origen en la humedad y plantea la teoría de que la sangre espesa surge de la carne.
3. *σάρξ como cuerpo.* El uso de σάρξ se ensancha para incluir el cuerpo entero, especialmente el cuerpo físico, que puede ser joven, viejo o muerto. Así, el plural σάρκες puede significar a veces un cadáver.

4. *Significados especiales.* La parte interior de la piel, como carne seca, es también σάρξ; la pulpa de las frutas es σάρξ, y las hinchazones son σάρκες. La frase εἰς σάρκα πημῖναι significa «doler hasta la carne».
5. σάρκινος. Esta palabra tiene significados como «consistente de carne», «corpulento», y «real» a diferencia de lo imaginario. Puede llevar el matiz de «corruptible».
6. *La σάρξ corruptible.* En Homero, la carne y los huesos se descomponen con la muerte, pero persisten el θυμός y la ψυχή. Al morir hay que despojarse de toda carne. El νοῦς también puede ser la parte incorruptible que sobrevive a la muerte. Se hace referencia al «vestido ajeno de carne» o a la belleza pura no contaminada por la carne (Platón). Plutarco contrasta σάρξ y ψυχή (así como σῶμα y ψυχή) como los dos elementos en la humanidad, en que la primera es perecedera y la segunda es imperecedera.
7. *σάρξ como sede de las emociones.* Los estímulos, p. ej. el calor o el frío, afectan a la σάρξ. Para Epicuro la σάρξ es la sede del deseo. Se pueden hacer opciones, pero en esas opciones el alma escucha el impulso de la naturaleza. La σάρξ es también la sede del dolor, pero el placer sobrepasa el dolor. Sin embargo, la verdadera felicidad consta de algo más que el bienestar presente de la σάρξ.
8. *La influencia de Epicuro.* En su versión popularizada, el epicureísmo supuestamente aboga por la entronización de los deseos corporales. Sus opositores, que piensan que los impulsos corporales contaminan el alma, lo consideran como una invitación a las más grotescas formas de placer. Incluso Cicerón dice que los seguidores de Epicuro son unos voluptuosos. La σάρξ, como fuente de la sensualidad descontrolada y de la gula inmoderada, supuestamente hace imposible la libertad del alma.
[E. Schweizer, VII, 98-105]

B. EL AT.

1. El original más común para σάρξ en hebreo es שָׂרָף, que puede significar carne en el sentido estricto (Lv. 13:2ss) o en el sentido amplio del cuerpo (Gn. 2:23), que puede tener sentido colectivo (Gn. 6:17; Nm. 18:15), que puede denotar lazos de sangre (Gn. 2:23), que se puede usar como eufemismo (Éx. 28:42), que puede figuradamente significar la vida externa (Sal. 16:9), la actitud interior (Sal. 63:1) o la fragilidad y la impotencia humanas (Gn. 6:3), o que puede tener sentido metafórico (p. ej. Ez. 11:19; Is. 17:4; cf. tb. Is. 10:18).
2. Un segundo término hebreo es שָׂרֵף, que también significa carne en sentido estricto (Éx. 21:10), denota lazos de sangre (Lv. 18:12-13), y tiene el sentido transferido de nuestra existencia externa (Pr. 5:11; Sal. 73:26).
3. *Traducciones en la LXX.*
 - a. Para שָׂרָף la LXX usa σάρξ 145 veces, κρέας 79, σῶμα 23 y χρώς 14, con algunas otras traducciones tales como ἄνθρωπος en Génesis 6:13. Para שָׂרֵף la LXX usa οἰκείος siete veces, σάρξ cinco, y σῶμα cuatro, y a veces traducciones tales como τὰ δέοντα (Éx. 21:10) o τράπεζα (Sal. 28:20).
[F. Baumgärtel, VII, 105-108]
- b. La LXX no conecta σάρξ con la sensualidad; la relaciona con la circuncisión; nunca la usa respecto a la carne para los sacrificios; y distingue las esferas de espíritu y carne (Nm. 16:22), aunque sin equiparar este dualismo cósmico con el dualismo ético de Creador y criatura, como tiende a suceder a veces en el judaísmo.
4. *Los textos no canónicos.* Rasgos comunes son el uso de πᾶσα σάρξ para los animales, los humanos o ambos; la referencia a la carne de la circuncisión; la descripción de la mujer como la propia carne del hombre; y el uso de σάρξ para el cuerpo corruptible. Puntos nuevos son el uso de carne y sangre para los seres humanos, y la expresión σῶμα σαρκός (cf. Si. 14:18; 23:17). El βασιλεὺς σάρκινος se contrasta con el βασιλεὺς τῶν θεῶν en Ester 4:17. El contraste entre σάρξ y πνεῦμα sigue adelante, y bajo influencia helenística se da una tendencia a equiparar la σάρξ con la sexualidad pecaminosa o con la

pasión. En Sirácida 40:8 la *cápé* marca a los humanos como sujetos a la fragilidad, la enfermedad, etc., y en Sirácida 28:5 el punto es tal vez que si el hombre, que es carne, puede refrenar su enojo, se puede esperar que Dios lo haga también.

[E. Schweizer, VII, 108-110]

C. El judaísmo.

I. Qumrán.

1. *Concepto general.* Las ordenanzas de la comunidad de Qumrán son consideradas como más eficaces que la carne de los sacrificios. Los sacerdotes malvados sufren su castigo en la carne. Los que son abatidos en la carne, e. d. que tienen defectos corporales, quedan excluidos de la comunidad.
2. *Término para persona.* La persona entera puede ser carne, o alma y carne. La carne puede denotar también al verdadero ego.
3. *Uso colectivo.* Los que están fuera de la comunidad son un cúmulo de carne (cf. hijos de Adán). También hay referencias a «toda carne» para «toda la gente».
4. *Corruptibilidad.* La carne expresa la bajeza y corruptibilidad humana para distinguirla del Creador. En este sentido, e. d. ante Dios, carne y espíritu se hallan en el mismo nivel. Pero los actos poderosos de Dios se proclaman a la carne.
5. *El pecado.* En algunas referencias, Qumrán relaciona la carne muy de cerca con el pecado y el orgullo. Su evaluación de la carne es negativa. Dios está en controversia con la carne, la juzga, y da fuerza a la guerra contra ella. Dios también extirpará el mal de la parte interior de la carne de los elegidos, aunque aquí los términos que se oponen son el espíritu del mal y el Espíritu Santo, más que carne y espíritu. Los elegidos, sin embargo, son enaltecidos por encima de la carne. Pertenecen a la comunión de la carne de iniquidad, y pueden tropezar por la pecaminosidad de la carne, cuyo espíritu no puede comprender los misterios divinos. Pero Dios los perdona, y no siembra en ellos la contienda carnal, ni los abandona a la contienda de la carne.
6. *Carne y espíritu.* A veces la carne es neutral, pero también denota la condición del hombre como criatura. Esta va atada a la pecaminosidad y a la ignorancia, pero por sí misma no está en contraste con el espíritu; es más bien el campo de batalla del conflicto entre el espíritu del mal y el Espíritu Santo. Por eso la carne no pertenece en principio a la esfera opuesta a Dios, ni es la cárcel del alma.

II. *Los Targumes.* Estas obras usan el término carne en un modo muy similar a como lo usa Qumrán. En sentido neutro el término significa «criaturas vivientes». Comporta un énfasis en la mortalidad humana y en la distancia de la criatura respecto a Dios. Puede significar simplemente humanidad, pero también puede denotar la humanidad pecadora y arrogante. No parece distinguirse del espíritu de manera dualista.

III. El Talmud y el Midrash

1. Aquí, una vez más, la carne denota la existencia humana, ya sea en sentido colectivo o individual.
2. Mientras que continúa el uso más antiguo de «carne y sangre» para designar a la humanidad, ahora se empieza a usar el término *guf* para «cuerpo» o «persona».
3. Este término, que tiene el sentido básico de «hueco» o «cavidad», sugiere un cuerpo que necesita ser lleno de un alma. Aunque el concepto de unidad no se quebranta, el énfasis del cuerpo descansa ahora en su lado físico y corruptible. Por naturaleza, entonces, difiere del alma: el cuerpo se deriva de la tierra y el alma del cielo; el cuerpo se inclina al pecado, el alma a la obediencia. Pero la expectativa de una reunificación de cuerpo y alma, ya sea para la salvación o para la perdición, mantiene a raya el dualismo popular. El alma, cuando se pone a prueba en el cuerpo, puede retraerse de él en vista de su corruptibilidad, pero en el juicio final tendrá que dar cuentas en unión con él.

[R. Meyer, VII, 110-110²]

IV. Los Deuterocanónicos y los pseudoepígrafos.

1. El uso de la LXX para el cuerpo humano, la expresión «toda carne», la relación con la circuncisión, etc., son todos elementos que continúan.
2. El dualismo de Dios y la humanidad se vincula cada vez más con el del mundo de los espíritus y el de la carne. La limitación humana no siempre se basa en la corporeidad, ya que también los ángeles son pecadores, pero cuando el pecado angélico implica contacto con la carne humana, se hace evidente el dualismo (cf. Enoch Etíope 84:4ss; 15:4ss). Cf. tb. el despojamiento de la carne al morir (102:5, 13-14).
3. Los Jubileos y obras posteriores distinguen el ámbito del espíritu del de los seres carnales. Los espíritus puros no tienen cuerpo. Los seres carnales no pueden ver lo que ven los seres espirituales. A Dios sólo se le puede ver en el espíritu.
4. La idea de la resurrección del cuerpo refrena el dualismo antropológico, pero la idea de una carne espiritual ayuda a promover la distinción del espíritu o alma respecto a la carne que la encierra, y que se desecha al morir.
5. A veces la carne se conecta con el pecado, y el ascetismo procura domar el cuerpo, p. ej. el vegetarianismo o la abstinencia total de vino, lujo o actividad sexual. Sin embargo, el estar hechos de carne y sangre todavía se puede equiparar con la humanidad como tal, y el pecado y la ignorancia se pueden remontar al engaño por espíritus malignos.

V. Filón y Josefo.

1. Filón se ve empujado en dos direcciones. En general toma un punto de vista negativo sobre la σάρξ como sede de la pasión, etc., pero, aunque la inclinación a pecar la asocia con la σάρξ, ve que en el alma también se hallan pasiones ilógicas, y lo correcto es hacer una elección responsable, y no culpar del pecado al lado carnal de uno. Dios, desde luego, es incorpóreo, y por eso sólo puede ser conocido por quienes dejan a un lado la envoltura de carne, que es para el alma una carga o un atadío o un cadáver, y que actúa como un lastre en su vuelo espiritual hacia Dios. La antítesis adquiere significación ética cuando el alma se contenta con permanecer en la carne y rehúsa emprender el vuelo de ascenso.
2. En Josefo, σάρκες significa la carne animal o humana. La σάρξ es vulnerable, y la ψυχή la abandona al morir, alcanzando un estado sin ataduras.

D. Resumen histórico.

1. En el pensamiento griego el punto de interés es el antropológico, de la relación entre las diferentes partes componentes de la humanidad. La humanidad se entiende en función de su naturaleza, e. d. de las partes y su conflicto, su centro de control, su distinción y su mutua relación.
2. En el AT el punto de interés es el teológico, de la relación de la humanidad con Dios. La humanidad se entiende en función de su condición de criatura, su respuesta a Dios. El único dualismo es el de Creador y criatura, u obediencia y desobediencia.
3. En el helenismo la humanidad pertenece a la esfera terrena por destino más que por decisión; está atada a ella durante la vida terrena, y procura elevarse sobre ella por medio del éxtasis y de fórmulas secretas.

E. El NT.

I. Los Evangelios Sinópticos y los Hechos.

1. Los Sinópticos. En su uso de σάρξ, el NT se halla bajo la influencia del AT. Sin embargo, fuera de las citas del AT en Marcos 10:8 y Lucas 36, el término figura solamente tres veces en Mateo, Marcos y Lucas. En Mateo 16:17 «carne y sangre» denota la humanidad en su incapacidad de conocer a Dios; Dios es

su opuesto. En Marcos 14:38 el dualismo es sólo aparente, ya que la oración es que *Dios* supla la debilidad de la carne. En Lucas 24:39 «carne y huesos» indica la realidad de la resurrección de Cristo.

2. *Los Hechos*. Aparte de las citas en 2:17, 26, el único caso está en 2:31, que se refiere a la incorruptibilidad de la σάρξ de Jesús, pero evita el dualismo al no repetir la ψυχή del v. 17 y usar más bien «él».

II. Pablo.

1. *σάρξ como cuerpo*. Pablo nunca usa «carne y huesos»; usa σάρξ en el sentido ordinario p. ej. en 2 Corintios 12:7 (la espina en la «carne»). En 1 Corintios 15:39 σάρξ es la existencia física en su totalidad (cf. Gá. 4:13), aunque en Romanos 6:19 el punto es la debilidad de percepción, y en 2 Corintios 7:5 σάρξ abarca también las ansiedades interiores. La expresión «cuerpo y espíritu» en 2 Corintios 7:1 no se propone distinguir entre una parte mejor y otra peor, ya que una y otra deben ser purificadas. La «carne mortal» en 2 Corintios 4:11 es la existencia terrenal de Pablo, cuya misma debilidad implica vida para las iglesias y por lo tanto manifiesta el poder de Cristo resucitado. También se hace referencia a la vida terrenal en 2 Corintios 10:3; Gálatas 2:20; Filipenses 1:22, 24. En ella podemos morir a la ley y vivir para Dios en la fe.
2. *σάρξ como la esfera terrenal*. En Romanos 1:3-4 Pablo contrapone la esfera de la σάρξ con la del cielo o del πνεῦμα. En esta esfera limitada y provisional, Jesús es el Mesías davídico, pero lo decisivo viene en la esfera del πνεῦμα. En Romanos 9:3 σάρξ denota una relación terrenal (cf. 4:1; 9:5, 8); esta relación no es maligna, pero tampoco es decisiva. El genitivo en 9:8 indica esfera más que origen. En 1 Corintios 1:26 la sabiduría según la carne quiere decir la sabiduría según las categorías de este mundo. En la iglesia podrá haber sabios de esta clase, pero no muchos. En Filemón 16 se conecta σάρξ con κύριος: Onésimo tiene con Filemón una relación social, así como la relación cristiana que es más decisiva. El eón presente o cosmos puede ser equivalente a la σάρξ (cf. 1 Co. 2:6), pero la verdadera antítesis se da entre Dios y la humanidad. La sabiduría de Dios se contrasta con la de la σάρξ, y el poder de Dios con las armas de la σάρξ (1 Co. 1:24ss; 2 Co. 10:4). Una vez más, la promesa de Dios es lo opuesto de la σάρξ (Ro. 9:8). En Cristo, la esfera divina ha invadido la humana.
3. *«Carne y sangre» y «toda carne»*.
 - a. En Gálatas 1:16 «carne y sangre» se refiere a la humanidad, pero con Dios como su opuesto (cf. Mt. 16:17). El punto de la frase en 1 Corintios 15:50 no es diferenciar una parte de nosotros que no puede heredar el reino de otra que sí puede, sino mostrar que la humanidad como tal no puede heredar el reino sin ser transformada. Tal vez haya aquí una insinuación de la vulnerabilidad humana a la tentación así como a la corrupción.
 - b. La expresión «toda carne» figura en Romanos 3:20; Gálatas 2:16; 1 Corintios 1:29 en contextos en los cuales el punto es que toda la humanidad se halla bajo el juicio divino.
4. *La confianza en la σάρξ*. En Romanos 2:28 Pablo contrapone la circuncisión del miembro físico con la del corazón. Pero σάρξ asume un aspecto negativo porque la gente puede verla y jactarse de ella (vv. 23, 27, 29). Gálatas 6:12-13 establece un punto parecido, aunque en el v. 12 la carne podría significar simplemente la esfera terrenal. En Filipenses 3:3-4 σάρξ denota el linaje nacional, la observancia legal, etc. No es mala en sí, sino sólo cuando la confianza se pone en ella en vez de ponerla en Cristo, cuya justicia hace que todo lo demás sea pérdida.
5. *κατὰ σάρκα con verbo*. En 2 Corintios 10:2-3 el significado es la vida terrenal; esto es incorrecto sólo cuando va orientado hacia la σάρξ como norma, lo cual conduce a jactarse de cosas terrenales (11:18) (cf. los planes mundanos de 1:17). En 2 Corintios 5:16 Pablo está rechazando el juicio desde un punto de vista humano; así, el juzgar a Cristo simplemente como un personaje histórico entre otros, como él antes lo hacía, es pasar por alto el verdadero punto. En Gálatas 4:23, 29 el κατὰ σάρκα es un nacimiento conforme a las posibilidades humanas en contraste con la promesa. Este nacimiento tiene un impacto a largo plazo, en la medida en que significa caminar κατὰ σάρκα (Ro. 8:4) y no conforme al Espíritu. Obviamente de lo que se trata es de una orientación básica respecto a la vida entera.

6. *σάρξ como sujeto del pecado.* La σάρξ no actúa como actúa el Espíritu (Fil. 3:3; Ro. 8:13-14; Gá. 4:23; 5:18). Es el sujeto de una acción sólo a la sombra de la obra del Espíritu. Las esferas no son fuerzas de dominio como en el dualismo. El edificar sobre la σάρξ o el poner la confianza en ella es pecado. Aún así, la σάρξ como norma se convierte en la σάρξ como poder, y por lo tanto hay obras de la σάρξ (Gá. 5:16, 19; Ro. 13:14). La observancia de la ley, sin embargo, es en sí una manifestación de la σάρξ (Gá. 3:3; 4:8ss). Todo lo humano y terrenal es σάρξ, y en la medida en que los seres humanos confían en la σάρξ en este sentido, ella se convierte en un poder que se opone a la acción del Espíritu (Gá. 5:13, 17). El sujetarse a la σάρξ no es expresión del destino, sino de la culpa. Una vida orientada hacia ella está a su servicio y lleva a cabo su pensamiento. Lo opuesto a la σάρξ es Dios, quien en la forma del Hijo viene en semejanza de carne de pecado, e. d. en una humanidad plena, y condena al pecado en la carne. Romanos 7:18, 25 podría dar la impresión de sugerir una división entre σάρξ y νοῦς, pero la descripción es la de la vida precristiana en la cual lo que se halla en agudo contraste con lo que debería ser. Las personas sinceras podrían querer servir a Dios, pero incluso al hacerlo así caen en el pecado de establecer su propia rectitud. Unos deseos correctos se convierten en acción carnal, de modo que sólo en retrospectiva se puede diferenciar la voluntad que se opone a la σάρξ pero que, precisamente al hacerlo así, hace que su obra sea responsable y culpable.

7. *La σάρξ vencida.* Los creyentes han crucificado la σάρξ (Ro. 7:5; 8:8-9; Gá. 5:24). No escapan de la corporeidad mediante el ascetismo o cosas semejantes (cf. Gá. 2:19-20). Entran en una vida que en Cristo está determinada por la relación con Dios (2:20). Las obras de la carne son ilógicas y exigen un nuevo compromiso. La vida no está segmentada en actos individuales. Es un solo ἔργον bajo una sola determinación, la σάρξ o el πνεῦμα. Los creyentes ya no están edificando sobre la σάρξ sino sobre Cristo. Esto es lo que han de lograr en su práctica diaria de la vida de la fe.

8. Resumen.

- a. La humanidad es calificada por la relación con Dios.
- b. La salvación no radica en un retiro de lo físico hacia lo espiritual.
- c. La carne no es un ámbito separado e intrínsecamente malo, sino que sólo se vuelve mala cuando uno se orienta hacia ella, ya sea en el libertinaje o en el legalismo.
- d. La carne, como disposición incorrecta que aparta de Dios, parece convertirse en un poder dominador.
- e. La salvación por medio de Cristo significa la liberación de las metas terrenales en una vida que se vive por el don de Dios.

III. Colosense; Efesios, las Pastorales.

1. *Colosenses.* La σάρξ es el ámbito externo en 2:1, el de las relaciones humanas en 3:22, y el de la existencia física en 1:24. En 2:23 σάρξ denota a aquellos que miden por sus propios criterios y no por los de Dios. En 2:13 se tiene en mente a los gentiles; su pecado se manifiesta en el libertinaje (3:5). En 1:22 el cuerpo de carne es el cuerpo crucificado de Cristo, pero en 2:11 (cf. 2:18) denota el cuerpo del cual hay que despojarse en la circuncisión de Cristo.

2. *Efesios.* En 5:31 la esposa es la propia carne del hombre, en una unión que refleja la de Cristo con la iglesia. El pasaje de 2:14 se refiere al cuerpo crucificado de Cristo. En 2:11 se muestra que la distinción entre judío y gentil es provisional en el ámbito terrenal. En 2:3 (cf. 2:2) σάρξ tiene un carácter demoníaco. La división entre σάρξ y διάνοια (razonamientos) es sorprendente, pero también estos últimos están corrompidos.

3. *Las Pastorales.* 1 Timoteo 3:16 dice que la aparición de Cristo en el ámbito terrenal es ya un acto poderoso de salvación.

IV. Juan.

1. *El Evangelio.* σάρξ figura rara vez en esta obra. En 17:2, el πάσα σάρξ es tradicional. En 8:15, el juicio según la carne es ciego e ignorante. En 7:27, la valoración de Jesús por su linaje conocido no provee una comprensión adecuada. En 3:6, todo lo humano es σάρξ, σάρξ es el ámbito terrenal en el cual no hay conocimiento de Dios, ni nada que salve de la condición de perdición. Sin embargo, sólo por la incredulidad, y no por la σάρξ, el mundo se hace pecador. En 1:13 σάρξ es el principio del nacimiento natural, y caracteriza a la humanidad separada de Dios. En 1:14 el Logos no asume el pecado, ni se limita a entrar en el ámbito terrenal, sino que asume forma humana para manifestar la gloria del Padre en actos poderosos y en la obediencia incluso hasta la cruz. Sólo este testimonio de pleno compromiso, y no la mera impartición de conocimiento, es lo que hace surgir la fe. En 6:63, la antítesis podría ser la de 3:6, pero, a la luz de los vv. 51-58, es más probable que sea la de 8:15. El considerar la apariencia externa de Jesús no sirve, ya que sólo su predicación es πνεῦμα ο ζώή. En la eucaristía, la σάρξ no es la medicina de la inmortalidad. La fe, en cuanto come la σάρξ de Jesús, ve que él es el Hijo que ha venido en la σάρξ para la salvación del mundo, acepta esto y vive gracias a ello.
 2. *Las Epístolas.* En 1 Juan 4:2 y 2 Juan 7 la venida en la carne sirve para distinguir la fe verdadera de la falsa; la primera acepta la humanidad así como la divinidad. En 1 Juan 2:16 la advertencia de no confiar en el mundo se convierte en una advertencia más fuerte contra el amor al mundo, y el mundo incluye los deseos carnales, donde la referencia aparentemente es a las impresiones sensoriales que estimulan el deseo.
- V. *Hebreos.* En 5:7 (cf. 2:14) se denota la existencia terrenal de Jesús, e. d. la totalidad de su naturaleza humana. En 12:9 Dios, como Señor del mundo superior, se contrapone a los antepasados terrenales. La referencia en 9:10 (cf. 9:13) es a la pureza cultural; esto simboliza la esfera terrenal, y se contrapone a la pureza interior del sacerdote celestial. En 10:20 la σάρξ podría ser la crucifixión, o la naturaleza humana de Cristo, o el lugar donde se encuentra la esfera celestial con la terrenal, pero el significado más probable es que el camino al cielo hace pasar a los creyentes por la σάρξ de Cristo en un modo tal que, por medio de ella, llegan al sumo sacerdote celestial. Hebreos nunca conecta el pecado con la σάρξ; la σάρξ es el ámbito terreno provisional que está bajo amenaza de muerte.

VI. *Las Epístolas Católicas.*

1. Santiago 5:3 (plural) se refiere a la consunción de la carne humana.
2. 1 Pedro sigue las líneas tradicionales (cf. πάσα σάρξ en 1:24; 3:18). En 4:1, «en la carne» hace eco de 3:18 y significa la transición del vivir por las pasiones al vivir por la voluntad de Dios. En 3:21 σάρξ, como aspecto exterior, se contrasta con la conciencia, como en Hebreos.
3. En Judas 7 σάρξ es «corporeidad», el objeto de un deseo sexual que es malvado sólo en la perversión (cf. 2 P. 2:10; tb. v. 18, que tiene «pasiones de la carne» donde Jud. 16 tier e simplemente «pasiones»). En Judas 6 y 23 σάρξ parece ser la existencia humana como contaminada por el pecado.

VII. *σάρκινος, σαρκικός.* Usado en 2 Corintios 3:3 respecto a las tablas del corazón, este término se refiere al ser interior a distinción del cumplimiento legal externo. En Hebreos 6:16, sin embargo, denota el ámbito terrenal. En 1 Corintios 3:1ss los lectores muestran por su conducta que todavía son de la carne. En Romanos 7:14 Pablo usa el término para describir su situación precristiana. En Romanos 15:27 y 1 Corintios 9:11 σαρκικός denota las cosas externas en sentido neutral. Es paralelo a σάρκινος en 1 Corintios 3:1ss, y en 2 Corintios 10:4 denota el poder carnal a distinción del divino. 1 Pedro 2:11 postula el conflicto entre el alma y las pasiones de la carne.

E. *El período postneotestamentario.*

1. *Los Padres apostólicos.* Si bien persiste la influencia del AT, p. ej. en el uso de «carne y sangre», o de σάρξ para la vida humana o para la vida terrenal de Jesús, brota una jerarquía helenística de carne y alma (o espíritu). Esto no tiene necesariamente un sentido dualista, ya que ambos están manchados. Jesús viene en la carne, y la carne tiene parte en la resurrección. Así la salvación no es la superación

de la carne por el espíritu, sino la unión de los dos. En algunas obras hay una tendencia a asociar los deseos más fuertemente con la carne, y también cierto énfasis ascético, pero no hay una huida de la carne, la cual hay que guardar como un templo, que se hace inmortal mediante la unión con el Espíritu Santo, y que finalmente resucitará.

2. *Los Hechos apócrifos.* En estas obras la σάρξ puede denotar la vida terrenal, pero en algunos casos es fuerte la suspicacia respecto a la carne, p. ej. en los Hechos de Tomás.
3. *Los Apologístas.* En estas obras σάρξ es un término importante para la encarnación. Puede denotar también la circuncisión externa. La carne y la sangre son el principio de la generación natural, y la fe y el espíritu lo son de la generación divina. Está presente la idea de la resurrección de la carne. La relación sexual es una unión de σάρξ y σάρξ según Atenágoras, quien también piensa que servir a la carne y la sangre es servir a los deseos terrenales, y quien considera a los ángeles caídos como sujetos a la σάρξ (*Súplica* 24.5; 31.2; 33.2). La resurrección de la carne forma un baluarte contra el dualismo helenístico.
4. *El gnosticismo.* Los gnósticos encuentran en la encarnación sólo una semejanza de la carne, aunque el Evangelio de Tomás acepta una plena aparición en la carne. En los humanos la σάρξ es el principio maligno, pero no desempeña un papel importante en los sistemas más antiguos, y a veces puede ser neutra. Jesús tiene la verdadera carne de la cual la nuestra es una copia, y en estas líneas es que puede haber resurrección de la carne. Para los valentinianos el alma divina está escondida en la carne, y algunas obras ven en la redención un ser liberados de la carne. Para los naasenos el ἄνθρωπος perfecto no es σαρκικός sino πνευματικός, y entre los maniqueos el cuerpo carnal da a luz demonios y es la raíz de todo mal. Sin embargo, en general la evaluación negativa de la carne no es total, y si bien el pensamiento de dos esferas en categorías sustanciales ejerce una influencia, no tenemos una completa antítesis respecto al NT.

[E. Schweizer, VII, 119-151]

σατανᾶς [Satanás]

A. La satanología en Qumrán y en el judaísmo tardío.

1. *Qumrán.* En un lugar los Rollos oponen el príncipe de la luz al ángel de las tinieblas. Puesto que en otros lugares los Rollos afirman la soberanía absoluta de Dios, esto no puede implicar un dualismo. El ángel de las tinieblas es el mismo que en otros lugares se llama Belial, a quien Dios ha creado, con quien está en conflicto, que oprime a los justos, y que finalmente será juzgado. El término שטן figura en los Rollos sólo tres veces en contextos poco claros.
2. *El judaísmo tardío.* En los Jubileos, el Enoc Etiope y las obras rabínicas el diablo sigue siendo el acusador. Los rabinos sugieren que el diablo es un ángel caído, aunque Qumrán no encuentra lugar para este punto de vista. Los pseudoepígrafos juegan con el relato de Génesis 6:1ss. Los Testamentos de los Doce Patriarcas plantean una elección entre la ley de Dios y la obra de Belial. Así, la libre decisión reemplaza el punto de vista más fuerte de la elección, que se sostiene en Qumrán, y esto tiende a dejar por fuera la figura de Satán. Una convicción común a todo el judaísmo es que al final el mal será destruido.

B. El NT.

1. *El acusador y su caída.* En Lucas 22:31 Satanás tiene un papel similar al que se halla en Job, pero ahora Jesús se le opone con su intercesión. En Apocalipsis 12:7ss Miguel combate contra Satanás. La caída definitiva de Satanás tiene lugar con la venida de Jesús (cf. Lc. 10:18). Esto pone fin a la obra de acusación de Satanás y quebranta su poder de dañar, allí donde está en acción el poder de Jesús. Juan 12:31 concuerda en que el jefe de este mundo ya ha sido echado fuera (o juzgado, según 16:11). En general, el NT no se refiere a una caída primigenia de Satanás. Así, Juan 8:44 habla de que Satanás es

mentiroso desde el principio (no en el principio) (cf. 1 Jn. 3:8). Apocalipsis 12:9 equipara a Satanás con la serpiente, pero el NT no relaciona a Satanás con el ángel de la muerte ni con el impulso maligno.

2. *Dichos referentes a Satanás en los autores de los Sinópticos.* Marcos y el material lucano especial usan ó σατανᾶς. En otros lugares encontramos ó πειράζων, σατανᾶ, ó διάβολος, ó ἐχθρός, y ó ποιηρός. En la tentación, Jesús gana una victoria decisiva sobre el intento de Satanás de impedir la venida del reino de Dios. En Marcos 8:33 σατανᾶ podría significar simplemente «opponente», pero el punto es que Pedro está desempeñando el mismo papel que el que desempeña Satanás en la tentación. En Lucas 22:3 Satanás entra en Judas, pero fuera de eso Satanás tiene poco que hacer en la pasión, excepto en la medida en que la pasión lleva a su plenitud la victoria ganada en la tentación. En Marcos 3:22ss el reino del mal forma una unidad bajo la jefatura de Satanás, y los poseídos son liberados de la sujeción a ese reino. En Lucas 13:16 Satanás también está detrás de la enfermedad de la mujer (cf. Hch. 10:38). Jesús, sin embargo, es más fuerte que el hombre fuerte, y lo ata mediante su victoria en la tentación, en la cual la cruz y la resurrección ya están presentes en germen. En Mateo 13:19 el maligno se lleva la semilla que cae junto al camino, y en Mateo 13:28 un enemigo siembra cizaña entre el trigo, de modo que los hijos del diablo están presentes en la iglesia (13:38-39), y surge la necesidad de disciplina (18:15ss). En los autores de los Sinópticos no se halla explicación alguna del origen de Satanás, pero sí describen una fuerza específica que busca la destrucción humana y que es quebrantada, aunque todavía no eliminada completamente, mediante la obra de Jesús.
3. *Dichos referentes a Satanás en las Epístolas.* Las epístolas más antiguas generalmente usan ó σατανᾶς, ó πειράζων u ó ποιηρός. Las epístolas posteriores usan también ó διάβολος, y el Apocalipsis tiene ó σατανᾶς y ó διάβολος, así como ó κατήγορ, ó ὄφις, y ó δράκων. El diablo ataca a la comunidad por medio de persecuciones (Ap. 2:10; 1 P. 5:8) y especialmente de tentaciones (1 Ts. 1ss; 1 Co. 7:5; 2 Co. 2:11; Ef. 6:11; 1 Ti. 3:7; 2 Ti. 2:26). Puede tomar forma de ángel de luz, p. ej. en ideas libertinas (2 Co. 11:14; cf. Ro. 16:20). La sangre de Cristo, la fe y la resistencia son las principales defensas contra su seducción (Ap. 12:11; Ef. 6:16; 1 Co. 7:5). Satanás puede también impedir viajes (1 Ts. 2:18) u ocasionar enfermedades (Fil. 2:25ss). En 1 Corintios 5:5, sin embargo, su obra destructiva puede tornarse hacia un uso salvífico (cf. 2 Co. 12:7). Fuera de la iglesia continúa su imperio, de modo que la tarea del apóstol es posibilitarles a las personas el apartarse de ese poder y volverse a Dios (Hch. 26:18). Al final, presumiblemente, será destruido con todo gobierno y autoridad (1 Co. 15:24ss).
4. *El príncipe de este mundo en Juan.* Juan usa ó διάβολος ó σατανᾶς, ó ποιηρός y ó ἄρχων τοῦ κόσμου como términos para designar al diablo. El diablo determina todo el ser de uno (Jn. 8:44). En efecto, a Judas se le puede llamar diablo (6:70; cf. Mr. 8:33; Lc. 22:3). En 8:44 al diablo se le llama homicida, mentiroso y padre de mentira. Este versículo deja de lado las teorías referentes al origen de Satanás. Los creyentes son de Dios; los pecadores son del diablo (1 Jn. 3:8, 12). El indicativo contiene un imperativo (cf. 5:18), pero la victoria es posible (2:13-14) sólo en virtud de la intercesión de Cristo (Jn. 17:15).

[W. Foerster, VII, 151-163]

C. Los Padres apostólicos.

1. *Términos.* En estas obras se usan diversos términos, p. ej. διάβολος, ἄρχων (modificado de diversas maneras), ἐνεργών, ποιηρός, ἀντίχριστος, βάσκανος y ἄνομος.
2. *Material general.* El centro de interés es la salvación. El poder de Satanás ha sido quebrantado por el acontecimiento de la salvación. Pero sigue oponiéndose a los cristianos.
3. *La iglesia.* En su unidad, la iglesia desafía a Satanás (Ignacio, *Efesios* 13.1), pero su obra se puede ver en la ruptura de la unidad (*Italianos* 8.1). En Martirio de Policarpo 17.1 se discierne la hostilidad externa.
4. *Los mártires.* Los mártires combaten contra Satanás (Mart. Pol. 3.1). El diablo usa los tormentos del martirio para tratar de quebrantarles la voluntad y ganarlos para sí (Ignacio, *Romanos* 7.1).

5. *Los cristianos individuales.* Al vivir en el mundo del diablo, los cristianos deben mantenerse en guardia (Bern. 18.1-2). Satanás es el tentador (1 Clem. 51.1). En Hermas, él puede decir la verdad engañosamente por medio de los falsos profetas (*Mandatos* 11:3), pero el punto principal es que los cristianos escogen entre el bien y el mal. Por lo tanto, Satanás adquiere poder en aquellos que carecen de resolución moral o que no usan la oportunidad que les da el ángel del arrepentimiento (*Mandatos* 7.1ss; 12:4ss).

[K. Schäferdiek, VII, 163-165]

→ δαίμων, διάβολος, ἐχθρός, κατηγορος, ὄφις, πείρα, πονηρός

σβέννυμι [apagar]

A. El mundo griego.

1. *Uso literal.*

a. Esta palabra significa «apagar», en pasiva «apagarse»; b. «absorber hasta secar» («secarse»); c. «morir»; d. «echar vapor»; y e. en sentido transferido, «calmar», «apaciguar», «refrenar», o intransitivamente «descansar», «amainar», «extinguirse».

2. *Uso transferido.* Con diversas referencias a las emociones, la influencia, la fuerza, la atracción, etc., el término significa «calmar», «suprimir», o, pasivamente, «morir», «desaparecer», «menguar».

B. El judaísmo helenístico.

1. En la LXX (unas 45 veces) el término se usa literalmente para apagar el fuego u objetos que se queman, figuradamente para la luz o lámparas que se apagan, y en sentido transferido para el extinguir la ira o acallar las emociones.

2. Filón y Josefo usan esta palabra de modo similar.

C. El NT.

1. *Uso literal.* Marcos 9:48 describe el juicio eterno bajo la figura de un fuego que no se apaga. En Mateo 25:8 las vírgenes insensatas descubren que sus lámparas se están apagando. Hebreos 11:34 alude a la protección de los tres hombres en Daniel 3:23ss.
2. *Uso figurado.* Mateo 12:18ss remite a Jesús el dicho de Isaías 42:1ss acerca de no apagar el pabilo humeante. En Efesios 6:16 el escudo de la fe apaga los dardos de fuego del maligno; se apagan después de golpear el escudo y caer a tierra.
3. *Uso transferido.* En 1 Tesalonicenses 5:19 la admonición de no apagar el Espíritu hace referencia a la limitación de sus manifestaciones en los carismas (cf. v. 20), no a suprimirlo mediante la impureza o la pereza. En el contexto de una breve constitución eclesiástica, probablemente esta advertencia no se relaciona con ningún problema particular en Tesalónica.

D. Los Padres apostólicos. En estas obras el término figura sólo en citas o ecos bíblicos.

[F. Lang, VII, 165-168]

σέβομαι [reverenciar, adorar], σεβάζομαι [adorar], σέβασμα [objeto de adoración], Σεβαστός [Su Majestad; el Augusto], εὐσεβής [piadoso, religioso], εὐσέβεια [piedad, devoción], εὐσεβέω [ser piadoso, devoto], ἀσεβής [impío], ἀσέβεια [impiedad], ἀσεβέω [vivir impiamente], σεμνός [venerable, respetable], σεμνότης [reverencia]

σέβομαι.

A. El mundo griego.

1. *Uso homérico.* En consonancia con el sentido de la raíz («caer de espaldas ante»), Homero usa primeramente este término para «retraerse de». La idea de retraerse ante los dioses conduce al sentido de asombro o reverencia, primero en la forma general de respeto, luego en la forma más específicamente religiosa de veneración.
2. *Uso clásico y helenístico.* El significado «retraerse de» figura todavía, pero el sentido es por lo común el respeto, p. ej. por la belleza o la majestad, por la patria, por los padres, por los muertos, por los héroes o benefactores, y, desde luego, por los dioses. En relación con los dioses, el término asume un matiz activo y se llega a usar no para la simple reverencia sino para la adoración como acto de culto.

B. La LXX, los pseudoepígrafos, Josefo y Filón.

1. En los pocos casos que se dan en la LXX (cf. Jos. 4:24; Job 1:9; Jon. 1:9), a menudo sin que haya un original hebreo, σέβομαι se puede traducir por «temer», pero en algunos casos la mejor traducción es «servir» (como en Job 1:9).
2. La palabra es poco común en los pseudoepígrafos, pues es más frecuente φοβέσθαι. Cuando se usa, expresa la adoración al único Dios verdadero en contraste con los dioses falsos.
3. Josefo usa el término para la adoración, ya sea de Dios o de los ídolos, y con un eco del sentido más general de «reverencia». Lo mismo sucede con Filón.

C. El NT. Marcos 7:7 usa el término al citar Isaías 29:13. Figura en la acusación de Pablo ante Galión en Hechos 18:13, y también para la adoración de Artemisa en 19:27. Seis veces en los Hechos, los σεβόμενοι son los temerosos de Dios (equivalente a φοβούμενοι, que a los griegos les habría sonado extraño). El término denota el culto al verdadero Dios, e indica que los gentiles así descritos no sólo honran a Dios sino que lo adoran activamente.

σεβάζομαι.

1. Esta palabra, que se usa para tiempos verbales de σέβομαι que no sean el presente, experimenta el mismo desarrollo que σέβομαι.
2. No figura en la LXX, pero significa «adorar», p. ej. en Oráculos Sibílicos 5.405.
3. En el único caso del NT en Romanos 1:25, el paralelo λατρεύειν muestra que lleva el sentido de adoración activa.

σέβασμα.

1. Este término se usa para un objeto de culto, p. ej. un ídolo.
2. En Hechos 17:23 denota objetos de culto, incluyendo el altar como aquello en dirección a lo cual se da culto. En 2 Tesalonicenses 2:4 la referencia es nuevamente general: el hombre de iniquidad se

enaltece a sí mismo por encima de todo lo que se llama Dios y de todo objeto de culto. Esto podría incluir no solamente objetos sagrados sino los órdenes de la familia, el estado y la ley, que se piensa que se hallan bajo la protección divina.

Σεβαστός.

1. Esta palabra, que se le confiere como título al emperador en el 27 a. C. (lat. *Augustus*), lleva el sentido de «sagrado» o «santo».
2. Como término general, el griego Σεβαστός, poco común, denota cualquier cosa a la que se le tribute reverencia religiosa. Usada respecto al emperador denota majestad, pero desempeña un papel especial cuando está muerto, y posteriormente los emperadores vivos son objetos de adoración.
3. En el NT, sólo Festo la usa en Hechos 25:21, 25, donde tiene un tono oficial. En Hechos 27:1, σπέτρα Σεβαστή es un término que se usa en otros lugares para designar tropas auxiliares.

εὐσεβής, εὐσέβεια, εὐσεβέω.

A. El mundo griego.

1. Aunque estas palabras tienen una referencia general, habitualmente tienen que ver con los dioses, como lo muestran las definiciones más precisas, y llevan el sentido de «piedad», «devoción».
2. Además de los dioses, también pueden ser objeto de estos términos los parientes, los gobernantes, los jueces, los juramentos, la ley y el bien; por gozar de protección divina, deben ser respetados y enaltecidos.
3. Mientras que Platón encuentra la piedad en el servir a los dioses haciendo el bien, la opinión popular la equipara con la adoración cultural, aunque a menudo con cierto sentido de la necesidad de conocimiento y de una actitud interior de devoción.
4. En el período helenístico el sentido principal es la adoración, pero el término sigue denotando respeto, p. ej. por los parientes, los cónyuges o los emperadores. Los filósofos ubican la verdadera piedad en el vivir conforme a la voluntad de los dioses. Para Plutarco la verdadera piedad, a diferencia de la superstición, espera de los dioses lo que es bueno. La adoración significa reverencia por lo que es grandioso y elevado, lo cual ha de equipararse con lo divino. La piedad, entonces, es una virtud, no un compromiso personal incondicional, sino como temor reverente ante el mundo puro y exaltado de la divinidad, como adoración cultural, y como respeto por los órdenes.

B. El judaísmo.

1. εὐσεβέω no figura en la LXX y es poco común en otras obras. εὐσέβεια se halla en Isaías 11:2; 33:6; Proverbios 1:7; Sirácida 49:3, y es común en 4 Macabeos. εὐσεβής figura ocho veces en la LXX.
2. En la Epístola de Aristeeas εὐσέβεια se conecta con δικαιοσύνη, y denota tanto el respeto de los gentiles por el Dios del AT, como la conducta respetuosa para con los demás. No se relaciona con la ley, pero es un tema predominante en 4 Macabeos, que encuentra la εὐσέβεια en la adoración a Dios y en el servicio a él mediante la observancia de la ley.
3. Josefo manifiesta un uso general, pero también equipara εὐσέβεια con el guardar la ley, una parte principal de la cual, desde luego, consiste en la fe y el culto. Si Josefo difiere de los griegos al hacer de la virtud una parte de la piedad (y no al revés), también considera la piedad como la virtud cardinal. Evita hablar del φόβος θεοῦ (el temor a Dios).
4. En Filón, que usa el grupo unas 200 veces, el contenido religioso es dominante. En relación con los gobernantes o con los padres, el significado es «respetar», pero en su mayor parte εὐσέβεια denota la relación con Dios. La observancia legal es cuestión de εὐσέβεια, pero abarca una verdadera visión

de Dios y un apartarse del mundo sensorial hacia el mundo espiritual del verdadero ser. La influencia griega aflora en su concepto de εὐσεβεία como el punto medio entre la superstición, por un lado, y la impiedad (ἀσεβεία) por el otro.

C. El NT.

1. Excepto en las Pastorales y 2 Pedro, el grupo εὐσεβ- nunca se refiere en el NT a la fe y la vida cristianas. En Hechos 3:12 Pedro no reclama εὐσεβεία alguna. En Hechos 10:2, 7 se dice que Cornelio y su soldado son εὐσεβής, y en Hechos 17:23 Pablo usa el verbo para el culto de los atenienses. En este sentido el NT sigue al AT, percibiendo que la εὐσεβεία tiene que ver con la divinidad más que con Dios, y que implica una visión moralista de la conducta. Sobre esa base, Pablo habla de fe y amor más que de piedad.
2. En las Pastorales, el grupo denota un modo de vida. Así, los adverbios en Tito 2:12 se refieren a la conducta relativa al yo, a los demás, y a Dios. En 1 Timoteo 4:7, el ejercicio en la εὐσεβεία ofrece una promesa duradera. 1 Timoteo 6:11 lleva una exhortación a buscarla, pero su omisión en 2 Timoteo 2:22 muestra que no es indispensable como la fe o el amor. En contraposición al modo de vida asociado con la falsa doctrina, la εὐσεβεία es la piedad que concuerda con la sana doctrina (1 Ti. 6:3; Tit. 1:1). Los falsos maestros tienen una forma de ella, pero no configura sus vidas, y la usan para sacar provecho (2 Ti. 3:5; 1 Ti. 6:5-6), perdiéndose así la ganancia de la verdadera piedad. La εὐσεβεία cristiana no es moralista, ya que está arraigada en el acontecimiento de Cristo (1 Ti. 3:16). No es simplemente el culto externo, ni un mero concepto de Dios, ni una virtud, ni un ideal. En contraposición a un ascetismo de corte gnóstico que considera la creación como mala y disuelve sus órdenes, la verdadera εὐσεβεία, surgida de la fe, abarca la conducta cotidiana en el honrar a Dios como Creador y Redentor, aun cuando pueda esperar la persecución de parte de los propios órdenes de Dios que ella respeta. El término εὐσεβεία desempeña aquí un papel probablemente porque el autor tiene la esperanza de que un modo de vida que muestra la εὐσεβεία va a provocar un veredicto favorable de parte de los no cristianos, quienes se anotarán puntos con ello. En este sentido, es provechosa para este mundo así como para el venidero (1 Ti. 4:8). El respeto por los órdenes, sin embargo, se fundamenta ahora en la voluntad del Creador que es también Salvador (4:10).
3. En 2 Pedro 1:6-7 el dominio propio conduce a una constante espera por las promesas, y esto conduce a la piedad, lo cual a su vez conduce al cariño fraterno y al amor. En 2:7ss εὐσεβεία es lo opuesto de un modo de vida impío. En 3:11 el plural abarca la suma de las acciones piadosas. De modo similar, el singular en 1:3 tiene el sentido general de una vida piadosa, e. d. una vida que es moralmente buena.

D. Los Padres apostólicos.

1. En 1 Clemente, εὐσεβεία y εὐσεβής (1.3; 11.1; 15.1) describen la vida que se vive con la mirada puesta en Dios, y que incluye la confianza en él.
2. En 2 Clemente hay una tendencia a usar εὐσεβεία como término general para «piedad» o «religión» desde el punto de vista cristiano.
3. El término θεοσεβεία (cf. 1 Ti. 2:10) y sus derivados se inclinan en la misma dirección (cf. especialmente Diog. 1.1; 3.1ss; 4.5-6; 6.4).

ἀσεβής, ἀσεβεία, ἀσεβέω.

A. El mundo griego.

1. El desarrollo de este grupo negativo va paralelo al del grupo positivo εὐσεβ-. Así, el primer significado es el más general, de desprecio por los órdenes establecidos.
2. Se puede observar entonces un uso que restringe el grupo a los dioses o al ámbito divino. El negarse a adorar a los dioses de la ciudad, o a cumplir los deberes del culto, es ἀσεβεία. Los filósofos que

rechazan a las deidades populares son, a los ojos del pueblo, culpables de ἀσέβεια. Para Platón la ἀσέβεια abarca las ideas indignas de la deidad, y para Epicteto, el negarse a honrar los dones divinos o a aceptar la propia suerte divinamente establecida es ἀσέβεια.

3. Con la declinación de la ciudad-estado y de su culto oficial, los filósofos distinguen entre ἀθεότης (negación de los dioses oficiales) y ἀσέβεια (transgresión de las ordenanzas). Esta distinción es importante para los cristianos. Al negar a los dioses oficiales, ellos se clasifican como ἄθεοι, pero no tienen por qué ser clasificados como ἀσεβείς. Es por esta razón que las Pastorales y 1 Pedro les aconsejan mostrar εὐσέβεια por su conducta, y de este modo refutar la acusación pagana de que son malhechores (1 P. 2:12).

B. El judaísmo griego.

1. La LXX hace uso común de este grupo, especialmente de ἀσεβής. Siempre denota la acción y no sólo la actitud, y no se restringe a la esfera cultural. De lo que se trata es de la realidad objetiva y no de la disposición subjetiva (Am. 1:2). Todas las acciones que transgreden la ley son ἀσέβεια. Lo opuesto de ἀσεβής en los Proverbios es δίκαιος; una vida es o contraria a Dios y a la ley, u orientada hacia Dios y la ley. La LXX puede hacer un uso mucho más libre del grupo negativo ἀσεβ- que del grupo εὐσεβ- porque, mientras que este último es demasiado débil para denotar el debido temor de Dios, el primero sirve de modo excelente para expresar el desprecio por Dios y por su voluntad que caracteriza a los malos.
2. Este grupo es poco frecuente en los pseudopígrafos.
3. Josefo usa los términos con bastante frecuencia, generalmente teniendo como objeto a Dios, y a veces con una distinción entre ἀσέβεια y ἀδικία.
4. Filón relaciona la negación de la existencia de Dios (ἀθεότης) con la ἀσέβεια. Asocia la ἀσέβεια con el deseo que es la raíz de todo mal. Al contraponer el ἀσεβής al δίκαιος, parece no distinguir ἀσέβεια de ἀδικία.

C. El NT.

1. Este grupo no figura en los Evangelios Sinópticos ni en los escritos juaninos, ni tampoco en Santiago ni en Hebreos. Hay cuatro casos en Romanos. En 1:18 Pablo tal vez esté pensando en las transgresiones contra la primera y la segunda tablas de la ley, aunque hay que señalar que el «todos» común conecta ἀσέβεια con ἀδικία, que los rabinos normalmente no distinguen entre las dos tablas, y que la δίκη contra la cual hay transgresión (ἀδικία) es la justicia de Dios. En Romanos 4:5 los impíos pueden ser los «irreverentes», pero es más probable que sean los «transgresores». Este es claramente el punto en 5:6. Romanos 11:26 es una cita de Isaías 59:20.
2. En las Pastorales, 1 Timoteo 1:9 combina materialmente ἀσεβής y ἁμαρτωλός. Las consecuencias morales y religiosas de las enseñanzas son el punto en 2 Timoteo 2:16; y en Tito 2:12, aunque «irreligión» es probable como opuesto de εὐσέβεια, también podría estar incluida la transgresión deliberada de los órdenes.
3. En 1 Pedro 4:18 (cita de Pr. 11:31) encontramos la combinación común con ἁμαρτωλός. En Judas y 2 Pedro, a los grandes pecadores del pasado se les llama impíos (2 P. 2:5-6), y los falsos maestros son ἀσεβείς a causa de su vida (¿y doctrina?) (Jud. 4, 18; 2 P. 2:6; 3:7).

σεμνός, σεμνότης.

A. El mundo griego.

1. Como atributo de los dioses o de las cosas divinas, σεμνός significa «elevado», «excelso».
2. Usado respecto a objetos, significa «majestuoso», «espléndido», «magnífico» y, respecto de la música, la poesía, la oratoria, etc., «sublime» (aunque también «orgullosa»).
3. σεμνός puede denotar la majestad interna de las cosas, p. ej. el número siete, la posición humana o el porte. Es σεμνός aquello que evoca de parte de los demás el σέβεσθαι. Abarca por tanto lo que es majestuoso o espléndido, pero sólo si se pueden detectar en ello señales de un orden superior, y si tiene la apropiada solemnidad y seriedad (aunque no necesariamente severidad).

B. La LXX y el judaísmo.

1. σεμνός y σεμνότης figuran sólo once veces en Proverbios y en 2 y 4 Macabeos. En Proverbios 6:8 y 8:6 el sentido es probablemente «santo» o «sagrado» (cf. 2 Macabeos). En 4 Macabeos el término expresa un juicio favorable sobre los mártires y la ley, e. d. «digno (de Dios)».
2. En la Epístola de Aristeas encontramos un uso para la ley, pero también un sentido más general.
3. El uso en Josefo y Filón es paralelo al de los autores griegos. Se puede señalar, sin embargo, que Filón aplica este grupo a Dios y a la ley y también al mundo suprasensorial, pero como evaluación humana.

C. El NT.

1. En Filipenses 4:8 σεμνός se relaciona con la conducta humana. Pablo, pensando en los de afuera, insta a sus lectores a ponderar y practicar lo que es serio y noble y digno de reverencia, aunque no se contenta con aceptar el juicio de los de afuera sobre lo que esto significa.
2. Las Pastorales exigen que el diácono, la esposa del diácono y la persona mayor sean σεμνός (1 Ti. 3:3, 11; Tit. 2:2). El sentido es «serio y digno».
3. σεμνότης figura con εὐσέβεια en 1 Timoteo 2:2 en el sentido de conducta seria y digna. En 1 Timoteo 3:4 el punto es que la obediencia de los hijos hay que ganársela mediante una autoridad que evoca respeto. En Tito 2:7 la referencia es al modo y al contenido de la enseñanza de Tito. Pensando en los de afuera o en los oponentes, debe mostrar gravedad o dignidad.

D. Los Padres apostólicos.

1. En 1 Clemente 1.3 σεμνός denota la conducta digna, honorable y disciplinada. Este parece ser también el punto del sustantivo en 41.1 (cf. tb. 7.2; 48.1).
2. Los términos en Hermas denotan un atributo cristiano (cf. Mandatos 4.3.6; 5.2.8; 6.2.3; Semejanzas 8.3.8). Todo lo que está relacionado con el mundo de la fe cristiana es σεμνός, y para ello resulta apropiada la σεμνότης.

[W. Foerster, VII, 168-196]

σειώ [agitar, temblar], σεισμός [temblor, terremoto]

1. σειώ se remonta a una raíz que denota un movimiento violento. Significa «mover de un lado a otro», «perturbar», «agitar». El sustantivo generalmente significa un terremoto, y con él se asocia el nombre de Poseidón. Los terremotos se consideran como malos augurios. Los filósofos los atribuyen a la congestión del aire o al movimiento del agua subterránea. Los astrólogos los relacionan con los signos del zodiaco y tratan de interpretar lo que predicen. Comúnmente se piensa que acompañan a las teofanías o las presagian.

2. El AT tiene vivas descripciones de terremotos, generalmente en contextos teofánicos (Éx. 19:18; 1 R. 19:11-12). Los terremotos se dan cuando Dios marcha a la guerra santa (Jue. 5:2ss; Sal. 68:7ss). El día del Señor trae una conmoción de cielo y tierra (Is. 13:1ss; Ez. 7:1ss). En Proverbios 30:31 la tierra personificada se agita a causa de los acontecimientos que perturban su orden.
3. El tema de la conmoción de cielo y tierra es común en la apocalíptica judía tardía.
4. En el NT σειώ tiene un sentido transferido en Mateo 28:4 (el temblor de los guardias) y en 21:10 (la emoción de la gente). En Marcos 15:11 ἀνασειώ (transitivo) significa «agitar». En Mateo 27:51; Hebreos 12:26; Apocalipsis 6:13 se trata de perturbaciones cósmicas. Los terremotos están entre las señales de los últimos tiempos en Marcos 13:8; Mateo 24:7; Lucas 21:11, y el Apocalipsis los incluye entre los terrores del fin en 6:12; 8:5; 11:13, 19; 16:18. Hebreos 12:26 contrasta la conmoción de la tierra sola en el Sinaí con la conmoción final tanto del cielo como de la tierra. Mateo 8:23 usa σεισμό para la gran tormenta que se forma en el lago, sugiriendo tal vez un paralelismo con los acontecimientos del último tiempo, y la continua protección que Jesús da a los discípulos. Mateo se refiere también a terremotos que acompañan la muerte y la resurrección de Cristo (27:51, 54; 28:2). Estos indican la significación escatológica de la obra de Cristo, y la resurrección asociada de los santos denota la invasión del reino de los muertos por el Vencedor divino. Así como la agitación (σαλευθῆναι) significa la respuesta de Dios a la oración en Hechos 4:31, así un terremoto liberador es la respuesta de Dios a las oraciones y cantos de Pablo y Silas en 16:25-26.

[G. Bornkamm, VII, 196-200]

σημείον [señal, signo, seña], σημαίνω [señalar, indicar],
 σημειώω [denotar, señalar], ἄσημος [insignificante], ἐπίσημος
 [distinguido, insigne], οὐσημιον [señal, estandarte]

σημείον.

A. El mundo griego.

I. *Datos lingüísticos.* σημείον se desarrolla a partir de σῆμα, y comparte con ese término el sentido de «señal» o «marca».

II. Uso.

1. La épica antigua.

- a. En Homero, σῆμα denota las impresiones ópticas que transmiten ideas, p. ej. señales como el relámpago que indican la voluntad de Zeus. Los signos, que desde luego pueden ser simplemente indicadores, se caracterizan por la prominencia y la visibilidad. Al principio la palabra contiene un elemento activo. Tal vez σημείον se desarrolla a causa de la necesidad de un término más abstracto.
- b. Entre los signos se llega a incluir los augurios acústicos (p. ej. el trueno), aunque al principio sigue siendo fuerte el aspecto visible, como se puede ver por el uso de φαίνω para percibir el signo, y por el continuo énfasis en la claridad del σῆμα.
- c. El uso general de una seña o marca por la que alguien o algo se puede reconocer posibilita un uso variado, p. ej. para monumentos, postes de meta en las carreras, o marcas de identificación en el cuerpo.
- d. A pesar del uso divergente, el sentido es uniforme. Lo que se quiere decir es un objeto o circunstancia que transmite una percepción o idea. La percepción puede ser moral o religiosa, pero el término como tal no es intrínsecamente religioso.

2. Otras obras.

- a. Uso directo. En su uso directo el *σημα* o *σημείον* puede ser el síntoma de una enfermedad, el olor de un animal, la insignia de un buque, la marca de certificación en un animal para el sacrificio, la diadema de un gobernante, el emblema de un anillo, la divisa de un escudo, la marca del ganado, etc. *σημείον* tiende a desplazar a *σημα*, pero este último se sigue usando para los monumentos. En todos los casos, se trata de una cosa que hace posible la correcta identificación y clasificación de otra.
- b. Uso transferido. En el ámbito militar el *σημείον* se convierte en una orden de partida. Es una manifestación de voluntad que se impone sobre los demás. En el ámbito religioso los dioses dan ese tipo de manifestaciones de su voluntad, aunque en este caso se deben dar interpretaciones. En la filosofía, el *σημείον* asume el sentido de demostración con una referencia lógica. En todos los contextos el término es técnico, con énfasis en la percepción y la resolución.
- c. *σημεία και τέρατα*. Al principio estos dos términos se unen para denotar augurios que los supersticiosos pueden percibir en tiempos de crisis. Dos cosas que en realidad no son equivalentes se combinan en la fórmula, porque ambas son significativas en épocas de desamparo humano.

III. *El gnosticismo*. *σημείον* no desempeña un papel independiente en el gnosticismo. En los escritos heréticos tiene sentidos tan variados como «constelación», «prueba», «marca» y «forma en que se expresa la naturaleza de una cosa». El equivalente en las obras mandeas significa simplemente «señal», «marca» o «característica». El bautismo es un «signo puro» o un «signo de vida».

B. El mundo judío.

I. *El AT griego*.

1. *Material general*. *σημείον* figura una 125 veces en el AT griego. El uso principal se da en el Pentateuco y en los profetas. En Ezequiel 9:4, 6 *σημείον* transmite el sentido del original, como también posiblemente en Jeremías 6:1. En Números 21:8-9; Isaías 11:12 la referencia es a algo que se percibe fácilmente. Sin embargo, en unos cuatro quintos de los casos que se hallan en los libros canónicos, *σημείον* se usa para el hebreo *אוֹת*.

2. *אוֹת en el AT*.

- a. Datos lingüísticos. La etimología y el significado del término son inciertos. Son infructuosos todos los intentos de ligarlo con un acadio *ittu* que significa «signo oracular», o de interpretarlo comercialmente como «aviso», o de encontrar un sentido original de un «tiempo fijo».
- b. Los óstracos de Laquis. En este informe militar, el término obviamente significa la «señal» que se puede dar mediante algún recurso de indicaciones para la transmisión de información.
- c. Uso general del AT. Este término, que se halla unas 79 veces en el AT, principalmente en el Pentateuco, Isaías, Jeremías y Ezequiel, con frecuencia (unas 18 veces) va junto con el que significa «prodigios», que siempre viene de segundo, y que únicamente en los libros más tardíos aparece solo.
- d. Objeto de percepción sensorial. El término denota algo que se puede percibir, y especialmente que se puede ver. Así, Salmo 86:17 ruega por una señal visible de favor. En Génesis 9:12ss el arco iris es un signo de la alianza. Números 14:22 se refiere a las señales hechas en Egipto. En Génesis 17:10ss la circuncisión es un signo visible. También lo es la sangre que, según Éxodo 12:7ss, se unta en las jambas de las puertas con ocasión del éxodo. En Números 2:2, cada tribu tiene su insignia. En Josué 4:6ss las piedras que señalan el cruce del Jordán son signos visibles y un memorial duradero. El oído sólo es asociado con un signo en Éxodo 4:8, e incluso en ese caso el oír sigue a un signo visible que respalda a Moisés y que por lo tanto le obtiene el derecho a ser oído. Los verbos que se usan con *אוֹת* enfatizan su carácter visible (cf. Éx. 10:1-2; Gn. 4:15; Sal. 135:9; 1 S. 2:34), y lo mismo sucede con la referencia a la mano de Dios en conexión con las señales efectuadas en Egipto. El concepto es formal, y deriva su sentido más preciso de las circunstancias en que se da, ya sean seculares o sagradas.

Por sí mismo no denota la revelación divina, pero en su función de indicar, confirmar y prometer percepción, puede ser un indicador de la revelación.

- e. Medio de confirmación. En algunos casos el signo no se limita a indicar, sino que establece una certeza que previamente no estaba presente, y por lo tanto sirve para confirmar. Éste es el punto en Job 21:29, donde la experiencia muestra que la doctrina de la retribución no se puede mantener a flote. En Josué 2:1ss el signo confirma el juramento hecho a Rahab de que su familia será preservada. En Josué 4:1ss (cf. Gn. 9:15) los signos sirven como recordatorios y por lo tanto son una base para la confianza. En Génesis 4:15, la señal de Caín sirve de protección más que de marca de culpa. La expresión «ser señal» (Éx. 13:8; Nm. 16:38) afirma un punto similar. Así, en Éxodo 8:18-19 la plaga le deja claro al faraón con quién tiene que tratar, aunque en este caso tiene el efecto de endurecerlo antes que de instruirlo. En Números 14:11 la fe debería ser el resultado (cf. tb. Éx. 4:8). En el AT el signo es una realidad externa en la historia, que va dirigida a los testigos presenciales y que les indica algo más con miras a transmitir percepción, a otorgar confirmación, y a evocar decisiones que tienen consecuencias históricas.
- f. Las señales y prodigios de Dios. En relación con las señales y prodigios de Dios, el estilo asume un carácter casi himnico. La referencia es por lo general al éxodo, y la combinación es especialmente común en el Deuteronomio. El énfasis que tiene es en la acción de Dios, en una intervención revolucionaria en los asuntos humanos (cf. tb. Is. 8:18).
- g. Acciones proféticas simbólicas. En los profetas son comunes las acciones que pretenden ser signos. Dios ordena estas señales, presuponen testigos presenciales, tienen una cualidad intrínseca de proclamación, y adquieren fuerza a partir de la palabra profética. A diferencia de las señales oraculares, no intentan leer el futuro sino extraer el futuro a partir del presente.
- h. Daniel y los Tárgumes. El equivalente arameo figura tres veces en Daniel (3:32-33; 6:28) en un modo que confirma el uso general del AT. En los Tárgumes, la referencia es a las plagas de Egipto y el uso preserva el carácter formal del término.
- i. Resumen. El estudio revela la naturaleza formal del término hebreo que la LXX traduce como σημείον, y también la tendencia del término a perder su amplitud original en el período postexílico.

3. σημείον en la LXX.

- a. Carácter formal. Al ser también formal, σημείον sirve bien como equivalente del hebreo, p. ej. como marca, emblema, monumento, la sangre de la Pascua, un signo de la alianza (el arco iris, la circuncisión, el sábado), un signo profético, o una acción divina. Bajo la influencia hebrea, el carácter formal se vuelve más estricto. Esto limita el uso, pero incrementa la aptitud interpretativa.
- b. Interpretativamente. En algunos pasajes, σημείον añade precisión donde el hebreo no usa אות, p. ej. Éxodo 7:9; 11:9-10; 2 Crónicas 32:24; Isaías 11:12; Ezequiel 9:4, 6, etc. En Josué 2:18 la traducción usa σημείον para mostrar por qué Rahab tiene que colgar el cordón que se le da.
- c. σημεῖα καὶ τέρατα. Esta fórmula, basada en el hebreo paralelo en el Deuteronomio, denota las maravillas realizadas por Dios en Egipto. Se puede señalar que Θ elimina el versículo de Daniel 4:2 donde Nabucodonosor habla de las señales y prodigios que Dios ha hecho con él, pero retiene 6:27 (Dario).

II. El judaísmo griego fuera de la Biblia.

1. Filón. Filón sigue a veces el uso de la LXX (p. ej. la señal de Caín o los astros como σημεῖα). Pero también usa σημείον en sentidos griegos más amplios, p. ej. para un síntoma o una prueba. En la alegoría tiene el sentido de «indicador». La Biblia es para Filón un tesoro de σημεῖα. Sin embargo, los milagros desempeñan una pequeña parte en su uso, y él emplea σημεῖα καὶ τέρατα sólo tradicionalmente para referirse a las maravillas realizadas en Egipto.

2. *Josefo*. Como Filón, Josefo sigue la LXX (p. ej. la señal de Caín), pero también usa σημεία para «señales» o «contraseñas» militares. Como término formal, σημείον también puede denotar para Josefo algo que produce conocimiento o certeza por medio de impresiones, p. ej. una experiencia que lleva consigo enseñanzas. El σημείον puede ser un milagro (un τέρας) pero no tiene que serlo. Con el deseo de impedir un entendimiento mágico de los prodigios realizados en Egipto, Josefo los llama simplemente σημεία, no σημεία καὶ τέρατα. Cuando Dios realiza un τέρας, es importante sólo como un σημείον por medio del cual Dios muestra que él es el Dios único y verdadero.

3. *La apocalíptica*. Una idea común en la apocalíptica judía tardía es que habrá cambios cósmicos visibles que precederán al inicio del fin; se los llama σημεία.

C. El judaísmo postbíblico.

I. Los Rollos del Mar Muerto.

1. *Uso bíblico*. En el material de Qumrán hallamos casos del uso de מֵאָה para fenómenos visibles que sirven para confirmar o indicar. Estos van desde luminarias celestiales hasta estandartes de batalla (quizás por influencia del latín *signum*).

2. *¿Un nuevo sentido?* En cierto lugar es posible el significado de «letra», pero el común «signo» también es una posibilidad.

II. La literatura rabínica.

1. *Marca*. מֵאָה desempeña en los rabinos apenas un papel modesto. Tiene primeramente el sentido de una marca o seña para distinguir, pero el término es poco común en este sentido.

2. *Letra*. El uso principal de מֵאָה en los rabinos es para una letra específica del alfabeto hebreo, cuyos caracteres revelan la voluntad de Dios y por lo tanto se consideran sagrados.

III. מֵאָה en el uso rabínico.

1. *Consideraciones generales*. Esta palabra, que podría ser un préstamo, y está configurada según מֵאָה, tiende a reemplazar a esta última con el sentido de «marca» o «signo».

2. *Marca*. Sirve para denotar síntomas de una enfermedad, rasgos de un lugar, características de una persona, insinuaciones del futuro, señales del favor de Dios o de la falta de él, y señales astronómicas mediante las cuales fijar el calendario.

3. *Uso especial*. Un uso académico especial es para una «pista» o «contraseña», para un «texto de prueba», o para la «n» como una especie de signo diacrítico.

D. El NT.

I. Datos generales.

1. *Estadísticas*. En el NT σημείον figura sólo unas 73 veces, diez en Mateo, siete en Marcos, diez en Lucas, 24 en las obras juaninas, 13 en Hechos 1-15 (principalmente en plural y nueve veces con τέρας), ocho en Pablo, y una vez en Hebreos.

2. Paralelos.

a. τέρας. Esta palabra figura solamente en plural con σημεία.

b. δύναμις. Esta palabra figura junto con σημεία καὶ τέρατα en Hechos 2:22; 2 Tesalonicenses 2:9, pero también independientemente en plural para referirse a milagros, especialmente en Mateo, pero no en absoluto en Juan (aunque cf. el verbo en Jn. 3:2; 9:16).

c. ἔργον. Esta palabra se halla a la par de σημείον en Juan, y por lo tanto hay que definir la relación exacta entre las dos.

3. *Observaciones preliminares.* Por una parte σημείον figura con verbos que denotan actividad humana o que la objetivizan de modo que uno pueda preguntar por ella, verla, o bien aceptarla o negarla. Por otra parte, viene del cielo o de Dios. En dos casos (la señal de curación en Hch. 4:22 y la del Hijo del Hombre en Mt. 24:30) lo que se indica está más allá de la competencia humana, pero entra en la esfera humana por medio del σημείον. Cuando figura un σημείον en el NT, siempre están involucrados los seres humanos y hay un indicador de la responsabilidad humana, pero la variedad de posibilidades dificulta la clasificación.

II. Los Evangelios Sinópticos y los Hechos.

1. *Señal o marca.* En la expresión del AT que usa Lucas en 2:12, la señal demuestra la verdad del mensaje. La percepción de ciertos datos está al servicio de un propósito de confirmación. El σημείον que se les da a los pastores los pone en movimiento (v. 15) de modo que ellos mismos implícitamente se convierten en señal para María. En Mateo 26:48 Judas usa el beso como señal para indicar a quién debe arrestar la guardia. En Mateo 24:3 los discípulos piden una señal de la parusía de Cristo. Esta no tiene que ser una señal milagrosa o apocalíptica. En sí misma, simplemente hace que la parusía sea reconocible. Los σημεία de Lucas 21:25 son señales astronómicas, pero ni siquiera estas señales de la parusía son apocalípticas en sí mismas.
2. *La señal de Jonás.* En Mateo 12:39-40 Jesús se aplica a sí mismo la señal de Jonás. El punto de este enunciado oscuro es que Jonás mismo es la señal en el sentido de que Dios lo escogió y actúa por medio de él y por medio de su llamado al arrepentimiento. El énfasis en la persona se manifiesta en el dicho adicional de que ahora está presente uno más grande que Jonás (12:41). La señal adquiere una significación adicional con la muerte y resurrección de Cristo (cf. el futuro en Lc. 11:30), pero en cualquier caso Jesús, en su descripción profética de sí mismo, rompe las categorías proféticas (cf. tb. los comparativos enigmáticos de Mt. 11:9 y 12:6; Lc. 7:26).
3. *La exigencia de una señal.* El dicho en Mateo 12:38ss es la respuesta a la exigencia de un σημείον (cf. Mt. 16:1; Lc. 23:8). Esta exigencia surge principalmente en círculos de los escribas y se refiere a una señal, cuyo autor sea Dios, que autentique de modo convincente el ministerio de Jesús y refute todas las dudas referentes a él. Los autores de los Sinópticos usan δυνάμεις, no σημείον, para los milagros de Jesús; y son estas δυνάμεις (que los opositores atribuyen a la hechicería) las que provocan la exigencia de una señal; porque los rabinos, que fundamentan su autoridad en la Escritura, sospechan de los milagros si se trata de actos puramente humanos que carecen de un mandato divino específico. La exigencia parece natural en cuanto a que Jesús actúa por su propio poder y afirma su libertad respecto a la tradición. Pero es una exigencia incorrecta en cuanto a que procura imponerle a Dios sus propios principios, y por lo tanto constituye un ataque a la libertad divina (cf. Lc. 11:29; Mt. 12:39).
4. *La señal del Hijo del Hombre.* Esta expresión se da solamente en Mateo (24:30), donde la señal aparece antes de la venida y la reunión de los elegidos. Si bien es misteriosa, resulta claramente aterradora y pone fin inexorable al orden presente. Como Apocalipsis 1:7, Mateo 24:30 combina Zacarías 12:12, 14 y Daniel 7:13-14, pero el Apocalipsis pone primero a Daniel, mientras que Mateo pone primero a Zacarías. Posiblemente la señal se da para que pueda haber una última oportunidad de arrepentirse. La señal difícilmente puede ser la cruz, o el propio Hijo del Hombre, pero es claro que da a entender que la parusía es inminente.
5. *σημείον αντιλεγόμενον (Lc. 2:34).* En un pasaje con matices del AT, Simeón llama al niño Jesús una señal de contradicción. Dios coloca esta señal para la revelación de los pensamientos interiores, ya que unos la aceptan mientras que otros se oponen a ella. Es en relación con esta señal, por lo tanto, que hay en Israel unos que caen y otros que se levantan, en cumplimiento de la misión mesiánica de Jesús.
6. *Los Hechos.* En Hechos 4:16, 22 σημείον figura en conexión con la curación del paralítico, y en 8:6, 13 (con δυνάμεις en el v. 13) describe la obra de Felipe. Como en los nueve casos de σημεία καὶ τέρατα, el uso se parece mucho al de los Sinópticos. Las obras son señales en la medida en que son

acontecimientos evidentes que apuntan hacia aquel en cuyo nombre y poder se realizan. Por medio de ellos, como por medio de la palabra, Jesús muestra que él es el Señor viviente a quien el propio Dios autentica. El nuevo rasgo en Hechos es que, en la nueva situación inaugurada por la muerte y resurrección de Cristo, hay ahora una serie de *σημεία*, e. d. de indicios que nadie puede pasar por alto. Las obras poderosas no son maravillas. Exigen interpretación, y por lo tanto están subordinadas a la palabra (por la cual vive la fe) como actos obedientes y no egoístas que se realizan en el poder de Jesús y por causa suya.

7. *σημεία καὶ τέρατα*. Esta expresión figura en Mateo 24:24/Marcos 13:22, nueve veces en Hechos 1-8, tres veces en Pablo, y una vez en Juan 4:48.

a. En Mateo 24:24/Marcos 13:22 la realización de *σημεία καὶ τέρατα* se proyecta hacia el futuro como parte del panorama de los pseudomesías, aunque esto no descarta su realización por parte del verdadero Mesías como el profeta prometido.

b. En Hechos, los actuales *σημεία καὶ τέρατα* caracterizan la nueva edad de redención escatológica, así como caracterizaron anteriormente el tiempo de la liberación mosaica. Hechos 2:19 y 7:36 llevan alusiones a Joel 3:20 y Éxodo 7:3, y demuestran tipológicamente que ha llegado la edad escatológica que se había predicho.

(a) En un primer grupo de *σημεία καὶ τέρατα*, tienen su lugar las referencias a Jesús, Moisés y los apóstoles (cf. 6-7).

(b) En un segundo grupo, el énfasis se pone sobre los apóstoles pero en un modo tal que se traslada de Jesús a ellos, ya que es él quien está en acción en los actos de ellos (4:30; 14:3). Cuando está en primer plano la tipología, figura el orden *τέρατα καὶ σημεία* (cf. 6:8; 7:36), aunque en vista del tema común, no resulta completamente claro porqué esto debe ser así.

III. *σημείον* en los escritos juaninos.

1. Rasgos generales.

a. Juan usa *σημείον* en el sentido formal de «señal» o «indicador» (cf. «portento» en Ap. 12:1, 3, «prueba» en Jn. 2:18, y «acción prodigiosa» en Ap. 13:13-14).

b. La referencia común es a la percepción visual y a la confirmación que ella da (cf. Jn. 2:23; 6:14; Ap. 15:11; Jn. 10:32ss; 14:9ss).

c. Como en los Sinópticos, la gente le pide a Jesús un *σημείον* (incluso después del milagro de la multiplicación de los panes en 6:1ss; cf. tb. 2:18).

d. La frase *σημεία καὶ τέρατα* figura en 4:48 en un contexto polémico, pero tal vez haciendo eco nuevamente de la redención mosaica. El punto es que ahora que Jesús mismo está presente, los *σημεία καὶ τέρατα* son superfluos y no se debe hacer de ellos una base de la fe. Jesús no tiene que realizar señales y prodigios para autenticarse a sí mismo aun cuando venga como un nuevo Moisés; en este punto tal vez haya una diferencia entre el tipo y el antitipo. En cualquier caso, la resurrección le concede a la iglesia la independencia respecto a los *σημεία καὶ τέρατα* (cf. 20:29).

2. Aspectos distintivos.

a. Tanto en Juan como en el Apocalipsis, *σημείον* asume el papel que en los Sinópticos ocupa *δύναμις*. Los *σημεία* juaninos son actos relacionados con el que los realiza (Jn. 3:2). Su cualidad se deriva de la cualidad de su autor (9:16). Por eso también la Bestia realiza grandes señales, pero estas llevan a la idolatría (Ap. 13:13ss). Los muchos signos de Jesús son distintivamente milagrosos (Jn. 2:23; 3:2; 11:47; 12:37), pero manifiestan un carácter mesiánico (2:11; 4:54; 6:14) en la medida en que ponen fin a la enfermedad y a la necesidad. Juan no hace referencia a la curación de leprosos ni a los exorcismos; menciona *σημεία* que parecen tener el propósito de presentar a Jesús como el Mesías.

- b. Juan nunca llama σημείον a un dicho de Jesús.
- c. Es principalmente el autor (2:11, 23, etc.) u otros (3:2; 7:31; 9:16) quienes usan el término σημείον; Jesús mismo solamente en 6:26. En Juan, a diferencia de los Sinópticos, de los Hechos o del mundo circundante, el término es un término clave en la interpretación teológica.
3. σημείον y ἔργον.
- a. En general. En Juan, los 27 pasajes de ἔργα (obras) tienen una clara relación con los σημεία (cf. 5:20, 36; 6:29; 7:3, 21; 9:3-4; 10:25, etc.). Los ἔργα son σημεία en tanto los ἔργα propios de Dios (4:34; 5:36; 9:3-4). Jesús usa ἔργον para lo que el autor llama σημείον.
- b. Carácter de signo de los ἔργα.
- (a) Aunque los ἔργα son propios de Jesús, él no los llama suyos. Él los realiza (5:36, etc.) en una comunión única con el Padre (3:35; 8:19; 12:45; 14:9ss). Los realiza solamente cuando llega su hora (2:4), pero él conoce esta hora (13:1) y en ella realiza los actos propios de Dios (2:1ss; 6:1ss; 11:1ss), e. d. los actos que Dios le da para que los realice (5:36).
- (b) Los ἔργα son σημεία porque, al ser suyos, están al servicio de la autorrevelación de Dios. No son simplemente milagros; aportan una nueva visión de Dios en la medida en que el Padre sólo puede ser conocido por medio del Hijo (8:19, 54-55; 14:7). Sólo Jesús puede interpretar auténticamente los σημεία, como lo hace en los discursos de revelación que vienen después de ellos.
- c. Los σημεία como testimonio que Dios da de su Hijo. En Juan 12:37ss (cf. Is. 53:1) los σημεία son atribuidos a Dios. En Jesús, el destino humano se decide aquí y ahora según la voluntad de Dios. Sus ἔργα tienen un poder divisivo. Al promover la autorrevelación de Dios, también caracterizan a Jesús como el Hijo. No son meros símbolos que imparten conocimiento; por reflejar la naturaleza de Jesús, provocan la fe, en la cual, desde luego, está integrado el conocimiento.
4. σημείον y fe. La finalidad del evangelio es la fe en Jesús como el Cristo, como el Hijo de Dios (Jn. 20:31). Los σημεία establecen la fe, pero el contenido de esta fe es Dios, no los σημεία. Los σημεία son la revelación que el Hijo hace del Padre, y la confesión que el Padre hace del Hijo. En cuanto a tal son la base de la fe en Dios. Aunque los discursos suelen explicar los σημεία, en 2:1ss y 4:47ss son una conexión causal entre la fe y el σημείον. El encuentro con la persona de Jesús en el σημείον conduce a ver o conocer (2:11; 4:53). Las palabras de revelación que se agregan confieren a los σημεία un poder duradero de establecer la fe, de modo que se convierten en parte permanente del mensaje divino. Los σημεία no se relacionan ni con la simple compasión ni con pretensiones proféticas. Son señales de que Jesús es el Cristo, tanto como Revelador cuanto como Revelado. Toman precedencia sobre la palabra mientras Jesús está en la carne (1:14; 7:39). Después de la Pascua la comunidad posee la palabra, y ya no son esenciales nuevos σημεία.
5. σημείον y palabra. En Juan los σημεία apuntan indirectamente hacia quien Jesús es en realidad, mientras que los λόγοι dan información directa. Los λόγοι manifiestan la misma libertad que los ἔργα. Interpretan los σημεία; los σημεία confirman los λόγοι. Unos y otros hallan su unidad en la persona de aquel que muestra ser el que actúa y el que tiene el derecho de decir «Yo soy». Mientras que en el AT unos intérpretes humanos dicen quién es Dios y lo que él quiere y hace, en Juan, Jesús mismo interpreta lo que hace con referencia a sí mismo y al Padre (cf. 5:17; 8:25; 11:1ss).
6. σημείον y δόξα. La gloria de Cristo o de Dios se manifiesta en Caná y en la resurrección de Lázaro, y la fe de los discípulos se conecta con esta manifestación. La fe brota cuando ve la gloria en el σημείον (1:14; 12:37ss). La gloria de Jesús es la de su verdadero ser. Es la presuposición de que él haga la obra de Dios, y por eso es un signo de su preexistencia. La gloria manifiesta su omnipotencia e impacta a los discípulos con su majestad. El vínculo con la gloria muestra que para Juan un σημείον no es un simple símbolo. El término es central, tanto teológica como cristológicamente. Puesto que

manifiesta el pecado humano, su peso antropológico es ético (9;41). En los σημεία de Jesús, la κρίσις escatológica que él trae se vuelve inconfundible e inevitable.

7. *Los σημεία del Señor resucitado.* La referencia en Juan 20:30-31 no es a la resurrección ni a las apariciones del resucitado, ya que en Juan estas son más directamente la obra de Dios, y en Juan 20 el asunto es el testimonio de sí mismo que da el Señor resucitado (vv. 17, 20, 27), y no la manifestación de nuevos σημεία. Tampoco tenemos una referencia a la crucifixión, que en Juan no presenta un signo aun cuando el Padre glorifica al Hijo por medio de ella. Las «muchas otras señales», entonces, son las diversas obras que Jesús realizó, de las cuales el autor ha hecho una selección; el número como tal carece de importancia. Las «muchas otras cosas» (no señales) de 21:25 podrían incluir los acontecimientos del cap. 21, pero Juan parece tener cuidado de no contar la crucifixión y la resurrección entre las señales.
8. *El uso especial de σημεία que hace Juan.*
 - a. Calidad distintiva. El uso de σημεία para la automanifestación de Jesús en sus obras es peculiar de Juan. Encuentra una contrapartida negativa en el Apocalipsis, con su uso del término para los milagros del profeta del anticristo.
 - b. Antecedentes del AT. El uso se deriva, no del gnosticismo helenístico, sino de la LXX. Aquí σημείον apunta a la declaración de sí mismo que hace el único Dios como Dios de Israel, y tiene relación con la fe por una parte, y con la gloria por la otra. Las obras de Jesús son de la misma clase que las obras de Dios en el éxodo. La gloria de las obras, como en el AT, estriba en la manifestación del poder divino. La diferencia es que la referencia es ahora a Jesús, quien une con Dios a aquellos que se unen con él.
 - c. Carácter tipológico de los σημεία juaninos. Juan les da a los σημεία un acento tipológico, enfatizando que Jesús es el «profeta» (4:19) y el cordero pascual de la redención escatológica. Los σημεία tienen entonces una función similar a los σημεία del éxodo. Pero, así como Jesús sobrepasa a Moisés, así su obra sobrepasa a la de Moisés. Por eso los σημεία adquieren una significación más fuerte. Jesús es un nuevo Moisés pero es más, ya que actúa como Dios, y al hacerlo muestra que es el Hijo de Dios.

IV. El resto del NT.

1. Pablo.

- a. En general. Pablo usa σημείον solamente ocho veces. σημεία καὶ τέρατα figura en Romanos 15:19; 2 Corintios 12:12; 2 Tesalonicenses 2:9. El uso es tradicional. En la nueva situación del testimonio apostólico, el problema del σημείον que surge para Jesús surge ahora para sus representantes autorizados.
- b. En particular. En Romanos 4:11 el significado es «señal» o «marca», indicando quizás que la circuncisión es un signo de la alianza (cf. la lectura περιτομήν en vez de περιτομής). En 2 Corintios 12:12 las señales de un apóstol son las marcas visibles que identifican a un apóstol, e. d. las obras poderosas de la era de la redención. En 1 Corintios 1:22 Pablo rechaza la exigencia judía de que debe probar con señales su pretensión. En 1 Corintios 14:22 las lenguas son una señal para los no creyentes, en la medida en que les hacen evidente su falta de fe. En 2 Tesalonicenses 3:17 el σημείον es una prueba de autenticidad. Es algo visible que confiere certeza. No resulta inmediatamente claro porqué Pablo añade su propio saludo como un σημείον. En Romanos 15:19 Pablo aplica σημεία καὶ τέρατα a las obras que él realiza como apóstol en el poder del Espíritu (cf. 2 Co. 12:12). En 2 Tesalonicenses 2:9, sin embargo, la parusia del anticristo, remedando a la de Cristo, va acompañada de supuestas señales y prodigios.
2. *Hebreos.* Hebreos 2:4 usa una forma expandida de la fórmula σημεία καὶ τέρατα para describir las cosas que hace Dios para acreditar la predicación apostólica, y para mostrar la superioridad del evangelio respecto a la ley. La referencia de los σημεία καὶ τέρατα es a la credibilidad de los predicadores. Su función de apoyo tiene sus raíces en la voluntad de Dios.

E. Los Padres apostólicos. El término es poco común en los Padres apostólicos, y los pocos casos se conforman al uso corriente. En 1 Clemente 11.2 la esposa de Lot es una señal; en 12.7 la marca en

la casa de Rahab es una señal; en 2 Clemente 15.4 un versículo de la Escritura es un indicador; en Didajé 16.4 los fenómenos de la parusía son pruebas; en 1 Clemente 25.1ss el mito del fénix es un signo. 1 Clemente 51.5 usa *σημεία καὶ τέρατα* para los prodigios realizados en Egipto, y Bernabé 5.8 usa la frase en una comprensión tipológica de la edad de Moisés en relación con la de Jesús. Bernabé 12.5 remite tipológicamente la serpiente a Jesús como un *σημείον*. Didajé 16.6 resulta oscuro: la apertura del cielo, o los brazos de Jesús extendidos en la cruz, pueden ser el *σημείον* del que se trata.

σημαίνω.

A. Uso griego. Esta palabra significa «indicar», a menudo en el sentido de «ordenar», «dirigir». Se usa en sentidos como «dar un signo o señal», «significar», «anunciar», «declarar» y «querer decir».

B. El judaísmo griego.

1. *σημαίνω* se usa para diversos términos hebreos que significan «impartir», «señalar», «insinuar», e incluso «tocar [la trompeta] como señal».
2. En Filón el término significa «significar», «representar», «denotar», «querer decir» (especialmente con referencia a la significación más profunda del AT).
3. En Josefo los significados son «decir», «notificar», «dar a entender», «dar a conocer», «significar», y, con referencia a documentos, «sellar».

C. El NT.

1. En Hechos 25:27 Festo necesita examinar más a fondo a Pablo para poder «indicar» o «mostrar» cuáles son las acusaciones contra él.
2. En Hechos 11:28 Ágabo «da a entender por el Espíritu», e. d. predice, que habrá una hambruna. En Apocalipsis 1:1 la idea es similar: Dios le da a Jesús la revelación para mostrarles a sus siervos lo que debe suceder, y entonces Jesús «la da a conocer» a Juan por medio de un ángel, e. d. la «indica» o la «declara».
3. Juan 12:33; 18:32; 21:19 contienen insinuaciones de Jesús respecto a la manera de morir, primeramente de él, luego de Pedro. Ninguno de nosotros conoce ni el tiempo ni la manera de la muerte, a menos que Dios se lo muestre, pero Jesús puede decir cómo morirán tanto él como Pedro. Por eso en este contexto *σημαίνω* apunta hacia su dignidad divina, aun cuando retenga su carácter puramente formal.

D. Los Padres apostólicos. En estas obras *σημαίνω* figura sólo en algunas versiones de Bernabé 15.4, donde, en una exposición de Génesis 2:2, tiene el sentido de «tener el significado más profundo» (cf. Filón).

σημειόω.

1. Esta palabra significa «denotar», «significar», «sellar», «señalar», «marcar para sí», «diagnosticar», «certificar».
2. La LXX usa esta palabra solamente en Salmo 4:6: cuando Dios se vuelve hacia ellos, los adoradores reciben una señal de que Dios tiene presentes para ellos cosas buenas.
3. Filón usa sólo la voz media en sentidos tales como «caracterizar», «mostrar», «significar», «obtener pruebas».
4. En el NT, 2 Tesalonicenses 3:14 contiene la admonición de fijarse en los que rehúsan obedecer las órdenes apostólicas. Este acto de evitar al otro probablemente se aplica a la comunión espiritual o a las comidas comunes, no a los asuntos cotidianos.
5. 1 Clemente 43.1 usa la palabra para «notar» con referencia a Moisés y a las *ἑρπῆδες βίβλοι* escritas por él.

ἄσημος.

1. Esta palabra significa «sin σῆμα o característica», y asume sentidos tales como «sin sellar», «sin emblemas», «inarticulado», «oscuro», «insignificante», pero también «sin defecto», e. d. sin una marca que lo distinga.
2. En la LXX los significados son «sin importancia» e «insignificante» (Gn. 30:42; Job 42:11).
3. Filón se refiere a una familia «insignificante», y Josefo habla de aquellos que son de linaje «oscuro o dudoso».
4. Hechos 21:39 pone a Pablo a usar un recurso literario común cuando llama a su ciudad natal Tarso «ciudad no insignificante»; la descripción deliberadamente restringida le da mayor énfasis.

ἐπίσημος.

1. Esta palabra significa «que tiene una señal que lo distingue», y asume sentidos como «sellado», «etiquetado», «que muestra síntomas».
2. En la LXX denota un día festivo en Ester 5:4, una persona insigne en 3 Macabeos 6:1, y un lugar generalmente visible en 1 Macabeos 11:37.
3. Filón usa esta palabra en sentidos tales como «reconocible», «distinguido», «superior» y «claro». En Josefo significa «sellado», «distinguido», «significativo», y también «de mala fama» o «notorio».
4. Romanos 16:7 usa el término en un buen sentido cuando se refiere a Andrónico y Junias como hombres «notables» o «altamente estimados» en el círculo apostólico. En Mateo 27:16, sin embargo, Barrabás es sobresaliente en el sentido malo de «notorio». Aquí la palabra no es un término técnico para el jefe de una banda de zelotes.
5. En los Padres apostólicos la palabra figura solamente en el Martirio de Policarpo, donde refleja la incipiente terminología de los mártires (3.1) y a la vez describe a Policarpo como maestro «sobresaliente» (li.1).

σύσημον.

1. Esta palabra tardía tiene sentidos tales como «señal», «estandarte», y en plural «insignias».
2. En la LXX significa «señal» en Jueces 20:38 y «estandarte» en Isaías 5:26.
3. Marcos 14:44 llama al beso de Judas un σύσημον, mostrando así que se trata de una «señal previamente convenida».
4. Los Padres apostólicos usan este término sólo una vez en Ignacio, *Esmirniotas* 1.2, que da a Isaías 5:26 una referencia cristológica.

[K. H. Rengstorf, VII, 200-269]

→ εἶσημος

σήμερον [hoy]

A. Presuposiciones en griego. Esta palabra denota un período de actividad humana, que abarca un día hasta su anochecer. Es el tiempo que está a nuestra disposición, quizás el último.

B. Presuposiciones en el AT y en el judaísmo.

1. El día del AT comienza al anochecer, y el día es el tiempo de tratar con Dios. Lo que tiene lugar «hoy» viene de Dios. El sábado, los creyentes están atados a «este día». Hoy significa cumplimiento,

ya sea en revelación, salvación o juicio. Lo que se dice hoy, p. ej. un juramento o una alianza, decide lo que viene después. Si el hoy se pierde, la existencia se ve amenazada. La palabra de Dios y el hoy deben ser proporcionados. El hoy se convierte en una palabra dirigida a la persona, y por eso mira atrás hacia el pasado y adelante hacia el futuro. Revela su verdad como la exigencia de obediencia, emitida por el Señor de la historia que muestra a su pueblo lo que debe hacer. Es el tiempo de la decisión entre Dios y su pueblo (cf. Dt. 4:1; 26:17ss; 30:15ss).

2. Filón, en su uso del término, refleja la unidad del AT entre la obra de Dios y la realidad que es determinada por ella, ya sea positiva o negativamente, para nosotros.
3. Josefo, como Filón, usa el término principalmente en citas del AT. Aparte del uso no teológico, el término es significativo porque en él la revelación de Dios busca su expresión en la historia de Israel; su voluntad se proclama «hoy».

C. Uso del NT.

1. *Uso no teológico.*

- a. En Mateo 27:19 la mujer de Pilato ha tenido «hoy» un mal sueño; es un augurio para un día decisivo, pero el sentido inmediato es el ordinario. El sentido habitual también está presente en la petición de Mateo 6:11: los creyentes le piden hoy a Dios su pan cotidiano. Asimismo, en 6:30 los creyentes deben orientarse hacia la provisión de Dios hoy, si quieren huir de la ansiedad. En 16:3 la referencia es al tiempo que hace hoy, en 21:28 el padre le pide a su hijo que trabaje hoy, y en Marcos 14:30 σήμερον se yuxtapone a «esta misma noche» en la medida en que el día comienza al anoecer, en vez de concluir; Mateo 26:34 deja por fuera el σήμερον.
- b. En Hechos 4:9; 19:40; 20:26; 24:21; 26:2, 29; 27:33, σήμερον es el día en que un orador pronuncia su discurso. En Santiago 4:13 el punto es una sensación insensata de dominio del propio tiempo. En Lucas 13:31ss hay cierta alegorización; la cláusula con ὅτι en el v. 33 le da al dicho una significación teológica.
- c. El dicho enfático en Lucas 23:43 es el de quien está a punto de morir; coloca el futuro inmediato en contraste con la situación presente.

2. *Uso teológico.*

- a. En Hebreos 13:8 el estilo es litúrgico. Romanos 11:8 y Mateo 27:8 usan una frase común de la LXX. La nota en Mateo 28:15 destaca la vaciedad de la explicación. En Mateo 11:23 está presente un juicio diferente. En 2 Corintios 3:14 Pablo enfatiza la alternativa de juicio y promesa (cf. ib. Lc. 4:21; 5:25; 2:11 en cuanto al cumplimiento de la promesa). Hechos 13:33 relaciona la resurrección con el Salmo segundo. Jesús, que proclama que la Escritura es válida, es él mismo su cumplimiento.
- b. Hebreos confirma este punto en la exégesis de la entronización de 1-2 y en la exposición del Salmo 95 en 3-4. Puesto que el «hoy» del salmo no se da ni en el tiempo de Josué ni en el de David, se aplica a aquellos que, escuchando hoy, mantienen firme su confesión de Jesús como Hijo de Dios y Sumo Sacerdote, ya que él ha unido su rango celestial con su sacrificio como sumo sacerdote (cf. 5:5-6), y así le ha dado al «hoy» su significado teológico decisivo y definitivo.

D. Los Padres apostólicos. En estas obras el término figura unas siete u ocho veces, principalmente en citas. Lleva un énfasis completo en la oración de Martirio de Policarpo 14.2.

[E. Fuchs, VII, 269-275]

→ ἡμέρα, νῦν

σήμερον → σαπρός

σής [polilla], σητόβρωτος [apolillado]

1. El sustantivo denota diversas clases de mariposas y polillas; la referencia usual es a las polillas que se comen la ropa.
2. Isaías 51:8 ofrece el único caso del AT con el original hebreo específico.
3. La polilla ilustra la malicia femenina en Sirácida 42:13, y la transitoriedad en Job 27:18. Proverbios 14:30 usa σής, y Job 13:28 tiene el adjetivo («consumido por polillas»). Job 4:19; 27:18; Isaías 50:9 también usan σής.
4. Jesús en Mateo 6:19-20; Lucas 12:33 exige la renuncia a los tesoros terrenales, que están todos amenazados por la polilla, la herrumbre o el robo; el énfasis, sin embargo, se pone en la orientación hacia los tesoros verdaderos y duraderos que están a salvo de los daños o pérdidas. Santiago 5:2 amenaza con el fin inminente e ineludible de la riqueza terrenal, con un realismo que se realiza de manera apocalíptica; ningún esfuerzo podrá salvar a esta clase de riqueza.
5. Describiendo a los creyentes débiles, Hermas, *Semejanzas* 8.1 usa la imagen de bastones que son consumidos por las polillas o pequeños insectos. En citas del AT también figura σής en 1 Clemente 39.5 y Bernabé 6.2.

[O. Bauernfeind, VII, 275-278]

σικάριος [asesino, sicario]

1. *Los sicarios en el derecho romano.* Del latín *sicarius*, esta palabra significa «el que porta una daga». «asesino». Roma tiene leyes contra los *sicarii*, que son asesinos violentos. También hay leyes contra los *latrones*, bandoleros armados.
2. *Los sicarios en Josefo.* A los guerrilleros de la insurrección judía Josefo los llama «ladrones» y «asesinos» (σικαρίους). Los *sicarii* aparecen primeramente bajo Félix. Son seguidores de Menájem, en Egipto son guerrilleros, y en Cirene instigan la revuelta. Parecen no ser un grupo organizado, pero son los guerrilleros del movimiento zelote. Comienzan a usar la daga (escondida) cuando Félix toma severas medidas para aplastar la resistencia. Durante la revuelta usan la daga contra los judíos que colaboran con los romanos. Los motiva, no la delincuencia ni el fanatismo, sino el celo por la honra de Dios y por la ley. Prefieren el suicidio o el martirio al gobierno romano. Los romanos contaminan el país mediante los impuestos, las monedas, las estatuas y el censo; los judíos que los apoyan son renegados y no son mejores que los gentiles, y los sacerdotes politizados seducen al pueblo para que caiga en la idolatría. Al purgar a esos elementos, los *sicarii* tienen la esperanza de preparar la tierra para la venida de Dios, y de protegerla de la ira de Dios. Confiscan propiedades, destruyen palacios, y queman documentos con miras al derrocamiento de las riquezas injustas y a la inauguración del jubileo de la libertad y de la igualdad.
3. *Los sicarios en las obras rabínicas.* Los rabinos usan el término para condenar a los zelotes y sus actos de violencia, p. ej. la quema de alimentos acaparados y la destrucción de los conductos de agua. No mencionan los asesinatos.
4. *Los sicarios en el NT.*
 - a. En Hechos 21:38 el tribuno sospecha que Pablo es el egipcio que incitó una revuelta y que se llevó a 4.000 sicarios al desierto. Josefo menciona ese acontecimiento en dos relatos que difieren en sus detalles (*La guerra de los judíos* 2.261ss; *Antigüedades* 20.169). Aunque Josefo no usa en esos relatos el término *sicarii*, su uso es comprensible en labios de un oficial romano, para quien todos esos luchadores por la libertad se clasifican como *sicarii*.

- b. Los 40 judíos que conspiran para asesinar a Pablo en Hechos 23:12ss bien podrían ser *sicarii* que tratan de eliminar a un falso maestro de quien también se sospecha que ha profanado el templo.
5. *Los sicarios en los Padres*. Hipólito equipara a los *sicarii* con los zelotes, pero se equivoca al pensar que son una clase de esenios. También Orígenes se refiere a ellos.

[O. Betz, VII, 278-282]

Σινᾶ [Sinai]

A. El AT y la tradición judía.

1. El AT vincula la revelación del Sinaí con el éxodo. Éxodo 19-24 narra la preparación y la teofanía; Éxodo 32-34 el pecado del pueblo y la destrucción y sustitución de las tablas; Éxodo 25-31 el otorgamiento de ordenanzas culturales. Sinaí, que en el Deuteronomio también se llama Horeb, se asocia tradicionalmente con el Monte Sinaí en el sur de la península del mismo nombre. La tradición declara de modo uniforme que, después del éxodo, Dios condujo a su pueblo al Sinaí y allí le dio la ley.
2. El judaísmo suele referirse al acontecimiento del Sinaí, y da descripciones expandidas de él. Filón piensa que en el Sinaí Israel es colocado en condiciones paradisíacas pero, con su pecado, vuelve a quedar sujeto a las enfermedades. La tradición rabínica posterior concuerda. Hasta el impulso a pecar es retirado, y el pueblo vuelve a recibir la luminosidad que se le había dado a Adán en el paraíso. Pero sobreviene el pecado del becerro de oro, y la luminosidad sólo regresará en la era mesiánica. La ley, que también contiene la tradición oral, es dada en todos los idiomas, pues va dirigida también a los gentiles. Pero los gentiles la rechazan; sólo Israel configura su vida conforme a los estatutos divinos. El Sinaí es una montaña alta y santa, el lugar de la presencia de Dios (Filón). Dios vendrá a él de nuevo al final de los días; así como una vez pronunció allí su palabra, volverá a pronunciarla en el ésjaton. El Sinaí conecta el cielo con la tierra, será por fin el trono de Dios, producirá el árbol de la vida, y se fundirá con la montaña del paraíso (Enoc Etiope). El Tabor y el Carmelo también se unirán a él para ser el sitio del santuario de Dios, según cierta tradición rabínica.

B. El NT.

1. En Hechos 7 Esteban se refiere al llamado de Moisés en el desierto del Monte Sinaí (v. 30), y luego a su recepción de la ley en el Monte Sinaí (v. 38). Este relato está muy en armonía con la predicación histórica del judaísmo.
2. En la alegoría de Gálatas 4:21ss, Pablo relaciona al Sinaí con Agar. La ecuación se da en la nota del v. 25, que exegéticamente es tan difícil que algunas versiones dejan por fuera a Agar y simplemente dicen que el Monte Sinaí está en Arabia. El punto obvio es que Agar representa al Monte Sinaí, y esto a su vez nos lleva a la Jerusalén actual. El término en común es la esclavitud. La alianza del Sinaí es mediación de una ley esclavizante, pero esto ya no resulta aplicable en la Jerusalén que está arriba, donde viven los hijos de la mujer libre y donde reina la libertad.

- C. Los Padres apostólicos.** En estas obras el Sinaí aparece solamente en citas del AT en Bernabé 11.3 y 14.1, y en una referencia a los mandamientos en 15.1. En 14.1 el autor asegura que, si bien Dios dio la alianza en el Sinaí, el pueblo era indigno de ella a causa de su pecado. En 15.1 argumenta que el mandamiento del sábado llega a su verdadero cumplimiento en el descanso escatológico que la iglesia logra con su observancia del día del Señor.

[E. Lohse, VII, 282-287]

σινᾶπι [mostaza]

1. De origen oscuro, σινᾶπι significa «mostaza». Un verbo derivado es σινᾶπιζῶ, que significa «echar una mirada agria», pero médicamente «tratar con mostaza». Un σινᾶπιμός es un «emplasto de mostaza».

2. La mostaza no se menciona en el AT, pero la tradición judía posterior se refiere a ella. Se cultiva en los campos, pero no hay mención de su uso médico. Su semilla es proverbialmente pequeña, pero la planta puede alcanzar una altura considerable, aunque no en la escala de los relatos que se proponen destacar la fecundidad de la tierra.
3. En el NT *σίναπι* figura en la parábola de la semilla de mostaza (Mr. 4:30ss; Mt. 13:31-32; Lc. 13:18-19 y en la comparación de la fe con una semilla de mostaza (Mt. 17:20; Lc. 17:6). La pequeñez proverbial figura en ambas referencias. Algunos comentaristas sugieren que se podría tener en mente el llamado árbol de mostaza, pero para eso no se usa *σίναπι*, y el crecimiento abundante de la planta de mostaza encaja bien en los dichos. Si bien la semilla de la mostaza negra no es de manera absoluta la semilla más pequeña, sí es extremadamente pequeña.
- a. El dicho acerca de la fe pequeña que realiza milagros llega en tres versiones diferentes y en contextos diferentes. La semilla de mostaza se usa para mostrar que la promesa más grande corresponde incluso a la fe más pequeña. Lo que cuenta es simplemente la fe, no la cantidad de fe. La fe, que mira a Dios, deja actuar a Dios, y así para ella lo imposible se hace posible. Esto explica la conexión con la oración en Marcos 11:23 (cf. Mt. 17:20 a la luz de Mr. 9:29).
- b. La parábola de la semilla de mostaza también llega en versiones diferentes. La versión marcana sugiere el hecho del contraste entre la semilla pequeña y el crecimiento abundante; Lucas 13:18-19 pone más atención al proceso; y Mateo 13:31-32 combina los dos énfasis. Detrás de la parábola se halla la enseñanza de que el reino ya está presente en Jesús, pero en una forma escondida y poco notoria. Esta forma no debe constituir un escándalo, sino una base para la confianza, ya que en el ocultamiento de la obra actual de Dios se halla la promesa de su reinado victorioso. Habiendo efectuado el inicio, Dios continuará su causa hasta el fin.

[C. H. Hunzinger, VII, 287-291]

σινιάζω [zarandear]

De *σινίον*, «criba», «zaranda», *σινιάζω* significa «zarandear». En Lucas 22:31 Satanás desea zarandear a Simón Pedro como trigo, pero el Señor ruega por él, y por lo tanto, a pesar de su debilidad, su fe no será derribada. El dicho es obviamente figurativo. El zarandear es una prueba de la fe (cf. Job 1). Pedro fallará (v. 34), pero el Señor lo levantará y lo restaurará, para que él a su vez pueda fortalecer a los otros.

[E. Fuchs, VII, 291-292]

Σιών [Sión], Ιερουσαλήμ [Jerusalén], Ιεροσόλυμα [Jerusalén], Ιεροσολυμίτης [habitante de Jerusalén]

A. Sión y Jerusalén en el AT.

I. Frecuencia, etimología y significado.

1. Sión y términos relacionados.

- a. La palabra «Sión» aparece en el AT 154 veces, a veces con una adición, p. ej. monte, hija, hijos o hijas, puertas, o cántico. Términos paralelos son ciudad de David, Jerusalén, Salem, ciudad de Dios, monte santo, santuario e Israel.
- b. La etimología es oscura, pero como nombre propio es indudablemente preisraelita, y quizás tenga que ver con la naturaleza del terreno.
- c. Originalmente Sión es un término topográfico para la colina sudoriental de la posterior ciudad de Jerusalén. Después de un período de desuso, llega a denotar toda la colina oriental, la ciudad entera, o la colina noreste como colina del templo. Un sentido transferido se da en Amós 6:1, donde los que reposan en Sión (la capital del sur) se parecen a los que se sienten seguros en el monte de Samaria (la capital del norte).

2. *Jerusalén y términos relacionados.*

- a. Jerusalén figura 660 veces en el AT para la ciudad cananea, la capital de David y Salomón, la capital de Judá, y el centro del culto. Las adiciones son los alrededores, la colina, las puertas, los muros, los sitios, los habitantes, la(s) hija(s), los profetas y el resto. Términos paralelos son Jebús, la ciudad o las lomas de los jebuseos, Σιών, el pueblo, la colina de Yavé Sebaot y el templo. Las combinaciones incluyen Samaria y Jerusalén (en antitesis), la casa de David y los habitantes de Jerusalén, Jerusalén y todos sus poblados. En aposición encontramos la ciudad santa, el monte santo y el trono de Yavé.
- b. El nombre se transmite en diversas formas, incluyendo una forma antigua Ursalem o Urusalim, y también Yerusaláim.
- c. La etimología es incierta.
- d. A diferencia de Σιών, el término Jerusalén siempre se ha aplicado al asentamiento completo.

3. *Términos raros.*

- a. El nombre Salem figura en Salmo 76:2 y Génesis 14:18.
- b. En Isaías 29:1-2, 7 encontramos el nombre Ariel, probablemente en el sentido de Ezequiel 43:15-16 («fuego de altar»).

4. *El uso de Σιών y Jerusalén.* Σιών es menos prominente en Ezequiel, Malaquías, Esdras y Nehemías (cf. tb. 2 Samuel, 1 y 2 Reyes, 1 y 2 Crónicas, Jeremías, Zacarías, y el Cantar). Es más prominente en los Salmos y en las Lamentaciones. Su uso más común es para la ciudad de la salvación del tiempo del fin. También figura para denotar la residencia real, la capital y el centro del culto, pero sólo rara vez la ciudad del pecado y del juicio. En los capítulos finales de Isaías es un símbolo de la comunidad; en los Salmos es la ciudad de Dios, la comunidad y el templo. El nombre Jerusalén no se concentra en aspectos específicos, sino que se usa de manera bastante pareja para todos los aspectos.

II. *El desarrollo histórico de la significación de Σιών y Jerusalén.*

1. *Período temprano.* Ubicada geográficamente de un modo poco favorable, Jerusalén debe su auge a factores históricos. Es primero una ciudad de los jebuseos, gobernada por su propio rey. Parece haber sido habitada antes del siglo diecinueve a. C. Melquisedec es el sacerdote-rey en Génesis 14:18, y las Cartas de Amarna contienen cartas del rey Abdi-Hera en el siglo XIII a. C. La ciudad es asignada a Benjamín (Jos. 15:8), pero la tribu no logra tomarla, y después de la conquista sigue siendo una ciudad de extranjeros (Jue. 19:11-12) que divide al norte del sur.
2. *La monarquía davídica hasta Josías.*
 - a. Cuando David se hace rey del país entero, ve la necesidad de quitar el obstáculo, y en un ataque sorpresivo captura a Jerusalén (2 S. 5:6ss). La hace su propia ciudad, y construye allí su palacio. Asume los deberes culturales de los jefes anteriores, y hace de ella el centro del culto, con Sadoc como sacerdote oficiante (al principio con Abiatar), con el arca como protección contra las incursiones de los cananeos, y con el templo como centro de culto planificado.
 - b. Salomón amplía la ciudad y levanta nuevos edificios públicos. Colocado junto al palacio, el templo queda asociado con la dinastía y funciona como santuario nacional en el cual Dios tiene su morada.
 - c. Después de Salomón se rompe la unidad nacional, pero la dinastía davídica se aferra a Jerusalén aun cuando esté cerca de la frontera. Se hacen obras en los muros, bajo Ezequías se mejora el suministro de agua, y el templo continúa desempeñando el papel que le había asignado Salomón. En el 701 a. C., inesperadamente, Senaquerib no logra capturar la ciudad; y Josías lleva adelante reformas políticas y religiosas cuando el Imperio Asirio comienza a desmoronarse después del 626 a. C. Con sus conquistas convierte a Jerusalén en una capital aún más importante, y al suprimir los santuarios locales le da al templo un lugar más verdaderamente central.

3. *Los últimos reyes y el exilio.* Babilonia destruye el estado de Judá, pero permite que Jerusalén funcione como una pequeña ciudad-estado. Sin embargo, la ciudad retiene su importancia cultural (cf. Jer. 41:5) aun cuando los babilonios destruyen el templo y destrozan la creencia en la invencibilidad de Sión como lugar de la presencia de Dios. En efecto, la importancia de la ciudad aumenta entre los exiliados (Sal. 137). El sitio sagrado es el punto focal para los creyentes, no como residencia real, sino como un centro espiritual y como tema de la expectación escatológica.

4. *El período postexílico.*

- a. Bajo los persas, los dirigentes deportados regresan, vuelven a establecer la anterior estructura social separada de la monarquía, y revisten a la ciudad de una renovada autoridad cultural. Ahora el pueblo se convierte en una comunidad de culto, y el segundo templo es, con más verdad, el templo del pueblo más que el de la casa real.
- b. Nehemías establece a Judá como una provincia separada, y reconstruye las murallas de la ciudad, la cual vuelve a ser la capital de una región más grande. Bajo Esdras y Nehemías la población es ahora casi exclusivamente israelita, al lograrse la separación religiosa. Como tierra del pueblo, Judá, con Jerusalén como su capital, logra mantenerse bajo los Ptolomeos a pesar del temerario intento de Antioco Epifanes de convertir a Jerusalén en una *polis* helenística. Tiene lugar la extensión sobre la colina oriental, y una nueva muralla rodea y defiende el territorio expandido.

III. *Aspectos y sentidos de los términos.*

1. *Residencia real y capital.*

- a. Con frecuencia el término Jerusalén —y menos frecuentemente Sión— denota el centro político, p. ej. en el período cananeo, bajo David, durante la monarquía, y de nuevo bajo Nehemías.
- b. En este sentido puede ser sencillamente la ciudad-estado, o puede mencionarse junto con las poblaciones provinciales, con todo el estado de Judá, o con Judá e Israel a la vez.

2. *Aspectos de la corte y sagrados.* Al ser a la vez la capital y el centro de culto, Jerusalén desempeña una parte en una teología de la corte que se va desarrollando; cf. la ocasión en que se trae el arca, las ceremonias de entronización y de investidura, el concepto de la elección divina de la dinastía davídica (Sal. 132), y la elección que hace Dios de Sión. Sobre esta base hay una expectativa de la estabilidad de la monarquía y de la bendición material para un pueblo justo.

3. *Símbolo del pueblo o de la comunidad.*

- a. La ciudad simboliza a sus habitantes y por lo tanto puede hablar, sufrir y ser salvada, en una ecuación con el pueblo o la comunidad (cf. Sal. 79:1-2; Miq. 7:8ss; Is. 51:17ss; 46:13).
- b. Desde tiempos de Jeremías la ciudad es símbolo del pueblo o de la comunidad como tal (Jer. 1:3; 4:11; 13:9-10). Cuando Jeremías 4:14 llama a Jerusalén a arrepentirse, se está pensando en el pueblo. En Isaías 40:1-2 Jerusalén es el pueblo de Dios en todo lugar y tiempo. La misma ecuación se da en la expectación escatológica (cf. Is. 65:19ss). Esta ecuación de ciudad y pueblo significa que nadie más que los israelitas debe vivir en ella (Neh. 2:20).

4. *Sede y ciudad de Dios.*

- a. La introducción del arca y la construcción del templo establecen a Jerusalén o a Sión como morada de Dios. La referencia primaria tal vez sea a la colina santa o al templo, pero se llega a incluir a la ciudad entera. El templo es el palacio de Dios al lado del palacio del rey (cf. Jer. 8:19). Salmo 9:11 dice que Dios está entronizado en Sión. Dios ha preparado una morada para reinar allí para siempre (Éx. 15:17-18). Ha escogido a Sión, y hace que su nombre habite en ella (1 R. 11:13, 32, 36; 2 Cr. 7:16; 12:13).
- b. En este desarrollo hay que notar la extensión o transferencia del centro sagrado, del arca al templo, del templo a la colina, y de la colina a la ciudad entera. Cimentada sobre las colinas santas, Jerusalén es ella misma la ciudad de Dios (Sal. 46:4) o del gran Rey (48:2); es la ciudad santa (Is. 48:2; Neh. 11:1).

- c. Dios, entonces, está presente en Sión o Jerusalén, incluso en el juicio (Ez. 9:3; 10:2ss; 11:22-23). Es allí donde él aparece ahora (Sal. 68:17; 50:2; Jl. 3:16; Am. 1:2). El monte Sión y Jerusalén son símbolos de la protección divina (Sal. 125:1-2), y desde ellos se puede pronunciar la bendición (128:5).
- d. Sobre el templo y sobre la ciudad puede recaer el juicio (Jer. 26:6ss; Miq. 3:12), pero como fundación santa de Dios (Is. 14:32-33) sobrevivirá, de modo que incluso durante el exilio la relación entre ella y la comunidad se mantiene fuerte. La calidad de miembro en la comunidad del templo tiene un significado redentor (Is. 56:1ss), y el templo ha de ser un centro para todas las naciones (56:7). Aunque se puede hacer una distinción entre el templo y la ciudad (Sal. 68:29), la ciudad entera es la ciudad del templo (Sal. 48), y Sión es a la vez el sitio del culto y el culto mismo.
5. *La ciudad del pecado y del juicio.*
- a. Los profetas denuncian a la ciudad como pecadora, atribuyéndole, como capital que es, la principal responsabilidad por los pecados del pueblo (Miq. 1:5). El verdadero pecado es el de la apostasía y la rebelión contra Dios (Is. 3:8, 16-17). La ciudad idólatra es como una ramera infiel. El pecado religioso va acompañado del pecado ético y social (Miq. 3:10). La esencia misma de la ciudad es la opresión (Jer. 6:6-7); es una ciudad de culpa por la sangre (Ez. 22:2-3). También está el pecado político de coquetear con las grandes potencias (Ez. 16:23ss). «Esta ciudad» es la designación despectiva que Jeremías y Ezequiel usan para Jerusalén. Pagano por su origen, el pueblo es indigno por naturaleza (Ez. 15:6; 16:1ss). La salvación de un resto destaca la justicia del castigo (14:22).
- b. Siendo una ciudad de pecado, Jerusalén es también una ciudad de juicio (Is. 29:1ss; 32:13-14). Dios la llamará a cuentas (Sof. 1:12). Babilonia es su agente (Ez. 21:25ss). El juicio asume la forma de guerra y deportación (Jer. 6:23; Ez. 12:1ss). Es sin piedad; sólo una conversión radical podría alejarlo (Jer. 4:3-4; 15:5). Si en las Lamentaciones el desastre parece incomprensible, ya por cierto tiempo ha sido inminente (Sal. 137:7).
6. *La ciudad de la edad de la salvación escatológica.*
- a. Durante el exilio el mensaje profético es el de un juicio seguido de la restauración y la salvación final. Lamentaciones 4:22 anuncia el fin del juicio, Isaías 40:1ss ofrece un mensaje de consuelo y de retorno, y Zacarías 8:15 promete la edad futura de la salvación.
- b. Dios mismo, quien no abandona a su pueblo (Is. 49:14-15), declara y otorga la liberación (Is. 41:27; 46:13). El exilio le da oportunidad de mostrar su poder (Miq. 4:10). El esplendor de su gloria significa salvación para Jerusalén y una nueva creación (Is. 60). Dios sigue teniendo a Sión como su elegida (Zac. 3:2), y la edificación del segundo templo presagia la restauración (Hag. 2:19). Dios mismo retorna (Ez. 43:1ss), y hay mensajeros de alegría y de paz que anuncian su venida (Is. 52:7ss). Al morar nuevamente en Sión (Is. 4:5; 30:29; Zac. 2:14), inaugurará su reino escatológico (Is. 24:23, etc.). No es simplemente el Mesías (Zac. 9:9-10) sino Dios mismo quien tiene allí su residencia, estableciendo un régimen aceptable (Jer. 3:15), protegiendo la ciudad, y constituyendo su gloria interior (Zac. 2:9).
- c. La gloria de la ciudad descansa totalmente en la obra salvadora de Dios (Is. 62; 66:10ss). Reconstruida con increíble magnificencia, extendiéndose más allá de sus murallas, y abierta de día y de noche para el comercio, la nueva ciudad, como capital escatológica y centro religioso, recibe nuevos nombres que Dios le confiere y que expresan sus derechos (cf. Is. 62:4, 12; Jer. 3:17; 33:16; Ez. 48:35; Zac. 8:3). Las descripciones contienen rasgos humanos, ya que la escatología tiene que ver con factores históricos; pero la acción salvadora de Dios crea una Jerusalén mucho más gloriosa, la cual constituye el punto de partida para el concepto de una Jerusalén celestial.
- d. Dios lava el pecado de los habitantes (Is. 4:4). El resto santo de los redimidos regresa a la ciudad (35:10). Se mantiene la esperanza de un regreso más amplio desde todas las naciones (27:13). La meta del regreso es el establecimiento de una relación duradera de alianza (Jer. 50:5) en una fidelidad y una rectitud impartidas por Dios (Zac. 8:8). Nace en Sión un pueblo nuevo y honrado (Is. 26:2;

66:8), que vive una vida segura y abundante (Zac. 8:4-5), que goza de prosperidad (2:8), que experimenta el gozo (2:4), y que derrocha alabanza y acción de gracias (Is. 12:4ss).

- e. El juicio cae sobre Babilonia y Edom (Jer. 51:24; Abd. 17-18, 21), y las naciones que atacan a Jerusalén serán derrotadas y destruidas (Is. 17:12ss; Jl. 3:9ss). Es Dios quien juzga a las naciones y preserva a Jerusalén, pero en otra línea de profecía Dios tiene también un designio de salvación para todas las naciones (Is. 18:7; 25:6-7; 45:14). Ellas subirán al templo y allí recibirán enseñanza (Is. 2:2ss). Buscarán a Dios y le servirán (Zac. 8:22; Sal. 102:22). Encontrarán un hogar en Jerusalén (Sal. 87:5). Al confesar al verdadero Dios, pertenecerán a su pueblo y reinará la paz (Zac. 2:15; Is. 2:4).

7. Aspectos míticos.

- a. Ciertos elementos míticos, al ser despojados de su carácter mítico, constituyen metáforas que destacan el significado de Sión, especialmente los mitos de la montaña más alta y del agua de vida (cf. Is. 2:2; Ez. 47:1ss; Zac. 14:8).
- b. Menos comunes son las ideas de Jerusalén como ombligo del mundo (Ez. 5:5; 38:12), la de la ciudad que se mantiene firme en el conflicto con el caos (Sal. 46:1ss), la de su juicio como una caída paradisiaca (Lm. 2:1), y la de la ciudad como un árbol cósmico que da sombra a los pueblos (Ez. 17:22ss).

8. *La ciudad de la teocracia.* En Crónicas, Jerusalén es un centro teocrático. Dios la ha elegido, ha establecido allí la monarquía, ha reconocido el templo, y ha hecho de la ciudad un lugar santo al cual podrán venir los gentiles y los verdaderos creyentes del estado del norte. Incluso ahora Dios ha hecho real de ese modo su reinado en ella y en torno a ella.

9. *Resumen.* La posición especial de Jerusalén expresa humilde fe y obediencia bajo el reinado establecido o esperado de Dios, pero también puede ser fundamento para la obstinación y la frívola confianza en sí misma, en la cual el grito «El templo, el templo!» se convierte en excusa para evadir las exigencias de Dios. Los profetas colocan a Jerusalén bajo las mismas obligaciones, amenazas y promesas que todas las demás ciudades, ya que es Dios mismo quien es supremo, y si bien él puede elegir a Jerusalén y tener un futuro para ella, no está atado a ella, sino que puede salir al encuentro de su pueblo en cualquier tiempo o lugar.

[G. Fohrer, VII, 292-319]

B. Sión y Jerusalén en el judaísmo postbíblico.

I. *Uso.* La forma griega de Sión es Σειών o Σιών. Para Jerusalén la LXX usa Ἱερουσαλήμ (con el artículo ἡ), pero también se da la forma Ἱεροσόλυμα, y los judíos helenísticos la prefieren porque hace eco de ἱερός. El uso es similar al que se halla en el AT.

II. *Desde el período maabeo hasta el 70 d. C.* Desde los días de los persas, Jerusalén desempeña apenas un papel político menor, pero alcanza creciente importancia como centro de culto para todos los judíos creyentes. Los que están impresionados por la cultura helenística tratan de convertirla en una ciudad helenística, con un gimnasio y con prácticas paganas. El intento de Antíoco Epífanes de sustituir a Dios por Zeus provoca la revuelta de los Macabeos y la purificación del templo. Tras la captura de la fortaleza, la ciudad restaurada se convierte en residencia de los Hasmoneos, quienes unen el sacerdocio con la monarquía y abren la puerta a las costumbres paganas. En el 63 a. C. Pompeyo toma la ciudad, e incluso entra al templo. Con el consentimiento romano, Herodes se establece en Jerusalén y emprende grandes proyectos de construcción, p. ej. consolidar la fortaleza, construir un nuevo palacio, y reconstruir el templo. Cuando los romanos transfieren el gobierno a los procuradores, estos residen en Cesarea y apenas ocasionalmente visitan Jerusalén. En el 66 d. C. los judíos expulsan a los romanos, pero las legiones rodean la ciudad y, después de un largo asedio, la capturan en el 70 d. C. Tito entra en el templo, pero después este se incendia. Los justos ven en esto un castigo divino.

III. *Jerusalén en los días de Jesús.* En tiempos de Jesús Jerusalén es una ciudad grande, con no menos de 25.000 habitantes. Como resultado de los proyectos de Herodes, es próspera. El tribunal supremo, el Sanedrín, se reúne allí para decidir asuntos religiosos. Escribas de renombre enseñan la ley en Jerusalén, y los estudiantes llegan de lejos para aprovechar sus enseñanzas. Muchas sinagogas ofrecen oportunidades para el culto y para la lectura y exposición de la ley. El templo se halla en el monte Sión, en un nuevo esplendor. Los gentiles pueden ingresar al atrio exterior, pero luego una barrera con una prohibición explícita delimita el atrio de las mujeres, el atrio de los israelitas, el atrio de los sacerdotes, el altar de los holocaustos y el santuario.

IV. *Jerusalén, la metrópoli sagrada.* Los judíos oran tres veces al día en dirección a Jerusalén. Los que viven en la ciudad oran en dirección al templo. Los judíos del exterior envían donativos al templo. Los que pueden, suben allí para las fiestas. Los ciudadanos atienden a los peregrinos sin cobrar. Desde lejos, el templo tiene el aspecto de una colina cubierta de nieve. El orar en el lugar sagrado lleva implícita una promesa especial. Incluso para aquellos que se retiran al desierto, Jerusalén sigue siendo la ciudad elegida. El juicio sobrevendrá sobre los sacerdotes impíos, pero en la edad de la salvación el templo será reconstruido en la nueva Jerusalén, tal como lo manda la Escritura.

V. *La nueva Jerusalén.* La oración diaria es que Dios tenga misericordia de Jerusalén y regrese a Sión. Cuando sea repellido el ataque final de las potencias impías, Dios reconstruirá la ciudad y ella será el lugar de la salvación escatológica. La nueva Jerusalén es ya sea la ciudad de David reconstruida, con una nueva gloria, o la ciudad preexistente que es construida por Dios en el cielo y que desciende con la aurora de un mundo nuevo. La apocalíptica presenta esta última visión, pero los rabinos favorecen la primera, en virtud de la cual Dios o el Mesías reconstruirá la ciudad con gran magnificencia, y ampliará grandemente sus límites para que pueda dar cabida a los judíos y a los muchos gentiles que confluirán hacia ella. Los vasos sagrados y el arca regresarán al lugar santo, los santos morarán allí, y todos los pueblos subirán allí para adorar. Con la nueva Jerusalén regresará el paraíso.

C. Sión y Jerusalén en el NT.

I. Frecuencia y uso.

- Hay siete casos de Σιών en el NT: cinco en citas del AT, los otros dos en Hebreos 12:22 y Apocalipsis 14:1.
- Jerusalén se menciona con frecuencia en los Evangelios y en los Hechos, y a veces en Pablo, Hebreos y el Apocalipsis, pero nunca en las Epístolas Católicas. Jerusalén probablemente sea la ciudad construida sobre un monte en Mateo 5:14, y es la ciudad santa en Mateo 4:5; 27:53; Apocalipsis 11:2, la ciudad amada en Apocalipsis 20:9, y la ciudad del gran rey en Mateo 5:35. En la mayoría de los casos se tiene en mente la ciudad propiamente dicha, pero se puede incluir a los habitantes, p. ej. en Mateo 2:3. Figuran ambas formas griegas. El Apocalipsis y Hebreos usan solamente *Ἱερουσαλήμ*; Pablo normalmente tiene esa forma, Lucas la prefiere, pero los otros Evangelios usan principalmente *Ἱεροσόλυμα*.

II. Dichos de Jesús acerca de Jerusalén.

- Excepto en referencias a la pasión, Jerusalén figura sólo tres veces en la predicación de Jesús. En Lucas 10:30 un hombre va bajando de Jerusalén a Jericó. En Lucas 13:4, aquellos sobre quienes cae la torre no son más culpables que los demás habitantes de Jerusalén; la llamada es a todos, a que se arrepientan. En Mateo 5:35 el jurar por Jerusalén es tomar el nombre de Dios en vano, ya que Jerusalén es la ciudad del gran rey.
- Los dos dichos de Lucas 13:33 y Mateo 23:37ss tienen que ver con el martirio. Es creencia común que los profetas deben sufrir en Jerusalén, y Jesús acepta allí su propia pasión profética, ya que Jerusalén es el lugar de la decisión. Probablemente el lamento se refiere no tanto al propio ministerio de Jesús en la ciudad, como a la repetida invitación de Dios o de la divina sabiduría. El abandono de Jerusalén durará hasta la parusía, cuando Jesús, al regresar, será saludado gozosamente como el Mesías.

3. Jesús es crucificado ante las puertas de Jerusalén. En Marcos 8:31; 9:31; 10:32ss y paralelos predice su muerte allí. Los detalles concuerdan con el kerygma apostólico, y Mateo 16:21 da a entender que la pasión se da por determinación divina. El nombre de Jerusalén no aparece en realidad en Marcos 9:31 y paralelos.

III. *Jerusalén en los cuatro Evangelios.*

1. *Marcos.* Jerusalén se menciona rara vez en Marcos, excepto en las predicciones de la pasión y en el relato de la pasión. Sus habitantes salen a escuchar al Bautista (Mr. 1:5) y también a Jesús (3:8). Unos escribas de Jerusalén acusan a Jesús de expulsar demonios con ayuda de Beelzebú (3:22). Escribas y fariseos de la ciudad lo atacan por quebrantar la ley (7:1ss). Jerusalén es la residencia de sus más enconados enemigos (11:18; 14:1-2). Cuando muere, el desgarramiento del velo del templo marca el inicio del juicio de Dios sobre la ciudad (15:38).
2. *Mateo.* Jerusalén figura en Mateo en los relatos de la infancia. Los magos llegan allí, y Herodes y la ciudad se asombran por su llegada (2:1ss). Jerusalén es la ciudad santa en 4:5. El Hijo del Hombre debe ir allá para morir (16:21). Jesús tiene allí su debate decisivo con los escribas (cap. 23), y allí les enseña a sus discípulos acerca de las cosas del fin (24-25). A su muerte, unos sepulcros se abren ante las puertas, y santos difuntos se aparecen a muchos en la ciudad santa (27:51-52). El juicio recaerá sobre la ciudad por rechazar la invitación de Dios (22:7), pero en el último día ella dará la bienvenida jubilosa al Señor que retorna (23:39).
3. *Lucas.* Dándole más énfasis a Jerusalén, Lucas comienza y finaliza en el templo (1:5ss; 24:53). Jesús y la nueva comunidad dan cumplimiento a las antiguas promesas. El anuncio a Zacarías tiene lugar en el templo (1:5ss), adonde también llegan los padres de Jesús para presentarlo (2:24), y donde Simeón y Ana aguardan la redención (2:38). A la edad de doce años Jesús sube al templo y allí se siente en casa (2:41ss). Vence al tentador en un pináculo del templo (4:9). Discute con escribas y fariseos de Jerusalén (5:17), y la gente afluye a él desde muchos lugares, inclusive Jerusalén (6:17). Su viaje a Jerusalén lo emprende bajo el signo de la pasión (9:51ss). Su entrada lo lleva hasta el templo, que purifica y usa como lugar de enseñanza (19:45ss). Jerusalén es destruida porque no conoce lo que se refiere a su paz (19:42ss). Por eso las hijas de Jerusalén deben llorar por ellas mismas y por sus hijos (23:28). Es en Jerusalén y en torno a ella que el Señor resucitado se aparece a sus discípulos (24:13ss) y les da el encargo de proclamar su muerte y resurrección salvadoras. Sus discípulos se reúnen en el templo y alaban a Dios allí (24:53).
4. *Juan.* En Juan, Jerusalén alterna con Galilea como centro del ministerio de Jesús. Al encontrarse allí con los representantes del cosmos incrédulo, convierte a la ciudad en lugar para la manifestación de su gloria. Diversos puntos reciben una mención específica, p. ej. el estanque de Betesda en 5:2, y el estanque de Siloé en 9:7. Enseña en el templo (7:14), y específicamente en el pórtico de Salomón (10:22-23). Se aloja en Betania con María y Marta. Al final les enseña sólo a los discípulos, y Juan no menciona a Jerusalén en el relato de la pasión. Ha llegado el momento en que no sea en Guerizim ni en Jerusalén donde se adore al Padre (4:23).

IV. *Jerusalén y la comunidad primitiva.*

1. *La comunidad de Jerusalén.* Un grupo de discípulos se reúne en la ciudad santa, y allí el Espíritu Santo viene sobre ese grupo. Este hereda las promesas de la antigua alianza, como iglesia de Dios. Cuando son expulsados los judíos helenistas, ellos llevan el evangelio a otros lugares. Todos los creyentes honran a la iglesia de Jerusalén bajo el liderazgo de Pedro y luego de Santiago, el hermano del Señor. Desde ella salen mensajeros y profetas a otras iglesias (Hch. 8:14; 11:22, 27; 15:32). Los cristianos se reúnen allí para tratar asuntos de interés común (Gá. 2:1ss; Hch. 15:1ss), y los misioneros regresan allí después de cumplir sus tareas (11:2; 13:13; 19:21; 21:15).
2. *Jerusalén en Pablo.* Pablo reconoce que el evangelio ha venido de Jerusalén (Ro. 15:19), y que la comunidad de allí goza del derecho a ser amada y respetada. Pero su apostolado no lo ha recibido de los apóstoles en Jerusalén (Gá. 1:1), ni necesita de su confirmación (1:18ss; 2:1-2). Ellos están de acuerdo

en que él debe tomar parte en la misión de la iglesia y organizar la colecta (Gá. 2:7ss). Los donativos que trae a Jerusalén son una ofrenda de amor, no un impuesto. Aunque él no trabaja en Jerusalén, describe su ministerio como que se extiende desde Jerusalén por las regiones vecinas hasta llegar a Ilírico (Ro. 15:19).

3. *Jerusalén en los Hechos*. Los discípulos permanecen en Jerusalén según lo manda el Señor (Lc. 24:49; Hch. 1:4). Después de la venida del Espíritu, predicán allí a Cristo (2:36). Muchos residentes y forasteros residentes reciben su mensaje (2:43; 5:16). Las autoridades se les oponen (4:5) pero no pueden impedir la difusión de la palabra (6:7). La comunidad da culto en el templo (2:46; 3:1ss). Cuando la iglesia crece en Judea y Samaria, acepta el liderazgo de la de Jerusalén (Hch. 8:14ss; 11:2ss). Saulo persigue a la iglesia en Jerusalén (9:13, 21); es bien conocido en la ciudad por su vida ejemplar (26:4). Poco después de su conversión regresa a Jerusalén, y Bernabé lo presenta a los apóstoles (9:26ss). En el templo recibe su encargo de ir a los gentiles (22:17-18). Visita Jerusalén como legado de la iglesia de Antioquía (11:27ss; 12:25; 15:2, 4). En Éfeso resuelve ir a Jerusalén para Pentecostés como peregrino (19:21; 20:16, 22). Los ancianos de la iglesia lo reciben (21:17), pero los judíos organizan su detención (21:27ss). Dado que su caso no se puede dirimir en Jerusalén, finalmente se va para Roma (28:17) y así logra dar testimonio tanto en Jerusalén como en Roma, según lo había declarado el Señor (23:11).
4. *Σión y Jerusalén en el Apocalipsis*. En Apocalipsis 14:1 el vidente ve al Cordero en el monte Σión, e. d. en el lugar de la preservación escatológica que ampara a los 144.000. La ciudad del cap. 11 es claramente Jerusalén. Como escenario del padecimiento de Cristo, que es ahora sede de blasfemia y pertinacia, cae bajo el juicio de Dios, aunque el templo, e. d. el pueblo de Dios, será salvado (11:1).

V. La nueva Jerusalén.

1. *Pablo*. En Gálatas 4:21ss Pablo equipara al hijo de la esclava con la alianza sinaítica y la Jerusalén de la actualidad, mientras que equipara al hijo de la libre con la promesa y con la Jerusalén de arriba. Añade que la Jerusalén libre es nuestra madre. Puesto que de lo que se trata es de la libertad actual de los creyentes, la Jerusalén que está arriba representa una salvación escatológica que no es simplemente futura, sino que ha llegado ya.
2. *Hebreos*. En Hebreos 12:22 el monte celestial y la ciudad celestial son el sitio de reunión de los ángeles y de la comunidad. Aquí la ciudad no es solamente el punto de llegada de la peregrinación. Los creyentes ya han llegado a ella, como el lugar de la nueva alianza desde el cual pueden proseguir su recorrido hacia la ciudad eterna.
3. *El Apocalipsis*. En Apocalipsis 3:12, los que llevan el nombre de Dios pertenecen a la Jerusalén celestial que desciende de Dios a la tierra (21:10). Con esta ciudad regresará el paraíso (22:1ss). Una riqueza de imágenes la describe, pero no tendrá templo (21:22).

D. Σión y Jerusalén en la iglesia antigua.

1. Los únicos dos casos en los Padres apostólicos se hallan en Bernabé 6.2 (cita de Is. 28:16) y 1 Clemente 41.2 (el ejemplo del orden establecido por Dios).
2. Los evangelios apócrifos mencionan con frecuencia a Jerusalén.
3. Los teólogos aplican la interpretación alegórica del nombre de Jerusalén a la iglesia o a los creyentes (cf. Orígenes). El alma oprimida por las fuerzas malignas es Jebús (pisoteada), pero cuando es transformada por la enseñanza divina se convierte en Jerusalén, la ciudad de paz.
4. Clemente de Alejandría emplea la idea de la Jerusalén de arriba para describir la ciudad ideal en términos platónicos. El dualismo gnóstico también hace uso del contraste entre la Jerusalén de abajo y la de arriba. Para los valentinianos esta última pertenece al mundo incorruptible de la luz, y es la sabiduría.

[E. Lohse, VII, 319-338]

σκάνδαλον [ocasión de pecado, piedra de tropiezo], σκανδαλίζω [ofender, hacer caer]

A. Derivación y uso no bíblico.

1. La raíz original tiene el sentido de «saltar hacia adelante y hacia atrás», «golpear contra», «ceñirse sobre algo» o «atrapar», pero el sentido posterior «ofensa» o «razón de castigo» figura en los papiros.
2. No hay casos del verbo fuera del ámbito bíblico, pero σκανδαλιστής presupone σκανδαλίζω en el sentido de «poner trampas».

B. El AT.

- I. *Términos hebreos.* La LXX usa el grupo para dos conjuntos de términos hebreos con los diferentes sentidos de golpear o agarrar en una trampa, y resbalar o tropezar (con el sentido transferido «ocasión de pecado»).

II. La LXX.

1. σκάνδαλον. En la traducción del hebreo se usan πρόσκομμα, σκῶλον y σκάνδαλον, y por asimilación σκάνδαλον puede significar a la vez «trampa» y «piedra de tropiezo» o «causa de ruina», ya sea pensando en los ídolos o en transgresiones de la ley. Como base para el castigo divino, σκάνδαλον puede denotar entonces una ocasión de pecar o una tentación a pecar.
2. σκανδαλίζω. Este verbo, que es poco común en la LXX, lleva los sentidos de «atraparse uno mismo», e. d. «caer en pecado», y en activa (Salmos de Salomón 16:7) «descarriar».

C. Traducciones posteriores del AT.

1. *Áquila.* Siguiendo un rígido principio de traducción, Áquila usa σκάνδαλον para «causa de ruina», σκανδαλισμός para «desastre», y σκανδαλίζομαι para «llegar a doler».
2. *Símaco.* Con menos rigidez, también Símaco usa σκάνδαλον para «causa de desastre» o «muerte» (Pr. 29:6; 13:14; 14:27).
3. *Teodoción.* En esta traducción no hay nada independiente.

C. El NT.

- I. *Dependencia respecto al AT.* Formal y materialmente el uso del NT depende del AT. Los términos figuran en dichos de Jesús en Pablo, y en Juan. Lucas evita algunos casos o usa otros términos. En Lucas 2:34, aunque se da πῶσις en vez de σκάνδαλον, el concepto del NT alcanza una expresión clara; el ministerio de Jesús puede desembocar en la muerte o en la vida, ya que su persona y su obra pueden evocar la fe o agitar la oposición. Se pueden hallar diversas frases de la LXX (cf. Ro. 14:13; 1 Co. 1:23), y figuran alusiones y citas del AT (Mt. 13:41; Ro. 11:9). En el NT, así como en el AT, la cuestión en el σκάνδαλον es la relación de uno con Dios. El σκάνδαλον es un obstáculo para la fe, y por lo tanto causa de caída y de destrucción.

II. Dichos de Jesús.

1. *Profecías del AT.* En Mateo 13:41 y 24:10 Jesús cita dichos del AT con un sesgo escatológico (Sof. 1:3; Dn. 11:41). Mateo 24:10 se refiere al σκανδαλισμός final, y 13:41 a la extirpación de los σκάνδαλα. En 13:41 los σκάνδαλα son probablemente personas que ocasionan la ruina porque inducen al pecado, y cuyo final llegará junto con el del diablo y sus huestes. La reunión de los elegidos (cf. 24:31) es la contraparte de esta extirpación.
2. *Los σκάνδαλα actuales.*
 - a. La apostasía escatológica ha comenzado ya, porque la venida de Jesús ha traído σκάνδαλα que acompañan la exigencia de la fe. En Mateo 18:7 la llegada de los σκάνδαλα es inevitable, pero se lanzan ayes contra los que participan pasiva o activamente en su llegada. Son extremadamente peligrosos,

ya que implican la ruina eterna. Se aplican a todas las personas pero, si bien son inevitables, están integrados al plan de Dios, ya que la historia consta de decisiones en favor o en contra de Dios.

- b. En Mateo 16:23, Pedro, a quien se le ha dado un papel similar al del propio Jesús, tanto de piedra de fundamento (1 Co. 3:11) como de piedra de escándalo (Ro. 8:33), se convierte para Jesús en piedra de tropiezo. Al oponer los pensamientos humanos a la voluntad divina, actúa como instrumento de Satán. Al considerar un σκάνδαλον el camino de Jesús hacia la cruz, se convierte él mismo en un σκάνδαλον, e. d. una tentación personificada a apartarse de la voluntad de Dios.

3. *El σκανδαλισμός actual.*

- a. Apostasía de los inestables. Cuando se predica la palabra del reino, surgen aflicciones que provocan un σκανδαλίζεσθαι o deserción (Mt. 13:20-21) como preludio al σκανδαλισμός escatológico. En este caso, las personas de carácter inestable o superficial aceptan la palabra, pero su entusiasmo, que tan fácilmente se encendió, se enfría con igual rapidez. La apostasía significa la ruina, de modo que el σκάνδαλον que es ocasión de pecado es también la causa de la destrucción.
- b. El σκανδαλισμός a causa de Jesús. Cuando se dan razones para σκανδαλίζεσθαι, la referencia es a Jesús (Mt. 26:31, 33; 13:57). El escandalizarse ante Jesús es lo opuesto de la fe en él. Los discípulos se escandalizan y caen con ocasión de la pasión (Mr. 14:27; Mt. 26:31). Los sufrimientos del Mesías ocasionan pánico a sus seguidores y los dispersan (cf. Zac. 13:7). Pedro cae presa de este σκάνδαλον a pesar de sus protestas de presteza a aceptar para sí el sufrimiento (Mr. 14:29; Mt. 26:33). En la respuesta al Bautista, Jesús pronuncia la bienaventuranza sobre aquellos que no pierdan la confianza en él (Mt. 11:6). La edad de la salvación es la edad de la decisión. La presencia de Jesús puede producir ya sea la fe o el no acertar a tener fe. A sus palabras va ligada una causa de falta de fe, aun cuando el objetivo es evitar el σκανδαλισμός. Los habitantes de Nazaret, al encontrar una contradicción entre su origen y su obra, se escandalizan y rehúsan creer (Mt. 13:53ss). En efecto, su falta de fe se convierte en odio mortal (Lc. 4:28-29). Lo mismo pasa con los fariseos, que no sólo se sienten heridos ante los ataques de Jesús (Mt. 15:12), sino que rechazan su enseñanza, y al hacerlo muestran que no son una planta sembrada por Dios, sino ciegos que guían a los ciegos, e. d. incrédulos. Las ocasiones de tropiezo son la irritación ante la libertad de Jesús, el enojo ante la distinción que él hace entre ley y tradición, y la confusión ante su persona aun cuando, como en el caso del tributo (Mt. 17:27), él renuncia a su propia libertad (cf. Ro. 14:13) a fin de no provocar oposición.
- c. No hacer tropezar a los demás. En Marcos 9:42 el punto es evitar el σκανδαλισμός. Aquí el castigo, e. d. la pérdida eterna, es proporcional a la transgresión, e. d. el causar la pérdida de la fe y por lo tanto la pérdida de la salvación. Una luz escatológica similar alumbra a Marcos 9:43ss; Mateo 5:29-30; 18:8-9. Aquí el significado de σκανδαλίζω es «inducir a pecar» y por lo tanto hundir a alguien en la incredulidad y en la pérdida. Ningún precio es demasiado elevado para evitar esto; de ahí la inflexible exigencia de Jesús.

III. Pablo.

1. *El σκάνδαλον del evangelio.* Pablo se refiere primero a un σκάνδαλον inevitable (Ro. 9:33). Jesús trae la salvación, pero también puede ser causa de pérdida. 1 Pedro 2:6ss contiene la misma idea y usa las mismas citas del AT. Los incrédulos se escandalizan ante Jesús, y por lo tanto él es para ellos una piedra de tropiezo. Por decisión divina, la palabra realiza una doble función dependiendo de si los oyentes la obedecen o la desobedecen. Una característica esencial de la fe es que supera el σκάνδαλον de la obra salvífica de Dios en Cristo. Como lo muestra 1 Corintios 1:18ss, la cruz es una ofensa religiosa para los judíos, así como es insensatez para los griegos. Parte del σκάνδαλον, por supuesto, es la liberación de la ley que ella efectúa (Gá. 5:11). Imponer la circuncisión es debilitar el σκάνδαλον mediante una comprensión. Para los judíos, sin embargo, el σκάνδαλον, predicho en Salmo 69:22, significa tropezar pero no caer (v. 11). Y no es que los cristianos sean inmunes al σκανδαλίζεσθαι. En 2 Corintios 11:29 Pablo está dispuesto a compartir la debilidad de los débiles, pero se indigna si se hace caer a alguno de ellos.

2. *El peligro de caer.* Las tensiones en las iglesias son ocasión de σκάνδαλον (cf. los debates entre los fuertes y los débiles en Ro. 14-15 y 1 Co. 8:1ss; 10:23ss). La libertad de los que han desechado por completo su pasado ocasiona escándalo a los que no lo han hecho, pero también crea el peligro de que estos actúen contra su conciencia o con una fe vacilante. En este caso el peligro es uno muy grave, el de una caída escatológica última (Ro. 14:15, 23). Los fuertes, con su libertad, pueden destruir a los débiles y por lo tanto dar al traste con la obra de Dios en Cristo. Pablo, entonces, se pone del lado de los débiles, aun cuando comparte la fe de los fuertes (Ro. 15:1).

3. *El σκάνδαλον de la herejía.* Los falsos maestros ocasionan tanto divisiones como σκάνδαλα, que probablemente son tentaciones a abandonar la sana doctrina. Un uso similar de σκάνδαλον se da en Apocalipsis 2:14 (cf. tb. Mt. 13:41), donde «poner una piedra de tropiezo» evoca Levítico 19:14 y comporta el sentido de seducción a la apostasía y a la inmoralidad (cf. vv. 15, 20).

IV. *Juan.* El sustantivo es semfigurado en 1 Juan 2:10 («causa de aberración»). Aquí la presuposición es la ceguera o la oscuridad. Donde hay amor hay luz, y por lo tanto no hay razón para descariarse y caer. En Juan 6:61 resulta evidente una crisis de fe. La falta de entendimiento hace que muchos discípulos dejen a Jesús. Sólo el poder del Espíritu que ilumina la palabra puede superar el σκανδαλισμός (v. 63). La confesión de Pedro confirma la verdad de esto (v. 68). Los discursos de despedida tienen como objetivo impedir que los discípulos se aparten (Jn. 16:1). Aquí, una vez más, el Espíritu y su testimonio desempeñarán el papel crucial (15:26-27), ya que el Espíritu les posibilitará a los discípulos comprender la pasión que se avecina, y que Jesús mismo insinúa y a la vez respalda con una prueba de la Escritura (15:18ss).

D. **Los escritos patrísticos.** Este grupo de palabras sólo figura rara vez en el período postneotestamentario. Cuando se usa, experimenta una trivialización psicológica y moralista.

[G. Stählin, VII, 339-358]

σκεῦος [vaso]

A. Griego secular.

1. σκεῦος, que significa «vaso» o «recipiente», se usa literalmente para utensilios domésticos, implementos agrícolas, equipaje, equipo militar, aparejo náutico, y utensilios del culto.
2. En un sentido transferido, algunas personas son instrumentos de otras, el cuerpo es el vaso del alma, y el σκεῦος es también el órgano reproductivo.

B. La LXX.

1. El griego σκεῦος abarca en gran medida el mismo campo que el hebreo כֵּלִים, y se usa para traducir este término en unos 270 de los 320 casos, y en sentidos como vasijas, yugos, armas, equipaje, aparejos marítimos y vasos sagrados.
2. En el uso figurado, una característica del término veterotestamentario es que el instrumento humano es frágil (Os. 8:8), que Dios es radicalmente superior a él (Is. 10:15), y que él le da forma como hace un alfarero con su vasija (Jer. 18:1ss). El significado en 1 Samuel 21:6 puede ser o bien «cuerpo» o bien «órgano reproductivo».

C. El judaísmo tardío.

1. En el judaísmo tardío el uso literal es semejante al del AT.
2. En un sentido transferido, la ley es un vaso costoso, las personas son instrumentos de Dios o del diablo, el cuerpo es un vaso para la persona, la serpiente es una herramienta del diablo, y el cuerpo es un vaso para el alma.

3. a. Por lo que respecta al uso de «vaso» para «mujer», se puede señalar que en los textos arameos egipcios las prostitutas son «vasos».
- b. Un sentido sexual parecido se da en el ámbito rabínico, en el cual «usar como vaso» parece ser un eufemismo para tener relaciones sexuales.
- c. Este puede ser también el significado cuando una viuda se niega a casarse, sobre la base de que un vaso que ha sido usado para lo que es santo no debe ser usado para lo que es profano.
- d. La frase «hacer de la masa informe de la mujer un vaso preparado o completo» también parece tener en mente el matrimonio.
- e. En suma, «vaso» significa «mujer» sólo en un sentido formal, pero lleva la sugerencia de «usar a la mujer como vaso» en sentido sexual.

D. El NT.

1. En el NT σκεῦος significa un utensilio que se puede transportar en Marcos 11:16, un utensilio del hogar en Apocalipsis 2:27; Juan 19:29; Lucas 8:16; Hechos 10:11, 16; aparejo náutico en Hechos 27:17; y un vaso litúrgico en Hebreos 9:21.
2. a. Figuradamente, σκεῦος aparece en Romanos 9:19ss. En el contexto, el interés es en las relaciones entre los pueblos de la antigua alianza y de la nueva; los vv. 2ss destacan el vínculo teleológico entre los dos, ya que Dios los forja para fines diferentes. Los «vasos» que aquí se denotan son obviamente utensilios, pero también está en primer plano el sentido de instrumentos. Aunque tal vez Dios ha hecho algunos vasos para destrucción y otros para gloria, se puede ver la misericordia incluso en relación con los primeros, ya que todavía no han sido aplastados. La ira de Dios contra ellos destaca su misericordia con los últimos vasos, y esta misericordia conducirá en última instancia a una plenitud de gloria. En «vasos de ira» el genetivo es cualitativo; sobre estos vasos y por medio de ellos ejecuta Dios su ira. La línea que corre desde Esaú pasando por el faraón y hasta el Israel desobediente, se levanta en antítesis con la que va desde Isaac, pasando por Moisés, hasta la iglesia, pero que incluye tanto a gentiles del mundo del faraón como a creyentes de Israel, de modo que no hay una antítesis absoluta. Está implícita la idea de que incluso el vaso de ira puede ser remodelado para convertirlo en vaso de misericordia.
- b. En 2 Timoteo 2:20-21 los vasos se evalúan tanto según el propósito como según el material. El pasaje es un llamado a la purificación del error, con miras a ser un vaso consagrado y útil.
- c. Pablo mismo es un «vaso escogido» en Hechos 9:15 (cf. Gá. 1:15-16). Es elegido para el servicio y el sufrimiento (2 Co. 11:23ss). Él y sus colegas llevan el tesoro del evangelio en «vasos de barro», e. d. no sólo sus cuerpos sino sus personas enteras, con toda su humildad y fragilidad (2 Co. 4:7).
3. La referencia en 1 Tesalonicenses 4:4 puede ser al «cuerpo», como en el pensamiento griego, o a la «esposa», como en el eufemismo judío. El verbo también puede significar ya sea «obtener» o «poseer». Si el σκεῦος es la esposa, entonces tenemos una exhortación ya sea a casarse como remedio contra la fornicación, o a tener a la propia esposa en alta estima. Para Pablo, que sabe tanto hebreo como griego, el significado más probable es que sus lectores deben saber cómo vivir con sus esposas en santificación y honor, y no en la lujuria de la pasión. Contra la traducción de σκεῦος como «cuerpo» se puede citar el contexto, la ausencia en Pablo de cualquier concepto del cuerpo como recipiente del alma, y la falta de interés de Pablo en una ética centrada en el cuerpo. Por otro lado, un llamado a la santidad en el matrimonio está totalmente en armonía tanto con el contexto como con la formación de Pablo (cf. tb. 1 Co. 7:2). 1 Pedro 3:7 ofrece un comentario apropiado. Al vincular la relación matrimonial con la dedicación de ambos cónyuges a su futura herencia, le da a esta relación su justificación suprema y su profundidad última.

E. **Los Padres apostólicos.** Los Padres apostólicos usan σκεῖος para los utensilios, para los creyentes como vasos del Espíritu, y para el cuerpo de Cristo así como para la tierra de Jacob como vaso del Espíritu. 2 Clemente 8.2 hace un llamado al arrepentimiento en esta vida, sobre la base de que el alfarero sólo puede remodelar las vasijas mientras no las haya echado al fuego.

[C. Maurer, VII, 358-367]

σκηνή [tienda], σκῆ [tienda, cuerpo], σκηνώμα [tienda, templo],
 σκηνώω [habitar, morar], ἐπισκηνώω [poner residencia], κατασκηνώω
 [hacer habitar], σκηνοπηγία [colocación de tiendas; los
 Tabernáculos], σκηνοποιός [fabricante de tiendas]

σκηνή.

A. **Uso griego.** De etimología incierta, σκηνή significa siempre «tienda», aunque con matices tales como tienda o puesto en el mercado, alojamiento en una carpa, santuario portátil, escenario de un teatro (originalmente un marco de columnas con paredes portátiles), toldo de una carreta o vagón, y cobertizo sobre la cubierta de un navío. El término lleva inherente la idea de transitoriedad, si bien posteriormente puede tener el sentido más general de vivienda o alojamiento.

B. La LXX.

1. σκηνή figura unas 435 veces en el AT, principalmente para traducir el hebreo לֵּוּיִם . Cerca de dos tercios de las referencias son a la tienda o tabernáculo de la reunión.
2. El uso de tiendas es común en Israel; cf. Abraham (Gn. 12:8), Jetro (Éx. 18:7), Coré (Nm. 16:26-27) y Acán (Jos. 7:21ss). Los nómadas (Gn. 4:20), los pastores (Jue. 6:5) y los soldados (2 R. 7:7-8) viven en tiendas. En la fiesta de los Tabernáculos, el vivir en tiendas recuerda la época del desierto (Lv. 23:42-43).
3. El AT nos dice poco acerca de la construcción de tiendas. Se menciona a Cedar en Cantares 1:5; y también las estacas (Jue. 4:21) y las cortinas (Is. 54:2). Parecen estar de moda tanto las tiendas puntiagudas como las estructuras entretejidas (cf. 2 S. 11:11). Las estructuras usadas en la fiesta de los Tabernáculos son estas últimas, e. d. enramadas o chozas de hojas fuertemente entretejidas.
4. La tienda o tabernáculo de la reunión se designa siempre en el AT como una tienda (לֵּוּיִם o אֹהֶל). Más adelante quizás llega a ser una estructura entretejida, pero originalmente es el lugar donde uno se reúne con Dios más que el lugar donde él reside, y σκηνή (o σκηνώμα) se elige como traducción, no porque tenga el sentido general de vivienda, sino porque representa el sentido original de una tienda, y probablemente también porque las tres consonantes skn figuran también en el hebreo אֹהֶל . Pero con el tiempo el tabernáculo llega a ser considerado como el lugar de la morada de Dios, y esto tiende a darle a σκηνή, en este contexto, algo más del sentido de una habitación.
5. Unos pocos enunciados poéticos se refieren a la morada de Dios en el cielo o en la tierra en una σκηνή (cf. Is. 40:22; Sal. 18:11; Job 36:29). En Salmo 27:5 (σκηνή) la idea es la del amparo. Éxodo 26:30 presupone un prototipo celestial para el tabernáculo, pero esto no quiere decir que en el cielo Dios habite en una σκηνή.
6. La idea de vivir en tiendas no desempeña función alguna en la escatología. Salmo 118:15 no tiene intención escatológica, y en Oseas 12:9 el punto no es el habitar en tiendas sino el paralelismo entre la época del desierto y el final de los tiempos. No existe una promesa de que Dios mismo vaya a acampar en medio de su pueblo, ni existe tampoco profecía alguna de que el Mesías vaya a habitar en una tienda.

C. El judaísmo no bíblico.

1. Filón usa σκηπή en contextos del AT y en relación con la fiesta de los Tabernáculos. Alegóricamente, la sabiduría es una tienda en la que moran los sabios, y la tienda de la reunión simboliza la virtud.
2. También Josefo usa σκηπή para las tiendas corrientes, en relación con los Tabernáculos, y como término específico para la tienda de la reunión. Esta es la πρώτη σκηπή en comparación con el templo de Salomón.
3. Los pseudoepígrafos dan evidencia de la influencia del AT. Jubileos 16:21 menciona los Tabernáculos, y 1:10 llama al tabernáculo (o al templo) la tienda de Dios. En los himnos de Qumrán hay referencias a la morada santa de Dios y al lugar de su tienda, pero esto parece ser el uso convencional.

D. El NT.

1. σκηπή figura 20 veces en el NT; diez de esos casos están en Hebreos y ocho en Hebreos 8-9. En Hechos 7:43 (cita de Am. 5:27ss LXX) la σκηπή es una tienda cultural. En Hechos 15:16 el surgimiento de la iglesia es la restauración de la σκηπή de David, según Amós 9:11-12. Los cristianos judíos cumplen la primera parte de la profecía, y los cristianos gentiles la segunda. En Hechos 4:44 la σκηπή es la tienda del testimonio, que en el v. 45 es introducida a Canaán. Apocalipsis 15:5 se refiere al templo de Dios en el cielo (11:19) como el «templo de la tienda del testimonio en el cielo».
2. Hebreos 8:1-2 distingue entre la tienda verdadera y celestial, y la terrenal. Dios ha plantado la verdadera tienda, mientras que la tienda terrenal la mandó levantar, pero no la erigió él mismo. La tienda celestial es un modelo para la terrenal, pero también cumple su propio propósito como tienda preexistente que tiene carácter eterno. La tienda terrenal en 9:1ss es doble; existe una tienda exterior y otra interior, y el camino hacia la tienda interior todavía no está abierto mientras siga en pie la tienda exterior (9:8). Asimismo, la tienda celestial parece tener tanto un santuario exterior como uno interior, si bien no se sugiere que Dios habite en el santo de los santos en el cielo. Es por medio de la tienda exterior que Cristo, por su sangre, adquiere acceso a la interior (9:11-12). El autor no dice qué es exactamente la tienda exterior. Es a la luz de la exposición en los caps. 8-9 que 13:10 se refiere a los que «sirven al tabernáculo», e. d. los sacerdotes del santuario del AT. El hecho de que Abraham viva en tiendas (11:9) enfatiza su condición de forastero; la ciudad hacia la cual va avanzando como peregrino es la que Dios construye.
3. En Apocalipsis 13:6 la bestia blasfema contra la σκηπή de Dios. Aquí la selección de la palabra probablemente se base en el uso del verbo en 7:15, al cual corresponde 12:12 con su referencia a los que habitan en el cielo. Estos versículos ayudan a explicar la combinación de templo y tienda en 15:5, que recoge el ναός του θεοῦ de 11:19 (cf. tb. 21:3).
4. Lucas 16:9 habla de σκηναί escatológicas, en plural. Las chozas o tiendas parecen estar en contradicción con la idea de permanencia. La idea, sin embargo, no es que la edad final corresponda al período del desierto, sino más bien que se trata de moradas eternas, tal vez con una sugerencia de la gloria divina que habita dentro. En la transfiguración, la propuesta de Pedro de construir tres σκηναί (Mr. 9:5) obviamente está considerando una estada extensa, y puesto que las σκηναί son para Jesús, Moisés y Elías, parece estar presente una comprensión mesiánica o escatológica. No hay una relación clara con la tienda de la reunión, y apenas una leve sugerencia de la transfiguración de Moisés en el monte. Puesto que las enramadas no son para los discípulos, la idea no es que la gente del último tiempo va a habitar en tiendas como en el desierto. Tampoco está relacionada la propuesta con la idea de la morada escatológica de Dios ni del Mesías en un tabernáculo. Moisés es un tipo del Mesías y Elías es el precursor, pero lo que expresa la propuesta parece ser el concepto más general de la presencia bondadosa y duradera de Dios.
5. Según Apocalipsis 21:3 Dios mora en una tienda. Zacarías 2:14-15 y Ezequiel 37:27 influyen sobre este enunciado, que no está sugiriendo que en el ésjaton vaya a existir un vasto campamento celes-

tial con la tienda de Dios en el medio, sino simplemente ofreciendo una metáfora viva de la presencia eterna de Dios. El énfasis se pone en la relación cercana entre Dios y su pueblo («con los hombres», «con ellos»). La σκηνή θεοῦ es la nueva Jerusalén o los nuevos cielos y tierra (21:1-2). Denota la salvación escatológica futura. Este prospecto es el clímax de la historia de σκηνή en el NT.

E. Los Padres apostólicos. El término σκηνή figura tres veces en 1 Clemente 43 para la tienda de reunión del AT.

σκήνος.

1. Esta palabra significa «tienda» pero normalmente se usa en sentido transferido para un «cuerpo» vivo o muerto, humano o animal.
2. En la LXX aparece solamente en Sabiduría 9:15 para «cuerpo».
3. No parece figurar en Filón ni en Josefo.
4. En el NT figura sólo en 2 Corintios 5:1, 4. Si tiene aquí el sentido habitual de «cuerpo» más que de «tienda», se aminora la antítesis entre οίκια y σκήνος. Pero, si nuestra corporeidad actual puede ser llamada οίκια, este término es neutro por lo que respecta a la durabilidad. Sólo la οίκια eterna y celestial, construida por Dios, es duradera. Posiblemente, entonces, Pablo escoge σκήνος con el fin de destacar la corruptibilidad del modo terreno de existencia. Tal vez se pueda discernir cierta afinidad con el gnosticismo en el uso de σκήνος, pero si el término tiene el sentido normal de cuerpo, esta afinidad es menos pronunciada, ya que los gnósticos prefieren σκηνή en su equiparación de tienda y cuerpo. El término no tiene una relación aparente con los Tabernáculos en 2 Corintios 5, ni muestra una referencia eclesiológica.
5. σκήνος no figura en los Padres apostólicos.

σκήνωμα.

1. Esta palabra significa «tienda», «morada similar a una tienda», «templo» y, rara vez, «cuerpo».
2. Figura unas 80 veces en la LXX como sinónimo de σκηνή, y sin que haya razones evidentes para la elección, en unas ocasiones, de uno de los términos, y en otras del otro. Es comparativamente raro que al tabernáculo y al templo se los llame σκήνωμα.
3. Filón no usa σκήνωμα, mientras que Josefo lo emplea en *Antigüedades* 11.187 (cf. Est. 1:5).
4. Los únicos casos en el NT se hallan en Hechos 7:46 y 2 Pedro 1:13-14. Hechos 7:46-47 contiene una insinuación de que Salomón yerra al construir para Dios una casa sólida en vez de un σκήνωμα. 2 Pedro 1:13-14 usa el término en el sentido de «cuerpo», como lo muestra el verbo del v. 14. La expresión nos recuerda a 2 Corintios 5:1, 4, pero podría reflejar sencillamente el uso corriente, especialmente porque 2 Pedro, a diferencia de 1 Pedro, no enfatiza la idea de la peregrinación y la corruptibilidad.
5. El único caso en los Padres apostólicos se halla en Diogneto 6.8, donde el sentido es «morada» o «cuerpo», y está presente la idea de la peregrinación.

σκηνώω.

1. Esta palabra (más comúnmente σκηνώω) significa «vivir o acampar en una tienda» (u otra morada), y, transitivamente, «plantar o habitar una tienda».
2. La forma sencilla es rara en la LXX, en comparación con la compuesta κατασκηνώω.

3. Filón no usa σκηνώ, pero Josefo la usa en *De la vida de Moisés* 244.
4. En el NT el verbo figura en Juan 1:14 y varias veces en el Apocalipsis, pero nunca en sentido literal. Apocalipsis 7:15 se refiere a la morada permanente de Dios entre los redimidos (cf. 21:3), en una presencia duradera y rica en gracia. En 13:6, puesto que una tienda obviamente no puede habitar en una tienda, el verbo sugiere la permanencia del nombre y la presencia de Dios. La idea de permanencia también está presente en 12:12: los redimidos habitan para siempre en el cielo. En Juan 1:14 el término da a entender que la estadía terrenal del Logos encarnado es impermanente, entre su pre-existencia y su postexistencia como Señor exaltado. Pero no es ahí donde se pone el énfasis, ya que el término muestra más específicamente que lo que aquí tenemos es la presencia del Verbo eterno en el tiempo.

5. σκηνώ no figura en los Padres apostólicos ni en los Apologistas.

ἐπισκηνώ.

1. Esta palabra poco común significa «entrar o poner residencia en una tienda».
2. El único uso en el NT se halla en 2 Corintios 12:9, donde la idea es que el poder de Cristo entra en el apóstol, más que descender sobre él; e. d., reside en él precisamente en su debilidad humana. La combinación de la idea de la presencia bondadosa de Cristo con ἐπί (cf. Ap. 7:15) tal vez sugiere este raro término.
3. El término no figura ni en los Padres apostólicos ni en los Apologistas.

κατασκηνώ.

1. Este término poco común significa «plantar o entrar en una tienda», «acampar».
2. La palabra es sorprendentemente común en la LXX, posiblemente bajo la influencia del hebreo, si bien el uso no es uniforme. Se propone enfatizar la idea de una estadía más larga. De lo que se trata p. ej. en Números 14:30; Deuteronomio 33:12; Salmo 16:9; Proverbios 1:12 es de una permanencia segura y duradera. El significado «hacer morar» figura en Salmo 23:2. En Miqueas 4:10 el punto es vivir en el campo en vez de la ciudad. El sustantivo κατασκήνωσις figura seis veces en la LXX. Se refiere al santuario en Ezequiel 37:27, y en 1 Crónicas 28:2 significa el acto de construir.
3. Filón equipara el tabernáculo con la sabiduría en *Interpretación alegórica de las leyes* 3.46. Josefo usa el término en *Antigüedades* 9.34 para referirse a cuando Elías habitó en una tienda, y en 3.202 y 8.106 para la morada de Dios en la tienda o templo.
4. La influencia del AT fija el uso en el NT. Hechos 2:25ss cita Salmo 16:8ss. Aquí la esperanza no es el lugar de habitación, sino que significa «como se puede esperar». Por eso κατασκηνώ tiene el sentido absoluto «continuar viviendo», tal como se cumple en la resurrección. En Marcos 4:32 (cf. Dn. 4:12, 21) la idea es la de los pájaros que anidan en las ramas, y no simplemente que se posan temporalmente en ellas. Queda abierto el debate lo de si hay una referencia alegórica a los gentiles, pero la parábola indudablemente insinúa un reinado de seguridad y de paz.
5. En los Padres apostólicos, κατασκηνώ significa «hacer habitar» en Didajé 10.2 (el nombre de Dios en el bautismo). 1 Clemente cita Proverbios 1:33 en 57.7 y 58.1.

σκηνοπηγία.

1. Esta palabra denota el colocar una tienda, o el anidar de los pájaros. El verbo σκηνοπηγέω también figura en un contexto cultural para la erección de tiendas o cabañas (cf. σκηνοπηγέω).

2. El sustantivo figura nueve veces en la LXX, siempre (excepto en 2 Macabeos) en relación con los Tabernáculos. 2 Macabeos 1:9, 18 se refiere a la dedicación del templo en 164 a. C., e incluso aquí hay una analogía con los Tabernáculos. El uso de la LXX probablemente se deriva del uso no bíblico, aunque en este último no hay casos del sustantivo en un contexto cultural.
3. Josefo claramente conecta el sustantivo con los Tabernáculos (p. ej., *Antigüedades* 8.123), y una inscripción de Cirenaica (13 a. C.) muestra que este es un uso difundido.
4. El único caso en el NT está en Juan 7:2, donde el término denota la fiesta de los Tabernáculos, como lo muestra el uso en aposición. En el día central de esa fiesta de siete u ocho días, Jesús visita el templo (v. 14), y en el gran día (el séptimo), en el cual se dispensa agua y que constituye el verdadero climax, invita al pueblo a venir a él para recibir agua viva. El relato apenas alude a los detalles del festival. La fiesta de los Tabernáculos no es de significado teológico intrínseco, pero constituye el contexto para esta visita y la enseñanza relacionada de Jesús.

σκηνοποιός.

1. Esta palabra poco común, que combina σκηνή con ποιέω, generalmente se refiere a levantar una tienda, pero también parece significar «fabricante de tiendas» y, puesto que las tiendas frecuentemente se hacen de cuero, puede significar «artesano del cuero».
2. El único caso en el NT se halla en Hechos 18:3, donde Pablo se hospeda con Áquila y Priscila en Corinto porque él trabaja en el mismo oficio. Si el oficio es el de hacer tiendas con pelo de cabra, quizás Pablo teja la tela. Pero los eruditos rabínicos no favorecen el tejer, y por eso es más probable que Pablo sea un «artesano del cuero», y que en cuanto a tal sea «fabricante de tiendas». En todo caso, se sustenta a sí mismo para no tener que depender de las iglesias (1 Co. 9).

[W. Michaelis VII, 368-394]

σκιά [sombra], ἀποσκίασμα [sombra proyectada por variación],
ἐπισκιάζω [cubrir con la sombra]

σκιά.

A. Uso griego.

1. Esta palabra significa «sombra».
2. En el sentido transferido más común significa «sombra» en contraste con «realidad», y denota el poco valor de las cosas. También se usa para la «sombra» de un muerto.

B. El AT.

1. El hebreo לִשְׁמָהּ significa generalmente «sombra» en sentido literal (Is. 38:8; 32:2; 16:3; Gn. 19:8). Poéticamente leemos de la sombra protectora de las alas de Dios (Sal. 17:8). La palabra puede denotar también la transitoriedad humana (Sal. 102:11).
2. חַשְׁמַלִּים significa «oscuridad» (Am. 5:8; Job 3:5). Figuradamente denota la angustia (Is. 9:1), el peligro de muerte (Jer. 2:6), o el mundo de los muertos (Job 10:21-22).

C. La LXX y el judaísmo tardío.

1. La LXX. En la LXX σκιά figura unas 30 veces. Se usa principalmente para traducir לִשְׁמָהּ. A veces significa «sombra» en sentido literal (p. ej. del reloj de sol o de los árboles, o las sombras del anochecer). Pero tiene principalmente un uso figurativo, p. ej. en la frase «sombra de muerte» a la cual están expuestos incluso los justos (Job 3:5), y a la cual Dios puede llevarnos (Job 12:22), pero de la cual él saca a los redimidos (Sal. 107:14). Otro uso figurativo es para la sombra de las alas de Dios (Sal. 57:2).

o para la sombra del ungido del Señor bajo la cual vivirá el pueblo (Lm. 4:20). σκιά lleva también un sentido positivo en Ezequiel 17:23 e Isaías 32:2, que puede ser mesiánico.

2. *Filón*. El término tiene por lo general en Filón un sentido transferido, especialmente en su desarrollo del concepto de original y copia. El λόγος es la σκιά de Dios, y como tal es el arquetipo de los demás seres. Las obras de Dios son σκιά, pero nos hacen avanzar hacia la realidad. Como σκιά, la obra humana es vacía. El mundo de la σκιά se relaciona en última instancia con el del σώμα como la semejanza se relaciona con la realidad. Las palabras de una afirmación son σκιά en comparación con el significado, que es la realidad.
3. *Josefo*. En *La guerra de los judíos* 2.28, Arquelao, al captar la realidad del gobierno, hace que el emperador sea el señor, no de las cosas, sino de los nombres (σκιά). En la ciudad asediada en *La guerra de los judíos* 6.194, sólo parece que se puede conseguir la sombra del alimento.
4. *Qumrán*. En dos referencias figurativas, se dice que los opresores construyen una cerca en la sombra (e. d. ocasionan una grave angustia), y un árbol mítico da sombra a las naciones.
5. *Los rabinos*. Aparte del uso literal, encontramos que se compara la vida humana con la sombra de un pájaro en vuelo, y se aconseja que es mejor comer con sencillez y sentarse a la sombra, que comer delicias y quedar expuesto a los acreedores.

D. El NT.

1. *Los Evangelios Sinópticos y los Hechos*. El uso literal figura en Marcos 4:32 (los pájaros que anidan a la sombra) y Hechos 5:15 (la sombra de Pedro). En un sentido transferido, Mateo 4:13ss encuentra el cumplimiento de Isaías 9:1 en la obra de Jesús en Galilea. La tierra y la sombra de muerte designan a los gentiles, a quienes sólo el Mesías viene con la luz de la salvación escatológica. Lucas 1:79 usa «sombra de muerte» en un modo similar. Aquí amanece con el Bautista la luz que alumbrará a aquellos que, separados de Dios, viven en las tinieblas y son entregados a la muerte.
2. *Colosenses*. En Colosenses 2:17 la ley es la sombra de las cosas futuras, en contraste con Cristo. Puesto que no hay cuerpo sin sombra, la sombra señala al cuerpo. El concepto helenístico de apariencia y realidad recibe aquí una elaboración paulina típica, tanto escatológicamente («cosas futuras») como cristológicamente (Cristo como el cuerpo).
3. *Hebreos*. Hebreos 8:1-10:18 usa la categoría de la realidad celestial y la sombra terrenal para relativizar el sacerdocio del AT frente al ministerio de Cristo como sumo sacerdote. Puesto que la ley contiene apenas una sombra, no puede alcanzar la perfección necesaria.

ἀποσκίασμα. Esta palabra, que sólo se halla en textos postcristianos, figura en el NT en Santiago 1:17 con referencia a la oscuridad que ocasiona en la tierra el movimiento de los cuerpos celestes.

ἐπισκιάζω.

1. Esta palabra significa «ensombrecer», «cubrir con la sombra», «proyectar una sombra», «cubrir». El uso es principalmente negativo; cubrir con la sombra es oscurecer. En un caso, la acción de Darío de cubrir Asia y Europa con su sombra, de lo que se trata es del poder político.
2. El término es raro en la LXX. En Proverbios 18:11 y Éxodo 40:34-35 lo que se sugiere es la manifestación del poder, y en Salmo 91:4 se da la idea de amparar.
3. Filón usa el término con frecuencia, principalmente en sentido transferido. Así, el espíritu ensombrece los sentidos cuando está despierto; el deseo coloca la razón a la sombra en las personas irracionales; y los humanos proyectan una sombra sobre la virtud y la verdad y la gloria divina.

4. En el NT, el sentido literal se da en Hechos 5:15 (la sombra de Pedro) y Marcos 9:7 (la nube en la transfiguración). En Lucas 1:35 el poder del Altísimo cubre con su sombra a María, denotando la generación divina pero sin describir el modo, excepto en términos de la operación del Espíritu.
5. No tenemos casos de esta palabra en los Padres apostólicos.

[S. Schulz, VII, 394-400]

σκιρτάω [saltar]

- A. Uso griego.** Esta palabra, que se refiere primero al galope de los potros, llega a denotar a personas inquietas e indisciplinadas, aunque cuando se usa para animales lleva un sentido más favorable (cf. los saltos de los perros o las cabriolas de los corderos).
- B. El judaísmo helenístico.**
1. En la LXX el término describe el movimiento inquieto de los terneros (Jl. 1:17), los saltos de los terneros liberados (Mal. 4:2), el saltar las montañas como carneros (Sal. 114:4), y el movimiento de los gemelos en el vientre (Gn. 25:22).
 2. Filón usa el término en una parábola para un animal que se deshace de sus riendas, y Josefo lo emplea para saltar de alegría ante una estratagema militar exitosa.
- C. El NT.** El término denota alegría en Lucas 6:23 y un movimiento gozoso en 1:41, 44. El movimiento en el vientre se prefigura en Génesis 25:22, y el gozo escatológico en Malaquías 4:2.
- D. El período postneotestamentario.** En Diogneto 11.6 el término es una metáfora para el gozo, pero en Hermas, *Semejanzas* 6.1.6 y 2.3ss, los que se entregan al mundo son como ovejas que brincan en pastos abundantes.

[G. Fitzner, VII, 400-402]

σκληροκαρδία → καρδία; σκληρός, σκληρότης, σκληροτρέχης, σκληρύνω → παχύνω

σκολιός [torcido]

- A. Griego secular.**
1. Este término, que se usa literalmente respecto a ríos y caminos, significa «tortuoso», «retorcido», se relaciona también con los movimientos de las serpientes, y se puede referir también a un laberinto, o a bucles o a cabello enmarañado.
 2. En sentido transferido, el término denota lo que está «torcido», «perverso». El engaño estropea las cosas, la esclavitud conduce a acciones torcidas, y un oráculo ambiguo es σκολιός.
- B. El AT griego.**
1. De 28 casos de σκολιός en el AT, 14 se hallan en los Proverbios; y en Job, Isaías y la Sabiduría de Salomón se hallan tres veces en cada uno. El término se usa para diversas raíces hebreas, especialmente שָׂרַע y תָּפַח.
 2. El uso literal se da en Isaías 27:1, pero la palabra es poética en Salmo 125:5 y también en Isaías 40:3ss, donde el camino es áspero más que torcido (cf. 42:16; 57:14). La traducción libre en Oseas 9:8 se refiere a las redes que se ponen en el sendero del profeta.
 3. El sentido transferido es común en los Proverbios. Así 2:15 advierte contra los senderos torcidos, que la gente de poca valía moral recorre en 28:18. La condición de ser perverso se asocia con la falta de honradez en 14:2 y con la calumnia en 10:8. En su uso principal, este término en el AT griego expresa

la naturaleza de aquellos que no viven en la rectitud y justicia que Dios manda, sino que viven en un modo escabroso y torcido que merece castigo.

C. El NT.

1. En Lucas 3:5, basado en Isaías 40:3ss, el salvar de la corrupción es la obra decisiva de Dios o de Cristo, para la cual el Bautista hace preparativos llamando al arrepentimiento. El término σκολιός, que lleva un matiz ético, denota aquí la mala conducta social que tiene su raíz en la incredulidad, y que será enderezada cuando llegue el Mesías con la salvación que todos puedan ver.
2. Hechos 2:40 y Filipenses 2:15 adoptan la expresión veterotestamentaria «generación perversa», con referencia ya sea al judaísmo de la época o a toda la humanidad. Basada en la propia enseñanza de Jesús en Marcos 9:19; Mateo 17:17; Lucas 9:41, la frase describe a aquellos en medio de los cuales los creyentes deben llevar una vida sin mancha, y a quienes deben llevar la luz.
3. En 1 Pedro 2:18 el término es quizás un concepto ético general que denota al amo perverso a quien los esclavos deben aún así mostrar respeto. Pero también puede haber una referencia específica a los amos paganos que todavía están esclavizados en la idolatría.

D. La iglesia antigua. 1 Clemente 39 cita Job 4:18; Hermas, *Visiones* 3.9.1, usa σκολιότης como un término general para el pecado; Bernabé 20.1 usa la figura del camino torcido, y Justino, *Diálogo* 50.3, cita Isaías 40.3ss.

[G. Bertram, VII, 403-408]

σκόλοψ [estaca puntiaguda, espina]

1. Este término raro denota una «estaca puntiaguda» como las que se usan en zanjas o empalizadas. El ser asegurado a una estaca así es una forma de ejecución; la referencia es a la crucifixión en una cruz en forma de T, o al empalamiento y exposición sobre una estaca. Los cadáveres también son empalados sobre estacas como señal de oprobio.
2. Otro significado en la LXX es una «espina» o «astilla» en el pie, el dedo, etc., que los médicos quitaban mediante emplastos o unguentos. En la magia se usan espinas de palmas, y se supone que los demonios ponen púas en las sienes de las mujeres. En el AT, Dios obstaculiza el camino de Israel con matorrales en Oseas 2:8, y los opresores son astillas en los ojos de Israel en Números 33:55, o espinas en Ezequiel 28:24.
3. En 2 Corintios 12:7 Pablo está hablando de aflicciones corporales, y entre ellas menciona un σκόλοψ que Dios envía, que actúa como mensajero de Satanás, y que es obviamente doloroso. La idea no es la de una estaca en la cual está empalado el apóstol, ni de una púa de depresión, p. ej. por su incapacidad de ganarse a los judíos para Cristo, o como reacción al éxtasis. Parece tenerse en mente un maltrato físico o una incapacidad física, pero no hay modo de determinar de qué se trata. Aunque estorba su labor, Dios la usa para impedirle la arrogancia y para indicarle dónde está su verdadera fuerza.
4. Los cristianos sólo rara vez usan este grupo con referencia a la ejecución de Jesús (cf. Orígenes, *Contra Celso* 2.55.68-69). Queda fuera del uso que pronto se desarrolla en relación con la cruz (cf. la escasez de ἀνασταυροῦν).

[G. Delling, VII, 409-413]

→ κολαφίζω

σκοπός [inspector, meta], σκοπέω [fijarse bien, inspeccionar],
κατασκοπέω [espíar, inspeccionar], κατάσκοπος [espía, inspector]

σκοπός.

1. Esta palabra tiene los dos sentidos de «inspector» y de «meta, blanco» al cual uno apunta al disparar. Comúnmente se usa para un «guardia» militar, un «espía» o un «explorador».
2. En la LXX figura en los dos sentidos principales (Jer. 6:17; Job 16:12).
3. El único caso en el NT se halla en Filipenses 3:14. El trasfondo es el de una competencia en el estadio, y el punto es que los cristianos tienen una meta que está fijada por la palabra de la cruz. Apuntan hacia una meta futura, uniendo su voluntad con la voluntad de Dios, y yendo en pos, en fe, de la meta que él establece.
4. El tema de los juegos es común en los Padres apostólicos. Leemos sobre la meta de la paz en 1 Clemente 19.2, y cf. 63.1. En 2 Clemente 19.1, σκοπός tiene el sentido de «modelo».

σκοπέω.

A. Fuera del NT.

1. Esta palabra significa «fijarse (críticamente) en», «inspeccionar». También puede significar «poner algo como modelo».
2. Los únicos casos en la LXX se hallan en Ester 8:12 LXX y 2 Macabeos 4:5.

B. El NT.

1. Aparte de Lucas 11:35, σκοπεῖν es peculiar de Pablo. En Filipenses 3:17 significa «inspeccionar y poner como modelo». El significado es menos preciso en Romanos 16:17: «fijarse, tomar nota». En 2 Corintios 4:18 la idea es la de considerar las cosas transitorias y las cosas eternas con miras a tomar una decisión crítica entre ellas. En Gálatas 6:1, al ver las fallas de los demás, debemos examinarlos a nosotros mismos, pero en Filipenses 2:4 debemos fijarnos en los demás así como en nosotros mismos.
2. En Lucas 11:35, el escrutinio en el ámbito de la persona entera (el σώμα) tiene que ver con la voluntad y su orientación. Debemos fijarnos a ver si estamos libres de estímulos que nublen la mirada, ya que esta transmite lo que la voluntad se propone.

C. Los Padres apostólicos. 1 Clemente 51.1 contiene un caso interesante de σκοπεῖν.

κατασκοπέω.

1. Esta palabra significa «mirar en torno críticamente» o «espíar».
2. La LXX prefiere κατασκοπέειν.
3. El único caso en el NT se halla en Gálatas 2:4, donde Pablo se refiere a los creyentes legalistas que, habiéndose unido a la iglesia para enderezar las cosas, están espíando indebidamente lo que para ellos es una libertad intolerable. Puesto que su objetivo es reintroducir la esclavitud, su actitud es incompatible con el evangelio escatológico del gozo.

κατάσκοπος.

1. Esta palabra significa «espía» o «inspector».
2. Figura diez veces en la LXX para «espía», principalmente en Génesis 42:9ss.

3. El único caso en el NT se halla en Hebreos 11:31, para los espías de Josué 2:1ss.

[E. Fuchs, VII, 413-418]

σκορπίζω [esparcir, desparramar], διασκορπίζω [esparcir, dispersar],
σκορπισμός [dispersión]

- σκορπίζω significa «esparcir», «desparramar», «repartir».
- En la LXX tiene en gran medida el mismo sentido que διασπείρειν (διασπορά).
- En el AT se usa para el juicio de Dios sobre sus enemigos (2 S. 22:15). Según Sabiduría 17:3, los egipcios son dispersados. El juicio sobre Jerusalén en Ezequiel 5:1ss incluye la dispersión, así como el incendio y la espada. En Zacarías 13:7ss, las ovejas serán dispersadas cuando sea herido el pastor.
- Que Zacarías 13:7ss se entiende mesiánicamente se puede ver en el Documento de Damasco 19:7ss; la comunidad de Damasco se equipara a sí misma con las ovejas dispersas. Sobre la base de Deuteronomio 4:27-28; 28:64, el judaísmo posterior considera la dispersión como un juicio divino. Sin embargo, la presencia de Dios continúa con el pueblo disperso. Una oración constante es que el juicio sea levantado y que el pueblo vuelva a ser reunido. Filón recuerda que aquellos que están dispersos pueden ser mordidos por la serpiente de la lujuria y la pasión; asocia a los ἐσκορπισμένοι con el escorpión (Dt. 8:15). Josefo usa el término para la divulgación de rumores, y los rabinos hablan de esparcir dinero para los pobres.
- En Mateo 13:30; Lucas 11:23, Jesús dice que los que no recogen con él, desparraman; e. d., obstaculizan la obra de Dios. Tal vez se está refiriendo a los oyentes indecisos que aplazan la acción. La antítesis de recoger y desparramar aparece en los dichos rabínicos, y en Juan 11:52 la obra de Cristo consiste en recoger. En Marcos 14:27; Mateo 26:31 Jesús relaciona consigo mismo y con sus discípulos el dicho de Zacarías 13:7 (cf. Jn. 16:32). Jesús muere, sin embargo, con el fin de reunir en uno a los hijos dispersos de Dios (Jn. 11:52). Aquí se tiene en mente a los gentiles así como a Israel, ya que todos los que pertenecen a la familia de Dios por la fe, y que están dispersos entre las naciones, deben ser recogidos. En Juan 10:1ss el buen pastor recoge y protege al rebaño, pero el lobo lo dispersa (cf. Hch. 20:29). En Lucas 1:51 Dios dispersa a los soberbios (cf. Sal. 89:10), pero en 2 Corintios 9:9 (Sal. 112:9) los justos reparten generosamente a los pobres. La yuxtaposición en Mateo 25:24ss sugiere la semilla que se esparce, aunque la referencia podría ser a la acción de aventar. Lucas 15:13 lleva el matiz de derrochar (cf. 16:1), pero el uso en Hechos 5:37 es militar: los seguidores de Judas el Galileo son dispersados.
- Didajé 9.4 se refiere al pan que está esparcido sobre los montes y que luego se recoge y se hace uno. Ignacio, en *Romanos* 5.3, habla de la dispersión de sus propios huesos. Lejos de ser una señal de abandono, es una señal de la comunión con Cristo.

[O. Michel, VII, 418-422]

σκότος [oscuridad, tinieblas], σκοτία [oscuridad, tinieblas],
σκοτώω [oscurecerse], σκοτίζω [oscurecerse], σκοτεινός [oscuro]

A. Griego clásico.

- Uso.* La palabra σκότος significa «oscuridad», «tinieblas». El femenino σκοτία es helenístico. El verbo clásico es σκοτώω, y el verbo helenístico σκοτίζω. Ambas formas figuran en el NT, pero sólo en pasiva.
- Significado.* Usada tanto en sentido literal como en sentido transferido, σκότος denota la oscuridad experimentada como un ámbito envolvente que tiene significado para la existencia, p. ej. al impedir el movimiento o la previsión, o al causar ansiedad o peligro. Si la luz significa potencialidad, entrar

en la oscuridad significa muerte. El reino de los muertos es un reino oscuro. Se proyecta ya en la vida presente. La oscuridad puede tomar la forma de ceguera. Los sentidos transferidos van surgiendo como sigue. Subjetivamente, la oscuridad es (1) el secreto o el engaño, (2) la falta de claridad de un objeto o persona que habla, o (3) la falta de conocimiento o de visión.

3. *La filosofía.* La epistemología griega comienza con el proceso de iluminación, e. d. el movimiento que va de la oscuridad a la luz. La oscuridad no tiene gran significación conceptual; sólo sirve para realzar la luz. No existe una línea directa entre lo que se dice sobre la iluminación y el dualismo posterior.

B. El AT.

- Trasfondo.* La brillantez y la oscuridad denotan salvación y perdición. La base natural de la luz está siempre clara. En el mundo inferior de los egipcios, el sol brilla de noche. Las edades oscuras de crisis van seguidas de una edad de salvación. La creación triunfa sobre la oscuridad primigenia. Es debatible en qué medida el dualismo iranio, que no contrapone expresamente la luz a la oscuridad, influye sobre el judaísmo.
- Uso.* El grupo חָשֶׁךְ domina este ámbito en hebreo, y חֹשֶׁךְ tiene el mismo sentido. El grupo σκοτος es el que se usa siempre para traducir חָשֶׁךְ. Donde más común es este grupo es en los escritos sapienciales y en algunas partes de los profetas. Los tres ámbitos de uso son el cosmológico, el escatológico y el antropológico.
- Rasgos generales.* La oscuridad natural, asociada con el ritmo del día y la noche o con el movimiento de las nubes, nos envuelve (Job 23:17). Describe la situación humana (Jer. 13:16). La oscuridad expresa la cautividad (Sal. 107:10ss) y la maldad (10:7-8). Caracteriza al mundo inferior y a las profundidades del océano como ámbitos de no ser. El reino de los muertos es de tinieblas y de terror supremo (cf. Sal. 88:6; Job 17:12-13).
- Rasgos específicos.* Dios crea la luz y la oscuridad, y es Señor de una y otra (Is. 45:7). Ninguna oscuridad puede esconderlo a uno de él (Job 34:22). Él oscurece los ojos, pero también hace luminosa la oscuridad (Is. 42:16ss). Para él la oscuridad no es oscura (Sal. 139:11-12). Manifiesta su soberanía, al expresar su ocultamiento (1 R. 8:12), pero es apenas una realidad penúltima.
- Cosmología.* La oscuridad está relacionada con el caos, y la creación comienza con la luz. El énfasis no se pone en una oscuridad original, sino en el hecho de que la palabra poderosa de Dios la vence. La oscuridad pertenece a la creación solamente con la creación de la luz. Está conectada con la destrucción, así como la creación lo está con la salvación (cf. Is. 45:7).
- Escatología.* Amós proclama el día del Señor como un día de oscuridad (5:20). Tiene en mente el juicio histórico de Israel, pero detrás de la metáfora se halla el inicio del caos. Pero incluso esto se halla bajo el dominio de Dios (8:9). En Joel 2:2 la oscuridad describe el «día».
- Antropología.* Dios envía la luz a la mente, pero la oscuridad abate a los malvados y su luz se apaga (Job 15:22ss; 18:15ss). Incluso en la oscuridad, los justos pueden poner su esperanza en Dios (Sal. 97:11). En Sabiduría 17:19-20 se desarrolla un uso amplio espiritualizado y transferido.

C. El judaísmo.

- Uso.* Las modificaciones del uso del AT incluyen un pensamiento legal más fuerte, un mayor énfasis en la trascendencia de Dios, y un desarrollo de la creencia en el más allá y en la expectación apocalíptica. La oscuridad es ahora condenación. Una visión más espacial del cosmos encuentra menos cabida para el ritmo de día y noche. Se dice mucho acerca de la oscuridad escatológica, pero al final la oscuridad será destruida. Hay dos modos de vida, el de la luz y el de las tinieblas.
- Qumrán.* En Qumrán la luz y las tinieblas presentan un dualismo de decisión escatológica. Dos esferas determinan nuestro ser y nuestro destino. Tenemos que decidir entre ellas. La esfera determina los actos individuales. Los conversos se mueven hacia la esfera de la luz, aunque entonces ven

que ese movimiento es obra de Dios. En esta esfera su movimiento los aleja de los hijos de las tinieblas. La batalla presente es una preguetación del conflicto escatológico que verá la destrucción de las tinieblas. Los malvados experimentarán la perdición eterna en el fuego de los lugares oscuros. En los Testamentos de los Doce Patriarcas, que pertenecen al mismo entorno, Belial representa la oscuridad que Dios rechazará por fin. Pero en los Testamentos se puede ver la influencia sapiencial, p. ej. en esa psicologización más fuerte y en la interrelación más cercana de conceptos éticos.

3. *Los escritos rabínicos.* La palabra «oscuridad» es menos prominente en estas obras. Lo opuesto de la luz es su ausencia, y la equiparación de tinieblas y maldad figura principalmente en la exégesis.

D. El helenismo y el gnosticismo.

1. *Datos generales.* El simbolismo de la luz se convierte ahora en una metafísica de la luz. La luz es una esfera trascendente, y la iluminación es un arrebato y una divinización. La oscuridad no es una fuerza opuesta, sino lo que uno deja atrás. El grupo σκότος es por eso menos prominente. Sólo vuelve a adquirir importancia cuando los gnósticos distinguen entre la luz cósmica (que es σκοτεινόν) y la luz trascendente.
2. *Filón.* Filón es de la escuela de la iluminación. Encuentra una antítesis, no entre la luz y las tinieblas, sino entre la luz celestial y la terrenal. Continúa con el uso transferido que es habitual, pero forja un nuevo producto al fundir el AT con Platón.
3. *Las obras herméticas.* En comparación con la luz, la oscuridad rara vez se menciona en estos escritos. La luz y las tinieblas son esferas, pero la luz rodea a las tinieblas. La luz terrenal, sin embargo, no es verdadera luz. Puesto que la oscuridad está relacionada con el cuerpo, la salvación significa llevar a la luz mediante un ascenso desde el cuerpo.
4. *Las Odas de Salomón.* La humanidad está en las tinieblas —que son tanto un lugar como una situación, y el disiparlas mediante la luz no es una posibilidad natural sino trascendente.
5. *Los mandeos.* En una enloquecedora mezcla de ideas, el punto principal es que el alma está perdida, y sólo la revelación dada por enviados celestiales puede conducirla al mundo de la luz. El mundo es una esfera maligna, y la luz terrenal está al servicio de esa esfera. El mundo vive por los elementos de luz que hay dentro de él. La oscuridad es una fuerza y una sustancia que nos ata a la casa oscura del cuerpo. Sus hijos están condenados a la destrucción, y todas las obras de ella son malas. No entiende la luz, y lucha contra ella. Sólo mediante un llamado de lo alto es posible redimirse de ella.
6. *Los maniqueos.* Aquí, una vez más, hallamos dos fuerzas o esferas que se oponen. La oscuridad se desarrolla mediante una revuelta que viene de abajo. Halla su expresión en la esfera de la naturaleza. Pero la luz es superior en calidad, como lo muestran sus portadores cósmicos. Esta superioridad halla su expresión en la obra de los enviados de la luz. El proceso cósmico, revelado por medio de Mani, no es simplemente una doctrina sino una tarea.
7. *El gnosticismo cristiano.* La luz describe la salvación trascendente, pero la oscuridad es menos prominente como opuesto suyo. Cuando figura la oscuridad, se trata de la esfera de la perdición, representada por sus propias fuerzas. La redención es la liberación de los lazos de la oscuridad.

E. El NT. Lo más común es σκότος (en neutro), pero Juan prefiere σκοτία. σκοτίζομαι (cinco veces) σκοτόομαι (tres) son siempre pasivos. El grupo se usa tanto literal como figuradamente, pero sólo en Juan tiene significación teológica.

I. Los Sinópticos, los Hechos y el Apocalipsis.

1. Uso literal.

- a. Con ocasión de la crucifixión, un eclipse oscurece el sol (Mr. 15:33). Esto muestra la significación cósmica del acontecimiento. También destaca su profundidad (cf. el abandono, el cual, como cumplimiento de la profecía, está en conformidad con la voluntad divina).

- b. El mundo inferior es un lugar de tinieblas (Mt. 8:12). Su poder domina en la pasión (Lc. 22:3).
- c. La oscuridad cósmica abre paso al tiempo del fin (Mr. 13:24); es un signo precedente en el período final de maldad. Una cita de Joel 2:28ss refuerza el panorama del tiempo del fin en Hechos 2:17ss, pero el tiempo es ahora de epifanía. La oscuridad también tiene un papel en el Apocalipsis. Así, en 8:12 los astros pierden parte de su luz, el humo oscurece el sol en 9:2, y en 16:10 el reino de la bestia queda en tinieblas, dando paso a una última revuelta desesperada.
2. *Uso figurativo.* Mateo 4:15 y Lucas 1:79 adoptan la metáfora de Isaías 8:23; 9:1-2. Al usar el perfecto hebreo, no el futuro de la LXX, Mateo destaca el cumplimiento.
3. *Uso transferido.* En Mateo 10:27 (Lc. 12:3-4), lo que es oscuro está escondido. El tiempo de la obra terrena de Jesús es el del ocultamiento, y el tiempo de la iglesia es el de la proclamación. La expresión de Mateo 6:22-23 (cf. Lc. 11:34ss) es paradójica. El contraste es entre salud y enfermedad, pero Mateo también tiene en mente el ojo malo, como lo muestra el contexto. Lucas hace del dicho una exhortación, y cambia la advertencia final por una promesa.

II. *El corpus paulino.*

1. *Pablo.* El grupo no tiene significación especial para Pablo. La conversión es iluminación, en analogía con la creación (2 Co. 4:6). La oscuridad caracteriza al paganismo (Ro. 13:12). Debemos dejar a un lado sus obras. La oscuridad denota lo que está escondido y será finalmente manifestado (1 Co. 4:5). La oscuridad del corazón es un castigo por la perversión del conocimiento de Dios (Ro. 1:21). Un dualismo de decisión se da en 2 Corintios 6:14.
2. *Colosenses y Efesios.* Las tinieblas tienen su esfera de poder (Col. 1:13). La conversión es nuevamente iluminación (Ef. 5:8ss; cf. 1 P. 2:9). Los creyentes guerrean contra los jefes de estas tinieblas presentes (Ef. 6:12).

III. Juan. Juan presenta una dualidad teológica de luz y tinieblas. La grandeza de la luz y su manifestación son el punto de partida. El mundo está en tinieblas (Jn. 8:12), las cuales son un ámbito pero no una sustancia. Pero las tinieblas no pueden ni comprender la luz ni resistirse a ella. Incurren en culpa al tratar de combatirla. La manifestación de la luz, no la naturaleza del mundo, plantea la situación de decisión (3:19). La maldad se hace real en una decisión contra la luz. La decisión es definitiva (cf. 12:46). Caminar en tinieblas es descarriarse (12:35). En 1 Juan 1:5-6 el énfasis es ético. En una aplicación práctica de la tesis ontológica, se da un ataque contra un entusiasmo que predica la impecabilidad habitual. Nosotros caminamos en la luz, pero no aseguramos tener impecabilidad. Un interés ético parecido aparece en 2:8ss. Si en 1:6 el caminar en tinieblas es una razón para romper la comunión con Dios, aquí es más bien un resultado de ello. El horizonte no es el mundo sino la iglesia en el mundo. La oscuridad está desapareciendo; se puede mirar adelante hacia la victoria de la luz.

F. Los Padres apostólicos. Ignacio no usa este grupo; 1 Clemente 36.2 lo tiene para el oscurecimiento de la *διάνοια*, y Bernabé lo usa al caracterizar los dos caminos (5.4; 18.1).

[H. Conzelmann, VII, 423-445]

σκύβαλον [desecho, excremento]

A. El mundo griego. De etimología incierta, *σκύβαλον* significa literalmente «excremento», «sobras», «desperdicios». Adquiere un uso transferido para «hezo», «inmundicia», para denotar lo que carece de valor. El término *σκυβαλισμα* se usa para «migajas», *σκυβαλισμός* significa «desprecio», *σκυβαλεύειν* significa «tratar despreciativamente», *σκυβαλικός* significa «desdeñado» o «inmundo», y *σκυβαλώδης* significa «desperdicio».

- B. El judaísmo helenístico.** En la LXX el término figura sólo en Sirácida 27:4. Filón y Josefo lo usan sólo en sentido literal.
- C. El NT.** El único caso en el NT se halla en Filipenses 3:8, donde Pablo evalúa como «basura» o «excremento» todo lo que anteriormente había considerado importante. El tiempo perfecto en el v. 7 se relaciona con su conversión, y los presentes en el v. 8 muestran que este es su punto de vista actual. El término vulgar enfatiza la fuerza de la renuncia que ha hecho por causa de Cristo. No repudia los privilegios divinos de Israel, pero desenmascara el esfuerzo de rectitud propia como una empresa carnal que está en antítesis con la fe, que sirve a la carne, y que es tan despreciable como la σάρξ.

[F. Lang, VII, 445-447]

Σκυθής [escita]

- Los escitas.* Los escitas son nómadas iraníes que invaden Asia Menor hacia el 700 a. C., y desde entonces siembran el terror en el Cercano Oriente pero sin establecer ningún reino duradero. Su alianza con Babilonia le hace posible a esta última derrotar a Asiria.
- Los escitas en el AT.* El AT describe la amenaza escita en Jeremías 4:6; 6:22-23; 5:15; Sofonías 1:2ss, aunque la equiparación no es segura. En Génesis 10:3 Askenez (tal vez Askuz) podría representar a los escitas (cf. Jer. 51:27).
- Los escitas en el mundo grecorromano.* Al colonizar la costa septentrional del Mar Negro, los griegos toman contacto con los escitas, a quienes consideran como un pueblo sencillo y fuerte, pero también rudo, cruel e inculto. Posteriormente los escitas representan a un tipo de esclavos que se encuentran alrededor del Mar Negro. Cicerón los considera como buen ejemplo de bárbaros.
- Los escitas en el judaísmo tardío.* El nombre griego de Bet-sán, Σκυθόπολις, se deriva de una invasión de los escitas. También los judíos abominan de la crueldad de los escitas. Filón, que los agrupa con los partos, dice que no son menos salvajes que los germanos. Los egipcios y los escitas representan dos diferentes pueblos bárbaros.
- Los escitas en el NT.* Colocenses 3:10-11 tal vez contenga frases de una liturgia bautismal que, en alabanza y acción de gracias, celebra la nueva humanidad y su eliminación de todas las desigualdades. Al ligar a bárbaros con escitas, el autor quizás esté siguiendo el uso tradicional, o puede ser que tenga en mente la situación en Colosas. Es debatible si se está distinguiendo entre bárbaros y escitas, o si los escitas son un ejemplo notable de bárbaros. En cualquier caso, el bautismo supera la ofensa que incluso los escitas ocasionan a la sensatez natural.
- Los escitas en los Apologistas.* Justino, en *Diálogo con Trifón* 28, muestra que el nuevo orden cristiano, que se basa en el conocimiento de Dios y de Cristo, hace posible que incluso pueblos rudos e inmorales como los escitas y los partos sean amigos de Dios.

[O. Michel, VII, 447-450]

σκυθρωπός [de aspecto triste]

A. Fuera del NT.

- σκυθρωπός significa «de aspecto serio o triste» con diversos matices, p. ej. aspecto sombrío, solemnidad, aspecto de amargura, depresión, pesar o melancolía.
- En el AT lo encontramos en Génesis 40:7; Daniel 1:10 Θ, y hay formas verbales que figuran en Salmo 35:15; Proverbios 15:13.
- Formas de la raíz figuran en Josefo, *Antigüedades* 2.19; 11.54; 11.164.

- B. En el NT.** En Mateo 6:16 los σκυθρωποί son los que quieren aparentar tristeza cuando ayunan. Jesús los llama hipócritas porque su semblante serio los hace parecer algo diferente de lo que son, y porque no recurren al Juez que ve lo que está escondido. Jesús exige a sus discípulos un arrepentimiento de buen grado, porque ellos encuentran en el Juez a un Padre que perdona. Los dos que van a Emaús están σκυθρωποί porque Jesús parece no haber llenado sus esperanzas de liberación (Lc. 24:17ss. [W. Bieder, VII, 450-451])

σκώ [gusano], σκωληκόβρωτος [comido por gusanos]

σκώληξ

- A. El mundo griego.** Esta palabra significa literalmente «gusano», y se usa también para las larvas de los insectos. En sentido transferido significa «hebra», «ola», una «torta» con forma de gusano, y un «montón» de trigo trillado.

B. El AT y el judaísmo tardío.

1. *El AT.*

- a. **Uso.** Esta palabra figura 18 veces en la LXX, nueve de esas veces en escritos que sólo están en griego. El equivalente hebreo habitual también puede significar «carmesí», puesto que los huevos y cuerpos aplastados de ciertos piojos forman un tinte carmesí (cf. Is. 1:18; Lm. 4:5).
- b. **Significado.** El σκώληξ es a veces el «gusano» en sentido literal (cf. Dt. 28:39; Jon. 4:7). Figuradamente el término sugiere lo que es débil o insignificante (Job 25:6; Sal. 22:6).
- c. **El gusano como signo de condenación.** La idea está presente en Isaías 66:24. En el Valle de Hinnom, los cadáveres de los israelitas apóstatas quedan sujetos a la corrupción y a la incineración. Lo de que el gusano no muere denota ya sea la destrucción total, o la experiencia, por parte del alma, de una corrupción corporal interminable (cf. Is. 50:11).
2. **Los rabinos.** Los rabinos continúan con el uso del AT. Al altar no se debe llevar leña que tenga gusanos. Los gusanos son la suerte de los humanos en el sepulcro. Mientras que los pecadores ordinarios sufren de la aniquilación del cuerpo y el alma, los que son muy malos experimentan, según Isaías 66:24, un castigo eterno.
3. **Filón y Josefo.** La palabra no figura en Filón, y Josefo sólo la usa en sentido literal (*Antigüedades* 3.30).
4. **Qumrán.** En los escritos de Qumrán el gusano denota la vanidad y corruptibilidad humanas. Junto con el polvo, significa la muerte y el sepulcro. No hay una referencia expresa al gusano en relación con la condenación eterna.

- C. El NT.** El único caso en el NT se da en Marcos 9:44ss (cita de Is. 66:24). Junto con γέεννα, el término denota la perdición escatológica. Como en Isaías 66:24, la referencia puede ser bien a la destrucción definitiva, bien a la corrupción que no cede; esto último es más probable. El gusano y el fuego van juntos; el primero no sugiere el morder de la conciencia, ni el último el dolor físico.

- D. Los Padres apostólicos.** El gusano simboliza la mezquindad humana en 1 Clemente 16.15, y la perdición eterna en 2 Clemente 7.6. La referencia al gusano que brota de la carne podrida del fénix es un rasgo nuevo en 1 Clemente 25.3.

σκωληκόβρωτος.

1. **Fuera del NT.** Esta palabra significa «consumido por gusanos», «agusanado». No se ha hallado como término médico, pero sí encontramos referencias a personas que son comidas por gusanos. Josefo narra cómo Herodes el Grande, en su enfermedad final, padece de dolores en las entrañas.

2. En el NT. El único caso en el NT se da en Hechos 12:23, con referencia a la muerte de Herodes Agripa, quien, a causa de su arrogancia, es herido por un ángel y «comido por gusanos». Josefo, en *Antigüedades* 19.346ss, habla de los tremendos dolores que le produjeron rápidamente la muerte. [F. Lang, VII, 452-457]

σμύρνα [mirra], σμυρνίζω [tratar con mirra]

σμύρνα.

1. Esta palabra significa «mirra», que los egipcios, griegos y romanos usan como perfume, medicina e incienso. μύρρα es una forma alterna pero rara.
2. En el AT la mirra desempeña una parte importante en Éxodo 40:23; Salmo 45:8; Cantares 3:6; 4:14; 5:5.
3. En el NT σμύρνα figura en Mateo 2:11 como uno de los regalos que traen los Magos; posiblemente sea incienso. Otro caso se halla en Juan 19:39, donde es una de las sustancias que se aplican al cuerpo de Jesús para impedir una descomposición rápida. Los que realizan los ritos fúnebres no tienen la expectativa de una pronta resurrección.

σμυρνίζω. Este verbo aparece en Marcos 15:23, donde los soldados le ofrecen a Jesús vino con especias antes de la crucifixión (v. 24). Aunque las señoras judías ofrecen a los condenados vino mezclado con incienso para entorpecer su conciencia, no resulta claro que la bebida de Marcos 15:23 tenga el mismo propósito (cf. Mt. 27:34).

[W. Michaelis, VII, 457-459]

Σολομών [Salomón]

A. El rey Salomón en la tradición y en la leyenda. Los relatos en 1 Reyes 2-11 se refieren a la riqueza y a la sabiduría de Salomón, pero también a sus matrimonios con extranjeras, a su idolatría y a su castigo, aspectos estos que son minimizados en 2 Crónicas 1-9. Los relatos posteriores magnifican su inspiración como poeta y escritor, la magnificencia de su corte, la amplitud de sus conocimientos y sus poderes mágicos.

1. *Inspiración.* 1 Reyes 4:32 se refiere a los proverbios y cánticos de Salomón, y los libros de los Proverbios, Eclesiastés y Cantar de los Cantares se le atribuyen principalmente a él. Posteriormente se le acepta como autor de los Salmos de Salomón, y habla en forma pseudoepigráfica en la Sabiduría de Salomón (cf. tb. las Odas y el Testamento de Salomón). Josefo, en *Antigüedades* 8.44-45, se refiere a la amplia extensión de los conocimientos de S. lomón; le atribuye 1.005 libros, odas y cánticos, así como 3.000 parábolas y proverbios.
2. *Magnificencia.* La tradición judía ofrece números descabellados para los obreros y materiales usados en la construcción del templo y para sus costosos aditamentos. Lo mismo se aplica a la prodigalidad de la corte de Salomón. Pero los rabinos le reprochan sus matrimonios con extranjeras y el permitir que sus esposas se enfrascaran en la idolatría.
3. *Sabiduría.* La leyenda retrata a Salomón como el más sabio de los reyes. Resuelve todos los acertijos de Hiram y las preguntas de la reina de Saba. Tiene poder sobre los demonios, y puede curar enfermedades. Los que lo ven en sueños pueden tener la esperanza de ser sabios. Su sabiduría se deriva del estudio de la ley. Sólo Moisés lo sobrepasa en sabiduría y en capacidad de explicar la ley (cf. Dt. 34:10).
4. *Poderes mágicos.* Puesto que Salomón tiene conocimiento de los reinos vegetal y animal (1 R. 4:32ss), supuestamente tiene también erudición astrológica, y tiene demonios bajo su mando. Por consi-

guiente, en círculos no judíos su nombre se traslada al uso mágico, y sus habilidades mágicas son ampliamente conocidas y exaltadas.

B. El rey Salomón en el NT.

1. *El templo de Salomón.* Hay pocas referencias a esto en el NT. Esteban dice que a Salomón se le permitió construir la casa de Dios (Hch. 7:47), y vemos mencionado el pórtico de Salomón —supuestamente parte del edificio original— en Juan 10:23; Hechos 3:11; 5:12. Aunque los creyentes se reúnen allí, del discurso de Esteban inferimos que no le atribuyen ningún significado especial como lugar de culto auténtico; sólo las personas de dura cerviz atan a Dios a casas hechas por manos humanas.
2. *Salomón como antepasado de Jesús.* En la genealogía que da Mateo, Salomón es un eslabón en la cadena que va desde Abraham hasta Jesús. Es precisamente por medio del pecado de David del cual nace Salomón, que Dios hace avanzar la historia de su pueblo.
3. *La gloria de Salomón y su sabiduría.* Jesús se refiere al esplendor de Salomón en el dicho de Mateo 6:29 (cf. Lc. 12:27). Los creyentes no tienen porqué estar ansiosos, ya que incluso a las flores efímeras Dios las viste con un atavío más glorioso que el de Salomón. La sabiduría de Salomón también se trae a cuento para una comparación en Mateo 12:42 (cf. Lc. 11:31). La reina de Saba viene de lejos para escuchar la sabiduría de Salomón, pero esta generación impenitente no quiere hacerle caso a ese más grande que Salomón que está presente, y no tendrá que responder ante la acusación de la reina. El Hijo escatológico de David es incomparablemente superior a su hijo histórico.

[E. Lohse, VII, 459-465]

σοφία [sabiduría], σοφός [sabio], σοφίζω [hacer sabio]

σοφία, σοφός.

A. Del período griego antiguo al uso filosófico posterior.

1. *Del período antiguo a Sócrates.* El sustantivo σοφία se deriva del adjetivo σοφός, y por lo tanto siempre denota una cualidad más que una actividad. Al principio abarca cualquier destreza, luego se va restringiendo al conocimiento intelectual, y finalmente une el aspecto práctico con el teórico. El dominio de una destreza es el significado principal en Homero y durante cierto tiempo después de él. La σοφία no es sólo la destreza misma, sino el dominio de ella, y por eso la σοφία es un atributo de los dioses y es el don de ellos para la humanidad. Las Musas son mediadoras de ella para los poetas, quienes son precursores de los filósofos. Los primeros sabios lo son en su conducta así como en su erudición, y su erudición abarca la sabiduría práctica, p. ej. en el juicio político. Sin embargo, bajo el liderazgo jónico, se desarrolla un nuevo tipo de sabio que se dedica a la investigación teórica. Los sofistas cuestionan la cognoscibilidad del ser, y reducen la sabiduría a un poder discursivo que puede ser enseñado, pero quedan sometidos a la crítica devastadora de Sócrates, Platón y Aristóteles.
2. *Sócrates, Platón y Aristóteles.* La sabiduría de Sócrates consiste en el conocimiento crítico de que la sabiduría autónoma no es sabiduría en absoluto. La verdadera sabiduría conoce el ser, pero a los humanos no se les concede este conocimiento. Para Platón la sabiduría es aceptación del ser. La ignorancia nos coloca bajo el poder del έρωσ. Así como la idea es divina, la sabiduría sólo es propia de Dios, pero la filosofía es posible en el poder del έρωσ, y por medio de ella uno puede alcanzar las cuatro virtudes, de las cuales la sabiduría es la más grande. Aristóteles equipara la sabiduría con la filosofía. La sabiduría se puede alcanzar como la forma primera y más completa de conocimiento, e. d. el conocimiento de las causas primeras. La sabiduría es una virtud teórica, no práctica como en Platón. Contempla la verdad de las causas primeras, no simplemente lo que resulta de ellas.
3. *Las escuelas helenísticas.* A medida que los individuos se desapegan de las ciudades-estado, se va desarrollando un nuevo ideal de sabio. Los filósofos suelen ser tutores de los hijos de los ricos, que los preparan para la vida en el sentido más amplio. El estoicismo encuentra la sabiduría en la armonía

del pensamiento y del orden cósmico. Es una actitud básica con una connotación ética. Como conocimiento hecho realidad, combina la teoría con la práctica. Solamente el sabio tiene conocimiento, es divino por naturaleza, hace bien todas las cosas, posee todas las virtudes, y es la única persona verdaderamente feliz. Sin embargo, los jefes de la escuela estoica vacilan en asegurar que ellos mismos sean sabios en este sentido ideal.

4. *La antigüedad posterior.* En la antigüedad posterior se traslapan diversas ideas. En el platonismo medio, la sabiduría es el cumplimiento de la aproximación filosófica a lo divino. Para Plotino la σοφία es una visión del espíritu, y perfecciona las virtudes naturales. En una descripción posterior, σοφία es el conocimiento que nos conduce a la luz; asume la forma de iluminación.

[U. Wilckens, VII, 465-476]

B. El AT.

- I. *Terminología.* La LXX usa principalmente σοφία/σοφός para la raíz hebrea סָפָה, de la cual la forma verbal figura 26 veces, el sustantivo adjetivado 135 veces, y la forma sustantiva 147 veces, principalmente en los libros sapienciales, pero también con bastante frecuencia en los libros históricos, donde por lo general se trata de la destreza técnica o el conocimiento. En los profetas los términos denotan la capacidad humana, incluyendo la sabiduría y la magia de las naciones vecinas. La traducción «sabio» o «sabiduría» es inexacta; no capta ni la extensión ni el significado preciso de los originales, que sugieren un dominio experimentado y competente de la vida y de sus diversos problemas. Los paralelos más comunes tienen que ver con la percepción, el entendimiento o la destreza, aunque también son comunes los paralelos con la rectitud y la honradez. Los paralelos muestran que el punto es la acción más que el pensamiento. En cambio, la insensatez es un desorden que también halla su expresión en la conducta.

II. La sabiduría en el Cercano Oriente antiguo y en el AT.

1. *Mesopotamia.* Si bien en el AT la sabiduría experimenta un desarrollo especial, su contenido puede quedar definido en parte por el mundo de pensamiento que está alrededor. En Mesopotamia no encontramos una palabra que corresponda a la hebrea, pero existe una amplia literatura sapiencial. Así, hay colecciones de proverbios que procuran comprender la vida y gobernarla, y otros textos tratan de cuestiones éticas, imparten consejo práctico, y tocan los problemas que emanan del intento de poner la vida en concordancia con un orden general. También se encuentran fábulas tradicionales, disputas y debates. Además está la sabiduría que es la destreza en los campos del culto y la magia.
2. *Egipto.* Egipto manifiesta un impulso hacia una norma de conducta que se define como verdad, corrección u orden, y que se muestra tanto en la esfera celestial como en la terrenal. La meta de la sabiduría es abrir el camino a este orden mediante la transmisión del conocimiento. El orden mismo es inmutable, y la sujeción a él es la sabiduría que produce dominio y control de sí, y que trae éxito en la vida. Por otro lado, la ofensa contra él es una transgresión contra Dios y acarrea pérdida. Puesto que el orden cósmico y el humano coinciden, la literatura sapiencial egipcia abarca tanto el conocimiento acumulativo como la instrucción para la vida.
3. *Otras naciones.* Israel conoce la sabiduría de otras naciones tales como los cananeos (Ez. 28:3) y los edomitas (Jer. 49:7), pero es poco lo que de ella ha sobrevivido. Tanto Proverbios 30:1ss como 31:1ss se derivan de tribus externas a Israel.
4. *Israel.*
 - a. Puesto que en todas las etapas culturales se hace un intento de ordenar y controlar la vida, pronto se desarrollan proverbios populares que encarnan y transmiten la experiencia (cf. 1 S. 2 :14; Pr. 11:2; 16:18). Con frecuencia se añade a esos proverbios un segundo verso, para destacar su aplicación práctica (cf. Pr. 25:23; 26:20).
 - b. En el reinado de Salomón, se desarrolla bajo el liderazgo del rey una escuela de sabiduría (1 R. 4:32-33). Esta abarca tanto el conocimiento acumulativo relacionado con los reinos vegetal y animal,

como sabiduría práctica que cubre la conducta moral y religiosa. También los acertijos y las fábulas hallan cabida. Los profetas se muestran críticos respecto a esta escuela, la cual parece desempeñar un papel importante en tiempos de Ezequías (Pr. 25:1). Hasta entonces la sabiduría ha sido principalmente un privilegio del sistema establecido, pero su base se ensancha en la época de Jeremías (cf. 50:35) a medida que los maestros de sabiduría la van transmitiendo. El ideal subyacente es el de la cultura de la persona entera, que no puede simplemente manejar el mundo, pero que alcanza el dominio de sí.

- c. Después del exilio el concepto es elaborado más teológicamente. La sabiduría es un principio divino que emite un llamado a la humanidad. Por eso toda teología es en cierto sentido un pensamiento sapiencial.
- d. La sabiduría no es nacionalizada e integrada a la vida del pueblo. Abarca la situación humana general y trasciende las fronteras sociales. Pero en subordinación a la fe de Israel, adquiere un énfasis ético más fuerte y presupone la fe. Sin embargo, en armonía con el significado de la raíz, todavía tiene un amplio alcance práctico.

III. La sabiduría humana.

1. *La magia y el manticismo.* En algunos casos los sabios pueden ser magos, hechiceros, etc. (cf. Gn. 41:8; Is. 44:25; cf. tb. los astrólogos de Est. 6:13). Los sabios de Babilonia constituyen un colegio de personas así (Dn. 2:27; 4:3).
2. *Destreza y capacidad.* La sabiduría es destreza o maestría, aunque sea de la maldad (Jer. 4:22). Así, las mujeres conocen lamentos (Jer. 9:16) y los sacerdotes conocen la ley (8:8-9). Los artesanos tienen sabiduría en este sentido (Éx. 36:8; 1 Cr. 22:15, etc.). El término abarca también el arte de gobernar (Ec. 4:13) y la capacidad judicial (1 R. 3:28).
3. *Astucia y sagacidad.* Los animales son diestros en la preservación de sí mismos (Pr. 30:24ss). La mujer que envía Joab adonde David muestra astucia (2 S. 14:2). La sagacidad política puede operar adversamente para Israel (Éx. 1:10) o para los rivales (1 R. 2:6, 9). La sabiduría en mal sentido significa sagacidad en el sentido de maquinaciones mañosas (cf. Dt. 32:5; Job 32:13).
4. *Sabiduría práctica.* Relacionada con la prudencia, la sabiduría es el dominio práctico de la vida y sus situaciones (cf. Pr. 1:5), ya sea en riqueza o en pobreza, en alegría o en dolor. Sabe cómo tratar con los demás y cómo gozar de la vida. Reconoce el mando de Dios, conoce el bien y el mal, y está consciente de los caminos del mundo.
5. *Cultura.* La sabiduría abarca un conocimiento más general que cubre la naturaleza orgánica e inorgánica (1 R. 4:29ss) así como las naciones y los diversos tipos humanos (cf. Gn. 10; Job 24:5ss). La meta final es hallar un secreto que dé dominio así como conocimiento del mundo (Job 28). El AT, sin embargo, da poca cabida para la sabiduría cultural en este sentido más amplio.
6. *Reglas de conducta.* El concepto de sabiduría en el AT suele tener en mente reglas de conducta (cf. Job 33:33; Pr. 2:2). Al poseer el conocimiento, los sabios lo imparten (Pr. 14:24; 15:2, 7). Los necios se delatan a sí mismos cuando tratan de ofrecer consejo. Las palabras sabias del corazón son como un pozo que mana (16:21ss; 18:4). Los sabios escuchan esas palabras (15:12) y pueden pasar a alimentar a otros con su instrucción (6:23; 10:17; 13:14; 15:24).
7. *Conducta ética.* La conducta correcta presupone entendimiento, el cual sólo se puede alcanzar mediante una búsqueda reverente. Para alcanzar el entendimiento hay que evitar las influencias que corrompen, tales como la bebida fuerte, las malas compañías, las mujeres extrañas, la ganancia ilícita y las palabras violentas (cf. Pr. 23:20-21; 2:12ss, 16ss; Ec. 7:7; Job 15:2). La ley divina es la fuente de la conducta ética; implica honradez, liberalidad para con los pobres, y una actitud correcta hacia los demás en una vida regida por reglas sabias.

8. *Piedad.* La sabiduría en el AT también puede denotar la piedad, ya que los sabios conocen a Dios, comprenden sus palabras y sus caminos, y perciben humildemente su propio pecado y el señorío divino. El temor de Dios es el punto de partida de la verdadera sabiduría (Pr. 9:10; Sal. 111:10). No es en sí mismo sabiduría, pero conduce a ella como una reverencia que alcanza su expresión, no en el culto, sino en la conducta. El expresar el temor a Dios en la vida cotidiana ofrece una visión valiosa de la vida misma. Su correlato es el no hacer mal (Job 1:1), e. d. el evitarlo con cuidado. La sabiduría ve que Dios pone a prueba el corazón (Pr. 16:2), que se complace en el bien y no en el mal (11:1), y que tiene control de las potencialidades humanas (16:9, 19; 19:21). Por eso llega a poner su confianza en Dios (22:19).
9. *La sabiduría académica.* Se desarrolla un cuerpo de sabiduría bien configurado, con maestros que lo transmiten. Así Job 8:8 y el Eclesiastés presuponen un cuerpo de enseñanza más delimitado (Ec. 2:12ss; 8:17). El Predicador ha aprendido de ese cuerpo (1:13, 16) pero también se muestra crítico al respecto.
10. *Bendición escatológica y dotación apocalíptica.* En Isaías 33:6 la sabiduría es una bendición escatológica asociada con la rectitud (v. 5). En Isaías 11:2 el Espíritu de Dios se posará sobre el rey mesiánico como Espíritu de sabiduría, etc., impartándole una fuerza y un entendimiento que trascienden la medida humana normal. Daniel (2:30; 5:11) tiene una sabiduría de procedencia divina, que sobrepasa el entendimiento corriente y lo capacita para conocer los secretos del futuro.

IV. La sabiduría de Dios.

1. *Dios tiene sabiduría.* El AT sólo rara vez le atribuye a Dios sabiduría. Sin embargo, la sabiduría viene de Dios (p. ej. como don a Salomón), e Isaías en 31:1-2 apela a la sabiduría divina. Posteriormente la sabiduría de Dios se halla en sus obras (Is. 40:13-14; Job 26:12; 37:16) y en sus actos (Job 11:6). Puesto que Dios tiene todo conocimiento y poder, no hay entendimiento humano que se le pueda oponer (Pr. 21:30; Is. 19:11ss).
2. *Dios alcanza y crea la sabiduría.* a. En Job 28, sólo Dios ha encontrado la sabiduría y la ha usado en la creación, en el sentido de maestría práctica. Aquí la sabiduría es una entidad casi independiente de Dios, a la cual Dios tiene acceso. Tiene su propia realidad, si bien queda fuera del alcance de la investigación humana. La idea es similar al concepto babilónico o egipcio de una sabiduría eterna y divina que es propia de los dioses.
- b. En Proverbios 1-9, la sabiduría desempeña la parte de un maestro o revelador que busca una morada dentro de la humanidad. Precede a la creación (8:22ss), pero es creada por Dios como una especie de entidad personal. Ofrece una instrucción como Predicador (1:20), como novia (4:6ss), como compañera (6:22) y como anfitriona (9:1). Como lo muestran las descripciones figurativas, aquí la sabiduría no es simplemente una enseñanza neutral, sino que lleva consigo un llamado. Como un profeta, tiene autoridad para invitar, para amenazar, y para obligar a tomar una decisión. Manifiesta la voluntad de Dios, y por eso debemos rastrearla (2:4), encontrarla (3:13), cautivarla (4:7), y aceptar su invitación (4:6ss). Este concepto, que incorpora el elemento profético, de ningún modo debilita la fe básica en Dios mismo.

V. Origen y fuente de la sabiduría y el conocimiento.

1. *La tradición.* En contraste con la situación en Egipto, la tradición es sólo una fuente de sabiduría en el AT (cf. Is. 19:11). Los amigos de Job apelan a la tradición. Así, Bildad argumenta que las generaciones anteriores son superiores a un solo individuo o a una sola generación (Job 8:8ss), y Elifaz asegura que ha recibido la enseñanza de los padres en forma inalterada (15:18-19).
2. *La experiencia personal.* La experiencia también da conocimiento, y por lo tanto respeto por los ancianos (Job 12:12). Elifaz apela a la experiencia (8:4), como también lo hace Job (21:6). La experiencia desempeña una parte muy importante en el Eclesiastés (1:13, 16-17, etc.).

3. *Medios.* Es mediante la instrucción y la corrección que la sabiduría se imparte o se aprende (Pr. 19:20; 21:11). La conversación con los sabios trae conocimiento, pero puesto que es difícil aprender, también puede ser necesario el castigo (Pr. 8:33).
4. *El don de Dios.*
 - a. Dios dota de sabiduría a personas especiales de un modo extraordinario, p. ej. a José, a Salomón y a Daniel. En este sentido se puede hacer referencia a la inspiración profética (Jer. 9:11), a la destreza artística (Éx. 28:2) y a la revelación nocturna (Job 4:12ss). Dios puede dar sabiduría o alejarlo a uno de ella (Job 11:6; 7:14).
 - b. Según el concepto del hombre primigenio (cf. Ez. 28:1ss) va surgiendo la idea del acceso al consejo celestial; Elifaz niega que Job tenga este tipo de sabiduría (Job 15:7-8).
 - c. Eliú afirma tener un conocimiento que viene de Dios por el espíritu como la porción que Dios le ha dado (Job 32ss). Esto se asemeja al conocimiento impartido a los profetas pero tiene una aplicación más general, al poner la sabiduría a disposición de toda la gente sin que importe la tradición ni la experiencia.

VI. Valor, resultado y crítica.

1. *Valor y resultado.* La instrucción es valiosa (Pr. 18:4) y un maestro es provechoso (25:12), ya que la sabiduría es un tesoro supremo (21:20). Ofrece protección (2:8) y trae éxito y honra (3:35), ya que cuando se aplica es fortaleza (21:22). Al ser dirigida hacia un resultado particular, podría dar la impresión de ser utilitaria, pero el valor y el resultado de la buena conducta coinciden, y el resultado da testimonio de la justicia retributiva de Dios al mantener en alto el orden del mundo y de la vida. La sabiduría se mantiene o cae con la correspondencia de acto y estado, aunque los inocentes pueden experimentar sufrimiento educativo y los malos pueden parecer prosperar por el momento (cf. Job 5:17; 15:20ss).
2. *Crítica.* La crítica temprana se concentra en la adivinación y luego en la política astuta. El Eclesiastés, sin embargo, ataca la sabiduría académica (1:16-17; 2:15). Ella resulta inútil cuando se enfrenta a la muerte (2:15). El destino es determinado por Dios, no por una conducta piadosa (8:17). La verdadera sabiduría es, entonces, aceptar la vida. También Job cuestiona la doctrina de la retribución. El verdadero entendimiento sólo viene del encuentro personal con Dios, y la conducta recta es el descansar en Dios, cuyos actos son inescrutables y tienen un propósito. La comunión con Dios supera a todo lo demás (cf. Job 40:4-5; 42:2-3; Sal. 73:25ss).

[G. Fohrer, VII, 476-496]

C. El judaísmo.

1. *La LXX.* La LXX traduce regularmente los términos hebreos con σοφία y σοφός, o, en el caso del verbo, σοφός εἶναι o γίγνεσθαι. Sin embargo, las tradiciones hebrea y griega se traslapan sólo con respecto a la capacidad técnica. En otros campos los términos hebreos son ajenos al espíritu griego, p. ej. en la yuxtaposición de la sabiduría y el temor del Señor. En algunos puntos los traductores tienden a cambiar el texto según su propia tradición intelectual (cf. Pr. 10:14).
2. *La sabiduría en el judaísmo helenístico.*
 - a. En general el Sirácida se mantiene dentro de la tradición hebrea. Aquello que contribuye a una vida devota y feliz constituye sabiduría. Los rasgos nuevos son la personificación más clara de la sabiduría y el realce de su naturaleza celestial. El hallarla es gracia de una revelación especial.
 - b. En la Sabiduría de Salomón, la sabiduría vive en Dios. Conocer la sabiduría es alcanzarla, ser de naturaleza semejante a ella. La sabiduría penetra los secretos de la creación, en la cual tuvo parte. La unión con la sabiduría repite místicamente la unión de la sabiduría con Dios. El conocimiento que ella media es revelación directa, y trae salvación. Por eso hay que orar pidiendo sabiduría.

- c. La enseñanza de Filón es similar. En él se entretajan varios hilos. La sabiduría nos libera del deseo terrenal. Es la esfera del sendero regio hacia el λόγος sagrado, e. d. hacia Dios. Es ella misma el sendero o la guía, mediadora de revelación. Es la consorte divina, mediante la cual uno puede alcanzar la proximidad directa con Dios. La unión con ella corresponde a la unión de Dios con ella. Los sabios, entonces, entran en la unión con Dios y gozan de la visión de Dios.
 - d. En otros escritos se halla la misma idea de la sabiduría preexistente que conduce al conocimiento de la verdad, aunque la sabiduría puede ser también la superioridad intelectual o una vida respetable.
 - e. Para Josefo la sabiduría es el contenido de la ley, de modo que sólo los escribas son sabios. Esta sabiduría es la base de toda sabiduría humana. Aquellos que conocen la ley y la guardan alcanzan una cultura y virtud muy completas.
3. *La apocalíptica judía.* La apocalíptica contiene muchos pasajes de sabiduría. La relación divina implica la observancia de la ley. La ley se equipara con la sabiduría, y su observancia es sabiduría. Puesto que la sabiduría es rectitud, el don redentor primero y básico que se da a los rectos es la sabiduría. Dios crea en sabiduría, da la ley en sabiduría, y les concede a los videntes apocalípticos un atisbo de los misterios de su sabiduría. La sabiduría manifiesta al Hijo del Hombre como el justo y el santo en quien están los pozos de la sabiduría.
 4. *Qumrán.* En los Rollos todas las cosas son puestas en orden por la sabiduría del conocimiento divino. La sabiduría de Dios planeó todos los acontecimientos desde el principio. En la sabiduría de su gloria, él ha preparado espíritus antitéticos. Él dará la sabiduría de los hijos celestiales a los electos del buen espíritu. En el misterio de la sabiduría él los corrige; sólo ellos son sabios y justos. La sabiduría como conocimiento especial del plan de Dios corresponde a la sabiduría de guardar la ley.
 5. *El judaísmo rabínico.* Entre los rabinos, la sabiduría coincide con la ley, y la sabiduría proviene de su estudio, de modo que los escribas son sabios, y la enseñanza rabínica es sabiduría. La sabiduría preexistente es la ley. Las cosas buenas que la sabiduría confiere son frutos de enseñar la ley. En comparación con la sabiduría terrenal, el tesoro de la ley es inestimable, pero incluso en la sabiduría terrenal se dice a veces que los rabinos sobrepasan a los sabios de este mundo.
 6. *Un mito de la sabiduría.* La idea de la sabiduría como una persona celestial se suele explicar sólo muy en general como una personificación. En el mundo circundante encontramos deidades de sabiduría similares, pero en el ámbito judío se puede ver una influencia religiosa específica. Lo que en realidad se da, entonces, es tal vez una adaptación de mitos extranjeros a la estructura de la fe de Israel. Donde resulta más evidente un mito común de la sabiduría es en el Enoc Etíope 42, que se refiere al descenso y reascenso de la sabiduría. Insinuaciones de la misma idea se pueden hallar en Proverbios 1:20ss, Sirácida 24 y Baruc 3:9ss, aunque en estos textos la sabiduría, como la ley, encuentra una morada en Israel. El mito, esencialmente ajeno a la fe de Israel, sólo puede ser ajustado a ella con dificultad. Encuentra un terreno más fuerte en el gnosticismo.

D. El gnosticismo.

1. *Las Odas de Salomón.* En todo el gnosticismo, Σοφία desempeña un papel esencial, y el mito de Σοφία es uno de los pocos elementos estructurales comunes en el movimiento. La Σοφία es de naturaleza divina, ha caído de su elevada condición, tiene que ser redimida del mundo, y de un modo prototípico desempeña para los gnósticos el papel de un redentor. En las Odas de Salomón la bondad desempeña esta función. Desciende, ermite su llamado, y a aquellos que le hacen caso los conduce de la destrucción a los caminos de la verdad.
2. *Simón.* Aquí la ἔννοια está originalmente en unión con el poder supremo (Simón), se sumerge en las profundidades, y es liberada por el poder supremo, ofreciendo así un tipo de los gnósticos que reciben de Simón la γνῶσις redentora.

3. *La barbeliognosis y los gnósticos en Ireneo.* También aquí leemos sobre la caída y el reascenso de Σοφία. Σοφία deja porciones de luz cautivas en el mundo, pero actúa en pro de su redención, enviando en última instancia a Cristo.
4. *Los gnósticos en Plotino.* En el sistema censurado por Plotino, tenemos una caída del alma y de la sabiduría junto con ella, y de nuevo Σοφία es redimida y se involucra en la actividad redentora.
5. *Textos gnósticos coptos.* En estos textos leemos de la redención realizada por Cristo en unión con la sabiduría redimida, también redimida por él. El redentor es la unión del σωτήρ masculino con la σοφία femenina. En una variante, Cristo, en su descenso salvador, se reviste de la sabiduría del Padre y así desciende y reasciende sin ser reconocido por las potestades demoníacas.
6. *Los valentinianos.* El sistema valentiniano tiene una explicación parecida de la caída y redención de Σοφία, que inician la creación del mundo y la redención de los gnósticos de él. La consumación de la redención es la unión plena de la Σοφία redentora con los redimidos. El matrimonio de Σοφία con el Padre es tema de un himno en los Hechos de Tomás 6-7; este matrimonio simboliza la γνώσις llevada a la perfección.
7. *El maniqueísmo.* Los textos maniqueos equiparan a Jesús con la sabiduría, pero el término sabiduría se usa también para designar la doctrina revelatoria de Mani, que como verdadera sabiduría instruye a las almas, y como la sabiduría del Espíritu viviente construye el nuevo cielo. En general, la sabiduría gnóstica es un ser celestial que pierde su condición celestial, que en su caída se lleva a la humanidad, encuentra la redención, y redime a los gnósticos impartiendo el conocimiento del destino humano en identidad consigo. Este mito no sólo es afín al mito judío de la sabiduría, sino que parece estar directamente conectado con él; su modo de entender la redención tiene raíces en la doctrina judía de la revelación.

E. El NT.

1. *Uso tradicional.* Cuando Lucas 2:40 dice que Jesús crece en sabiduría, esto refleja el uso del AT (cf. 1 S. 2:26); la referencia es al conocimiento de la ley y a un modo de vida piadoso. Lo mismo se aplica a Esteban en Hechos 6:3, 10, excepto que aquí la sabiduría se manifiesta en sus palabras (cf. Lc. 21:15 y Hch. 7:10). En Marcos 6:2 la sabiduría de Jesús causa asombro. Se tiene en mente su enseñanza en la sinagoga, con manifestaciones de poder carismático (cf. Mt. 7:29).
2. *Los loguía.* Las dos amenazas en Mateo 23:34ss y 23:37ss reflejan dichos de sabiduría escatológica en la apocalíptica judía. Aquí el propio Jesús es la sabiduría. Ha descendido predicando y buscando un hogar; rechazarlo implica destrucción. El punto es muy parecido en Mateo 11:16s. Juan y Jesús son mensajeros de la sabiduría, la cual será justificada aunque esa generación la trate con capricho. También en Mateo 12:42 la reina de Saba, que escucha la sabiduría de Salomón, va a testificar contra aquellos que no quieren oír la sabiduría de Dios en Jesús. Tal vez la invitación de la sabiduría subyazca a los dichos de Mateo 11:25ss, puesto que el conocimiento llega a los pequeños por revelación especial, y el don del descanso que Jesús ofrece a los que están fatigados es comúnmente un don de la sabiduría. Como cosa notable, el Revelador es él mismo el contenido de la revelación, y llama a los suyos hacia sí. Un rasgo distintivo es lo de que la revelación quede escondida de los sabios y entendidos.
3. *Pablo.*
 - a. Pablo está usando el lenguaje tradicional cuando se llama a sí mismo un maestro de obras sabio (e. d. diestro) (1 Co. 3:10), como también cuando pregunta (quizás con un tono irónico) si no hay ninguno que sea lo suficientemente sabio como para dirimir disputas en la iglesia (6:5).
 - b. En Romanos 11:33ss Pablo alaba el plan divino de salvación en términos de sabiduría y con ideas de la sabiduría. La diferencia es que la sabiduría divina debe ser relacionada ahora, no con la ley, sino con Cristo, ya que la fe en Cristo es el único camino de salvación (Ro. 10:4, 9-10).

- c. Pero Pablo no hace del evangelio un simple mensaje de sabiduría, como parecen hacer los corintios (cf. 1 Co. 1:17; 2:1, 4). Es la palabra de la cruz (1:18ss). Al mismo tiempo, adoptando el lenguaje de sus críticos, Pablo describe esta palabra como verdadera sabiduría. Para los corintios, aparentemente la sabiduría no es de este eón sino que es una bendición de la salvación, anteriormente oculta, pero revelada ahora para nuestra glorificación escatológica. Detrás de este modo de entender las cosas se halla una forma del mito de la sabiduría. Al conocer, en el Señor descendido y exaltado, la sabiduría de Dios, los que han recibido la revelación se han hecho espirituales y sabios, conocen todas las cosas presentes y futuras, y se hallan más allá del juicio en la perfección del nuevo eón. Pablo desinfla esta locura, que pasa por alto la cruz, al llamarla una sabiduría mundana. Dios se ha revelado a sí mismo solamente en la tontería de la cruz, que es más «sabia» que los hombres (1:25). Cristo vive sólo por el poder de Dios, y de modo similar los creyentes no tienen ninguna sabiduría que les sea propia, sino que son sabios sólo en cuanto se hacen tontos y recurren solamente a Cristo para obtener su poder y su sabiduría. Dios llama a los tontos hacia sí, y al hacerlo así confunde a los entendidos. Ha escogido las cosas que no son, a fin de negar las que son. Dios ha hecho a Jesús mismo nuestra sabiduría, y por eso queda fuera de lugar toda jactancia. La cruz entoncece la sabiduría tanto de los helenos como de los escribas. Si Dios reviste al mundo de su sabiduría, de modo que todos conozcan a Dios, el mundo no conoce a Dios mediante su propia sabiduría (1:21). Es por medio de la tontería de la predicación que Dios salva a los creyentes, y la forma misma de la proclamación corresponde al mensaje (2:1). Sobre esta base, Pablo puede afirmar lo que los corintios dicen acerca de Cristo como la sabiduría de Dios, pero sólo sobre la base de la iniciativa divina en la cruz, y con firme adhesión a la distancia temporal de los creyentes en relación con el ésjaton. Muchos expositores, desde luego, remiten la sabiduría del mundo a la filosofía griega, y de allí concluyen que aquí Pablo se está oponiendo a la presentación filosófica y retórica del evangelio que podría apelar a los círculos educados en Corinto, y no a una forma específica de gnosticismo y al discurso carismático a ella asociado.
4. *Colosenses y Efesios*. En Colosenses 1:9 y Efesios 1:8, el crecimiento en el conocimiento cristiano, que incluye conocimiento de la voluntad de Dios y de la conducta digna, es llamado σοφία. Esta sabiduría viene por gracia (Ef. 1:7). Abarca el conocimiento de las bendiciones escatológicas en Cristo (1:17-18). Es una comprensión del misterio de Cristo, en quien están escondidos todos los tesoros de la sabiduría (Col. 1:26-27). Contrasta con la falsa σοφία de los maestros gnósticos (cf. 2:8), que es doctrina humana. En Efesios 3:10 el contexto exige que la multiforme sabiduría de Dios sea el plan divino de salvación que halla su cumplimiento en el ingreso conjunto de judíos y gentiles en Cristo. Pero tal vez la formulación está configurada por la idea de una sabiduría escondida que después vuelve a ascender.
5. *El Apocalipsis*. En Apocalipsis 5:12, el Cordero degollado es digno de recibir sabiduría como uno de los dones escatológicos (cf. 7:12). En 13:18 y 17:9 la sabiduría es el conocimiento esotérico. Se necesita un entendimiento especial para calcular el número de la bestia y para interpretar la visión de 17:1ss. Sólo los confesores pueden ver el significado y la ramificación de lo que está sucediendo en su tiempo.
6. *Santiago*. En Santiago la sabiduría es una vida moralmente recta (cf. 3:13, 17-18). Esta sabiduría no lleva a la contienda y el desorden, sino a la paz. En este sentido, está contrapuesta a la sabiduría que buscan o enseñan los oponentes. No es especulativa, sino que se manifiesta en resultados morales prácticos.
7. *2 Pedro*. 2 Pedro 3:15 dice que Pablo escribió «según la sabiduría que le fue dada»; equipara entonces la sabiduría con la enseñanza apostólica.
- F. Padres apostólicos y apologistas.**
1. *La cristología de la Σοφία*. La iglesia antigua no desarrolla la cristología de la Σοφία, pero 1 Clemente 57.3ss cita Proverbios 1:23ss; Justino, *Diálogo* 61.1ss, aduce Proverbios 8:21ss en favor de la preexistencia del Hijo, y Atenágoras, *Súplica* 24.1, tiene la tríada cristológica de νοῦς, λόγος y σοφία.

2. *Uso cristiano común.* σοφία denota normalmente la conducta intachable o el conocimiento de la fe. En Bernabé 21.5 la sabiduría es conocer los estatutos de Dios, y en 1 Clemente 38.2 es conocer los secretos divinos. La verdadera sabiduría sólo viene por fe (Justino, *Diálogo* 102.4; 1 Clem. 32.4). Taciano. *Discurso a los griegos* 13.3, encuentra en los cristianos, no en los griegos, a los proponentes de la verdadera sabiduría filosófica. La palabra de la sabiduría brilla en las profundidades del corazón y del entendimiento (Justino, *Diálogo* 121).

σοφίζω.

1. En voz activa, esta palabra significa «hacer sabio»; en voz media, «entender».
2. La sabiduría domina el uso del término en la LXX. Puede tener un énfasis negativo, p. ej. en Eclesiastés 7:16. En Salmo 19:7, es la ley lo que hace sabio (cf. 119:98).
3. El uso en 2 Timoteo 3:14-15 es similar al de Salmos 19:7 y 119:98. La instrucción cristiana en la Escritura del AT confiere la sabiduría que significa salvación mediante la fe en Cristo, y que se manifiesta en una conducta irreprochable (vv. 16-17). En voz pasiva, en 2 Pedro 1:16, el término se usa para caracterizar los errores como mitos sagazmente ideados, a diferencia de las realidades de la salvación. El cristianismo no tiene absolutamente nada que ver con la pseudosabiduría insustancial de las herejías.

[U. Wilckens, VII, 496-528]

σπείρω → σπέρμα

σπένδομαι [ser ofrecido]

1. σπένδω en el mundo grecorromano.
 - a. El verbo σπένδω es un término cultural para el ofrecimiento de libaciones a los dioses. Las libaciones son importantes en el mundo griego, ya sea por sí solas o con otras ofrendas. Primeramente se dan en ocasiones especiales, apoyadas por la oración, pero posteriormente se ofrecen en toda ocasión. Las libaciones públicas oficiales son comunes. En honor de ciertas deidades de la tierra se derrama agua o leche en vez de vino. El vino sin mezclar se ofrece en la toma solemne de juramentos.
 - b. De las libaciones en los juramentos viene el uso de la voz media para «concertar un tratado».
 - c. En unos pocos casos, σπένδω denota el derramamiento de sangre en un sacrificio.
 - d. En sentido transferido, σπένδω se puede usar para derramar lágrimas y lamentarse por los muertos, o para la efusión de la sangre de los tiranos, o para los sonidos melódicos que son derramados sobre el poeta.
 - d. La palabra latina es *libare*, y las libaciones romanas son similares a las de los griegos.
2. σπένδω en el AT.
 - a. La LXX usa el término para el derramamiento de ofrendas de bebidas, con σπονδή como el sustantivo relacionado. Israel sigue la práctica común de ofrecer libaciones (cf. Jacob en Betel en Gn. 35:14). En las ofrendas de Levítico 23:37 y Números 29:36ss la libación parece ser independiente, pero en otros lugares es un apéndice de la ofrenda principal (Éx. 29:38ss). Salmo 16:4 se refiere a libaciones de sangre en conexión con algún culto extranjero.
 - b. Un uso especial es para el derramamiento expiatorio de la sangre de animales en los ritos sacrificiales (Éx. 29:12; Lv. 4:7ss). Con ello se relaciona el derramamiento de sangre humana en el homicidio (Gn. 9:6). La muerte violenta se puede comparar con el ofrecimiento de un sacrificio (Jer. 11:19). En Isaías 53:12 el Siervo del Señor «derramó su alma hasta la muerte». Lo que aquí se denota es el sacrificio vicario que se ofrece con la entrega voluntaria de su vida.

3. σπένδω en el judaísmo palestinese posterior.

- a. En el judaísmo posterior σπένδω está controlado de manera normativa por la forma de entender el culto. Hay diversos relatos que o describen las libaciones o las presuponen. Se desarrolla una tendencia espiritualizante, p. ej. en referencias a la aspersion del bautismo espiritual o a la fuerza expiatoria de la alabanza y del castigo.
- b. El rociar con sangre desempeña un papel importante en los ritos del templo, en la Pascua y en el Día de la Expiación. El derramamiento de agua es parte del ritual de la fiesta de los Tabernáculos. Un dicho rabínico (probablemente zelote) describe el derramamiento de sangre de los malvados como un sacrificio.

4. *Josefó y Filón.*

- a. Josefó se refiere a la ofrenda de bebidas, y describe el derramamiento de sangre humana como una transgresión cultural cuando tiene lugar interrumpiendo los sacrificios (cf. Lc. 13:1).
- b. Filón espiritualiza la aspersion de sangre alrededor del altar; denota la presteza para el servicio total a Dios. El hecho de que Ana derrame su corazón significa la dedicación de la mente a Dios. Puesto que el sacerdote ofrece a Dios la sangre de la fuerza vital como una ofrenda de bebida, su ministerio tipifica al alma en su amor a Dios.

5. σπένδομαι en el NT. El NT usa dos veces σπένδω en pasiva, en ambos casos con referencia al martirio de Pablo (Fil. 2:17; 2 Ti. 4:6). En Filipenses 2:17, un acto cultural va a poner fin a la vida y obra de Pablo. Podrá parecer que triunfan los enemigos, pero el apóstol le da a su muerte un significado sacro. Su sacrificio principal es la ofrenda de los gentiles a Dios como creyentes (Ro. 1:9; 15:16). La vida de los creyentes es también un ministerio cultural (12:1). Pablo realiza su ministerio sacerdotal, sin embargo, cuando él es derramado como libación, posiblemente —pero no necesariamente— como una ofrenda secundaria al lado de la principal (Fil. 2:17). La misma idea figura en las solemnes palabras de despedida en 2 Timoteo 4:6ss, donde Pablo expresa su disposición a derramar su sangre así como la ofrenda de bebida se derrama al pie del altar. Se desarrolla así un vivo vocabulario de la pasión, que destaca la dignidad y el significado de la muerte cristiana en términos culturales.

[O. Michel, VII, 528-536]

σπέρμα [semilla], σπείρω [sembrar, dispersar], σπορά [siembra, linaje], σπόρος [siembra, semilla], σπόριμος [sembrado]

A. El grupo de palabras en el mundo griego.

1. σπέρμα. Desde el tiempo de Homero esta palabra significa «semilla», «simiente», ya sea de plantas o de animales. En sentido transferido significa entonces «núcleo» o «base». En relación con la simiente humana, entra en el uso poético con el significado de «retoño», «hijo», «linaje», y en la misma línea «tribu» o «raza».
2. σπείρω. Esta palabra significa «sembrar». Además del uso literal para sembrar semilla o los campos, encontramos un uso figurado para sembrar ideas. Otros sentidos son «diseminar», «dispersar», y «generar», «engendrar».
3. σπορά. Esta palabra significa primero «siembra», luego «semilla», y también «generación», «progenie» e «hijo».
4. σπόρος. Esta palabra significa «siembra», y poéticamente «retoño» o «hijo».
5. σπόριμος. Este adjetivo significa «sembrado», «para ser sembrado» o «apto para ser sembrado». El sustantivo τὰ σπόρια figura para «sembrados», «trigales».

[S. Schulz, VII, 536-538]

B. El AT.**1. Datos de la LXX.**

- a. σπέρμα para «semilla», «siembra» o «cosecha» figura 217 veces en el AT, a menudo en un sentido físico o económico. Figuradamente el término denota la estructura orgánica y significativa de la comunidad nacional como «simiente» de Abraham. Un uso negativo es para la vitalidad de la corrupción, como en Isaías 57:3-4. Una dinámica fuerte engendra el sentido más amplio como en Génesis 3:15, y cf. la semilla de lágrimas en Salmo 126:5, que presenta el destino humano en una sencilla figura de lenguaje. El uso de σπέρμα para «posteridad» en Génesis 7:3; 9:9, etc. va en el mismo sentido.
- b. σπόρος es mucho menos común que σπέρμα.
- c. Todavía más raros son σπορά y σπόριμος.
- d. Los verbos σπείρω y διασπείρειν figuran frecuentemente para referirse a la dispersión del pueblo.

2. *Datos masoréticos.* En el texto original, la raíz שׁוּרֵי domina el panorama en los diversos matices que se hallan para σπέρμα. (Para detalles, ver el *TDNT* en inglés, VII, 539-540.)

3. *La semilla y motivos relacionados en los dichos referentes a la obra de Dios.* En su uso espiritual, el grupo comunica la fuerza vital de los fenómenos asociándolos con la semilla biológica como base del desarrollo orgánico. La semilla comporta la realidad y la fuerza seminal de las entidades culturales y sociológicas. Si bien el énfasis puede ser negativo (cf. Jer. 4:3), en general el motivo de la semilla expresa bendición. La fuerza orgánica es una fuerza divina. Como lo muestra Isaías 28:23ss, la propia labor agrícola depende del auxilio de Dios (cf. Gn. 8:22). Así como Dios ha plantado los árboles, etc. (Is. 41:19-20; Sal. 104:16), así también ha plantado a su pueblo como una vid (Sal. 80:8ss; cf. Jer. 2:21; 11:17; Am. 9:15). Sin embargo, en general los dichos sobre la semilla expresan simplemente la secuencia de las generaciones. Sólo Malaquías 2:15 se refiere a la «semilla de Dios»; aquí de lo que se trata, por supuesto, es de una simiente santa, que no se ha adulterado mediante matrimonios mixtos. Cf. Esdras 9:2, que tal vez subyazca al texto de la LXX para Isaías 1:9, el versículo que cita Pablo en Romanos 9:29.

[G. Quell, VII, 538-542]

C. El judaísmo.**1. σπέρμα.**

a. Filón. Filón favorece el término σπέρμα, tanto en el sentido literal como en el transferido. Cuando la referencia es literal se hace referencia a la simiente vegetal, animal o humana. En sentido figurado, las almas brotan de la simiente divina, y leemos de la simiente de la virtud o del vicio, del pensamiento, de la paz o de la esperanza. Tales expresiones están relacionadas con la idea estoica del λόγος espermático; la idea de la simiente divina también puede deberse en parte a los contactos con la sabiduría mística helenística.

b. Qumrán. La idea de la semilla es poco frecuente en Qumrán. Encontramos referencias a «sembrar», «fruto» y «progenie».

c. Los rabinos. También aquí los significados principales son «semilla», «planta» o «linaje».

2. σπείρω.

a. A Filón le gusta esta palabra, que usa para «sembrar», tanto en el sentido literal como en el transferido, p. ej. sembrar la semilla o sembrar la virtud, el entendimiento, las acciones nobles, etc.

b. En los rabinos el término tiene sentidos tales como «sembrar», «esparcir semilla», «verter semen» (el macho) y «fructificar».

3. σπορά. En Filón esta palabra significa «siembra», «semilla», «generación» o, en sentido transferido, la «semilla» de la virtud o de la enseñanza.

4. σπόρος. En Filón esta palabra significa «simiente» o «semen» (también «semilla» de virtud).
5. σπόριμος. Esta palabra no figura en Filón.

D. El NT.

1. σπέρμα.
 - a. Los autores de los Sinópticos. En sentido literal, σπέρμα figura en ciertas parábolas y en su interpretación, para designar la «semilla» de las plantas (Mt. 13:24, 27, 37-38, 32). En Marcos 12:19ss el significado es «linaje». En Lucas 1:55 Dios ha cumplido sus promesas a Abraham y a sus descendientes (cf. Hch. 3:25; 7:5-6; 13:23).
 - b. La tradición juanina. En Juan 7:42 Cristo es el descendiente de David. En 8:37 los judíos son simiente de Abraham (cf. Ap. 12:17, con referencia a los mártires cristianos). La simiente de Dios, e. d. el Espíritu, está en los creyentes según 1 Juan 3:9.
 - c. Pablo. En Pablo leemos sobre la semilla de las plantas en 1 Corintios 15:38, y sobre la semilla en manos del sembrador en 2 Corintios 9:10. En otros lugares la referencia es a la simiente de Abraham (Ro. 4:13ss; 9:7), e. d. los judíos, Cristo (Gá. 3:16) o la iglesia (Ro. 9:8). Pablo habla también del linaje de David en Romanos 1:3, y del linaje de Isaac en Romanos 9:7.
 - d. Las Pastorales. 2 Timoteo 2:8 se refiere a los descendientes de David.
 - e. Hebreos. Hebreos 2:16 se refiere a la simiente de Abraham, 11:18 a la de Isaac, y 11:11 a la simiente humana en general (inusitado en el NT).
2. σείρω. Esta palabra significa «sembrar» en Mateo 13:3-4, 18-19, 24, 31. También es literal en Juan 4:36-37. Un sentido transferido figura en Marcos 4:13 (la palabra) y en Mateo 13:19. También Pablo usa σείρω en sentido transferido, especialmente en 1 Corintios 15, donde el término es importante teológicamente porque muestra cómo puede haber una vida somática que continúa a través de la muerte y la resurrección. En 2 Corintios 9:6, σείρω se refiere a la largueza cristiana, y en Gálatas 6:7-8 el sembrar y el cosechar se refieren a la decisión de cara al evangelio; diferentes siembras generan diferentes cosechas escatológicas. Santiago 3:18 habla de modo semejante sobre sembrar una cosecha de justicia.
3. σπορά. En el NT esta palabra figura solamente en 1 Pedro 1:23, donde denota la palabra viva y permanente mediante la cual los creyentes han nacido de nuevo.
4. σπόρος. Esta palabra, que no es común en el NT, denota la «semilla» en Marcos 4:26-27 y 2 Corintios 9:10. En Lucas 8:11 se la equipara con la palabra, y en 2 Corintios 9:10 con la semilla de la generosidad (a la cual está apelando Pablo).
5. σπόριμος. El plural neutro figura para «sembrados, trigales» en Marcos 2:23 y paralelos.

E. Los Padres apostólicos.

1. σπέρμα. El sentido de «semilla» figura en 1 Clemente 4.5, y el de «progenie» en 10.4ss (cf. tb. «familia» en Hermas, *Visiones* 2.2.2). En Hermas, *Semejanzas* 9.24.4, el ángel promete a los justos un «linaje» eterno.
2. σείρω. Esta palabra figura en sentido literal en 1 Clemente 24.5, y en sentido transferido (sembrar mala doctrina) en Ignacio, *Efesios* 9.1.
3. σπόρος. Esta palabra figura en sentido literal para sembrar semilla en 1 Clemente 24.4.

[S. Schulz, VII, 543-547]

σπλάγγνον [compasión], σπλαγγίζομαι [tener compasión], εὐσπλάγγνος [compasivo, tierno], πολὺσπλάγγνος [muy compasivo], ἄσπλάγγνος [inmisericorde]

A. Uso griego.

1. *El sustantivo.* Usado principalmente en plural, el sustantivo denota las «entrañas» de un sacrificio, luego el «sacrificio» en sí, luego las «entrañas» del cuerpo, y finalmente el «vientre» o los «lomos» (también en sentido derivado los «hijos»). En sentido transferido el término denota las «pasiones impulsivas» (el enojo, el deseo, etc.), luego la «sede de los sentimientos o sensibilidades». Sin embargo, no se da un sentido transferido desarrollado, y en el griego precristiano el término no denota la lástima ni la compasión.
2. *El verbo.* El verbo significa a. «comerse las entrañas» (de una ofrenda), y b. «usar entrañas para la adivinación».
3. *Los compuestos.* ἄσπλάγγνος figura en el sentido de «cobarde» («sin estómago»), y εὐσπλάγγνία en el sentido de «valentía». Cf. θρασύσπλάγγνος para «intrépido» y κακόσπλάγγνος para «pusilánime».

B. Escritos judíos posteriores.

1. *La LXX.* El sustantivo y el verbo son poco comunes en la LXX, y rara vez tienen equivalentes hebreos. El verbo se usa en sentido sacrificial en 2 Macabeos 6:8. El sustantivo (plural) significa «sede de los sentimientos» en 2 Macabeos 9:5-6 (cf. Pr. 26:22; Si. 20:7). La LXX usa la voz media del verbo para «ser misericordioso» en Proverbios 17:5, mientras que el sustantivo denota los sentimientos naturales en 4 Macabeos 14:13.
2. *Los Testamentos de los Doce Patriarcas.*
 - a. σπλάγγνα figura en estos escritos para «el centro de los sentimientos» o para «sentimientos nobles» (cf. σπλάγγνα ἐλέους para «misericordia entrañable» en Test. Zab. 7.3).
 - b. En un caso el verbo denota la simple emoción, pero habitualmente se refiere a la disposición interior que conduce a la misericordia.
 - c. εὐσπλάγγνος y εὐσπλάγγνία figuran para la virtud humana y la disposición de «piedad, compasión» en el Testamento de Simeón 4.4; Testamento de Benjamín 4.1.
 - d. El término σπλάγγνα, originalmente bastante rudo, puede aplicarse por tanto a Dios mismo (cf. Test. Zab. 8.2). Caracteriza la naturaleza divina en relación con los actos escatológicos de Dios (Zab. 9.7). En los Testamentos de los Doce Patriarcas, σπλάγγνα, σπλαγγίζομαι y εὐσπλάγγνος reemplazan a los términos de la LXX οἰκτιρμοί, οἰκτίρω y οἰκτιρῶν, y constituyen nuevas traducciones para el hebreo רַחַם, etc.
3. *Filón y Josefo.* Filón usa principalmente σπλάγγνα en sentido fisiológico, y lo mismo vale para Josefo, en quien las referencias suelen ser bastante sangrientas.

C. El NT.

1. *σπλαγγίζομαι en los Sinópticos.*
 - a. El verbo figura en el NT solamente en los Sinópticos. En tres parábolas denota actitudes humanas. Así, en Mateo 18:27 el amo tiene compasión de su siervo; en Lucas 15:20 el padre tiene compasión del hijo pródigo; y en Lucas 10:33 el samaritano tiene compasión del que ha sido víctima de los bandidos. En todos estos casos el término refleja la totalidad de la misericordia divina, a la cual la compasión humana es una respuesta apropiada.
 - b. En otros lugares de los Sinópticos el verbo tiene significación mesiánica, ya que sólo Jesús muestra compasión, como en Marcos 1:42; 6:34; 8:2; 9:22; Mateo 14:14; 20:34. En cada uno de esos casos.

lo que tenemos no es tanto la descripción de una emoción humana, cuanto una caracterización mesiánica. Cf. tb. Lucas 7:13.

2. *σπλάγγνα* en Pablo. En Pablo sólo figura el sustantivo, y lo usa no simplemente para expresar las emociones naturales, sino como un término muy intenso para denotar una expresión de la personalidad total en el nivel más profundo. Introducido en pasajes muy personales, es paralelo a *καρδία* en 2 Corintios 6:11-12, y a *πνεῦμα* en 2 Corintios 7:13ss (el profundo amor de Tito por los corintios). Dos veces en Filemón (vv. 7, 20) Pablo se refiere al refrescamiento de sus *σπλάγγνα*, y en el v. 12 dice que en Onésimo está llegando él mismo, por decirlo así, en persona, apelando al amor de Filemón. En Filipenses 2:1 *σπλάγγνα* καὶ οἰκτιρμοί parece estar resumiendo las tres frases precedentes. En contexto, entonces, *σπλάγγνα* denota el cariño cristiano, y *οἰκτιρμοί* la solidaridad cristiana. Ambos son elementos esenciales en todo trato cristiano. Una frase singular se da en Filipenses 1:8; la referencia es al amor o el cariño que, agarrando y moviendo la personalidad entera, es posible sólo en Cristo; el genitivo «de Cristo» denota a su autor.
3. *El resto del NT*. Aparte de Hechos 1:18 («entrañas»), el uso del NT se desarrolla bajo la influencia de Pablo o del judaísmo tardío. Colosenses 3:12 se refiere a una virtud cristiana, Lucas 1:78 tiene en mente la misericordia escatológica de Dios, y Santiago 5:11 se halla también en un contexto escatológico. En 1 Juan 3:17 los creyentes no deben cerrar su corazón (el centro de la acción compasiva) a los necesitados, y cf. el uso exhortativo de *εὐσπλαγγνος* en Efesios 4:32; 1 Pedro 3:8.

D. Los Padres apostólicos y los escritos cristianos antiguos.

1. Sólo Ignacio, *Filadelfios* 10.1, refleja con claridad el uso paulino. En 1 Clemente 2.1, *σπλάγγνα* denota el asiento de la convicción religiosa. En 2 Clemente 1.7 el punto es la misericordia de Dios en la salvación escatológica, y en 1 Clemente 23.1 la compasión divina.
2. El elemento escatológico de los Testamentos de los Doce Patriarcas es adoptado en Hermas; cf. especialmente la conexión con el llamado al arrepentimiento (*Semejanzas* 8.11.1; 9.14.3).
3. *σπλάγγνα* y *εὐσπλαγγνία* son atributos divinos en los Hechos de Tomás y los Hechos de Juan. El uso mesiánico es recurrente, pero en esa segunda obra el apóstol tiene compasión del mismo modo que Jesús, en un uso que difiere marcadamente del del NT.

[H. Köster, VII, 548-559]

→ ἔλεος, οἰκτίρω

σπουδάζω [apresurarse, esmerarse, procurar activamente], **σπουδή** [premia, diligencia, esmero], **σπουδαῖος** [diligente, solícito, apresurado]

A. El griego clásico y helenístico.

1. De *σπουδή* («prisa»), *σπουδάζω* significa «apresurarse», o transitivamente «apresurar algo», luego «tratar con diligencia o respeto».
2. *σπουδαῖος* significa «apresurado», «diligente», «esmerado», «importante», «alerta», y en sentido moral «noble», «digno», «bueno», «honrado».
3. *σπουδή*, del sentido original de «prisa», asume significados tales como «trabajo», «esfuerzo», «celo», «seriedad», «prontitud», «dedicación».

B. La LXX y el judaísmo tardío.

1. *La LXX y la Hexapla*. La LXX usa *σπουδάζω* principalmente para formas de כָּהַל en el sentido de «apresurarse», a veces (cf. tb. *σπουδή*) con el sentido de una huida aterrorizada. La misma construcción de significado se puede ver en las otras versiones.

2. *Josefo*.

- a. En Josefo σπουδάζω denota un interés asiduo o entrega.
- b. Josefo usa σπουδαῖος para «entusiasta» o «esmerado».
- c. σπουδῆ tiene para Josefo el significado de «interés», «devoción», «atención», «gusto», y también «celo», «esfuerzo», «involucramiento», «dedicación», «seriedad», «deseo», así como «prisa».
3. *Filón*. Filón usa σπουδαῖος para lo que es moralmente «bueno» u «honrado». σπουδῆ tiene en general un énfasis ético, y la expresión σπουδῆς ἄξιός denota lo que «vale la pena» o es «esencial» o «importante».

C. El NT.

1. σπουδάζω significa «apresurarse» en 2 Timoteo 4:9, 21; Tito 3:12. Luego denota un esfuerzo entusiasta en Gálatas 2:10 o 1 Tesalonicenses 2:17. En Efesios 4:3 los cristianos deben esforzarse por mantener la unidad que Cristo ha alcanzado para ellos. En 2 Timoteo 2:15 deben hacer todo lo posible por presentarse como aprobados. En Hebreos 4:11 deben actuar de modo tal que no queden excluidos del descanso que Dios ha preparado para ellos. En 2 Pedro 1:10 deben afianzar su llamado mediante su conducta, y en 3:14 deben procurar ser hallados sin mancha ni defecto. En todas estas referencias de lo que se trata es de un hacer real la salvación, un cumplimiento de lo que se ha puesto a su disposición por la gracia.
2. El adjetivo σπουδαῖος no contiene ningún matiz filosófico. 2 Corintios 8:17 (cf. v. 22) da testimonio del celo de Tito, dado por Dios, en lo referente a la colecta. En Lucas 7:4 el adverbio denota un pedir con insistencia, y en 2 Timoteo 1:17 un buscar con ahínco (cf. tb. Tit. 3:13), y en Filipenses 2:28 Pablo lo usa en la frase «tan pronto como sea posible».
3. En el NT σπουδῆ significa primeramente «prisa» (cf. Mr. 6:25; Lc. 1:39). Luego significa «celo» o «compromiso» en Romanos 8:12; 12:11. En 2 Corintios 7:11 toma el sentido de «interés solícito»; Pablo ha escrito con rudeza para provocarlo. Los corintios sobresalen no sólo en la fe, sino también en diligencia, e. d. en un celo por desempeñarse bien (2 Co. 8:7). El celo (cf. el de Tito en 8:16) es un don de Dios. En Hebreos 6:11 los lectores deben mostrar continua diligencia para comprender la plena seguridad de la esperanza. Esto es parte del ser cristiano, ya que los creyentes saben quiénes son y adónde van, y no van a perder lo que han recibido. El uso es similar, pero con mayor énfasis moral, en 2 Pedro 1:5. Aquí el celo tiene que ver con todo el ethos cristiano que se manifiesta en los vv. 6-10. Está relacionado con la orientación básica de aquellos cuya mente está fija en el bien.

D. La iglesia antigua.

1. σπουδάζω significa «apresurarse» p. ej. en Ignacio, *Efesios* 1.2; Martirio de Policarpo 13.2, y «esforzarse» en Bernabé 1.5. Pero denota principalmente el esforzarse por una verdadera conducta cristiana (2 Clem. 10.2; Ignacio, *Efesios* 10.2), teniendo como ejemplo al Señor, y en Ignacio denota un énfasis eclesialístico (*Efesios* 5.3).
2. σπουδαῖος asume el sentido de interés por el conocimiento o por la conducta correcta, p. ej. en Hermas, *Visiones* 3.1.2, o en Ignacio, *A Policarpo* 3.2.
3. σπουδῆ se usa sólo adverbialmente («de prisa» o «con diligencia»), o con acusativo e infinitivo para expresar atención a algo (Mart. Pol. 7.2).

[G. Harder, VII, 559-568]

σπύσις [posición, postural]

A. Fuera de la Biblia.

1. a. Esta palabra significa primeramente «estar de pie», «posición de firme o quieto», «firmeza», y también el «estar de pie» a diferencia del estar sentado.

- b. Luego significa «posición», «situación» o «estado».
2. Otro sentido es «asumir una postura», especialmente «rebelión». En estas líneas denota la insurrección civil, la disensión, el malestar político, la lucha interior en el alma, el desacuerdo entre grupos, o las peleas domésticas.
- B. La LXX.** En la LXX στάσις denota «lo que está erguido», e. d. una piedra de lindero, un estatuto o un tratado. También figura para la acción del sol de «quedarse quieto» en Josué 10:13, para «lugar de reposo» en Deuteronomio 28:65, y para «localidad» en 1 Crónicas 28:2. El único caso de στάσις como «discordia» (personal) se halla en Proverbios 17:14.

C. El NT.

1. En Hebreos 9:8 el término denota la existencia continua de la antigua σκηνή.
2. En Marcos 15:7 el significado es «insurrección» (cf. Lc. 23:19, 25). Hechos 19:40 se refiere a una «conmoción» que pone en peligro la seguridad política. En Hechos 15:2 el punto es la «disensión» en la iglesia, y en 23:7 se trata de una «discusión» teológica. La referencia en 24:5, sin embargo, es a algo más que una pelea religiosa; a Pablo se lo acusa de ocasionar «sedición» que pone en peligro la paz entre judíos y romanos.

D. Los Padres apostólicos. Sólo 1 Clemente usa στάσις, que interpreta como una «revuelta» y también como «discordia». El término lo toma del ámbito político. El cristianismo busca la paz para sí y para toda la gente. La restauración de la paz en Corinto es la meta de la epístola.

[G. Dellling, VII, 568-571]

→ ἀκαταστασία, μάχη

σταυρός [cruz], **σταυρώω** [crucificar], **ἀνασταυρώω** [crucificar]

σταυρός.

A. La cruz y la crucifixión en el mundo del NT.

I. Significado de la palabra.

1. σταυρός es una «estaca» erguida, como las que se usan para cercas o empalizadas.
2. El σταυρός es un instrumento de suplicio para delitos graves. Puede ser una estaca vertical puntiaguda, o un palo vertical con un travesaño encima, o un poste con una viga de igual longitud que se interseca.

II. El castigo de la crucifixión.

1. Esta forma de ejecución parece haber sido inventada por los persas. La usan Alejandro Magno y sus sucesores, y luego los romanos, aunque no oficialmente para los ciudadanos. Josefo menciona crucifixiones masivas de insurrectos en Judea.
2. El condenado transporta el travesaño hasta el sitio de ejecución, es asegurado a él con sogas o con clavos, y luego es izado en la estaca, que ya está erguida en su sitio. Hacia la mitad del poste hay una pieza de madera que sostiene el cuerpo suspendido. La altura de la cruz varía. Una tableta colgada alrededor de la víctima enuncia la causa de la ejecución, y luego esta tableta se fija a la cruz. A menudo, antes de la ejecución se azota a la víctima y se la expone a burlas. La crucifixión se efectúa públicamente, y el cuerpo se puede dejar a que se pudra en la cruz. La muerte es extremadamente lenta y penosa. Constantino suprime esta forma de castigo.
3. El derecho judío no impone la crucifixión. Las personas que son lapidadas son luego colgadas de un árbol para mostrar que han muerto malditas por Dios. El judaísmo aplica este principio a los que mueren crucificados.

B. σταυρός en el NT.

I. *La cruz de Jesús.* Los autores de los Sinópticos y Juan cuentan el relato de la crucifixión en narraciones que tienen una calidad kerigmática y cultural. En el trasfondo está la idea de que Jesús muere como el cordero sacrificial de la nueva alianza. Los acontecimientos van siguiendo de las costumbres de la época. Algunos toques judíos son la bebida estupefaciente de Marcos 15:23 y el descendimiento del cuerpo de Jesús en la víspera del sábado (Jn. 19:31). La cruz es un poste con travesaño, y Jesús es clavado a ella. Juan atribuye significación teológica al levantamiento de Jesús en la cruz (3:14; 8:28).

II. La teología de la cruz.

1. Pablo muestra la significación salvífica de la cruz. En ella, como la etapa más baja de la humillación, Jesús completa su obediencia y así realiza la obra de redención (Fil. 2:8). La sabiduría humana, que no logra captar esto, despoja a la cruz de su contenido esencial (1 Co. 1:17). La palabra de la cruz es tontería para los que van a la perdición, pero es poder de Dios para los creyentes. Como revelación de la sabiduría de Dios, ella es verdadera sabiduría para los perfectos (2:6-7). Aquellos cristianos que por su manera de vivir desprecian la cruz, son enemigos de ella (Fil. 3:18). Los judaizantes están tratando de esquivar la persecución a causa de la cruz, al abogar por la circuncisión (Gá. 6:12). Los propios sufrimientos de Pablo se relacionan con su predicación de la cruz, ya que la circuncisión obligatoria y la cruz se excluyen mutuamente. La cruz es decisiva en la historia de la salvación. Al suprimir toda glorificación de uno mismo, ella es la propia gloria de Pablo (Gá. 6:14).
2. La cruz es el medio de expiación en Colocenses 1:20 y Efesios 2:16. Es el fundamento de la reconciliación cósmica (Col. 1:20). La sangre de Jesús tiene un poder expiatorio que todo lo abarca. Como signo de su gracia de indulto, Dios ha fijado a la cruz el recibo de acusación (Col. 2:14). Por la cruz Dios ha reunido a judíos y gentiles en una nueva humanidad, y los ha reconciliado con Dios mismo (Ef. 2:16).
3. Hebreos usa σταυρός sólo en 12:2, que dice que Jesús eligió la cruz ya sea «en lugar de» la felicidad celestial o «a causa de» ella. Lo primero tal vez sea el sentido más natural; Jesús renunció al gozo que se le presentaba, con el fin de recorrer el camino de la obediencia y del sufrimiento.

III. Uso figurado.

1. Jesús exige que sus discípulos tomen la cruz y lo sigan. El dicho figura cinco veces en diferentes contextos (Mr. 8:34 [par. Mt. 16:24; Lc. 9:23]; Mt. 10:38; Lc. 14:27).
2. Entre los rabinos no existe paralelo para este dicho. Puede haber sido una expresión popular surgida entre los zelotes. O tal vez Jesús ve en su muerte un modelo para sus seguidores, los cuales deben estar dispuestos a sufrir e incluso a morir por causa suya. El dicho acerca del yugo en Mateo 11:29 posiblemente esté conectado con el dicho acerca de la cruz. El cargar la cruz hasta el sitio de ejecución sugiere un proceso continuo. La señal de la cruz sirve como confesión de Jesús y como sello de pertenencia a él. En todo caso, la relación con la negación de sí muestra que la referencia es a una vida de compromiso que podría implicar el sufrimiento, y en última instancia la entrega de la vida misma.

IV. Uso posterior.

1. En Ignacio, la cruz eleva a los creyentes como piedras vivas en la construcción del templo de Dios (Efesios 9.1). Es un tronco que, con una fuerza vital, produce ramas (Italianos 11.2). Los cristianos están clavados a ella (Esmirniotas 1.1). Bernabé demuestra que la crucifixión es necesaria, a partir de Génesis 14:14; Números 19:6; Salmo 1:3 (cf. 8.1; 9.8; 11.1). En *A Policarpo*, la cruz da testimonio de la verdadera corporeidad de Cristo (7.1). En las especulaciones gnósticas acerca de la cruz se da una cruz doble: la cruz del Gólgota, y una cruz de luz.
2. En los papiros encontramos pocos usos que sean distintivamente cristianos. En un caso σταυρός significa «penuria». En tiempos bizantinos, la cruz es común en las cartas. Tres cruces sirven de marca para los analfabetos. La cruz figura también como señal de oración.

σταυρώω.

A. Fuera del NT.

1. El significado de σταυρώω es «clavar postes», «proteger con estacas». El sentido «crucificar» es poco común.
2. La LXX usa σταυρώω para «colgar del patíbulo» (Est. 7:9). Josefo usa el término, p. ej., en *Antigüedades* 2.77; 17.295.

B. El NT.

1. En Mateo 20:19 Jesús dice que el Hijo del Hombre será crucificado, y en Mateo 23:34 dice que Dios envía profetas, sabios y escribas, a algunos de los cuales los fariseos los crucifican. En Hechos 2:36 y 4:10 Pedro le echa en cara al pueblo y al Sanedrín el haber crucificado a Jesús. En 1 Corintios 2:8 Pablo dice que los jefes de este mundo, con una sabiduría miope, llevaron a Jesús a la cruz, y que en virtud de eso el poder de ellos ha sido quebrantado. 2 Corintios 13:4 asegura que, mientras que Jesús ha sido crucificado en debilidad, vive por el poder de Dios. Apocalipsis 11:8 se refiere a la crucifixión del Señor en la gran ciudad que alegóricamente se llama Sodoma y Egipto.
2. Es teológicamente significativo el enunciado de 1 Corintios 1:23, de que Pablo predica a Cristo crucificado, en quien se manifiestan el poder y la sabiduría de Dios. En su forma y en su contenido, su mensaje proclamará solamente a Cristo crucificado (2:2). No hay cabida para facciones, ya que sólo Cristo fue crucificado por los creyentes (1:13).
3. En Gálatas 3:1 Pablo se refiere a la presentación pública de Cristo como el crucificado. Su énfasis se pone en Cristo mismo, no simplemente en la cruz. A causa de su crucifixión con Cristo, él está muerto a la ley (2:19). Por la cruz él está crucificado para el mundo y el mundo para él (6:14). La cruz es la negación del mundo. Significa una renuncia al pecado, cuya sede es la σάρξ (5:24). Arrancados del dominio del pecado por acción de Dios, los creyentes le dan un «no» radical al pecado y caminan en una vida nueva (cf. Ro. 6:4).

C. **La iglesia antigua.** En los escritos cristianos primitivos, σταυρώω es común en el sentido de «crucificar». Ignacio, *Romanos* 7.2, hace eco de Pablo. En *Tralianos* 9.1 afirma la realidad de la crucifixión. Justino usa el término en *Diálogo* 85.2; *Apología* 61.13. También figura en el famoso pasaje del «*Quo vadis?*» en el Martirio de Pedro 6.

ἀνασταυρώω. Este verbo significa «cercar», «encerrar», pero luego también «empalar», «crucificar». En el NT figura solamente en Hebreos 6:6. Los apóstatas se colocan personalmente del lado de los que crucifican a Jesús, y de ese modo lo crucifican de nuevo.

[J. Schneider, VII, 572-584]

στέγω [cubrir]

A. **Aspectos lingüísticos.** Este verbo proviene de una raíz que significa «cubrir», «esconder». Es un término poco común, pero persiste tanto en la prosa como en el habla corriente. Su significado básico es «mantener cubierto», pero eso le da sentidos tales como «proteger», «alejar», «aguantar», «resistir», «sostener». También puede significar «mantener en secreto», «permanecer callado», «guardar en confidencia».

B. **El uso en Pablo.** En el NT sólo Pablo usa στέγω. En 1 Tesalonicenses 3:1, 5, sin complemento, significa «soportar». Ya él no puede aguantar el dejar solos a los tesalonicenses, y por eso, al no poder llegar en persona, manda a Timoteo. En 1 Corintios 9:12 el punto es que Pablo va a aguantar lo que sea (e. d. sin reclamar sus derechos) con tal de no obstaculizar el evangelio. Para 1 Corintios 13:7 se sugieren diversas traducciones. En vista del anterior «soportar», el sentido «aguantar» plantea problemas, puesto que parece repetitivo. «Excusar» apenas es posible, y para el sentido «se refrena a sí

mismo» se requeriría la voz media. El significado, pues, tal vez sea que el amor «cubre» todas las cosas. Al entregarse plenamente a los demás, el amor que está enraizado en el amor de Dios guarda silencio acerca de los asuntos desfavorables.

[W. Kasch, VII, 585-587]

στέλλω [enviar, evitar], διαστέλλω [diferenciar, ordenar], διαστολή [distinción], ἐπιστέλλω [enviar un mensaje], ἐπιστολή [carta], καταστέλλω [restaurar el orden], καταστολή [conducta ordenada], συστέλλω [acortar], ὑποστέλλω [retirar], ὑποστολή [reserva]

στέλλω.

1. Esta palabra significa «poner», «dejar», «colocar», «trazar», y luego «enviar», «preparar», «zarpar», «viajar». En Platón generalmente significa «alistar». En general es poco común.
2. La LXX usa solamente la forma media, y el término causa dificultades en textos tales como Malaquías 2:5 y Proverbios 31:25.
3. Josefo usa la palabra principalmente para «enviar», pero también está presente el sentido de movimiento, p. ej. una tormenta que se aleja en *Antigüedades* 9.213, y el alejamiento de la angustia en 5.280.
4. Los dos casos en el NT usan la voz media. En 2 Tesalonicenses 3:6 Pablo aconseja a la iglesia, en nombre de Cristo, a «mantenerse lejos» de los que viven en el ocio. No parece tratarse de una excomuniación formal. En 2 Corintios 8:20 Pablo explica porqué está disponiendo que otros compartan con él la responsabilidad por la colecta; está ya sea procurando «evitar» que se le reproche algo, o, más probablemente, «dando pasos» para asegurar que eso no suceda.

διαστέλλω.

1. Esta palabra significa «dividir», «diferenciar», «disecar», «subdividir», «definir», «dar instrucciones precisas», «ordenar».
2. La LXX usa el término unas 50 veces para traducir no menos de 22 raíces. Cuando figura la voz media, principalmente con Dios como sujeto, la referencia es a directrices definitivas.
3. a. En el NT, cinco de ocho casos se hallan en Marcos. En estos casos Jesús es el sujeto, y el término expresa la naturaleza categórica de sus prohibiciones en 5:43; 7:36 (dos veces); 9:9, y de su advertencia en 8:15. El término apunta hacia la majestad oculta y el poder de Jesús a la luz de su futura manifestación. Mateo usa la palabra solamente en 16:20, donde es significativa en vista de la confesión de Pedro que la precede en 16:16.
- b. En Hechos 15:24 el punto es que aquellos que han perturbado a las iglesias mediante exigencias rigurosas no han recibido ninguna instrucción precisa de los dirigentes de la iglesia en Jerusalén.
- c. En Hebreos 12:20 (pasiva), la referencia es a la orden estricta de Dios en el Sinaí.

διαστολή.

1. Este sustantivo poco común toma su significado del verbo, y tiene sentidos tales como «separación», «división», «incisión» (en medicina), «exposición precisa», «orden» y «signo de puntuación» (en gramática).
2. En la LXX no existe un sentido único y específico.

3. En el NT, Romanos 3:22 y 10:22 están íntimamente relacionados. El acontecimiento divino en Cristo ha puesto fin a la «distinción» entre judío y gentil, que había sido establecida por la elección de Israel. El judío es igualmente pecador (3:22) y el gentil está llamado a la misma fe (10:12). Dios ha establecido en Cristo esta regla que todo lo abarca. En el único otro caso en 1 Corintios 14:7, el término no tiene significado teológico; simplemente denota la distinción entre notas musicales.

ἐπιστέλλω, ἐπιστολή.

1. El verbo ἐπιστέλλω significa «transmitir un mensaje», y el sustantivo ἐπιστολή denota «lo que se transmite», por lo general una «carta».
2. En el NT, los pocos casos del verbo (Hch. 15:20; 21:25; Heb. 13:22) sugieren la naturaleza autoritativa y casi oficial de la primitiva epístola cristiana. Las epístolas del NT llevan ese carácter. Transmiten una palabra definitiva acerca de los individuos, de la humanidad y del acontecimiento de Cristo como acto escatológico de Dios. Muestran que el mundo no puede eludir esa palabra. Corresponden por lo tanto a la profecía del AT. 2 Corintios 3:1ss parece reflejar la convicción de Pablo de que todas sus epístolas son en última instancia de Cristo. El uso en este pasaje es, desde luego, figurativo. Pablo no necesita autorización humana en forma de cartas de recomendación, ya que la iglesia misma es una epístola que Cristo ha escrito por medio de él. El Espíritu ha escrito esta epístola en el corazón. El uso de la metáfora muestra claramente que con Cristo el verdadero apóstol tiene un puesto necesario en la obra de Dios de revelación y reconciliación.

καταστέλλω, καταστολή.

1. Este verbo significa «poner en su lugar», «acomodar», «restaurar el orden», «calmar», mientras que el sustantivo significa «decoro», «conducta ordenada», «acción con miras a esa conducta», y luego «ropa» (como expresión visible de decoro).
2. En el NT el verbo figura solamente en Hechos 19:35-36, donde el secretario calma al gentío alborotado en Éfeso. La autoridad que se expresa con καταστέλλω difiere de la que se expresa con el uso de κατέσεισεν cuando Pablo, como testigo de Cristo, pone en orden a la muchedumbre en Jerusalén en Hechos 21:27ss. El sustantivo figura en el consejo a las mujeres creyentes en 1 Timoteo 2:9, donde a Timoteo se le dice que las exhorte a adoptar ya sea un porte decoroso o un vestir decoroso. El contexto del culto tal vez apoya la primera traducción, pero el uso de στολή para «vestidura» en los Apologistas favorece la segunda.

ουστέλλω.

1. Esta palabra significa «reunir», «acortar» y, figuradamente, «humillar».
2. La LXX usa la palabra para «abajar», «confundir», «abrumar» (militarmente) y «acercarse mucho» (geográficamente).
3. a. En el NT, Pablo dice en 1 Corintios 7:29 que el tiempo que nos queda es breve. El punto puede ser que mediante la venida de Cristo Dios ha acortado el tiempo de la expectación apocalíptica, o tal vez Pablo simplemente está adaptando un dicho popular a la expectación inminente de su generación.
- b. En Hechos 5:6, los jóvenes ya sea «envuelven» al difunto Ananías, o lo «agarran» y lo «quitan». La probabilidad es que lo envuelvan en sus propias ropas, a menos que lo cubran primeramente con un sudario.

ὑποστέλλω. Esta palabra significa «tirar a un lado o hacia atrás», «retirar», «retener», «mantener lejos de», «guardar silencio», «esconder».

2. En la LXX el término significa «esconder» en Job 13:18, «echarse atrás» en Deuteronomio 1:17, y «retener» en Hageo 1:10. El sentido de «subordinar» aparece en Filón.
3. a. En el NT Pablo dice en Gálatas 2:11-12 que cuando cierta gente llega a Antioquía de parte de Santiago, Pedro, que ha estado comiendo junto con los gentiles, se «echa atrás», o tal vez incluso se «esconde».
- b. En Hechos 20:18ss Pablo les insiste a los ancianos efesios (vv. 20, 27) que él no se ha negado o retenido de declararles toda la verdad de Dios.
- c. Hebreos 10:37-38 usa el verbo en una cita escatológica de Habacuc 2:4. Los creyentes están comprometidos a la confesión; por eso no puede haber confianza o recompensa alguna si son culpables de echarse atrás o de esconderse.

ὑποστολή. Esta palabra poco común tiene sentidos tales como «abstinencia», «reserva» o «secreto». El único caso en el NT se halla en Hebreos 10:39 (cf. v. 37) donde, en tensión con πίστις, denota «falta de firmeza» o «calidad de poco confiable» (cf. 2:1).

[K. H. Rengstorff, VII, 588-599]

στενάζω [gemir, suspirar], στεναγμός [gemido, suspiro],
 συστενάζω [suspirar o gemir juntos]

A. El grupo fuera del NT.

1. στενάζω significa «suspirar», «gemir»; στεναγμός significa «suspiro», «el suspirar»; y συστενάζω, que es muy raro, significa «suspirar o gemir con».
2. El grupo no encuentra un original fijo en la LXX. Se usa para el suspirar y el gemir en el parto (Jer. 4:31) o en el conflicto mortal (Ez. 26:15), por los difuntos (Jt. 14:16), por el sufrimiento (Job), en el juicio (Ezequiel), en los acontecimientos escatológicos (Is. 24:7), y como señal de penitencia (Is. 30:15). Dios lo oye (Éx. 2:24).
3. Filón suele usar στενάζω con δακρύω y κλαίω. Explica que el suspirar de los israelitas en la esclavitud (Éx. 2:23) es el del alma. La conciencia hace que el alma suspire ante sus anteriores faltas.
4. Josefo usa el término en relación con la caída de Jerusalén (*La guerra de los judíos* 6.272).
5. En la magia, el suspirar se da p. ej. al conjurar sueños.
6. στεναγμός se puede usar para los suspiros del amor.

B. El grupo en el NT.

1. En el NT el suspirar tiene lugar por razón de un estado de opresión que ocasiona sufrimiento, y del cual uno desea librarse. Así, en 2 Corintios 5:2, la existencia en el cuerpo es una carga, ya que es una señal de que la redención todavía no está completa. Sólo cuando nos revistamos de la morada celestial cesará nuestro suspirar o gemir.
2. En Romanos 8:22ss hay un triple gemir de la creación, los cristianos y el Espíritu. A causa de la caída, la creación ha quedado sujeta a la esclavitud, y por eso suspira o gime hasta que se manifiesten los hijos de Dios. Los cristianos también gimen mientras esperan la transformación del cuerpo terrenal. El Espíritu gime al interceder por nosotros, cosa que no se puede expresar o captar con palabras humanas, pero que Dios entiende. La referencia aquí no es a la obra del Espíritu en nosotros, p. ej. en la oración o las lenguas, sino a la intercesión a favor nuestro en el ámbito divino, donde las palabras humanas son totalmente insuficientes (cf. 2 Co. 12:4).

3. En otros lugares, Hebreos 13:17 destaca que la labor pastoral es valiosa cuando se hace con gozo y no con suspiros. Santiago 5:9 les dice a los creyentes que actúen de tal manera que no haya razón para suspirar unos por otros, y Marcos 7:34 se refiere al suspiro de oración de Jesús cuando abre los oídos del sordo (cf. Jn. 11:41-42). Este suspiro de Jesús no es parte de una técnica mágica, sino que es una oración preparatoria; la curación misma se da por la palabra. Hechos 7:33-34 cita a Éxodo 3:7-8 LXX.

C. Los Padres apostólicos. En estas obras dichos términos son poco comunes. Hermas, *Visiones* 3.9.6, advierte a los ricos a que actúen de manera tal que los que pasan necesidad no suspiren. Martirio de Policarpo 2.2 dice que los mártires no suspiran ni gimen en su sufrimiento. 1 Clemente 15.6 cita Salmo 12:5. Las inscripciones funerarias posteriores expresan el deseo de que los difuntos queden lejos de todo suspiro (cf. Ap. 21:4; Is. 35:10).

[J. Schneider, VII, 600-603]

στενός [estrecho, angosto], στενοχωρία [estrechez, aflicción, apuro], στενοχωρέω [limitar, apretar, abatir]

A. Uso secular. La palabra στενός significa «estrecho», «delgado», «pobre»; el sustantivo στενοχωρία denota un «lugar estrecho», y el verbo στενοχωρέω significa «confinar», «comprimir». Las ideas de una puerta estrecha y un camino poco hollado figuran en la filosofía, p. ej. en el difícil ascenso hacia la verdadera cultura.

B. El AT griego.

1. El grupo no es muy común en la LXX, pero lo encontramos en referencias a pasos o pasajes estrechos, una entrada estrecha, etc. En Isaías 30:20, a la referencia hebrea a una alimentación escasa se le da un sentido figurado, e. d. se convierte en el pan de la aflicción. En Jeremías 30:7 la LXX interpreta el hebreo «tiempo de ansiedad» como un χρόνος στενός, e. d. un tiempo de opresión.
2. El sustantivo, que es raro y no tiene un original fijo, figura con referencia a amenazas de castigo.
3. El verbo, que aparece cinco veces, tiene que ver con apreturas externas u opresión. En Isaías 28:20 la LXX deja de lado la idea hebrea del diván estrecho, y usa στενοχωρούμενοι en sentido transferido.

C. El NT.

1. En el NT la palabra στενός figura en Mateo 7:13-14 y Lucas 13:24, en la figura de la puerta estrecha. En Lucas el dicho contesta la pregunta referente al pequeño número de los salvados, y por lo tanto tiene un apremio especial; hay que esforzarse por entrar por la puerta estrecha. En Mateo hallamos el contraste entre una puerta y un camino que son estrechos, y una puerta y un camino que son anchos. Muchas personas hacen caso omiso de la advertencia porque no quieren aceptar la autoridad de Jesús ni pasar por la puerta estrecha ni transitar el camino angosto. Cuán estrecha es la puerta se puede ver por el dicho en Marcos 10:25. No se mencionan peligros especiales en el camino angosto, pero el término στενός, con sus ligámenes veterotestamentarios, sugiere que es también un camino difícil, a diferencia del camino ancho y fácil que tantos prefieren.
2. En Pablo, el sustantivo στενοχωρία figura cuatro veces, y el verbo στενοχωρέω tres. En Romanos 2:8-9, el sustantivo denota el juicio de Dios como en el AT; la referencia es a una grave aflicción, tanto en este mundo como en el venidero. En Romanos 8:35 los creyentes no están exentos de aflicciones, pero ellas no pueden separarlos de Dios. En 2 Corintios 4:8 y 6:4, en una piedad de la pasión orientada hacia Cristo, Pablo destaca el punto de que él está afligido pero no angustiado. En 6:3ss el concepto predominante es el de la capacidad de soportar. En las tres series de tres expresiones que vienen a continuación, στενοχωρία aparece en la primera. En 2 Corintios 12:10, después de una referencia a sus revelaciones y luego a la espina en la carne, στενοχωρία se encuentra de nuevo en el centro de la piedad de pasión de Pablo cuando habla de los insultos, las dificultades, las persecu-

ciones y las calamidades que él soporta con gozo por causa de Cristo. En 2 Corintios 6:12 Pablo rechaza la acusación de estrechez que le lanzan los corintios. Sus labios están abiertos para ellos, y su corazón ancho. Por eso espera superar la estrechez de corazón de ellos, de modo que ellos se muestren igualmente abiertos hacia él.

[G. Bertram, VII, 604-608]

στερεός [firme, sólido], στερεώω [afirmar, consolidar], στερέωμα [firmamento]

- A. Uso griego.** La palabra στερεός significa «tieso», «tenso», «rígido», «duro», «firme», «verdadero», «obstinado». El verbo στερεώω significa «tensar, afirmar, fortalecer, endurecer». El sustantivo στερέωμα significa «lo que está firme», «cuerpo sólido», «base», «cimiento».
- B. El uso de la LXX.** La palabra στερέωμα se escoge en el relato de la creación para designar el firmamento; denota la bóveda sólida del cielo (cf. Gn. 1; Ez. 1; 10:1; Sal. 19:2). El verbo se puede usar entonces para el acto de Dios de establecer esa bóveda sólida (Sal. 33:6). La idea de un refugio celestial figura en Salmo 18:1. El adjetivo no comparte esta elaboración cosmológica, sino que permanece dentro del marco del uso ordinario. En Jeremías 30:14, Dios visita a su pueblo con un castigo duro. Siendo él mismo firme o constante, confirma a los justos. Él es la roca que llama al pueblo a la corrección (Hab. 1:12).
- C. La cosmovisión del gnosticismo judío.** El judaísmo tardío postula varios firmamentos donde habita el príncipe de este mundo, a través de los cuales pasa el Redentor al descender y ascender, cuyas potestades se postran ante él, y por vía de los cuales los discípulos o los gnósticos ascienden en su cortejo.

D. El uso del NT.

1. στερεός. En Hebreos 5:12, 14 tenemos la metáfora del alimento «sólido»: La revelación es el alimento de todos los creyentes, pero además de los primeros rudimentos (6:1) está el alimento sólido de un conocimiento de la cruz y exaltación de Cristo (12:2). En contraposición a los gnósticos, que truecan la esperanza de la resurrección por una espiritualización, 2 Timoteo 2:19 se refiere al «firme» fundamento de la fe. Este fundamento radica en Dios, quien es en sí mismo στερεός, que es constante y lo hace a uno constante, que da fidelidad a la comunidad y a sus miembros, que los mantiene asidos a su Señor crucificado y resucitado. En 1 Pedro 5:9 los creyentes han de mantenerse firmes en su fe, resistiendo al diablo. Aquí el énfasis se pone sobre la fe; la palabra στερεός destaca la exhortación a resistir. En el NT el término siempre es positivo.
2. στερεώω. En Hechos 3:7, 16 el hecho de que los pies del lisiado se vuelvan firmes da indicios de una nueva creación por parte del autor de la vida (v. 15). Hechos 16:5 se refiere al crecimiento interno y externo de las iglesias (cf. 2:41).
3. στερέωμα. En Colosenses 2:5 Pablo muestra interés por el orden y la firmeza de la fe de los colosenses. Así como el término τάξις sugiere una división militar dispuesta en filas, así στερέωμα insinúa tal vez un castillo o baluarte (cf. 1:23; 2:7). Una vez más, la fe da contenido a los términos. Los creyentes se hallan bajo ataque, pero pueden mantenerse firmes en la fortaleza de su fe. Fundamentados en Cristo, la fe los capacita para mantenerse firmes en su conflicto con el mundo.

[G. Bertram, VII, 609-614]

στέφανος [corona], στεφανίωω [coronar]

A. La corona (guirnalda) en el mundo antiguo.

1. Sentido. Relacionado con στέφω, «rodear», στέφανος significa «corona», στεφανίωω «coronar». La corona, en tanto guirnalda colocada en torno a la cabeza, es una señal de vida y de fecundidad, y quizás también un símbolo de la luz. Tiene un puesto en el culto, y supuestamente aleja el mal. La

corona cerrada se usa en la magia. La corona expresa alegría y honor, pero también pesar. Es un reconocimiento a la excelencia.

II. Naturaleza. La corona más sencilla consta de una rama doblada, o de dos ramas atadas entre sí. También figuran guirnaldas de hierba, de hojas o de flores. El culto de Dionisos utiliza la hiedra, la encina y el acanto; Neptuno y Pan usan guirnaldas de hojas de higuera, y Zeus de laurel. En los desfiles triunfales los soldados llevan coronas, y los vencedores usan guirnaldas de laurel o de olivo. El mirto significa el amor. Los magistrados romanos usan coronas de oro, y las coronas etruscas, que también se usan en Roma, son de piedras preciosas y hojas de encina en oro.

III. Uso.

- 1. El culto.** En los actos de culto, los sacerdotes usan distintas formas de coronas. Eneas corona su frente con ramas, cuando por primera vez pisa suelo romano y ora. Se colocan coronas sobre los sacrificios y los altares, e incluso se ofrecen coronas en sacrificio. Las imágenes se coronan cuando se dedican al uso cultural, y con ocasión de las festividades de los dioses. La corona expresa reverencia; Empédocles, cuando es coronado, lo entiende como señal de veneración.
- 2. Los oráculos.** Las coronas evocan sueños verdaderos. La persona que pronuncia el oráculo lleva una corona. Cuando Creonte regresa coronado después de consultar al oráculo, se le saluda como mensajero de alegría. Los frescos romanos retratan a profetisas coronadas.
- 3. Procesiones y fiestas.** La coronación tiene lugar en relación con procesiones de oración. En Roma, para la fiesta del año nuevo, las casas se adornan con coronas o guirnaldas. En diversas festividades también se corona a los animales o se les ponen guirnaldas.
- 4. Señal de salvación y protección.** Diversos ejemplos muestran que las coronas son consideradas como señales de protección. Así, Tiberio usa una guirnalda de laurel durante las tormentas eléctricas. Se colocan guirnaldas a la entrada de las casas. Las coronas también sirven como medio de poder y de protección para la invocación de dioses o demonios en la magia.
- 5. Los misterios.** En los misterios eleusinos los mistagogos portan ramas de mirto, como lo hacen los neófitos en los misterios de Isis. En las ceremonias de dedicación de Mitra, al mistagogo se le entrega una corona.
- 6. La vida política.** La vida cultural y la vida política están muy relacionadas entre sí, y por lo tanto es natural que los que ocupan un cargo nacional sean coronados. Cuando los políticos dan discursos en Atenas, usan guirnaldas como señal de inmunidad. El emperador romano, su familia, los sacerdotes y los dignatarios del estado usan coronas en las procesiones.
- 7. Los juegos.** Los festivales deportivos, que se efectúan en honor de los dioses, culminan cuando los vencedores, que luchan con gran esfuerzo por ganar, son coronados con guirnaldas de laurel, de olivo o de hiedra. El heraldo los llama por nombre, diciendo también el nombre del padre de cada uno y de su población de origen, y luego les entrega las guirnaldas. La ceremonia concluye en los hogares de los vencedores, donde también hay guirnaldas. En los ritos finales, ofrecen sus guirnaldas a la deidad.
- 8. El ejército.** Los espartanos se ponen coronas antes de entrar en batalla, tal vez en relación con el sacrificio y como señal de protección. En el ejército romano, el general usa una corona mientras purifica a los soldados antes de la batalla. La diosa de la victoria es retratada con una corona, y hay coronas para los vencedores, ya sean de hierba, de hojas de encina o de laurel. Una antigua costumbre romana consiste en ofrecer prisioneros en venta con coronas puestas; es posible que esto se derive de una práctica germana de sacrificar a los prisioneros.

9. La vida privada.

- a. Señal de gozo y de respeto. Diversos ejemplos ilustran el uso de la corona o guirnalda como distintivo de gozo de respeto.
- b. Las bodas. Es natural que haya coronaciones en las bodas. Así se nos describe a novias con coronas, y los invitados al banquete de bodas también usan coronas.
- c. Los convivios. Los participantes se adornan con guirnaldas en los banquetes y en los convivios que les siguen, los cuales se efectúan en honor de diversos dioses. Las guirnaldas expresan la alegría festiva, pero también sirven para refrescar la cabeza mientras se bebe. También se colocan guirnaldas sobre los tazones y vasijas, así como en las paredes de las salas donde se realizan los festines.

10. *El culto a los muertos.* Una costumbre común es colocar guirnaldas sobre los muertos, sobre el féretro y sobre la tumba. En las lápidas funerarias se tallan guirnaldas permanentes, y se constituyen fondos para la ornamentación constante con guirnaldas. Las guirnaldas honran a los muertos, pero también los protegen de los demonios. Platón transmite una idea según la cual en el hades habrá un convivio para los justos, en el cual ellos serán adornados con coronas. Los misterios les prometen a sus iniciados que, en el más allá, serán adornados con coronas y gozarán de la compañía de los bienaventurados.

B. El AT.

1. *Frecuencia.* En la LXX, στέφανος y στεφανώω se usan para el verbo hebreo כָּסָה, que tiene el sentido básico de «rodear», y su derivado (cf. Sal. 5:12; 1 S. 23:26). El uso, sin embargo, resulta escaso si se lo compara con lo que encontramos fuera del AT, ya que Israel se halla bajo la prohibición de usar imágenes, y por lo tanto también sus emblemas. El silencio del AT confirma el origen cultural-mágico del uso de las coronas, y es una señal del carácter distintivo de Israel.
2. *Uso.* En 2 Samuel 12:30 David toma el στέφανος de oro del rey de Rabá, y se la pone en su propia cabeza. Ester 8:15 se refiere a la corona y el manto que se le dan a Mardoqueo. En Salmo 21:3 Dios le da al rey una corona, pero en Isaías 23:1, 3 amenaza a la corona arrogante de Efraín. En Isaías 22:18, 21 el siervo de Dios recibe una corona real, y Zacarías 6:11 manda que se prepare una corona para Josué. Diversas referencias a coronas se pueden hallar en los libros deuterocanónicos (cf. 1 Mac. 10:20; 13:27; Si. 40:4; 45:12). Para una referencia a la corona de bodas, ver Cantares 3:11.
3. *Uso figurado.* En Salmo 65:11 Dios corona el año con abundancia; en Salmo 8:5 corona al hombre de gloria y honor; y en Salmo 103:4 corona con su cuidado protector. En Isaías 28:5 él mismo es la corona de su pueblo, y en Isaías 62:3 Israel es corona suya. El paralelismo de Job 19:9 equipara la corona con la gloria (cf. Lm. 5:16; Ez. 21:26-27). En Proverbios 12:4 una mujer virtuosa es corona de su marido; en 16:31 las canas son una corona; y en 17:6 los nietos son una corona. En 1:9 los hijos llevan la disciplina como una corona, y en 4:9 la sabiduría otorga una corona de gloria. En Sabiduría 5:16 los justos reciben de Dios la corona real de la gloria y la diadema de la hermosa.

C. El judaísmo.

1. *Uso de la corona.* Josefo menciona la corona del vencedor, y Herodes, al morir, es adornado con una diadema y una corona de oro. En el Año del Jubileo, se dice que los esclavos en Israel usan coronas en la cabeza como señal de alegría.
2. *Uso figurado.* El temor de Dios les otorga una corona a los mártires macabeos, y se dice que Dios da la corona de la justicia a aquellos que actúan con equidad y aborrecen el mal. La corona de gloria es un halo o aureola en torno a la cabeza. Cuando Leví es revestido como sumo sacerdote, se coloca en su cabeza una corona junto con la diadema del sacerdocio.
3. *La apocalíptica.* En la Ascensión de Isaías, los justos reciben coronas con la aparición del Mesías (9:9ss). Las coronas se reservan para los creyentes (9:24ss). Qumrán también espera que los hijos de la verdad sean conducidos hacia coronas de gloria y ropajes de esplendor. También en los rabinos

las coronas, que se relacionan habitualmente con la luz o con la gloria, sirven como galardón u honor escatológico para los justos.

4. *La teología rabinica.* La teología rabinica habla de las tres coronas de la ley, el sacerdocio y la monarquía. La primera puede ser obtenida por todos aquellos que estudian la ley. Hay un dicho que clasifica la corona de un buen nombre sobre esas tres. Una corona de gloria aguarda a los justos que perseveran.
5. *Filón.* Filón se muestra crítico respecto a los juegos, pero aplica la metáfora de los competidores a aquellos que buscan y alcanzan el conocimiento, y que por lo tanto son coronados. La corona de la victoria es la visión de Dios, como percepción del orden cósmico. Viene junto con la victoria de la mente sobre los deseos sensuales.

D. El NT.

1. *El uso figurado en Pablo.* Como Filón, Pablo adopta la metáfora de los juegos (1 Co. 9:24ss; Gá. 2:2; 5:7; Fil. 2:16; 3:12ss). Dios concede una corona imperecedera como don escatológico a aquellos que se disciplinan con esfuerzo y que por lo tanto vencen. En 2 Timoteo 4:8 la referencia es a la propia vida de Pablo. Cuando él concluya la carrera, el Señor, el Juez justo, le dará por fin la corona de la rectitud que está guardada para él. Todos aquellos que fundamentan sus vidas en la aparición del Señor recibirán asimismo sus coronas. Como los atletas, ellos deben cumplir con el reglamento (2:5), conformando su vida con la de Cristo (v. 8). En otro sentido, la iglesia es la corona de Pablo con la cual él se presenta ante el Señor (Fil. 4:1; 1 Ts. 2:19-20). Todos los creyentes son salvados por Cristo, pero su obra es valorada y juzgada. El trabajo perseverante llega a su expresión en la iglesia, la cual es por tanto para Pablo su corona, su gozo, su esperanza y su gloria. Con esta corona, él recibe alabanza y gloria de parte de Dios, y es por lo tanto una corona de alegría.
2. *La corona de la victoria y de la vida.* En Apocalipsis 2:10, el sufrimiento de la iglesia de Esmirna contiene la promesa de una corona de vida (cf. Stg. 1:12; 2 Ti. 4:8). Como la corona de la victoria, esta corona tiene por contenido la vida. En Apocalipsis 2:7 está cercana al árbol de la vida, y tal vez esté hecha de él. Cristo se la da a aquellos que lo aman y son fieles a él (cf. 3:11). En 1 Pedro 5:4 la corona es una corona imperecedera de vida y de luz, representada como una aureola; el autor se la promete a los pastores que sirvan de modo ejemplar.
3. *La corona como símbolo del honor divino.* En Apocalipsis 4:4ss los ancianos llevan coronas de oro, que echan delante del trono de Dios. En 12:1 la mujer lleva una corona de doce estrellas; el dragón con las siete diademas procura destruirla. Las langostas de 9:7 llevan algo que parecen coronas, y la bestia de 13:1 porta diez diademas como señal de su poder. Pero el Hijo del Hombre lleva una corona de oro en 14:4, y muchas diademas en 19:12; él es Rey de reyes y Señor de señores (19:16).
4. *La corona de espinas.* Las diademas de Apocalipsis 19:12 son la contrapartida de la corona de espinas en Marcos 15:17; Mateo 27:29; Juan 19:2, 5. Esta corona, hecha de un arbusto espinoso, es una imitación burlesca de la corona que llevan los vasallos romanos, y su intención es acarrear escarnio sobre Jesús, además de causar dolor al rasparlo. No tiene relación alguna con ningún festival romano específico, sino que está conectada con la condena de Jesús a causa de su pretensión mesiánica. Para Juan, ese que es coronado de espinas en su aparente derrota es el verdadero vencedor (16:33; 19:30; 20:28). Como lo expresa Hebreos 2:9, ahora él está coronado de gloria y honor a causa de su pasión y muerte.

E. La iglesia antigua.

1. *La corona del mártir.* En la iglesia antigua, es especialmente el mártir quien lleva la corona de la victoria (cf. Mart. Pol. 17.1). El verbo *coronari* puede incluso significar «hacerse mártir». Según dice Hermas, *Semejanzas* 8.3.6, aquellos que han combatido contra el diablo y lo han derrotado son coronados, pues han padecido por la ley de Dios.
2. *La corona en el gnosticismo.* En el simbolismo gnóstico, Jesús corona a los discípulos en el triple bautismo. Al Señor se le llama corona, y también hay una referencia a la corona de la verdad; es

claro que los dos conceptos están relacionados. La coronación sacrificial es espiritualizada; la corona del sacrificio, arrancada del árbol de la vida, es usada en el banquete sacrificial.

3. *El arte cristiano primitivo.* En el arte cristiano primitivo, dos mujeres coronan a los apóstoles Pedro y Pablo; Cristo le entrega a Vidal una corona de oro; los mártires llevan coronas en las manos y se las ofrecen a Cristo; y Cristo lleva una aureola o halo, o bien un halo con una cruz.
4. *La corona de espinas en el arte cristiano primitivo.* El arte representa la coronación de Jesús por un soldado, pero la corona es la guirnalda imperial de laurel y simboliza su triunfo. Es común el tema de la pasión como victoria. El Señor crucificado es el Señor glorificado que es corona del creyente. Unas coronas marcan el edificio de donde sale él llevando su cruz.
5. *La corona nupcial.* La corona nupcial hace su ingreso en la iglesia después de Constantino, y se interpreta como señal de victoria sobre los deseos lujuriosos.
6. *Rechazo del uso no cristiano de las coronas.* Tertuliano, de modo especial, cuestiona el uso de coronas en su obra *De corona*. Según él es poco natural llevar flores en la cabeza. La costumbre es pagana y no tiene ninguna base bíblica. Sólo Dios puede coronarnos, y la corona es un don escatológico para los creyentes. Cipriano adopta un punto de vista similar, y Clemente de Alejandría, si bien compara la vida cristiana con una competencia, argumenta en contra del uso de las coronas, basándose en la razón y en el repudio a la idolatría.
7. *El uso posterior de las coronas.* Constantino ayuda a que se dé mayor importancia a la corona, al combinar la cruz, el monograma de Cristo, y el disco. En los vasos imperiales se colocan cruces rodeadas de coronas. Encontramos representaciones de un Cordero coronado, una cruz de gloria, y de Cristo recibiendo coronas.

[W. Grundmann, VII, 615-636]

στήκω [mantenerse firme], ἵστημι [estar de pie]

στήκω. Este verbo es una construcción helenística a partir del perfecto de ἵστημι, y constituye un sustituto para él. Es raro en la LXX, pero figura para «quedarse quieto» en Éxodo 14:13 y para «estar de pie» en Jueces 16:26 y 1 Reyes 8:11. En el NT lo hallamos en Marcos 3:31 (los parientes de Jesús que se quedan afuera), Juan 1:26 (el testimonio de Juan sobre uno que está en medio de ellos), Apocalipsis 12:4 (el dragón de pie frente a la mujer), y Marcos 11:25 (el estar de pie ante Dios en oración). Pero el uso principal se da en Pablo, sobre todo en imperativo. En 1 Corintios 16:13 los creyentes han de mantenerse firmes; lo hacen en fe, sobre la base de las promesas de Dios. Permanecer en la fe es permanecer en el Señor (Fil. 4:1), ya que la fe mira al Señor, y él la capacita para mantenerse en pie. Si los creyentes se mantienen firmes, esto le ocasiona consuelo al apóstol (1 Ts. 3:7-8). Aquí la cláusula condicional lleva una exhortación escondida. El permanecer en el Señor da un poder sustentador y crea comunión, e. d. el permanecer en un solo espíritu (Fil. 1:27). Puesto que el Señor otorga la libertad respecto al pecado y al legalismo, aquellos que confían en él deben mantenerse firmes en su libertad (Gá. 5:1). 2 Tesalonicenses 2:15 vincula estas diversas ideas con el llamado a mantenerse firme y a apearse a las tradiciones que Pablo ha enseñado. Finalmente, desde luego, los creyentes se mantienen o caen ante su propio amo, e. d. ante Cristo (Ro. 14:4). Para Pablo, στήκω sugiere que en la fe alcanzamos una posición que se fundamenta en Dios, no en el mundo, y que confiere comunión y libertad. Fuera del NT, el término no figura en los Padres apostólicos, aunque sí lo hallamos en los Hechos apócrifos.

ἵστημι.

A. Uso griego y helenístico.

1. En su uso para «estar de pie» este verbo constituye el opuesto de sentarse, reclinarse o caer, así como de moverse.

2. El presente ἵστημι significa «parar», «establecer», «designar o instituir», «agitar o levantar», y «poner en una balanza», «pesar».
3. La voz media significa «quedarse quieto», «permanecer de pie», «presentarse ante», «levantarse», «erguirse» y «comenzar».
4. Las formas de perfecto y pluscuamperfecto significan «estar» y «ser».
5. El futuro segundo y el aoristo pasivo comparten el significado general.

B. Aspectos teológicos en el AT.

1. *Uso.* El uso de la LXX corresponde al griego. El transitivo ἵστημι significa «detener», «designar» o «pesar» (Gn. 43:9; 1 S. 10:19; 1 R. 21:39). El intransitivo ἵσταμαι significa «quedarse quieto o erguido», «levantarse», «soportar» (Gn. 29:35; 1 S. 13:34). El perfecto y el pluscuamperfecto significan «estar de pie» (Gn. 24:13). La pasiva figura p. ej. en Job 18:15.
2. Con referencia a la alianza, o a la palabra de Dios o a su mandato, el término comporta el sentido de que Dios lo ha determinado o establecido o le ha dado validez. Dios establece la alianza con Noé por todas las generaciones (Gn. 9:11-12). Hace una alianza similar con Abraham (17:19), y a Moisés le recuerda esta alianza (Éx. 6:4), sobre la cual se basa la alianza con Israel (Lv. 26:9). El pueblo responde cuando sus miembros establecen esa alianza y permiten que configure sus propias vidas (2 R. 23:3). El hecho de que Dios confirme la alianza mediante un juramento indica que él se compromete a sí mismo con ella (Gn. 26:3; Jer. 11:5). Las palabras de la alianza son, por tanto, inviolables (Dt. 28:69). Dios va a establecer su palabra (1 R. 2:4). Esta es la oración del salmista (Sal. 119:38). El pueblo de Dios establece la palabra de Dios y sus estatutos al obedecerlos (2 R. 23:24). La obra de Dios, ya sea en la creación o en la alianza, se fundamenta en su plan, el cual se mantiene siempre (Is. 46:10), y en cumplimiento del cual Dios no se queda inactivo.
 3. a. La alianza es el lugar donde Dios está con su pueblo (cf. Éx. 17:6; 24:10; Ez. 3:23; Sal. 82:1).
 - b. Los creyentes también están de pie ante Dios en la alianza (Gn. 18:22; Dt. 5:5; 1 R. 19:11; Job 37:14). Todo culto es un presentarse ante Dios (1 Cr. 23:30; 2 Cr. 29:11). Los que hacen el mal no pueden presentarse ante Dios legítimamente (Jer. 7:10), pero los pecadores pueden ser colocados ante Dios para ser juzgados (Nm. 5:16).
 - c. La congregación entera se presenta ante Dios en el santuario, y las huestes celestiales están de pie ante él (2 Cr. 18:18).
 4. Dios le otorga a la gente su condición en la liberación y la libertad (2 S. 22:34; Sal. 16:12; 30:7). La sabiduría de ellos permanece (Ec. 2:9).

C. El judaísmo.

1. Los conceptos del AT continúan, p. ej. en Sirácida 44:20-21. La cuestión de los valores que permanecen se puede ver en las amonestaciones de Sirácida 37:13; 40:12.
2. a. Recogiendo la cuestión de lo que permanece, Filón percibe la relatividad del movimiento y de la quietud; así los sentidos nos engañan cuando parece que el sol o la luna están quietos, y las personas pueden verse conmovidas en convicciones en las que creen hallarse estables.
- b. Sólo Dios permanece, y Dios establece la bondad y les da su posición a los justos.
3. Qumrán trata sobre el mismo asunto, y argumenta que los que den la medida de las exigencias de Dios permanecerán para siempre, y aquellos que se apeguen a Dios se mantendrán firmes contra la burla de los enemigos. Pero esto sólo es posible en cuanto que lo otorga el Espíritu de Dios. El estar de pie se realiza en la medida en que Dios levanta y establece. El lugar para estar de pie es ante Dios,

ya que Dios otorga misericordia y perdona los pecados. La alianza posibilita un estar de pie que ya está presente en esta vida, pero que permanece por la eternidad. Los justos superan el resbalar y caer, reciben una posición eterna, y pueden también ganar esa posición para otros al ayudarlos cuando tropiezan. El estar de pie se da mediante la entrada en la comunidad en la cual se renueva la alianza con Israel. Mientras que Filón busca el estar de pie por medio del conocimiento, Qumrán lo recibe como un don de gracia que se basa en el plan permanente de Dios.

D. El NT.

I. *Uso general.*

1. Estadísticamente hay 152 casos de ἵστημι (con ἵστανω), de los cuales 26 se hallan en Lucas, 35 en los Hechos, 16 en Pablo, 21 en Mateo, 18 en Juan, y 21 en el Apocalipsis. En el sentido general de «establecer» o «hacer venir» encontramos ἵστημι con personas (Mt. 4:5; Hch. 5:27; Jn. 8:3; Hch. 6:13; Mr. 9:36) y también con objetos (Ro. 3:31; Mt. 26:15; Hch. 7:60, donde la idea podría ser la de pesar, pero es más probable que sea la de acusar o tener en contra).
2. En el sentido general de «estar de pie», «quedarse quieto» o «acercarse», encontramos ἵσταμαι con personas (Mt. 20:32; Lc. 6:17; 17:12; 7:38; Hch. 10:30; 26:16; Ap. 11:11; 18:17; Stg. 3:2), así como con objetos (Lc. 8:44; Hch. 8:38).
3. Para «estar de pie» hallamos ἵστηκα, εἰσῆλθαι en Juan 7:37; Lucas 23:10; Mateo 27:47; Hechos 5:25. El lugar donde se está de pie se puede expresar adverbialmente (Mt. 12:46-47; Lc. 13:25; 18:13; Ap. 18:10) o preposicionalmente (Lc. 1:11; Mt. 20:3; Ap. 7:9; Hch. 5:23; 7:33; Mt. 13:2; Lc. 5:1; Jn. 20:11).
4. *Formas pasivas.* En Mateo 2:9 la estrella es detenida; en Mateo 27:11 Jesús es presentado ante el gobernador (cf. Mr. 13:9); los dos que van camino a Emaús se paran (Lc. 24:17); el fariseo se queda de pie, seguro de sí (Lc. 18:11), y las palabras son confirmadas (Mt. 18:17).

II. *Aspectos teológicos del uso neotestamentario.*

1. El ser capaz de colocar a alguien o algo expresa poder. Dios presenta a su pueblo sin mancha (Jud. 24). Fija el tiempo del juicio (Hch. 17:31). Ha designado como Juez a Cristo (Hch. 17:31). Coloca en juicio (Mt. 25:33). Puede también hacer que alguien se tenga en pie (Ro. 14:4). Aunque el pueblo caiga, u otros los juzguen, su amo puede hacer que se mantengan en pie. Deben procurar hacerlo así (Lc. 21:36). El estar de pie se orienta hacia el acto de Dios en Cristo. Jesús es colocado en el pináculo del templo, pero resiste la tentación (Mt. 4:5, 11). ¡La iglesia tiene incluso la autoridad para presentar un candidato a ser apóstol (Hch. 1:23) y para designar a los Siete (6:6)!
2. Pablo habla del establecimiento de la ley (Ro. 3:31). Al buscar la fe, el evangelio valida la ley en su función de convencer de pecado, y por tanto de abrir la puerta al perdón. Por lo que se refiere al culto sacrificial, la venida de Jesús invalida la alianza anterior, pero pone en vigor la nueva alianza (Heb. 10:9) en virtud de la cual podemos vivir ante Dios sobre la base del sacrificio de Cristo.
3. Jesús se presenta ante sus discípulos como el Señor resucitado (Jn. 20:19). Está de pie a la puerta, esperando que se le abra (Ap. 3:20). Esteban lo ve de pie a la derecha de Dios (Hch. 7:55). Esto podría denotar simplemente que él está ahí, pero también podría denotar ya sea el ponerse de pie en reverencia ante el Padre, o el ponerse de pie para interceder por Esteban, o ponerse de pie para juzgar a sus oponentes, o ponerse de pie para dar la bienvenida a Esteban. A la luz de 6:15, esta última sugerencia resulta plausible.
4. En 2 Timoteo 2:19 el fundamento divino, sobre el cual se basa la iglesia, se mantiene firme. En cambio, una ciudad, casa o reino dividido no puede durar (Mt. 12:25-26). La iglesia es la columna y fundamento de la verdad (1 Ti. 3:15). Los cristianos gentiles se mantienen firmes sólo por la fe (Ro. 11:20). En cuestiones de matrimonio, lo principal es estar firmemente seguro en el corazón (1 Co. 7:36ss), lo cual es posible si se está firme en la fe; en ese caso todas las decisiones son libres y seguras. El estar firme en la fe se manifiesta en el gozo (2 Co. 1:24). Es un estar firme en el evangelio (1 Co. 15:1). Cristo

nos ha dado acceso a la gracia en la cual estamos firmes (Ro. 5:2). Debemos mantenernos asidos a ella (1 P. 5:12). Debemos estar en guardia para no caer (1 Co. 10:12). La oración nos ayuda a estar en pie (Col. 4:12). También nos ayuda la armadura de Dios (Ef. 6:11). Cuando resistimos, podemos mantenernos firmes en el día malo (v. 13). En Hechos 26 Pablo se presenta en juicio a causa de la esperanza de la resurrección (v. 6). Una vez se opuso al cumplimiento de esta esperanza (v. 9), pero Cristo se le apareció y lo hizo ponerse de pie (v. 16). Por eso está allí de pie como testigo del cumplimiento de Dios, en Cristo, de todo lo que los profetas y Moisés dijeron que sucedería (v. 22).

[W. Grundmann, VII, 636-653]

στηρίζω [sostener, establecer], **ἐπιστηρίζω** [sostener, apoyarse en], **στηριγμός** [firmeza], **ἀστήρικτος** [inestable, débil]

A. El grupo en griego.

1. El sentido principal del verbo στηρίζω es «apoyar». En su uso figurado significa «confirmar», políticamente «pacificar», lingüísticamente «hablar en voz alta», cosmológicamente «fijar o asegurar», anatómicamente «ganar terreno» (una enfermedad), y médicamente «fortalecer» (respeto a los medicamentos).
2. ἐπιστηρίζω significa «sostener», y en voz media «apoyarse en».
3. στηριγμός significa «firmeza», «postura quieta», «sostenimiento».
4. ἀστήρικτος significa «sin apoyo», «débil», pero también «ágil», «vivaz», «que se mece» (un barco).

B. El grupo en el AT.

1. στηρίζω tiene un uso variado en la LXX para «sostener», «fijar los ojos en», «planear», «fortalecer». ἐπιστηρίζω significa «descansar en» «estar basado en», o «ir dirigido a». στηριγμός no se usa.
2. No existe un original hebreo fijo para este grupo, pero un equivalente común es קָנָה.

C. **El judaísmo.** El término hebreo se convierte en término técnico para la ordenación en el judaísmo tardío, y en Qumrán desempeña un papel de cierta importancia para la confirmación o fortalecimiento interior, especialmente por el poder de Dios.

D. El grupo en el NT.

1. στηρίζω significa «fijar», «establecer» en Lucas 16:26, y en Lucas 9:51 denota la resolución firme de Jesús cuando enfla su rostro hacia Jerusalén. El uso transferido es común (cf. Ro. 16:25; 1 Ts. 3:13; Lc. 22:32; Ro. 1:11). El fortalecimiento lo da Dios, el Señor, la verdad u otras personas. Puede ser logrado, pedido o mandado. Presupone un ataque que amenaza la fe o el celo. Su objetivo es la inexpugnabilidad de la fe a pesar de las aflicciones. Dios fortalece a los tesalonicenses para que se hallen sin mancha en la parusía (1 Ts. 3:13). La confirmación moral es el punto en 2 Tesalonicenses 3:3, y la preservación de la muerte espiritual en Apocalipsis 3:2. En Romanos 1:11 el medio es la impartición de un don espiritual.
2. El compuesto ἐπιστηρίζω en Hechos 14:22 y 15:32, 41 no agrega nada nuevo.
3. στηριγμός figura solamente en 2 Pedro 3:17, donde denota la perseverancia o la firmeza en la verdad o en la sana enseñanza (cf. 1:12).
4. ἀστήρικτος en 2 Pedro 2:14; 3:16 significa «inestable». Los falsos maestros seducen a las almas inestables, y aquellos que son inestables en sus propias opiniones tergiversan los pasajes difíciles de las epístolas de Pablo.

E. Los Padres apostólicos. La palabra στηρίξω figura en estas obras para el establecimiento del cielo (1 Clem. 33.3), la confirmación de lo que se está cayendo (2 Clem. 2.6), y el fortalecimiento de los cristianos (1 Clem. 13.3). El mandamiento del Señor (1 Clem. 13.3) y el Espíritu de Cristo (Ignacio, *Filadelfios*, Prefacio) son los medios de fortalecimiento, como lo es la voluntad todopoderosa de Dios (1 Clem. 8.5). El efecto es la obediencia (1 Clem. 13.3).

[G. Harder, VII, 653-657]

στίγμα [marca, señal]

De στίξω, «pinchar», στίγμα significa «pinchazo», «punto», «marca».

A. El mundo grecorromano.

1. En el ganado se marca la señal del propietario. Los στίγματα son por lo general letras que se marcan a fuego sobre el muslo derecho.
2. Las personas que están marcadas, p. ej. los criminales, los prisioneros de guerra, los esclavos o los desertores, generalmente son considerados como deshonrados, y en la comedia son objeto de burla. Calígula incluso hace marcar a algunos ciudadanos y los envía a campamentos de prisión. Se intentan diversos recursos para quitar las marcas, pero sin mucho éxito. A los reclutas del ejército se les ponen signos tatuados, habitualmente en la mano.

B. El Cercano Oriente.

1. En Babilonia se marca el ganado como señal de propiedad, y las concubinas e hijos rebeldes también pueden ser marcados como esclavos en Babilonia.
2. Una marca también puede denotar la pertenencia como miembro en una tribu o la adhesión a una deidad cáltica. Los signos se ponen en la rodilla, en la muñeca o en el cuello, y tienen diversas formas. Los que llevan la marca de un dios están dedicados a su servicio, pero también pueden reclamar protección.

C. El AT.

1. El marcar a los esclavos se menciona en Éxodo 21:6, con ocasión de la aceptación voluntaria del servicio.
2. Las marcas sagradas se dan en Isaías 44:5. En 49:16 Dios tiene un modelo de la ciudad grabado en las manos. Las fiestas sirven de señales y marcas (Éx. 13:9ss). La lámina que lleva en la cabeza el sumo sacerdote representa una especie de marca (cf. Éx. 28:36), pero Levítico 19:28 prohíbe hacerse incisiones en la piel (lo cual a veces no se acata; cf. Jer. 16:6).
3. La marca de Caín parece ser una señal tatuada. No señala a Caín como un asesino, sino que lo coloca bajo protección divina (cf. la marca de Ez. 9:4).

D. El judaísmo tardío.

1. Los Salmos de Salomón, 2:6, se refieren a cómo Pompeyo marca a los prisioneros judíos. Los esclavos todavía llevan marcas, pero también portan letreros.
2. En 3 Macabeos 2:29-30, Ptolomeo IV Filopátor trata de imponer marcas paganas a los judíos alejandrinos. Filón se queja de que algunos judíos apóstatas aceptan las marcas; considera la marca de Caín como un símbolo del mal duradero de la insensatez. Los rabinos se oponen a los tatuajes (a diferencia de las señales que se pueden borrar); los vinculan a la idolatría. La circuncisión es la marca del pueblo de la alianza, a diferencia de los στίγματα paganos.
3. El judaísmo posterior suele referirse a Ezequiel 9:4. A diferencia de la marca de destrucción, es una señal de protección en la aflicción, especialmente la de los tiempos del fin. Las señales de la cruz en

algunas tumbas del período del NT probablemente reflejan la influencia de Ezequiel 9:4. Los rabinos no interpretan la marca de Caín como una señal tatuada.

E. El NT. En el NT, στίγμα figura solamente en Gálatas 6:17. Pablo tal vez considera aquí las marcas de Jesús como protectoras: un nuevo signo escatológico, que denota la libertad de la gracia, en comparación con la circuncisión, que denota la servidumbre de la ley. Es muy difícil que esas marcas sean señales tatuadas; más bien es casi seguro que se trate de las cicatrices que se ha ganado en el servicio cristiano (cf. 2 Co. 4:10; Col. 1:24; Fil. 3:21). Ellas son prueba palpable de que él sufre con el Señor (Ro. 8:17). Apocalipsis 7:2-3 ofrece una exposición escatológica de Ezequiel 9:4. En 3:12; 14:1; 22:4 el nombre de Dios o de Cristo es la señal protectora, pero no es grabado por los hombres (a diferencia de la marca de la bestia, 13:16-17), ya que viene del cielo.

F. La historia de la iglesia.

1. El gnosticismo se refiere al nombre salvador del Redentor como una señal. Normalmente el uso es figurativo, pero algunos grupos sellan a los iniciados con un hierro candente en el lóbulo de la oreja derecha: es el bautismo de fuego.
2. Los Padres suelen referirse a las marcas de los esclavos para destacar el significado de cómo en el bautismo el cristiano pasa a ser propiedad del Señor.
3. Posteriormente algunos cristianos se hacen tatuar la cruz o el nombre de Cristo en la muñeca o en los brazos, y también nos enteramos de algunos que se graban en el pecho las letras IHS.
4. A partir de la Edad Media, diversas personas que se distinguen por su piedad y que están debilitadas por la enfermedad o la abstinencia (cf. San Francisco de Asís) han llevado visiblemente las marcas de los clavos o de la lanza, o las marcas de la corona de espinas, de los azotes y del cargar la cruz.

[O. Betz, VII, 657-664]

στίλβω [resplandecer, brillar]

1. *El ámbito griego.* El uso original de στίλβω en Homero tiene que ver con el «brillo» o «reflejo» del aceite. Luego se relaciona en general con el brillo del oro, la luminosidad de la luz o del agua, o el esplendor de la belleza humana.
2. *Uso del AT.* En el AT la LXX usa el término para los reflejos rutilantes de diversos metales (cf. Dn. 10:6; Ez. 21:15, 20). Un uso común es para el relumbrar de la espada afilada (Ez. 21:15). Un uso transferido se da en Salmo 7:12.
3. *El NT.* El único uso en el NT se da en Marcos 9:3 para el «resplandor» de los ropajes de Jesús en la transfiguración. La adición «muy blancos» aclara el término (cf. Mt. 17:2). El blanco es el color de la luz, de la vida, del cielo, del sacerdocio y de la victoria.
4. *Los Padres apostólicos.* Hermas, *Semejanzas* 9.2.2 usa la palabra para expresar una luminosidad sobrenatural.

[G. Fitzer, VII, 665-666]

στοιχέω [estar en serie, estar al paso con], συστοιχέω [estar en serie, corresponder a], στοιχείον [elemento, sustancia elemental]

στοιχέω.

1. *Fuera del NT.* Este verbo significa «pertenecer a una serie», «estar en fila», o, transferido, «concordar», «llegar a un acuerdo», «quedar de acuerdo».

2. *El NT.* En el NT la palabra se interpreta con frecuencia en el sentido de «caminar» (tal vez sobre la base de «estar al paso con»), pero en todos los casos puede tener el sentido habitual. Así en Hechos 21:24 el punto es estar en las filas de aquellos que guardan la ley; en Filipenses 3:16 Pablo quiere que sus lectores permanezcan en lo mismo; en Gálatas 6:16 se trata de la concordancia con la regla; en Romanos 4:12 se tiene en mente el mantener el paso; y en Gálatas 5:25 la vida cristiana es una vida de armonía con el Espíritu.
3. *La iglesia antigua.* El dicho en Martirio de Policarpo 22.1 enfatiza la importancia de la armonía con la palabra de Cristo, y Clemente de Alejandría, *Stromateis* 3.66.1, hace eco de Gálatas 6:16.

στοιχέω. Dando énfasis a la forma simple, este compuesto significa «estar en serie con», «estar en las mismas filas». Gálatas 4:25 presupone dos series de conceptos que son antiéticas: dos mujeres, dos alianzas, el monte Sinaí y las dos Jerusalén. Habiendo equiparado a Agar con el monte Sinaí, Pablo dice luego que ella está en la misma serie con (e. d. corresponde a) la Jerusalén terrenal.

στοιχείον.

A. Fuera del NT.

1. Un primer significado de στοιχείον es la «longitud de una sombra» para calcular el tiempo.
2. Otro uso es para una sílaba, e. d. un sonido como parte de una palabra, luego una palabra básica. Las vocales tienen especial importancia, y las letras, entendidas como sonidos, tienen un papel especial en ciertos círculos.
3. Cosmológicamente, los στοιχεία son los cuatro elementos, que según Platón son los constituyentes originales del mundo; los cuatro elementos del estoicismo a diferencia de las ἀρχαί (principios) eternas e imperecederas; los elementos que constituyen una base de hermandad en el judaísmo alejandrino. El uso de términos religiosos tiende a divinizar los elementos, de modo que en las obras cristianas tempranas (cf. Aristides o Clemente de Alejandría) se opone resistencia a su autonomía, y se pone énfasis en su creación y en su subordinación al λόγος.
4. Otros usos de la palabra son para las notas musicales, para el número uno en matemáticas, para lo que es primario, p. ej. en la educación, para los primeros principios, p. ej. en geometría o lógica, y para los factores que son los fenómenos básicos de los sueños.
5. En la filosofía, en la especulación gnóstica y en la astrología, los astros asumen importancia como στοιχεία, ya sea como dioses visibles, como criaturas que influyen sobre los acontecimientos terrenales, como rasgos del viaje celestial, o como cuerpos que declaran la voluntad de los dioses.
6. El uso de στοιχείον junto con δαίμων y πνεῦμα muestra que está presente la idea de «espíritus estelares».

B. El NT.

1. En Gálatas 4:3; Colosenses 2:8, 20 encontramos la frase στοιχεία τοῦ κόσμου (y cf. Gá. 4:9). Fuera del NT el término denotaría los cuatro elementos o los materiales básicos del mundo del cual está compuesto el cosmos entero, y con él la humanidad. Sólo el contexto puede transmitir algún otro sentido.
2. Gálatas 4:3ss, sin embargo, parece contar la ley entre los στοιχεία, y 4:8-9 parece incluir a los dioses falsos. Estas referencias descartan sentidos tales como los elementos cósmicos, los astros, los espíritus estelares, o simplemente las fuerzas espirituales. Sobre la base de pensamientos de su época, Pablo está usando el término en un modo nuevo, describiendo los στοιχεία como débiles y miserables. En un sentido transferido, los στοιχεία son las cosas sobre las cuales descansa la existencia precristiana, especialmente en la religión precristiana. Estas cosas son impotentes; acarrear esclavitud en vez de libertad.

3. En Colosenses 2:6ss los *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* son paralelos a la *παράδοσις τῶν ἀνθρώπων* (v. 8). Las ordenanzas religiosas (2:20) son insuficientes como base de la existencia humana. Es un engaño para los cristianos el pensar que esas cosas pueden sustentarlos. Al morir y resucitar con Cristo, ellos han quedado liberados de este engaño y de la esclavitud que él entraña.
4. En 2 Pedro 3:10, 12 la referencia tiene que ser a los elementos (o posiblemente sólo a los astros). El uso de los términos, y la idea de una conflagración final, apoyan fuertemente a «elementos» como la verdadera traducción. Como lo destaca el v. 12, tanto los elementos superiores como los inferiores serán destruidos, incluyendo la tierra y todas sus obras.
5. En Hebreos 5:12 el significado es obviamente «rudimentos» o «principios básicos», con un matiz levemente peyorativo en su contexto.

[G. Delling, VII, 666-687]

στολή [túnica]

1. *El mundo griego.* Esta palabra significa primeramente «equipamiento», luego «aparejo», y luego específicamente «vestido», ya sea de hombre o de mujer. La *στολή* llega a ser la prenda superior, larga y suelta, a veces la túnica especial de sacerdotes y hierofantes. Rara vez *στολή* puede designar el acto de vestirse. El concepto de Pablo, de revestirse de Cristo o del hombre nuevo, probablemente refleja el uso religioso de túnicas y de ceremonias religiosas de revestimiento.
2. *La LXX.* *στολή* figura 98 veces en la LXX, principalmente para «ropa, vestido». Se puede denotar todo tipo de ropa, especialmente la prenda superior, pero la ropa también puede tener una significación especial (cf. Gn. 41:14, 42). El llevar vestiduras reales simboliza la realeza (2 Cr. 18:9). El ropaje, entonces, muestra lo que es una persona o la posición de esa persona. La sabiduría ofrece una túnica de gloria (Si. 6:29, 31) que expresa la vida celestial. Al final Dios revestirá a los elegidos con cosas buenas (Enoc 62.15-16). La túnica sacerdotal es una túnica santa (Éx. 28:2) que va junto con el sacerdocio (40:13; Nm. 20:26). La aspersión con la sangre del altar santifica a los sacerdotes y sus túnicas (Éx. 29:21). También aquí está presente la idea de que el vestir expresa una condición determinada.
3. *EINT.* En el NT *στολή* denota sólo la prenda superior. La túnica que el padre le pone al hijo pródigo a su regreso señala su condición restaurada como alguien que estaba muerto y ha vuelto a vivir (Lc. 15:22). En Marcos 12:38 Jesús advierte contra los escribas que se pasean con túnicas largas y sueltas, reclamando así un status especial y esperando un honor especial. La túnica blanca de Marcos 16:5 denota la naturaleza celestial del mensajero y la revelación escatológica contenida en el mensaje. Las túnicas de Apocalipsis 6:11 y 7:9 también tienen un matiz escatológico. El lavar tiene un sentido pasivo: los que las usan no las han lavado ellos mismos mediante el martirio, sino que han sido lavadas por Cristo (cf. el recibir la túnica de gloria en 3:4-5). El ingreso en el nuevo eón es ser revestido de nuevos ropajes (cf. 1 Co. 15:53-54; 2 Co. 5:3). La vestidura expresa el ser, y el revestirse de ella expresa el don de un nuevo ser.

[U. Wilckens, VII, 687-691]

στόμα [boca]

- A. **El griego secular.** Esta palabra tiene significados tan variados como la boca o el rostro humano, el hocico o fauces de un animal, el orador, el habla o palabra, la abertura, la entrada o el frente.
- B. **Datos de la historia religiosa.** En Egipto y el Cercano Oriente, la boca de la deidad emite la palabra o el aliento de vida. Frases como «la palabra de tu boca» o «según sale de tu boca» son comunes. La palabra divina efectúa lo que dice. Los dioses brotan de la boca del dios primigenio, ya sea mediante el habla o mediante la generación en la cual la boca es el órgano. La idea de la palabra eficaz de la deidad puede extenderse a la boca humana en expresión de la intención del corazón. La

boca de los demonios se expresa mediante los endemoniados, y las bocas malvadas acarrearán daño a la gente. Los encantos de la boca, en cambio, pueden también apaciguar a quien está enojado. El limpiar la boca de ídolos recién dedicados o de sacerdotes y penitentes da testimonio del poder de la boca. La boca del sacerdote, cuando es usada por la deidad, tiene la misma fuerza que la de la deidad, en la que ahora se convierte.

C. El AT.

1. El término hebreo tiene prácticamente el mismo sentido que στόμα, pero se usa de un modo más claro y coherente para «palabra», «mandato», etc. Se pueden señalar diversas expresiones, p. ej. «a una voz» o «en voz alta». También figuran varias descripciones, p. ej. la adulación en Proverbios 26:28. Se puede discernir un uso figurado en Salmo 22:21 y Job 36:16, como también cuando Dios, en Jeremías 51:44, dice que va a tomar de la boca de Bel lo que se ha tragado. El significado sencillo de «entrada» figura en Génesis 4:11.
2. Cuando la referencia es a la boca de Dios, siempre se tiene en mente la boca como órgano del habla, excepto en Salmo 18:8 y Job 37:2. El estilo poético y el paralelismo determinan a veces este uso, pero en otros lugares el propósito tal vez sea evitar la referencia directa a Dios. Sólo en Salmo 33:6 se dice que la palabra creadora procede de la boca de Dios. En Salmo 105:5 se pronuncian milagros y juicios (cf. 1 Cr. 16:12).
3. Un uso común es para una palabra o mandato de Dios, que puede ser transgredido o resistido (cf. Nm. 14:41; 20:24). En Isaías 11:4 se denota tanto el cumplimiento como la palabra.
4. Dios también puede usar como suya la boca humana, especialmente en el caso de los profetas (Jer. 15:19). Él purifica o santifica la boca que así se usa (Is. 6:7; Jer. 1:9). Su palabra está en esa boca y sale de ella (1 R. 17:24). También está en la boca de las generaciones sucesivas (Is. 59:21). La ley que sale de la boca del sacerdote es la palabra de Dios (Mal. 2:7). Hasta la boca de Neco puede ser la de Dios (2 Cr. 35:22).
5. Por la boca se realiza y se prueba la relación con Dios (Dt. 32:1). Los justos ruegan que la palabra de Dios no se aparte de sus bocas (Sal. 119:43). La alabanza de Dios está en la boca de su pueblo (Sal. 8:2). La boca debe hablar según piensa el corazón (Is. 29:13). Los malvados ponen su boca contra el cielo (Sal. 73:9), pero los devotos buscan la pureza ritual de sus bocas (Ez. 4:14) y piden a Dios que ponga guardia frente a ellas (Sal. 141:3).

D. El judaísmo.

1. *La LXX.* El término literal στόμα figura en la LXX para el término hebreo, pero también encontramos ῥῆμα cuando el sentido es el de palabra o mandato.
2. *Los Targumes.* Los Targumes dejan de lado los diferentes significados del hebreo, y siempre lo toman en el sentido de dicho o palabra.
3. *Los textos rabínicos.* Los rabinos no ven necesidad de interpretar la expresión «boca de Dios». Un significado negativo va ligado a la boca de los ídolos.
4. *Filón.* Para Filón la boca de Dios es un símbolo de su palabra.
5. *Qumrán.* La literatura de Qumrán sigue el uso del AT.

- E. **El NT.** El término στόμα no es muy común en el NT. Denota la boca humana o el hocico animal, el intercambio del diálogo (2 Jn. 12), la boca como órgano del habla, y en sentido transferido la palabra o el habla.

1. Jesús adopta la referencia veterotestamentaria a la boca de Dios cuando cita Deuteronomio 8:3. En hebreo el punto es que la palabra que sale de la boca de Dios concede el maná, pero en la LXX, que usa ῥήμα, el énfasis se pone en la palabra que confiere vida eterna.
2. La única mención de la boca de Jesús en sentido ordinario se halla en Juan 19:29. La frase de Lucas en 4:22; 11:54; 22:71 evoca la idea de la majestad de su boca y de la verdad de lo que ella pronuncia (cf. Mt. 5:2). 1 Pedro 2:22 remite Isaías 59:3 a la boca de Jesús, y Mateo 13:34-35 remite a ella Salmo 78:2. En Hechos 22:14 Pablo recibe de la boca del Justo su elección como apóstol. Se trata de la boca del Señor resucitado (cf. Ap. 1:16; 2:16; 19:15, 21). La espada que sale de su boca nos recuerda Isaías 11:4 (cf. 2 Ts. 2:8; Ap. 3:16). El juicio también sale de la boca de los testigos en Apocalipsis 11:5, y de las mandíbulas de los caballos en 9:17ss. El dragón echa agua por la boca para ahogar a la mujer (12:15), la bestia tiene una boca que pronuncia blasfemias (13:5), y unos espíritus inmundos como ranas saltan de la boca del dragón, de la bestia y de los falsos profetas (16:13).
3. Dios, o el Espíritu Santo, habla por la boca de los profetas según Lucas 1:70; Hechos 1:14; 4:25; la referencia es a las Escrituras del AT. Dios también habla por la boca de los profetas (Ap. 10:8ss) y de los apóstoles del NT (Hch. 15:7). En Hechos 23:2, el ataque de los enemigos va dirigido contra la boca del apóstol.
4. En la boca de los creyentes, la confesión de fe en Cristo es salvadora (Ro. 10:8ss que cita Dt. 30:14). La iglesia debe glorificar a Dios con una sola boca (Ro. 15:6). Al final toda boca confesará a Cristo (Fil. 2:11).
5. La boca ha de mantenerse pura (Ef. 4:29). Es antinatural que la misma boca alabe a Dios y maldiga al prójimo (Stg. 3:10ss). En la boca de los que han sido perfeccionados en el cielo no se halla mentira alguna (Ap. 14:5). La pureza interior se expresa en lo que dice la boca (Col. 3:9ss). Lo que causa la contaminación no es lo que entra en la boca sino lo que sale del corazón. La boca de los malvados está llena de maldiciones y de amargura (Ro. 3:14). Los que honran a Dios con sus labios, mientras que su corazón está lejos de él, son condenados (Mr. 7:6; cf. 1 Jn. 3:18).

[K. Weiss, VII, 692-701]

→ πρόσωπον

στρατεύομαι [servir en el ejército], στρατεία [milicia], στρατιά [ejército], στρατεύμα [tropa, división del ejército], στρατιώτης [soldado], συστρατιώτης [compañero de armas], στρατηγός [jefe militar], στρατόπεδον [campamento, ejército], στρατολογέω [reclutar soldados]

A. El grupo en griego.

1. A partir de la forma básica στρατός, que denota un campamento o ejército, el primer derivado es στρατεύω, «emprender una campaña», «servir en el ejército».
2. Luego hallamos στρατεία, que significa «campaña» o «milicia».
3. También se encuentra στρατιά para «ejército» o para «hueste» supraterranal.
4. στρατεύμα se usa principalmente para una «división del ejército».
5. El individuo que está en servicio militar es un στρατευόμενος, pero también se llega a usar στρατιώτης. Esta palabra puede adquirir connotaciones adversas cuando llega a denotar primeramente al profesional y después al mercenario, especialmente entre aquellos que favorecen un ejército de ciudadanos. Al mismo tiempo los profesionales demuestran su valor, y el término se suele usar en buen sentido, como se usa συστρατιώτης para «compañero de armas».

6. El στρατηγός es el «jefe militar», que también puede tener importancia política en la antigüedad. El sustantivo στρατηγία significa «conducción del ejército», «táctica», «cargo de general» y «generalato».
7. El στρατόπεδον es el lugar del στρατός, e. d. el «campamento».
8. El término στρατολογήω significa «reclutar como soldado».

B. El grupo en el AT.

1. La forma simple στρατεύω figura sólo tres veces en el AT para un término hebreo (Is. 29:7; Jue. 19:8; 2 S. 15:28). En 4 Macabeos 9:24 se usa en sentido transferido para referirse al martirio.
2. στρατιά o στρατεία figura 22 veces para un término hebreo que denota el servicio cultural así como el militar, de modo que lleva parte del sentido de la guerra santa en la cual el ejército representa la totalidad del pueblo como pueblo del Dios único.
3. στρατόπεδον figura en Jeremías 34:1 para el poderío militar, y en 2-4 Macabeos para el campamento o el ejército.
4. στρατηγός es la palabra más común de este grupo en la LXX, pero con frecuencia significa «gobernador» más que «general». A veces se añade el prefijo ἀρχι-, lo cual da ἀρχιστρατήγος (cf. Gn. 21:22).
5. El importante sustantivo στρατιώτης figura sólo una vez en la traducción (2 S. 23:8) como variante del más original τραυματίας. El guerrero del antiguo Israel es μαχητής o πολεμιστής, pero 2-4 Macabeos usan más libremente στρατιώτης, con una referencia a soldados judíos en 4 Macabeos 3:7, 12. En general, la LXX aprecia la distinción entre este grupo y las ideas hebreas, y por eso hace un uso escaso de él, excepto cuando no existe un control hebreo (como en 2-4 Macabeos).

C. El grupo en el judaísmo.

1. *Josefo*. Sin objeciones, Josefo usa todos los términos que figuran en el NT.
2. *Filón*. También Filón usa términos de este grupo pero evita στρατιώτης, lo cual sugiere al legionario romano. En sentido militar usa los términos más comúnmente en sentido transferido, en afirmaciones teológicas o psicológicas (p. ej. Dios como jefe de la hueste invencible, la guerra contra los deseos, o la hueste de los astros).
3. *Qumrán*. Es difícil estimar en qué medida la organización militar de Qumrán está determinada por el ethos griego; se podría igualmente pensar en un uso del grupo o en un afán por evitarlo, en las traducciones griegas de los Rollos.

D. El grupo en el NT.

1. *Referencia apocalíptica*. En el στρατόπεδον de Tito con ocasión del asedio a Jerusalén (Lc. 21:20) los creyentes ven un cumplimiento de la predicción de Jesús acerca de guerras y rumores de guerras antes del fin (Mr. 13:7). Deben estar preparados para sufrir, pero no necesitan tomar parte. En Apocalipsis 9:15 los στρατεύματα demoníacos destruirán un tercio de la humanidad, pero el vidente ve también el στρατεύμα divino en 19:19 (cf. vv. 14ss). No es necesario que ningún στρατεύμα terrenal ayude a esta hueste victoriosa. Lo que se les exige a los creyentes, como lo aseguran los testigos de Hebreos 11:33ss, es la fe, y no el aprovechamiento bélico.
2. *Referencia ordinaria*. Los creyentes entran en contacto con los soldados romanos, pero no ven en ellos enemigos potenciales en lo humano. La práctica militar está claramente dominada por una mentalidad pagana, pero a Dios se le opone toda clase de gente, no sólo los soldados (Ap. 13:16-17). En efecto, los cristianos pueden aprender de la obediencia valerosa e incondicional de los soldados, aun cuando estos hayan jurado lealtad a un ser maligno (Mt. 8:5ss). En la pasión, unos soldados llevan a cabo la ejecución de Jesús; pero también hay un centurión que lo confiesa (Mr. 15:39), y si los

- soldados se reparten sus ropas y le clavan la lanza, no es que con eso se enfatice su culpa. En Mateo 28:12, la guardia militar que cuida el sepulcro de Jesús está dispuesta a recibir un soborno.
3. *El relato lucano.* Sólo Lucas usa στρατηγός, στρατόπεδον y στρατιά, que en Lucas 2:13 es la hueste celestial en sentido positivo, y en Hechos 7:42 en sentido negativo. Los στρατευόμενοι que piden consejo al Bautista pueden ser judíos o romanos; los στρατιῶται de Hechos 27:31-32, 42 al principio favorecen a Pablo y después quieren matarlo; su centurión se impone a Pablo y luego quiere protegerlo; los στρατιῶται en Hechos 12:4, 6, 18; 21:32, 35 se comportan correctamente; los guardias encargados de Pedro parecen quedar condenados a muerte cuando él sale libre; el jefe de millar envía un στρατεύμα considerable (Hch. 23:23ss) para escoltar a Pablo a Cesarea; y el devoto centurión Cornelio, que desempeña un papel tan decisivo en Hechos 10, tiene en su compañía a un στρατιώτης εὐσεβής (v. 7). En general Lucas espera que los soldados se muestren igualmente abiertos al evangelio que otras personas, pero percibe una distancia entre los legionarios y los creyentes, y por eso se guarda de usar este grupo en sentido transferido para referirse a la vida cristiana.
 4. *Pablo.* Pablo emprende un rumbo diferente. En 1 Corintios 9:7 στρατεύομαι ofrece un paralelo con su propia labor; el στρατευόμενος puede ser mencionado juntamente con el viñador o el pastor. En 2 Corintios 10:2ss Pablo no se limita a caminar sino que guerrea, aunque no al estilo mundano. Tiene en mente un asedio que se propone destruir argumentos y tomar cautivos los pensamientos. En Filipenses 2:25 Eπαφρόδιτο es un συστρατιώτης, como lo es Arquipo en Filemón 2; el término parece ser algo más elogioso que συνεργός, pero sólo tiene un sentido general. Con la excepción de 1 Corintios 9:7, este grupo no está realmente a sus anchas en medio del vocabulario de Pablo.
 5. *Las Pastorales.* El uso transferido del grupo para la conducta cristiana resulta más común en estas cartas. A los dirigentes se los exhorta a στρατεύεσθαι en 1 Timoteo 1:18-19 y 2 Timoteo 2:3ss. La vida, especialmente la vida cristiana, es una στρατεία, una buena milicia regida por la fe y una buena conciencia en el caso de los creyentes (1 Ti. 1:18-19). Timoteo debe dar el ejemplo. En 2 Timoteo 2:3ss las tres comparaciones evocan 1 Corintios 9:7. El tema es la concentración en que uno se niega a sí mismo. El στρατιώτης da claro ejemplo de esto. Entonces, figuradamente, los siervos de Cristo llevan el mismo nombre que quienes fueron sus verdugos, pero la necesidad de «entendimiento» (v. 7) destaca la diferencia, y resulta obvio el sentido figurado.
 6. *Las Epístolas Católicas.* En 1 Pedro 2:11 la naturaleza destructiva de la guerra se pone en primer plano; las pasiones carnales combaten contra el alma, y si los creyentes no las resisten, no podrán llevar a los gentiles —entre los cuales viven— a la conversión y a la alabanza a Dios. Santiago 4:1 también tiene en mente el aspecto destructivo, esta vez en relación con el στρατεύεσθαι de la discordia interior que conduce a guerras y peleas, cuando la tensión interna produce conflicto externo.
 7. *Una comparación.* Es difícil comparar las epístolas con el relato de Lucas, ya que las epístolas no dicen nada acerca de relaciones propiamente dichas con soldados. Sin embargo, si los soldados son sólo esa gente detestable que son para muchos judíos, el uso figurado del grupo tiene poco sentido. Por eso hay una cierta armonía entre lo que hallamos en Lucas y lo que hallamos en las epístolas.
- E. Los Padres apostólicos.** Este grupo no es muy común al principio. στρατιά tiene un sentido literal en 1 Clemente 51.5 e Ignacio, *Romanos* 5.1. En 1 Clemente 37.3 los cristianos obedecen al Señor así como los στρατευόμενοι obedecen al βασιλεύς, y obedecen a las autoridades eclesiásticas así como los soldados obedecen a sus oficiales. Ignacio, *A Policarpo* 6.2, hace eco de 2 Timoteo 4:2, pero evita στρατιώτης. El giro στρατιώτης θεοῦ figura en Martirio de Policarpo 4.6 (y cf. 2).

[O. Bauernfeind, VII, 701-713]

→ πανοπλία, πόλεμος

στρέφω [volverse], ἀναστρέφω [volver, volcar], ἀναστροφή [modo de vida, conducta], καταστρέφω [volcar, destruir], καταστροφή [destrucción], διαστρέφω [desviar], ἀποστρέφω [apartarse de], ἐπιστρέφω [convertirse, volverse a], ἐπιστροφή [atención, conversión], μεταστρέφω [cambiar, transformar]

στρέφω.

1. Esta palabra significa «torcer, voltear, doblar o virar». La educación es un volver el alma hacia el bien, y la conducta moral tiene virajes internos.
2. En la LXX στρέφω figura 37 veces con un original hebreo (cf. el cambio de Saúl en 1 S. 10:6; de la maldición en bendición en Sal. 30:11; la conversión interna en Lm. 1:10; la conversión del pueblo a Dios en 1 R. 18:37).
3. En Josefo, *Antigüedades* 6.153, Dios no cambia de opinión. Filón usa στροφή para los procesos cómicos y los cambios en el destino humano.
4. En el NT, στραφείς («volviéndose») es una fórmula en Lucas para introducir los dichos del Señor (cf. 7:9). La palabra figura en ese tipo de dichos tres veces en Mateo (5:39; 7:6; 18:3). Hechos 7:39 (cf. Nm. 14:3) se refiere al volverse internamente hacia Egipto, y 7:42 a cómo Dios se aparta de Israel. En Hechos 13:46 los apóstoles se apartan de Israel y se vuelven a los gentiles. En Apocalipsis 11:7 la agua es convertida en sangre (cf. Éx. 7:17, 19).
5. Se da un uso ocasional en la iglesia antigua (cf. el cambio de la materia informe en Justino, *Apología* 59.1, o el cambio en materia en Atenágoras, *Súplica* 22.6).

ἀναστρέφω, ἀναστροφή, καταστρέφω, καταστροφή.

1. En griego secular, ἀναστρέφω tiene sentidos como «convertir», «traer o venir de regreso», «ocuparse de», «actuar», «caminar».
2. Hay un uso variado en la LXX para «convertirse», «llegar a casa o regresar» y «cambiar».
3. En el NT la palabra significa «regresar» en Hechos 5:22. En Juan 2:15 es una variante para ἀνατρέπω (volcar las mesas). En Hechos 15:16, Dios volverá y cumplirá la promesa hecha a David. En 2 Corintios 1:12; Efesios 2:3; 4:22; 1 Pedro 1:18; 2 Pedro 2:7, 18; 1 Timoteo 3:15; 1 Timoteo 4:12 se trata de la conducta. El temor a Dios configura la conducta cristiana (1 P. 3:2). La santidad que Dios exige abarca toda la vida cristiana (1:15), incluyendo el sufrimiento (cf. Heb. 10:33; 13:7). Para una orientación escatológica, cf. 2 Pedro 3:11.
4. ἀναστρέφω es el único compuesto común en los Padres apostólicos. Se usa tanto negativa como positivamente para referirse a la conducta. Se exigen la santidad y la rectitud del caminar (1 Clem. 63.3; Did. 3.9). Justino, *Apología* 10.2, se refiere al caminar con Dios.

διαστρέφω.

1. Este verbo significa «torcer», «dislocar», «confundir». Los defectos interiores conducen a una confusión en la acción. A veces se denota la corrupción moral. La naturaleza humana, que es originalmente buena, se retuerce a causa de la mala enseñanza, el mal ejemplo, etc.
2. El compuesto figura 36 veces en el AT, sin un original fijo. La naturaleza humana está pervertida (Dt. 32:5), los caminos son tortuosos (Pr. 8:13), a Moisés y a Aarón, y también a Elías, se les acusa de con-

fundir al pueblo (Éx. 5:4; 1 R. 18:17-18), el derecho es pervertido (Miq. 3:9), y aquellos a quienes Dios ha castigado con la confusión no pueden emitir ordenanzas (Ec. 7:13; texto hebreo diferente).

3. El AT domina el uso del NT. Jesús se refiere a una generación perversa y sin fe en Mateo 17:17; este juicio se extiende a todo el mundo incrédulo. Filipenses 2:15 cita el dicho de Deuteronomio 32:5 acerca de una generación torcida y perversa. La acusación contra Jesús en Lucas 23:2 es el cargo político de que pervierte al pueblo. En Hechos 13:10 Pablo le dice a Elimas que él está pervirtiendo los caminos derechos de Dios. Hechos 20:30 se refiere a los que dicen cosas perversas (cf. Ez. 14:5); se trata de la apostasía.
4. En la iglesia antigua el verbo se usa como en el NT en 1 Clemente 46.3, 9; 47.5. El símil del alfarero que puede reparar una vasija dañada, con tal que aún no la haya horneado, figura en 2 Clemente 8.2. «Retorcer los labios [burlándose]» es una frase que se da en Justino, *Diálogo* 101.3 (basado en Sal. 22:7).

ἀποστρέφω.

1. *El griego secular.* Este verbo significa «apartarse o alejarse de», «volverse atrás», «torcer las palabras» y, en voz media, «rechazar».
2. *El AT.* La palabra figura unas 500 veces en el AT. La mayoría de los casos son espaciales (regresar, volver a casa, también pagar). El regreso del exilio tiene cierta significación teológica, como la tiene también el volverse a Egipto. Dios puede amenazar con hacer volver a Israel a Egipto como castigo (Dt. 28:68). Esto significará apostatar volviéndose hacia otros dioses (Nm. 32:15). El apartarse Dios y el desviarse el pueblo coinciden (Dt. 31:17). La exigencia de apartarse del pecado da inicio a la renovación (1 R. 8:35). Se ora a Dios rogándole que no se aparte ni deje que el pueblo se aparte, pero también se le pide apartarse de los pecados de su pueblo o apartar a otros pueblos. A menudo esta ira se vuelve o no se vuelve hacia las personas, y él hace que las acciones se vuelvan sobre sí mismas. El verbo puede denotar también la conversión interior, especialmente en Jeremías (cf. 30:21). En Ezequiel 18:21, 24 se usa tanto para la apostasía como para la conversión, en dos puntos muy cercanos.
3. *Filón y Josefo.*
 - a. Filón rechaza como antropopáticas muchas referencias al volverse de Dios, pero su uso se mantiene en las líneas del AT.
 - b. Josefo advierte contra el convertir la providencia en su opuesto por medio del pecado, y dice que los esenios rechazan la alegría por considerarla pecado.
4. *El NT.* En Mateo 26:52 Jesús ordena al discípulo que vuelva la espada a su vaina. Mateo 5:42 se refiere a prestar sin esperar devolución. Lucas 23:14 hace eco de 23:2. Hechos 3:26 dice que la obra del Siervo consiste en apartar al pueblo del pecado. La predicación del reino puede ser objeto de oposición, pero cuando se sigue hay una renovación divina. Romanos 11:26 cita Isaías 59:20 LXX al mismo efecto: el Liberador apartará de Jacob la impiedad. Esta versión parece ser mejor que el texto hebreo, que promete el Redentor a aquellos que se aparten del pecado, ya que la liberación del pecado es el acto decisivo de la salvación escatológica. En 2 Timoteo 4:4 y Tito 1:14 el punto es el rechazo del evangelio. El escritor mismo es objeto de repudio en 2 Timoteo 1:15, y en Hebreos 12:25 (cf. 3:1ss) hay una advertencia contra el rechazar a Cristo.
5. *El cristianismo primitivo.* El compuesto es bastante común en los escritos primitivos, pero principalmente en citas del AT. Justino, *Diálogo* 133.5, da un giro antropocéntrico al dicho teocéntrico de Isaías 5:25. El rechazo a los necesitados es un vicio en 2 Clemente 15.1; Didajé 4.8.

ἐπιστρέφω, ἐπιστροφή.

1. *El griego secular.* El verbo tiene significados tan variados como «convertir», «cambiar», «volver a o contra», «andar errante», «caminar», «volverse a un asunto», «prestar consideración a», «notar». El sustantivo significa «atención», «regreso», «arrepentimiento», «conversión», «cambio de opinión».
2. *ELAT.* El verbo compuesto figura unas 579 veces en la LXX para diversas formas de volverse (hacia, desde, de regreso, etc.), y religiosamente para la apostasía o la conversión. En Isaías 6:10 la LXX introduce la idea de la conversión con miras a la curación. En Jeremías 2:27 un pueblo apóstata le vuelve la espalda a Dios. Vuelve a los actos malvados de sus padres en 11:10. En Salmo 90:13. etc. se le pide a Dios que se vuelva de nuevo hacia su pueblo, o en Salmo 80:3, etc. que convierta a su pueblo. La piedad nacional se convierte en piedad individual, y esto a su vez hace posible una aplicación más general (Jer. 18:8; 30:21) como una obra mesiánica de restauración escatológica.
3. *El judaísmo.*
 - a. En los Deuterocanónicos y pseudoepígrafos, el término es menos prominente; tiende a ser suplantado por μετανοέω.
 - b. Filón alegoriza el volverse de la esposa de Lot o el volverse Moisés a Dios, como un apartarse del conocimiento o tomarse a él. También equipara la palabra con el mejoramiento moral o con el volverse a la rectitud. El volverse del espíritu sobre sí mismo refleja modalidades de pensamiento helenísticas.
 - c. En Josefo, este compuesto sólo rara vez tiene un sentido religioso o ético.
4. *ELNT.*
 - a. En Juan 21:20 el verbo implica apartarse de Jesús. En Hechos 9:40 el punto es el movimiento espacial. El interés por las iglesias halla su expresión en el regresar de Hechos 15:36. En Hechos 16:18 se describe un movimiento físico, pero con la sugerencia de prestar atención.
 - b. Un sentido transferido se da en Lucas 17:4, e. d. un cambio interior y la consiguiente renovación de la relación. En 2 Pedro 2:21 (cf. Gá. 4:9) el punto es el recaer en la antigua servidumbre.
 - c. Isaías 6:9-10 es citado en Marcos 4:12; Mateo 13:15; Juan 12:40; Hechos 28:27. Mateo y Marcos explican porqué Jesús habla en parábolas, a saber, para que los que en realidad no oyen no entiendan ni se conviertan. En Juan 12:40 Dios efectúa el endurecimiento que impide la conversión, pero Jesús manifiesta su gloria al traer la salvación. En Hechos 28:27 el evangelio llega a los gentiles a causa de la pertinacia culpable de Israel.
 - d. Lucas 1:16-17 se refiere a cómo muchos en Israel son conducidos de regreso a Dios. En Lucas 22:32 Jesús ora por Pedro, para que después de su caída se convierta y fortalezca a los hermanos. La revelación de Jesús resucitado efectúa ese cambio. Santiago 5:19-20 usa el verbo para la restauración de los hermanos que yerran. En Hechos 3:19 y 26:18ss se usa con μετανοέω. En el primero de esos casos el punto podría ser que deben arrepentirse y volverse a la realidad de que el pecado está perdonado, pero en el segundo se trata del apartarse y el volverse. En Hechos 14:15 se trata de apartarse de los ídolos, y en Hechos 26:20 Pablo procura el arrepentimiento y la conversión a Dios. Hechos 9:35 se refiere a los conversos de Lida en el llano de Sarón. Creer y convertirse van juntos en Hechos 11:21 (cf. 15:3, 7, 19). En 1 Tesalonicenses 1:9 los tesalonicenses se vuelven a Dios apartándose de los ídolos, y cf. 2 Corintios 3:16, donde Pablo interpreta Éxodo 34:34 en términos de la conversión. En 1 Pedro 2:25 la forma de expresión propia del AT se refiere a conducir a las ovejas perdidas hacia el verdadero Pastor, e. d. Cristo.
5. *El cristianismo primitivo.* En los escritos primitivos se pueden hallar diversos significados, p. ej. apartarse, volver atrás, restaurar y convertirse.

μεταστρέφω. Este verbo poco común significa «transformar», «cambiar». En el NT figura en Hechos 2:20 para la transformación del sol en tinieblas (cita de Jl. 2:31). El único otro uso se halla en Gálatas 1:7, donde los opositores de Pablo convierten el evangelio en su opuesto.

[G. Bertram, VII, 714-729]

στρουβίον [gorrión, pajarillo]

1. Este diminutivo significa «gorrión». Los poetas no distinguen al gorrión de otros pájaros pequeños, pero en lo económico el gorrión constituye una amenaza para las cosechas y se considera como un buen platillo.
2. El equivalente en el AT significa simplemente «pájaro», sin una referencia específica al gorrión.
3. Josefo, *La guerra de los judíos* 5.467, se refiere a un estanque en Jerusalén que se llama Στρουβίον.
4. El único uso en el NT se da en Mateo 10:29ss y Lucas 12:6-7, donde se argumenta que, puesto que Dios cuida de un pajarillo que si se vende rinde tan poco, cuidará mucho más de los discípulos, aun cuando sus vidas parezcan ser igualmente insignificantes según los criterios humanos, y aun cuando estén igualmente expuestos a amenazas de muerte.

[O. Bauernfeind, VII, 730-732]

στυλος [pilar, columna]

- A. La columna en la antigüedad.** στυλος significa «columna», ya sea en su función de apoyo o por sí sola. En sentido transferido puede denotar a una persona confiable.
- B. El AT.** El στυλος es principalmente arquitectónico en la LXX (cf. el tabernáculo y el templo). La columna de nube o de fuego denota la presencia guiadora de Dios (Éx. 13:21-22), y Jeremías, como una columna de hierro, debe ser una señal de orientación (1:18). El στυλος es una plataforma en 2 Reyes 11:14. Cosmológicamente στυλος sugiere la comparación del universo con una casa (Job 9:6, etc.). La sabiduría también construye una casa (Pr. 9:1). Originalmente los siete planetas son sus siete pilares; creados por la sabiduría, dominan el mundo.
- C. Afirmaciones rabínicas.** Entre los rabinos hallamos a menudo el uso transferido, p. ej. para Abraham, los justos o los maestros de la ley.
- D. El NT.** Cuando Pablo se refiere a las «columnas» de la iglesia en Gálatas 2:9 resulta evidente el uso transferido, pero detrás de la metáfora está la idea de la iglesia como un edificio (1 Co. 3:10ss; Ef. 2:21; Ap. 3:12). Una cierta ironía se trasluce en la afirmación de Pablo de que esos tres son «considerados» como columnas, y el convenio de los vv. 9-10 muestra que son columnas solamente de la iglesia de Jerusalén, y que el apostolado de Pablo para con los gentiles no es menos fundamental. La idea del edificio celestial también está presente en Apocalipsis 3:12. Los creyentes probados quedan integrados de modo irreversible en el reino de Dios, y encajados como columnas en el edificio celestial; pertenecen a la ciudad de Dios. En 1 Timoteo 3:15 el uso es levemente diferente. La comunidad cultural es la casa de Dios, y como tal es columna y fundamento de la verdad. La descripción en Apocalipsis 10:1 reproduce un rasgo familiar en las teofanías del AT (cf. Éx. 13:21-22).

[U. Wilckens, VII, 732-736]

συγγενής [pariente, emparentado] συγγένεια [parentela, parentesco]

1. *El grupo en griego.*

- a. El adjetivo se refiere a una persona del mismo origen, e. d. perteneciente a la misma familia, raza, tribu o pueblo. Puede significar entonces «afin» en disposición, «correspondiente», «análogo» o «semejante».
- b. El sustantivo significa «parentela» por linaje o por disposición; luego más ampliamente «analogía» (p. ej. entre la deidad y la humanidad, o entre las ideas y los sentidos, o entre los astros y el destino humano), ya sea en la filosofía o en las creencias populares.

2. *La LXX.*

- a. La LXX usa el sustantivo unas 44 veces para «parientes».
- b. El adjetivo figura principalmente en los Deuterocanónicos, ya sea en el sentido de «pariente» o como título cortesano (persa o ptolemaico).

3. *El judaísmo.*

- a. Filón usa el sustantivo unas 80 veces para «parientes», a veces alegóricamente. El AT le impide desarrollar una analogía irrestricta entre la deidad y la humanidad. Su uso del adjetivo es parecido («afin», «perteneciente», «correspondiente»). Sólo en sentido relativo se puede decir que la humanidad sea συγγενής de Dios.
- b. Hay poco que señalar en Josefo. συγγένεια es poco común y significa principalmente «parentesco». συγγενής es muy común y por lo general denota «pariente» en el sentido estricto.

4. *El NT.* La idea de un parentesco entre la divinidad y la humanidad, que es ajena al AT y restringida en Filón, aparece en el NT sólo en la cita pagana de Hechos 17:28, y el grupo de συγγενής no tiene conexiones de este tipo en ningún lugar del NT. συγγένεια significa «parentela» en Lucas 1:61; Hechos 7:3, 14, y cf. συγγενής en Lucas 1:58; 2:44 y συγγενής en 1:36. Marcos 6:4 menciona la «parentela» del profeta así como su patria y su hogar. En Lucas 14:12, no hay que invitar a los «parientes» (como tampoco a los amigos, los hermanos o los vecinos ricos). Lucas 21:16 menciona a «parientes» y amigos así como a padres y hermanos. En Hechos 10:24, Cornelio convoca a sus «parientes» y amigos cercanos para que escuchen a Pedro. En Juan 18:26 el sentido es «pariente». Pablo sólo usa συγγενής en Romanos. En 9:3, la adición muestra que está pensando en sus compatriotas judíos. Sin adición (16:7, 11, 21) tal vez se refiera a cristianos judíos, ya que es poco probable que tenga tantos parientes en la lista o que esté pensando en la tribu de Benjamín, y el uso de «mi» indica un grupo más reducido que los cristianos en general. Otra posibilidad es que esté destacando a los creyentes que están especialmente cercanos a él, y que entonces esté usando συγγενής en un sentido muy parecido a φίλος, especialmente porque no todos los nombres apoyan la idea de que los mencionados sean judíos.

5. *Los Padres apostólicos.* 1 Clemente 10.2-3 usa συγγένεια, e Ignacio, *Efesios* 1.1, tiene τὸ συγγενικὸν ἔργον para la conducta que es apropiada para la comunidad.

[W. Michaelis, VII, 736-742]

συγγνώμη → γινώσκω; συγκαθίζω → σύν· μετά; συγκακοπαθέω → πάσχω; συγκαλέω → καλέω

συγκαλύπτω [ocultar, esconder]

1. συγκαλύπτω significa «esconder completamente» o, en voz media, «escondarse».
2. Figura en la LXX para ocultar la vergüenza (Gn. 9:23), las faltas (Pr. 26:26) o el alma (Sal. 69:10 [lectura variante]), o para «disfrazarse» (1 S. 28:8).

3. El único caso en el NT se halla en el dicho de Jesús en Lucas 12:2 (cf. Mt. 10:26). La hipocresía disimulada de los fariseos se hará tan manifiesta que los discípulos no tienen porqué temer a los que sólo pueden matar el cuerpo. En el entorno lucano, el ligamen apocalíptico con la manifestación de la realidad de este eón se destaca más claramente que en Mateo.

[W. Kasch, VII, 743]

συγκλείω [cerrar, encerrar]

1. συγκλείω tiene sentidos tales como «cerrar juntos», «cerrar», «encerrar», «encarcelar», «envolver», «arrinconar», «obligar», «presionar», «acabarse», «formar un círculo».
2. En la LXX representa diversos términos hebreos, y se usa para el desierto circundante, ciudades cerradas, entrega de prisioneros, etc., rodear, acosar, y en sentido perifrástico «talar».
3. El verbo hebreo כָּסַף, uno de los originales, figura en los Rollos del Mar Muerto para entregar, cerrar (p. ej. las fauces de los leones o las puertas del infierno), encerrar (e. d. castigar) a los ofensores, y cerrar la puerta (e. d. excomulgar).
4. En el judaísmo tardío otros verbos llevan sentidos tan variados como regir, detener, encerrar, encarcelar, enrollar y configurar.
5. En el NT los peces quedan encerrados en la red, en Lucas 5:6. En Gálatas 3:22-23 Pablo dice que la Escritura encierra a todos bajo el pecado para que se pueda dar la promesa a aquellos que tienen fe en Cristo. Antes de la fe está la custodia bajo la ley (v. 23). Aquí sale a la luz una teleología de la historia. La Escritura manifiesta el encerrar bajo el pecado, y la ley lo realiza. La dimensión escatológica brota en Romanos 11:32: Dios ha encerrado a todos bajo la desobediencia para tener misericordia de todos. La figura de la prisión está en el trasfondo, con la ley como el carcelero. Pero el punto podría ser una custodia protectora, en vista del propósito positivo. Dios, por medio de la ley, protege a la humanidad contra la destrucción de sí misma, hasta que se revele la fe (cf. Gá. 3:24). Es poco probable que Pablo tenga en mente la concepción gnóstica del mundo terrenal como una cárcel de la cual el redentor rescata las almas mediante su descenso.
6. En el pensamiento gnóstico la tierra es el ámbito del mal, y el descenso del redentor tiene la fuerza de un descenso al mundo inferior para abrir las puertas cerradas de la cárcel. La idea del encarcelamiento del alma en la materia figura en las obras gnósticas; el alma femenina está encerrada en la materia, en la cual la humedad y el frío predominan en la composición de los elementos. Las obras mandeas se refieren a un anillo circundante, un muro que encierra, una brillantez cubierta, etc.

[O. Michel, VII, 744-747]

συγκληρονόμος → κληρος; συγκοινωνέω, συγκοινωνός → κοινός; συγκρίνω → κρίνω; συζάω → σύν - μετά

**συζητέω [discutir, debatir], συζητήσις [disputa, altercado],
συζητητής [discutidor]**

συζητέω.

1. Esta palabra significa «examinar con», «disputar», «contender».
2. En el NT significa «discutir, tratar» en Marcos 9:10; Lucas 24:15, y «disputar» en Marcos 8:11; 9:14, 16; 12:28; Lucas 22:23; Hechos 6:9; 9:29.
3. En los Padres apostólicos, «discutir, tratar» figura en Bernabé 4.10, «disputar» en Ignacio, *Esmirniotas* 7.1, y «ponderar» en Herrnas, *Semejanzas* 6.1.1.

συζήτησις.

1. Este sustantivo significa «investigación común», «disputa», «debate».
2. En el NT figura para «disputa» o «contienda» en Hechos 15:2, 7; 28:29.

συζητητής. Esta palabra, que significa «el que investiga o disputa con», figura sólo en 1 Corintios 1:20. Habiendo exaltado la «tontería» de la predicación de la cruz que invalida la sabiduría de este mundo, Pablo pregunta irónicamente dónde está el escriba y dónde está el «disputador» o «debatidor» de esta edad.

[J. Schneider, VII, 747-748]

σύζυγος [compañero, socio]

1. Esta palabra poco común significa «enlazado en un mismo yugo». Se llega a usar para «compañero» o «socio», especialmente cuando se trata de un par o pareja, como en el matrimonio.
2. El término no figura en la LXX.
3. El único caso en el NT se halla en Filipenses 4:3. Aquí podría tratarse de un nombre propio, pero esto es poco probable. Pablo tampoco está diciendo «cónyuge», puesto que no parece estar casado durante los años de su apostolado, y el término γνήσιος significa «probado» y no «legítimo». Probablemente se está refiriendo a algún individuo con quien tiene una relación particularmente cercana, p. ej. Silas. Después del NT, el sentido de «parte de una pareja» es determinante, como en las obras gnósticas que se refieren a la tierra como el σύζυγος del cielo, o en los Padres que relacionan al Espíritu Santo con el Sol de Justicia, o el hacer y el querer. Cuando la lista de los discípulos se da en pares, Eusebio señala que Mateo se coloca a sí mismo después de su σύζυγος Tomás (*Demonstración del Evangelio* 3.5.84-85).

[G. Dellling, VII, 748-750]

συζωοποιέω → σύν - μετά

συκῆ [higuera], σύκον [higo], ὄλυθος [higo tardío], συκάμινος [morera, sicómoro], συκομορέα [sicómoro], συκοφαντέω [extorsionar]

συκῆ, σύκον, ὄλυθος.

1. *Factores lingüísticos.* La συκῆ es la «higuera», y σύκον es el «higo». La LXX distingue entre el higo temprano o breve, y el higo tardío verde, ὄλυθος; y también usa σύκον para el «huerto de higuera». En el NT συκῆ figura 12 veces en los autores de los Sinópticos (también en Jn. 1:48, 50; Santiago 3:12; Ap. 6:13), σύκον figura tres veces en los autores de los Sinópticos (también en Stg. 3:12), y ὄλυθος figura sólo en Apocalipsis 6:13.
2. *La higuera en Palestina.*
 - a. La antigüedad. La higuera es un árbol antiguo e importante en Palestina, y en Jueces 9:7ss reclama especial dignidad. Sentarse uno bajo su parra y su higuera es gozar de paz. El uso figurado se da, p. ej., en Isaías 28:4; Jeremías 8:13; Oseas 9:10; Miqueas 7:1; Proverbios 27:18. La higuera es el único árbol que se menciona por nombre en el Edén (Gn. 3:7).
 - b. La actualidad. La higuera sigue siendo común en Palestina. Cuando bota sus hojas en el otoño parece bastante pelada, pero en verano sus grandes hojas dan sombra. Los primeros frutos se forman en marzo y están maduros en mayo. Los higos tardíos maduran en los brotes nuevos y son la cosecha principal (ago:to a octubre).

3. a. La higuera no tiene especial importancia en Juan 1:48, 50, donde el punto del relato no es que Natanael está bajo la higuera, sino que Jesús tiene un conocimiento interior de Natanael, el cual se demuestra en el hecho de mencionar un dato que se comprueba de inmediato, a saber, que estaba bajo la higuera.
- b. La figura en Mateo 7:16 y Lucas 6:44 combina las uvas y los higos (como en el AT) en contraste con las espinas y cardos. En contexto ilustra el dicho acerca del árbol malo que no puede dar fruto bueno, con una referencia primero a las palabras (Lc. 6:45) pero principalmente a los hechos (6:46ss; Mt. 7:21ss). El dicho, que tiene el carácter de sabiduría proverbial, constituye una regla general pero lleva un incisivo filazo contra los oponentes cuyas palabras y actos ponen de manifiesto su disposición maligna.
- c. Santiago 3:12 evoca Mateo 7:16 pero va dirigido hacia los pecados de la lengua. Que una misma boca bendiga y maldiga va tan en contra de la naturaleza como que un árbol dé los frutos de otro. La comparación no es exacta, ya que el árbol no da dos frutos diferentes, unos buenos y otros malos. El punto, sin embargo, es que el uso de la lengua tanto para el bien como para el mal es contrario a la naturaleza.
- d. En la parábola de la higuera estéril en Lucas 13:6ss, Jesús enseña que su llamado al arrepentimiento ofrece un período final de gracia antes de que el juicio se desencadene.
- e. La maldición de la higuera en Mateo 11:12ss y Mateo 21:18ss es el único milagro de juicio en los Sinópticos, y simboliza la maldición del Israel estéril. En su contexto plantea la cuestión de si uno podría tener la expectativa de encontrar higos comestibles (posiblemente higos tempranos verdes, o higos tardíos de la temporada anterior) para los días de la Pascua. Han surgido diversas teorías para tratar este problema, p. ej. que el relato está mal colocado, o que es una leyenda que explica la razón de ser de una higuera marchita muy notoria, o que se basa en un dicho mal entendido.
- f. La parábola de la higuera en Marcos 13:28-29; Mateo 24:32-33; Lucas 21:29ss está relacionada con las señales apocalípticas del fin, e. d. señales futuras de acontecimientos futuros. Una teoría propuesta por diversos eruditos es que originalmente se refiere a las señales del reino en las obras de Jesús (cf. Lc. 14:54ss), pero su contexto actual es claro.
- g. Apocalipsis 6:13 compara los astros que caen del cielo con los ὄλυνθοι que la tormenta sacude de la higuera (cf. Is. 34:4).

σικάμινος, σικομορέα.

1. En Palestina encontramos también otros dos árboles que sólo lejanamente están relacionados con la higuera, a. el «sicómoro», un árbol de crecimiento vigoroso, que se siembra principalmente por su madera, y cuyos frutos parecen higos pero son de menor valor; y b. la «morera», e. d. la morera negra cuyas bayas producen un jugo que se usa como tinte. La LXX usa incorrectamente σικάμινος para a., pero usa correctamente τὸ μύρον para el fruto de la morera. El término correcto para a. es σικομορέα.
2. En Lucas 19:4 σικομορέα es obviamente el «sicómoro». Sin embargo, en 17:6 σικάμινος podría ser la «morera», pero a la luz del uso de la LXX también podría ser el «sicómoro», que es especialmente firme y de raíces profundas.

σικοφαντεύω. Esta palabra tiene primeramente el sentido de «denunciar» y luego de «defraudar» o «extorsionar». En Lucas 3:14 y 19:8 significa «oprimir» o «extorsionar». Su procedencia (de σίκου y φαίνω) es clara, pero materialmente resulta oscura.

[C.-H. Hunzinger, VII, 751-759]

συλλαμβάνω [recoger, apresar, concebir]

1. Esta palabra significa «reunir», «recoger», «encerrar», «apresar», «agarrar», «arrestar», y en sentido transferido «adquirir» (p. ej. un idioma), «concebir» (ideas), «ayudar», «asumir la causa de alguien».
2. El término figura en la LXX para diferentes palabras con los sentidos de «apresar», «atrapar», «capturar», y también «concebir».
3. a. En el NT encontramos el sentido «atrapar en una red» en Lucas 5:9, y «prender o arrestar» en Marcos 14:48 y Hechos 23:27.
- b. El sentido «concebir» figura en Lucas 1:24, 31, 36. El uso en Santiago 1:15 destaca el punto de que el pecado es consecuencia del deseo humano (no viene de Dios) y de que su resultado es la destrucción de uno mismo. La imagen del deseo como una prostituta (v. 14) es algo forzada, ya que el deseo es propio de uno. Se contraponen con la nueva vida que Dios quiere dar por medio de su palabra (v. 18). Filón usa la misma metáfora, pero teniendo como resultado el engaño, no la acción mala. En los Testamentos de los Doce Patriarcas el poder fructífero del mal produce en última instancia el pecado, ya que el nacimiento generalmente trae vida, pero esta preñez desemboca en la muerte (cf. Gn. 3; Ro. 5:12; 6:21, 23; 7).
- c. El sentido de «ayudar» (voz media) figura en Lucas 5:7, y en Filipenses 4:3 al anónimo compañero se le pide que ayude a las dos mujeres (a ponerse de acuerdo).
4. En los escritos primitivos encontramos el sentido de «arrestar» en 1 Clemente 12.2, y de «ayudar» en 2 Clemente 17.2.

[G. Delling, VII, 759-762]

συλλυπέομαι → λύπη; συμβασιλεύω → βασιλεύς

συμβιβάζω [unir, instruir]

- A. Fuera de la Biblia. Esta palabra significa «unir», «reconciliar», y en filosofía «comparar», «inferir», «mostrar», y finalmente «explicar».
- B. La LXX. En la LXX el término tiene sólo el sentido especial de «enseñar, instruir» (en algo). El énfasis se pone en la dirección autoritativa más que en la deducción lógica. Entre los maestros está Dios en Éxodo 4:12, su ángel en Jueces 13:8, Moisés en Éxodo 18:16, Aarón en Levítico 10:11, los padres en Deuteronomio 4:9. Los temas son las órdenes divinas en Éxodo 4, los mandamientos en Éxodo 18, la revelación del Sinaí en Deuteronomio 4:9-10.
- C. El NT.
 1. En el NT el término significa «mantener unidos», «unificar» en Colocenses 2:2, 19; Efesios 4:16. El cuerpo se mantiene unido por la cabeza, de la cual deriva su vida. Una piedad que se busca a sí misma corta esta conexión con la cabeza. La unidad de la iglesia en el amor y el conocimiento de la salvación en Cristo son inseparables.
 2. a. En Hechos 9:22 el significado es «probar»; la prueba espiritual de Pablo de que Jesús es el Mesías confunde a los judíos en Damasco. Se presuponen la autoridad bíblica y la continuidad de la obra salvadora de Dios. Para términos similares cf. Hechos 17:2-3. En Hechos 16:10-11, una visión conduce a la conclusión y la decisión.
 - b. El sentido de «instruir» aparece en Hechos 19:33; algunos de entre la turba le «informan» a Alejandro. 1 Corintios 2:16 se basa en Isaias 40:13. Para poder instruir a Dios hay que tener su

mente. La diferencia radical para los creyentes es que ahora ellos tienen la mente de Cristo. Por el Espíritu pueden conocer el misterio de la obra salvífica de Dios en Cristo.

[G. Delling, VII, 763-766]

συνμαθητής → μαθητάνω; συμμαρτυρέω → μάρτυς; συμμετοχος → έχω; συμμητητής → μιμέομαι; συμμορφίζω, σύμμορφος, συμμορφώω → σύν - μετά; συμπαθέω, συμπαθής, συμπάσχω → πάσχω; συμπληρώω → πλήρης; συμπνίγω → πνίγω; συμπρεσβύτερος → πρέσβυς; συμφέρω, σύμφορος → φέρω; σύμφυτος → σύν - μετά; συμφωνιέω, συμφώνησις, συμφωνία, σύμφωνος → φωνή

σύν - μετά con genitivo, συναποθνήσκω [morir con], συσταυρόω [ser crucificado con], συνθάπτω [ser sepultado con], σύμφυτος [unido con], συνεγείρω [resucitar con], συζάω [vivir con], συζωοποιέω [vivificar con], συμπάσχω [sufrir con], συνδοξάζω [ser glorificado con], συγκληρονόμος [coheredero], σύμμορφος [con la misma forma], συμμορφίζω [ser conformado a], συμβασιλεύω [reinar con], συγκαθίζω [hacer sentar con]

Las traducciones griegas del AT usan μετά con genitivo para el importante enunciado «el Señor está contigo», pero Pablo prefiere σύν con dativo para la realidad de los cristianos de estar «con Cristo». Varias palabras con σύν realzan el significado de esta verdad, mostrando cómo los creyentes son incorporados en el acontecimiento de Cristo. Este uso de σύν debe ser estudiado junto con el μετά con genitivo.

A. El uso de σύν y μετά con genitivo.

1. *Griego clásico y koiné.* El uso fluctúa con el paso de los años. Estrictamente, μετά significa «entre dos o más», y figura primeramente con el dativo, el acusativo, y más raramente con el genitivo. σύν significa «junto con», y con el dativo es la palabra más común para «con» en Homero. Pero μετά con genitivo también puede significar «con», y tiende a suplantarse a σύν en la época que sigue, especialmente en los filósofos, historiadores y oradores (no así en los poetas). La koiné elimina la distinción original y σύν vuelve a hacerse más común. Sin embargo, al ir decayendo el dativo, σύν vuelve a eclipsarse, y el griego moderno sólo conoce με(τα).
2. *La LXX.* La LXX generalmente usa μετά y el genitivo. σύν es más común sólo en obras posteriores. No hay distinción de significado, y los compuestos de los cuales forma parte σύν se usan, sorprendentemente, con μετά y genitivo (Gn. 14:24; 18:16, 23).
3. *El NT.* El uso del NT es semejante al de la koiné, e incluso encontramos σύν con genitivo. μετά con genitivo (364 veces) es más común que σύν con dativo (127 veces). Los pasajes con μετά son mayormente históricos, mientras que las referencias con σύν figuran principalmente en Lucas y Pablo. La posición de σύν es mucho más fuerte si se cuentan los compuestos. Pablo usa μετά más que σύν (69 veces contra 37, pero cf. 59 compuestos con σύν), pero σύν tiene mayor significación teológica.
4. *Los Padres apostólicos.* La Didajé, Bernabé, 1 y 2 Clemente y Hermas usan sólo μετά con respecto a personas y cosas, pero Ignacio, Policarpo y el Martirio de Policarpo usan μετά sólo en relación con cosas, y hacen un uso más común de σύν. Ignacio y Hermas emplean también diversos compuestos con σύν, sustantivos y adjetivos así como verbos.

B. Gama de significado de σύν y μετά.

1. σύν.

1. A partir del significado básico de «con» en sentido personal, σύν llega a expresar primero el estar o actuar juntos y el compartir una tarea o destino común.

2. Este estar o actuar juntos lleva el sentido de apoyarse o ayudarse mutuamente, e.d. ponerse al lado el uno del otro.
3. Por lo que se refiere a las cosas, la referencia es a cosas que uno usa o con las que está equipado, o a circunstancias concomitantes de un acontecimiento o acción.

II. μετά con genitivo.

1. Básicamente, μετά con genitivo significa «entre», «en medio de». Cuando se trata de estar en compañía de otras personas, por lo general va seguido del plural, ya que uno está «en medio de» muchas personas. También se puede expresar el estar entre animales (Gn. 6:18ss), y la LXX usa el término para estar en una misma tumba (47:30) o para la unión de los vivos con los muertos (Éx. 13:19).
2. μετά también puede denotar el estar junto a alguien, el ayudar a alguien.
3. Para expresar el medio de las circunstancias concomitantes de ayuda, μετά tiene el sentido de «por medio de», «con» o «en conexión con».
4. A menudo es posible una traducción adjetiva o adverbial cuando encontramos μετά y genitivo con cosas, p. ej. «fuertemente armado» para «con armadura», o «airadamente» para «con ira».

C. σύν y μετά en enunciados referentes a la compañía entre Dios y los hombres.

I. El mundo griego.

1. La frase σύν θεῶ ο σύν θεοῖς es común en el mundo griego. Denota primeramente el favor divino. Las deidades son volubles; la fortuna sólo sonríe cuando están presentes y no se alejan. Así se expresa en esa frase el auxilio divino. Aquellos que luchan con arrogancia con sus propias fuerzas, tratando de ganar prescindiendo de los dioses, serán destruidos.
2. El auxilio divino tiene efectos interiores así como exteriores. Así, Néstor tiene la esperanza de que con la ayuda divina (σύν δαίμονι) las palabras de Patroclo lleguen al corazón de Aquiles; y σύν θεῶ figura en fórmulas que denotan la inspiración divina del habla.
3. De la poesía y la prosa, la frase σύν θεῶ pasa al habla popular. Es así que la encontramos en muchos papiros.

II. La Biblia.

1. La promesa de Dios.

- a. En el AT Dios da la promesa de que él estará con ciertas personas, evocando la respuesta de la fe. Los ejemplos de esto (a diferencia del griego «con Dios») son numerosos en los libros históricos (cf. Abraham en Gn. 17:4; Isaac en 26:3; Jacob en 28:15; Moisés en Éx. 3:12; Josué en Jos. 1:5, 9). La promesa es incondicional en el llamado de Jeremías (1:8, 17, 19). Se extiende al pueblo entero en Amós 5:14, pero el pueblo puede malograrla por medio del pecado. Sobre la base de esa promesa, el pueblo puede vivir sin temor aun de cara a enemigos superiores (Dt. 20:1, 4). Josué 7:12 exige la purificación para que Dios permanezca con su pueblo. La renovación de la promesa tiene lugar con ocasión del regreso del exilio (Is. 41:10).
- b. En el NT María recibe la misma promesa en Lucas 1:28; denota su elección por gracia. Pablo oye una promesa similar del Señor cuando se halla en peligro en Corinto (Hch. 18:9-10). Mateo aplica Isaías 7:14 a Jesús en 1:23; él es el Emmanuel (μεθ' ἡμῶν ὁ θεός), ya que en él la promesa de Dios se convierte en una realidad personal en la historia para dar cumplimiento a la alianza y quitar el pecado (1:21). Después de la resurrección, el Señor resucitado estará con sus discípulos hasta el fin de los tiempos (28:20). Entre Mateo 1 y Mateo 28 se halla Mateo 18:20, donde el Señor promete su presencia a aquellos que se reúnan en su nombre (ἐν μέσῳ αὐτῶν tiene aquí el sentido de μεθ' ἡμῶν). Juan presenta al Hijo en unidad con el Padre (10:30). La unidad de sus palabras y acciones con las del Padre es la de la comunión del Padre con él (μετ' ἐμοῦ, 8:29; 16:32). A los discípulos él les envía

el Espíritu de la verdad, que estará con ellos para siempre (μεθ' ἡμῶν, 14:16). Apocalipsis 21:3 describe la consumación de esta promesa.

2. La respuesta de fe.

- En el AT Jacob da una respuesta de fe en Génesis 28:20, y Jeremías en Jeremías 20:11. El pueblo responde en Salmo 46:7, 11. Moisés depende de la promesa de Dios de estar con su pueblo (Éx. 33:15-16). El Deuteronomio confiesa la presencia divina (1:30), y cf. David (1 Cr. 22:18) y Salomón (1 R. 8:27).
- Un ejemplo de respuesta en el NT se da en el discurso de Esteban (Hch. 7:9-10). Pablo da cuenta de la presencia bondadosa y la ayuda de Dios en su propia vida (1 Co. 1:10). Esta confesión personal subyace al saludo apostólico en las epístolas de Pablo (y en otras). Este saludo se presenta en varias formas (2 Ts. 3:16; 2 Ti. 4:22; Ro. 15:33, etc.), pero siempre con μετά y genitivo. A partir de esas fórmulas se desarrolla el saludo litúrgico y su respuesta: «El Señor esté con vosotros» – «Y con tu espíritu». Detrás de este saludo se halla la conciencia del don del Espíritu, en quien el Señor mismo está presente con la comunidad.

3. Otros testimonios.

- El AT a menudo dice que Dios está con ciertas personas (Ismael, Josué, Judá, Salomón, jueces y reyes), y que otros notan su presencia (p. ej. Abraham, Isaac, Israel, Josué, etc.).
- El NT adopta la misma frase en la narración y evaluación (cf. el Bautista en Lc. 1:66, o la evaluación de Jesús por Nicodemo en Jn. 3:2 o Pedro en Hch. 10:38; cf. tb. la confesión que Jesús hace de sí mismo en Jn. 8:29).
- El enunciado «nosotros con Dios». Este enunciado rara vez aparece. Lo encontramos junto a «el Señor estará con vosotros» en 2 Crónicas 15:2; Dios está con aquellos que están con él, e. d. que lo buscan (cf. Sal. 78:8, 37; 1 R. 11:4 para lo contrario). En Salmo 73:23 el salmista abraza la esperanza del apoyo constante de Dios y el traslado a la gloria: «Yo estoy siempre contigo». Salmo 16:11 expresa la misma esperanza de que la comunión terrenal con Dios continúe en una comunión eterna. La LXX interpreta en líneas parecidas la expresión de la comunión cultural, p. ej. en Salmos 140:13 y 139:18.

III. Hermas. El Pastor de Hermas modifica la promesa bajo el impacto de las ideas de ángeles y espíritu. Para fortalecer a Hermas contra el mal temperamento o contra el diablo, el poder del Señor (Mandatos 5.2.1) o el ángel de justicia está con él (6.2.3), y él tiene la promesa de la presencia y el auxilio en su ministerio para con los demás (12.3.3). En *Semejanzas* 9, en relación con la construcción de la torre, con Hermas hay espíritus santos. En el caso de la expresión de Pablo σύν Χριστῷ se trata del ser conformados según la semejanza del Hijo de Dios.

D. σύν Χριστῷ en Pablo.

- La expresión de Pablo σύν Χριστῷ es lingüísticamente comparable al griego σύν θεῷ y σύν θεοῖς, pero materialmente va orientada hacia el eterno y escatológico estar con Cristo, y denota el llegar a Cristo personalmente y el estar con él.
- La forma en que la LXX entiende la comunión cultural como una comunión eterna constituye un punto de partida (con algunos paralelos en las ideas filosóficas y populares de comunión con los dioses después de la muerte).
- El judaísmo posterior también habla de una comunión eterna con Dios.
- El uso que Pablo hace de σύν deja claro que el significado es «junto con». Así, Colocenses 2:5 muestra que puede haber presencia en espíritu a pesar de la ausencia corporal. Filipenses 2:22 destaca la naturaleza interior de la comunión con Timoteo. En Gálatas 3:9 se trata de la bendición de los creyentes con Abraham.

2. Pablo acuña la frase *σύν Χριστῷ* y la usa 12 veces. En 1 Tesalonicenses 4:13-5:11 el «con él» del v. 14 significa que los creyentes difuntos comparten su vida y su gloria. El «siempre con el Señor» del v. 17 denota una comunión duradera. En 5:10, el vivir «con él» se basa en su morir «por nosotros». La salvación por medio de él (v. 9) llega a su cumplimiento en la comunión con él.
3. En otros lugares la frase figura en Filipenses 1:23; 2 Corintios 4:14; 13:4; Romanos 6:8; 8:32. Lo que más se acerca a 1 Tesalonicenses es 2 Corintios 4:14, que se refiere a la resurrección con Cristo y por tanto a ser llevados a su presencia junto con los otros creyentes. Con su propia muerte (Fil. 1:23) Pablo alcanza el «estar con Cristo». Esta comunión personal deja por fuera cualquier inquietud acerca del estado intermedio. El paralelo entre el camino de Cristo y el de la iglesia domina el texto de 2 Corintios 13:4. Así como Cristo murió en debilidad pero resucitó en poder, así Pablo es débil pero conoce el poder de Dios en su ministerio, el cual tiene, entonces, una dimensión escatológica. Este paralelismo de destino encuentra un desarrollo ulterior en Romanos. En 6:8 el morir con Cristo se basa en su muerte vicaria y tiene efecto en la renuncia al pecado. Junto con ello va postulada la vida con Cristo. La obra vicaria de Cristo es una vez más la base en Romanos 5:12ss, donde el paralelismo se ve desde el punto de vista de Cristo como el segundo Adán. El clímax llega en 8:32. La ofrenda de Cristo por todos efectúa un «con él» que significa tomar parte en su victoria, su dominio, su gloria, de modo que el universo es dado con él al cristiano.
4. Cuatro casos en Colosenses están en las mismas líneas que Filipenses y 2 Corintios. En el bautismo, aquellos que estaban muertos en el pecado son vivificados con Cristo (2:13). El estar muertos sin Cristo significa hallarse bajo el dominio de fuerzas ajenas, a las cuales los creyentes mueren con Cristo (2:20). La nueva vida, entonces, es una vida de resurrección con Cristo (3:3). Al tener su vida en Cristo y con Cristo, los creyentes serán manifestados con él en gloria (3:4).

E. Compuestos que desarrollan el significado de *σύν Χριστῷ*.

1. Significado de los términos.

- a. El término *συναποθνήσκω* se usa para «morir junto con» (cf. Mr. 14:31; 2 Co. 7:3).
- b. *συσταυρόω* tiene el sentido de «crucificar con» (pasiva, Mt. 27:44; Ro. 6:6; Gá. 2:19).
- c. *συνθάπτω* significa «sepultar con» (Ro. 6:4).
- d. *σύμφυτος* tiene el sentido de «ser sembrado [e. d. unido] con» (Ro. 6:5).
- e. *συνεγείρω* significa «ayudar a levantarse», «resucitar con» (Ef. 2:6; Col. 2:12).
- f. *συζάω* denota el «vivir con» (Ro. 6:8; 2 Ti. 2:11).
- g. *συζωοποιέω* significa «vivificar con» (Col. 2:13).
- h. *συμπάσχω* tiene el sentido de «sufrir con» (1 Co. 12:26; Ro. 8:17).
- i. *συνδοξάζω* significa «glorificar con» (Ro. 8:17).
- j. *συγκληρονόμος* significa «coheredero».
- k. *σύμμορφος* significa «que confiere la misma forma» (Fil. 3:10).
- m. *συνβασιλεύω* denota el compartir el reinado (1 Co. 4:8; 2 Ti. 2:12).
- n. *συνκαθίζω* significa «sentar con otro» (Ef. 2:6).

2. Enunciados escatológicos en Pablo.

- a. Pasando por la justificación, la meta del *σύν Χριστῷ* es la conformidad con la imagen de Cristo (cf. Gn. 1:26-27; 2 Co. 4:4, 6). El término *πρωτότοκος* asegura la singularidad de Cristo. Cristo es la ima-

gen de Dios, y por la nueva creación los creyentes son conformados a él. El propósito de Dios en la creación alcanza así su meta en la glorificación. Filipenses 3:21 muestra que esto implica una transformación. Sujetos ahora a la muerte, los creyentes adquieren en su corporeidad la forma del cuerpo glorioso de Cristo. En virtud de su unión con él, esto es efectuado por su poder (Fil. 3:10) por vía de una existencia terrenal que manifiesta la muerte y pasión de Cristo (2 Co. 4:14-15) y que por tanto implica una comunión de destino.

- b. El bautismo tiene una significación decisiva a este respecto. Como Adán, Cristo representa a la humanidad (Ro. 5:12ss). «Cristo por nosotros» subyace a «nosotros con Cristo». Así como la incorporación a Adán se da por el primer nacimiento, así la incorporación a Cristo se da por el segundo nacimiento, denotado por el bautismo (Ro. 6:1ss). El bautismo reconoce el dominio que Cristo obtuvo mediante su muerte y su resurrección. Mediante su muerte vicaria Cristo borra el pecado, y el bautismo significa la unidad con el Cristo crucificado y resucitado, y por tanto la reconciliación con Dios. Los que están unidos a él de ese modo están muertos al pecado. Anteriormente muertos en el pecado, ahora están crucificados con Cristo, quien ha soportado la maldición de la ley (Gá. 3:13), y por lo tanto responden mediante una apropiación de sí mismos a Cristo (Gá. 2:20; Ro. 6:6). Como ahora están muertos al pecado, ya no están a su servicio, puesto que están vivos para Dios por medio de Cristo (Ro. 6:6, 12ss). Ya la nueva vida con Cristo encuentra una expresión (2 Co. 4:7ss) que llegará a su consumación en un eterno estar con Cristo (Fil. 3:21). El compartir la resurrección de Cristo significa ya el gobierno de la vida presente para Dios.
- c. El dominio por el Espíritu (Ro. 8:4ss) lleva consigo un compartir con Cristo el nombre y la condición de hijo (8:14ss). Esto a su vez significa una herencia común en el común reino de Dios (8:17). La herencia conjunta y la glorificación conjunta son dos aspectos del mismo proceso escatológico en el cual el sufrimiento y la gloria, la muerte y la resurrección, se entretajan en Cristo en un modo tal que el «con Cristo» abarca la totalidad de la vida cristiana, tanto ahora como en la eternidad.

3. *Colosenses y Efesios.*

- a. Colosenses 2:12ss refleja a Romanos 6:4. En la fe, los que fuera de Cristo estaban muertos son vivificados con él mediante el perdón de los pecados y la liberación de las fuerzas cósmicas. La nueva y vicaria vida de resurrección está ahora escondida con Cristo en Dios, pero se manifestará con él, de modo que la vida aquí y ahora es una transición hacia la vida que, en una forma cambiada, brotará por fin del ocultamiento de Dios en la parusía.
 - b. En Efesios 2:1ss el Dios misericordioso, en su gracia, ha dado a los creyentes nueva vida con Cristo. Esta realidad presente tiene una dimensión escatológica, puesto que los creyentes ya han sido sentados en lugares celestiales para manifestar las riquezas de la gracia divina.
4. *El himno de 2 Timoteo 2:11-12.* Basado sobre la esperanza de la salvación en Cristo, el «dicho cierto» de 2 Timoteo 2:11-12 se refiere a una vida futura de reinar con Cristo, junto con el morir con él que es denotado por el bautismo y la resistencia al pecado. Policarpo evoca este dicho en *Efesios* 5.2 (cf. tb. Ignacio, *Esmirniotas* 4.2).

F. σύν y μετά en otros dichos de Cristo en el NT.

1. σύν y μετά describen el discipulado. En Lucas 15:11-12 el padre le recuerda al hijo mayor que lo que importa es la comunión con él (v. 31). Jesús llama a los doce para que estén con él (Mr. 3:14) hasta el momento mismo de la pasión (Mt. 26:38), a fin de que aprendan de él y compartan su ministerio. En Mateo 26:69 y paralelos, a Pedro lo acusan de estar con él; él ha jurado que está dispuesto a sufrir e incluso morir con él (26:35). Los discípulos están con Jesús en sus viajes (Lc. 22:14), y el endemoniado, una vez curado, quiere irse con él (Mr. 5:18). En Hechos 4:13 se señala que a Pedro y a Juan se los ha visto con él. Jesús le promete al ladrón moribundo que estará con él en el paraíso (Lc. 23:43); μετά tiene un matiz especial en Juan (cf. 6:3; 14:9; 11:16; 15:27). La permanencia de los discípulos con Jesús es el tema de la oración de Jesús en 17:24. La purificación por parte de Jesús es su presuposición en 13:8. 1 Juan se refiere a la comunión con el Padre y con Cristo (1:3). El predicar la

palabra de vida establece comunión con otros (1:6-7). Los que no reconocen esto no permanecen en la comunión (2:19).

2. Pablo usa μετά cuando habla acerca de la mutua comunión de los creyentes (Ro. 12:15, 18; 1 Co. 16:11-12). Los cristianos no deben ir a los tribunales unos con otros (1 Co. 6:6-7), y no deben tener comunión alguna con los ídolos (2 Co. 6:15-16). En los matrimonios mixtos, los cónyuges deben decidir acerca del vivir uno con otro (1 Co. 7:12).
3. El Apocalipsis tiene algunas afirmaciones con μετά que se acercan al σύν Χριστῷ de Pablo (3:4, 21; 14:1; 17:14; 20:4, 6).
4. σύν y μετά son importantes en relación con las comidas, puesto que estas crean convivencia. Jesús come con los pecadores (Mt. 9:10-11). Judas es culpable de un chocante rompimiento de la comunión en la mesa (Mr. 14:18). Jesús desea compartir la mesa (Lc. 22:15) y anhela la restauración eterna de esa comunión (Mt. 26:29). Los dos que van para Emaús le piden a Jesús que se quede con ellos (Lc. 24:29-30). La iglesia halla en la cena un banquete de comunión con el Señor resucitado, que prefigura el banquete final (cf. Ap. 3:20).
5. μετά es significativo en los dichos referentes a la segunda venida y al juicio. Se relaciona con la venida en Marcos 8:39; 2 Tesalonicenses 1:7; Apocalipsis 1:7. En Mateo 18:23 esta venida es un ajuste de cuentas con los siervos. En el juicio, diversos grupos se levantan con otros (Mt. 12:41-42). Por lo que se refiere a los que mueren en el Señor, sus obras les acompañan (Ap. 14:13).
6. Marcos 1:13 dice que en la tentación Jesús estaba con las bestias silvestres, y que los ángeles lo atendían. Obviamente los animales no lo molestan.
7. Marcos 8:27-9:29 desarrolla la idea que se halla en los dichos con σύν de Romanos 8:17. Los Hechos apuntan a los paralelos entre la muerte de Cristo y la de Esteban (Lc. 22:69; 23:34, 46; Hch. 7:56, 59, 60); al final del relato Cristo recibe a Esteban, que se ha hecho semejante a él en la muerte y en la pasión. El uso neotestamentario de σύν y μετά muestra claramente que la salvación significa participación en el destino de Cristo, la conformidad a su semejanza, y un estar con él en el cual Dios se vincula a sí mismo con Cristo y por tanto con todos los que son suyos.

[W. Grundmann, VII, 766-797]

συναγωγή [asamblea, lugar de reunión, congregación, sinagoga],
 επισυναγωγή [asamblea, reunión], ἀρχισυναγωγός [jefe de la
 sinagoga], ἀποσυναγωγός [expulsado de la sinagoga, excomulgado]

συναγωγή.

A. El griego secular.

1. *Significado general.* El sentido básico de συναγωγή es el de reunir o congregar (cf. una reunión de gente, una colección de libros o de cartas, la recogida de la cosecha, la formación de tropas, el fruncir el ceño, el arriar una vela, y en lógica la deducción o la demostración).
2. *Sociedades.* En relación con sociedades, el término habitualmente denota la reunión periódica. Sólo rara vez es συναγωγή el sitio de reunión. A menudo se denota una asamblea festiva (cultural o de otro tipo), p. ej. una festividad o incluso una comida al aire libre. A diferencia de ἐκκλησία (la asamblea de los ciudadanos libres), συναγωγή no es un término constitucional. A la inversa, la ἐκκλησία no desempeña función alguna en la vida gremial.

B. La LXX.

7. *Frecuencia.* συναγωγή figura unas 200 veces en la LXX. Por lo general traduce ya sea קָהָל o עֵדוּת . El primero es el término para la comunidad nacional, legal y cultural de Israel, que se prefiere en el Éxodo y el Levítico, que se usa exclusivamente en Números, pero que es sustituido por קָהָל (que tiene esencialmente el mismo significado) en Deuteronomio, Esdras, Nehemías y Crónicas.
2. *ἐκκλησία* y *συναγωγή*. Como los términos hebreos, estas dos palabras tienen esencialmente el mismo sentido. Los traductores individuales parecen preferir ya sea el uno o el otro. Si *συναγωγή* se halla principalmente en el Pentateuco, tal vez esto se deba a que los traductores encuentran aquí la carta fundacional de sus comunidades sinagógicas. Casi siempre lo usan para traducir קָהָל .
3. *Recolección.* El término *συναγωγή* puede tener sentidos tan normales como la recaudación de impuestos, la recolección de la cosecha, el amontonar piedras, la reunión de un gentío, la formación de tropas, un enjambre de abejas, y un gran número de gente.
4. *Asamblea.* Cuando el punto es «asamblea», hay poca diferencia respecto al uso secular. A veces el énfasis se puede poner en el reunirse para una acción en común, pero no siempre es así.
5. *La congregación entera.* *συναγωγή* suele ser un término para la congregación, e. d. el pueblo entero de Israel, a veces con πᾶσα o con Ἰσραήλ . El pueblo no es en cuanto a tal una entidad religiosa, pero a menudo la referencia es al pueblo en cuanto que se reúne para fines legales o culturales. La *συναγωγή* es entonces la comunidad cultural involucrada en actos sagrados, o la comunidad legal involucrada en el juicio. El término conlleva un fuerte carácter histórico como la comunidad del desierto, la comunidad que ve las maravillas de Dios y hereda las promesas, pero también como la comunidad escatológica que ha de ser congregada de entre la dispersión.
6. *La congregación individual.* En los Deuterocanónicos el término llega a usarse para la congregación local, y ahora el plural se usa para Israel en su conjunto.
7. *La casa de reunión.* La LXX nunca usa *συναγωγή* para un lugar de reunión propiamente dicho, e. d. un edificio (cf. παρεμβολή en vez de *συναγωγή* en Nm. 17:11).

C. El judaísmo.**I. Uso.****1. El judaísmo grecoparlante.**

- a. El uso de la LXX continúa en el judaísmo grecoparlante, ya sea en sentido secular o para la comunidad judía, aunque en este caso se tiene en mente la congregación local. Para el edificio se usan al principio otros términos.
- b. El judaísmo del NT usa *συναγωγή* para el edificio, uso que debe haberse desarrollado en la dispersión. Filón tiene sólo un caso de este sentido. Josefo tiene cuatro, y hay también algunos ejemplos en inscripciones (de fecha incierta). A menudo resulta difícil diferenciar entre la congregación y su local de reunión, puesto que los dos llevan el mismo nombre.
2. *Equivalentes.* Los rabinos no usan para *συναγωγή* los términos del AT עֵדוּת o קָהָל , sino otros términos arameos o hebreos. (Para detalles, el *TDNT* en inglés, VII, 808-809).
3. *Qumrán.* En los escritos de Qumrán vuelve a adquirir prominencia עֵדוּת para denotar, no la comunidad entera, sino la comunidad como resto elegido.

II. La sinagoga judía.

7. *Origen.* El origen, fecha y desarrollo de la sinagoga son poco claros. Probablemente surge durante el exilio o bajo Esdras, debido al aislamiento respecto al templo y al establecimiento de la ley como norma exclusiva de la vida nacional. El testimonio de una sinagoga fuera de Israel viene de Egipto en los años 247-221 a. C. Josefo se refiere a una sinagoga en Antioquía en tiempos de Antíoco

Epifanes, y los restos de una sinagoga encontrada en Delos parecen remontarse al siglo I a. C. tiempo al cual pertenece también la más antigua inscripción en Palestina.

2. *Difusión.* Así como los judíos se expandieron por muchos países, así están atestiguadas las sinagogas en unos 150 lugares en todo el mundo romano e incluso en Babilonia y Mesopotamia. En Palestina toda comunidad significativa tiene una sinagoga, y las ciudades más grandes tienen más de una. Cifras infladas dicen que sólo en Jerusalén había 480 inmediatamente antes de su caída. El mayor número implica una fuerte descentralización.
3. *Fundación.* El fundar y sostener una sinagoga es tarea de la congregación, que puede ser lo mismo que la comunidad en Palestina. Con el arca y las Escrituras la sinagoga pertenece al poblado, y es posible que todos los judíos tengan que contribuir a ella. Los nombres de los donantes se inscriben en las porciones que ellos han patrocinado. A veces los montos de patrocinio son muy altos.
4. *Arquitectura.*
 - a. No existen reglas de construcción para el estilo arquitectónico. Teóricamente las sinagogas deben construirse en el punto alto de un poblado, pero también se las construye encima de tumbas, en las afueras de las ciudades, pegadas a otras casas, al lado del agua, y junto a tierras y ciudades de los gentiles.
 - b. En su mayor parte las sinagogas son construidas con la entrada dando hacia Jerusalén (así como la oración se hace hacia Jerusalén). El arca con la ley se halla a la entrada, de modo que la gente pueda estar de frente a ella. Posteriormente se coloca en un nicho junto a la entrada.
 - c. Están disponibles detalles de estilos arquitectónicos en el siglo II d. C. (especialmente en Galilea), pero nada se sabe del estilo en tiempos del NT. Los edificios galileos más antiguos tienen tres naves constituidas por dobles filas de columnas, galerías (con acceso desde afuera) sobre las naves laterales, ventanas al frente y a lo largo de las paredes laterales, asientos de piedra en filas junto a las paredes laterales (a veces también en la parte posterior), y un piso de piedra en baldosas. Las estructuras más sencillas en el extranjero parecen ser casas o haberse desarrollado a partir de casas, y este puede ser el caso en Palestina en tiempos del NT, ya que en Marcos 6:3; Lucas 13:10s; Hechos 16:13 las mujeres no parecen sentarse en las galerías, como probablemente lo hacían en las sinagogas de tipo basílica.
5. *Accesorios.* Todas las sinagogas necesitan rollos con el AT, que se guardan en el arca especial. Por ser sagrada, la Escritura debe ser rescatada si hay un peligro amenazante, y hay que esconderla cuando ya no se puede usar. También se necesita un estrado con un atril. Otros artículos son las lámparas, trompetas, asientos y vasos para lavarse. Se encuentran pinturas en forma de mosaicos o murales.
6. *Propósito y significado.*
 - a. Enseñanza de la ley. El principal propósito de la sinagoga es enseñar y propagar la ley. También hay que transmitir las tradiciones, que muestran cómo es que la ley se aplica en la práctica.
 - b. Relación con el templo. En tiempos del NT no existe rivalidad alguna entre templo y sinagoga. Después de la caída de Jerusalén, la sinagoga reemplaza al templo. La adopción de los candelabros y de muchas prácticas litúrgicas procedentes del templo deja esto bien claro. Se desarrolla un ministerio de la palabra en lugar del culto sacerdotal, las sinagogas liberan el culto de la atadura geográfica a un solo lugar, y el laicado halla un papel más importante del que tenía en el templo. Dios está tan presente en la sinagoga como en el templo, y la sinagoga es por lo tanto un lugar santo.
 - c. Lugar de oración. Como lugar de la presencia divina, la sinagoga es el lugar establecido donde la gente debe orar, y donde se promete una respuesta.
 - d. Escuela. En vista del puesto central de la ley, las sinagogas son también lugares de enseñanza y de aprendizaje. O sirven de escuelas, o contienen aulas donde los niños pueden recibir instrucción además de la que les dan sus padres. A veces puede haber escuelas adyacentes a las sinagogas, pero

por lo general están asociadas. También los rabinos estudian en las sinagogas, y por eso Filón las llama lugares donde se enseñan las virtudes.

- e. Casa de consejo y lugar de asamblea. Las sinagogas sirven como lugares de asamblea para discusiones comunales y reuniones para dirimir asuntos públicos, para hacer anuncios, solemnizar juramentos, administrar castigos y ejecutar manumisiones.
- f. Hospicio. Además de ofrecer provisión para los pobres, las sinagogas son hospicios para alojar a los judíos visitantes, especialmente en Jerusalén durante las grandes fiestas.
- g. Refugios sagrados. Algunas sinagogas son dedicadas a los jefes civiles, y en ellas se colocan escudos, pilares, guiraldas e inscripciones para honrar a los emperadores y para mostrarles lealtad. Las sinagogas, en compensación, tienen privilegios correspondientes a los refugios sagrados, *aedes sacrae*. En épocas de tensión esto no siempre las protege de faltas de respeto e inclusive de profanación. Los judíos consideran sus sinagogas con orgullo y compromiso. Los judíos devotos las visitan a diario, los rabinos se deleitan de estudiar y enseñar en ellas, y la asistencia es elevada los sábados y días festivos. En vista de su trasfondo veterotestamentario, el término συναγωγή asume gran significación, y la sinagoga ayuda al judaísmo a sobrevivir al desastre del 70 d. C.

D. El NT.

I. *Asamblea*. En el NT, el término συναγωγή tiene el sentido de «asamblea» sólo en Hechos 13:43 y posiblemente en Santiago 2:2 (una asamblea cristiana).

II. *Congregación*. En Hechos 9:2 las συναγωγαί son congregaciones de la dispersión, bajo jurisdicción de Jerusalén. Incluyen a ambos sexos, y son el ámbito donde los cristianos aparecen por primera vez (18:26; 19:8-9; 22:19). En Apocalipsis 2:9 y 3:9 a los falsos judíos se los llama «sinagoga de Satanás»; tal vez se tiene en mente a los que persiguen a la iglesia. La frase no da un acento negativo a la sinagoga como tal. La antítesis es entre la sinagoga de Satanás y la sinagoga ο εκκλησία de Dios. Si el NT prefiere εκκλησία para designar a la iglesia, tal vez se deba a que sirve para hacer una distinción, porque ahora sinagoga significa principalmente la congregación local, porque la sinagoga está más íntimamente ligada al edificio, y porque se concentra en la ley y no en Cristo. Más aún, los círculos de la gentilidad bien podrían asociar συναγωγή con sociedades de culto, y así ser llevados a un malentendido respecto a la iglesia.

III. La sinagoga en el NT.

1. Relación con afirmaciones judías.

a. En el NT el término συναγωγή denota principalmente el edificio, tal vez también con cierta implicación de la congregación. El NT da testimonio de la existencia de sinagogas en Cafarnaúm, Nazaret, Jerusalén, Damasco, Antioquía de Pisidia, Iconio, Tesalónica, Berea, Atenas, Corinto, Éfeso, Filipos y Salamina, como también de diversas sinagogas en Galilea y Judea. La sinagoga es una antigua institución (Hch. 15:21) y un lugar de lectura, enseñanza, predicación, oración y limosna. El término προσευχή figura sólo en Hechos 16:13.

b. Otros puntos son que los gentiles pueden construir sinagogas (Lc. 7:5), que en ellas hay asientos, que allí ocurren curaciones, y que allí se leen las sentencias y se administran los azotes.

2. La actitud de Jesús respecto a la sinagoga.

a. Jesús suele enseñar y predicar en las sinagogas. Aun si la geografía es poco exacta y las referencias se dan en pasajes redaccionales, no hay razón para dudar de que esto sea cierto. Jesús también come con los pecadores, usa la expresión autoritativa «Yo les digo», y proclama el mensaje del reino. Pero en las sinagogas confronta a la gente con su enseñanza (Mr. 1:21ss; Lc. 4:15; Mt. 9:35). Si sus curaciones se dan principalmente afuera, también cura en las sinagogas (cf. Mr. 1:21ss); es en la sinagoga donde tiene lugar la primera batalla entre las fuerzas demoníacas y el Santo de Dios (Mr. 1:23ss).

- b. Jesús ataca el mal uso que hacen de la sinagoga los escribas y fariseos; cf. la ambición de ellos y su deseo de ser objetos de homenaje (Mr. 12:39). No censura como tal la oración en la sinagoga o en el templo, sino sólo la oración que se ofrece de manera hipócrita con el fin de impresionar a los demás (Mr. 6:5).
- c. Se expresan ataques hacia la sinagoga como tal en Marcos 13:9; Mateo 10:17; 23:34; Lucas 12:11; 21:12, donde se tiene en mente la futura persecución de los que confiesan a Cristo. La antítesis más tajante se da en Mateo 23:34. El discipulado implica el castigo en las sinagogas, pero también la oportunidad de la confesión (Lc. 12:11) y del testimonio (Mr. 13:9). La sinagoga se trata con cierta reserva en Juan (cf. la prominencia reducida del término, el uso de ἀποσυναγωγος, y el matiz polémico en Juan 18:20; Jesús ha enseñado públicamente en las sinagogas y en el templo, donde se reúnen los judíos).
3. *La sinagoga en la misión cristiana primitiva.* La sinagoga es un factor importantísimo en la obra misionera en los Hechos. Pablo, que anteriormente había perseguido en las sinagogas (Hch. 22:19; 26:11), predica primero en las sinagogas (Hch. 9:19, etc.). Es por medio de ellas, y de los prosélitos y gentiles temerosos de Dios que acuden a ellas, que él congrega las iglesias. Teológicamente esto denota continuidad entre Israel y la iglesia en la historia de la salvación. Pablo da precedencia a Israel, pero cuando es rechazado se va hacia los gentiles. No restringe su labor a las sinagogas (Hch. 14:6ss, y muy pronto la iglesia naciente se independiza de la sinagoga, ya sea por expulsión o por separación (Hch. 19:9). En su predicación sinagoga, el principal objetivo de Pablo es mostrar con base en el AT que Jesús es el Cristo (Hch. 9:20; 18:5), evocando así una respuesta ya sea de fe o de rechazo y blasfemia (14:1-2; 19:9). No hay en los Hechos sugerencia alguna de que él predique que los creyentes quedan libres de la ley.

IV. *Hechos 6:9 y Santiago 2:2.* Continúa el debate acerca de si la συναγωγή de Hechos 6:9 es un edificio o una congregación. Una referencia rabínica a la venta de «la sinagoga de los alejandrinos» apoya la primera opinión, pero el contexto favorece la segunda; el conflicto es ocasionado por los miembros. Otra disputa es si Hechos 6:9 se refiere a una sola sinagoga o a muchas. Puesto que hay muchas sinagogas en Jerusalén (cf. Hch. 24:12) organizadas según criterios territoriales o sociales, dos (o posiblemente cinco) sinagogas parecen estar en juego en Hechos 6:9. Santiago 2:2 es el único caso donde συναγωγή se usa en sentido cristiano, ya sea para el lugar de reunión o para la reunión en sí (pero no para la comunidad; cf. 5:14). Las referencias a entrar y tomar asiento sugieren el edificio, pero el lugar y la reunión se funden entre sí, y la reunión es el sentido más común en los Padres apostólicos (cf. la traducción de la Vulgata, *conventus*).

E. La iglesia antigua.

1. Persiste el sentido secular de conjunto o colección (cf. 1 Clem. 20.6 y Clemente de Alejandría, *Stromateis* 6.2.1 [colección de libros]).
2. En la iglesia antigua la συναγωγή es principalmente el edificio judío y el uso es polémico. Así, en Justino, *Diálogo* 16.4, la sinagoga es el lugar donde los judíos maldicen a los cristianos; y en Jerónimo, *Comentario a Isaías* 8.21, es el lugar donde blasfeman de Cristo. Para Tertuliano, entonces, las sinagogas son fuentes de persecución (*Scorpiae* 10.10). Los cristianos que asisten a ellas caen bajo amenaza de juicio o de excomunión (*Constituciones apostólicas* 2.61.1-2; 8.47.65). Juan Crisóstomo llega a extremos al llamar a las sinagogas cuevas de bandidos y al compararlas con los teatros (*Contra los judíos* 1.3ss). El triste resultado es que a partir del siglo IV los cristianos atacan las sinagogas y las destruyen, se aseguran una legislación que impida repararlas o reconstruirlas, e incluso efectúan a veces la conversión forzada de sinagogas en iglesias.
3. Un nuevo uso en la iglesia antigua es que συναγωγή denota al judaísmo como un todo, en antítesis con la iglesia. Una vez más, aquí la intención es principalmente polémica. Jerónimo usa la serie «ley y evangelio, sinagoga e iglesia, pueblo judío y pueblo cristiano, gehenna y reino de los cielos» (*Comentario a Jeremías* 5.2), y Agustín equipara *ecclesia* con la convocación de hombres y συναγωγή con el acorralamiento del ganado (*Exposiciones sobre los Salmos* 81.1).

4. Pero todavía encontramos que se usa συναγωγή para las reuniones y lugares de reunión de los cristianos, e incluso para la iglesia como un todo (cf. Ignacio, *A Policarpo* 4.2; Ireneo, *Contra las herejías* 4.31.1-2, donde las dos sinagogas son la iglesia y el verdadero judaísmo del AT).

ἐπισυναγωγή.

1. Esta palabra, poco común en el griego secular, tiene en gran medida el mismo sentido que la forma sencilla, e. d. de reunión o recolección.
2. La LXX le da al término una nota escatológica en 2 Macabeos 2:7-8, donde se refiere a la congregación final del Israel disperso (cf. tb. el verbo en 1:27).
3. La orientación escatológica persiste en las dos referencias del NT. Así, en 2 Tesalonicenses 2:1 ἐπισυναγωγή y παρουσία introducen la enseñanza escatológica que viene a continuación. El objeto del ἐπί es el Señor que regresa; es para salir a su encuentro que su pueblo se congrega. El sentido es más difícil de fijar en Hebreos 10:25. El significado parece ser o bien la congregación reunida o el hecho de reunirse, pero el carácter cultural es evidente. El punto no es el abandonar la comunidad, sino el fallar en la asistencia a sus reuniones, que son tan necesarias en vista de que el día se acerca. No se da la razón específica de la advertencia. Es posible que los creyentes hayan estado participando en otro tipo de reuniones, o que hayan estado fallando en su asistencia por orgullo, por temor a la persecución, o por enfriamiento de su celo.

ἀρχισυνάγωγος.

1. Este término figura en relación con sectas y sociedades paganas. La función del ἀρχισυνάγωγος (que es un oficial del dios según una inscripción) es la de presidente (también a veces el fundador) que convoca la asamblea y la dirige.
2. El término tiene más importancia en la sinagoga judía que en la sociedad o grupo pagano. Los derechos de propiedad y de administración corresponden a la congregación, que es lo mismo que la comunidad en Palestina. En las comunidades puramente judías una junta de siete maneja los asuntos de la sinagoga; en las comunidades mixtas, o cuando hay más de una sinagoga, es una junta de tres. Los oficiales de la sinagoga son el ayudante y el presidente. Los presidentes son tenidos en alta estima y suelen ser miembros de la junta. Presiden el culto, y cuidan de la construcción y mantenimiento del edificio. Son elegidos por un período, y pueden ser reelegidos. El cargo suele permanecer en una misma familia. Normalmente cada sinagoga tiene sólo un presidente; la referencia en Hechos 13:15 tal vez sea a miembros de la junta.
3. El término figura en el NT sólo en Marcos (5:22, 35, 36, 38) y en Lucas (Lc. 8:49; 13:14; Hch. 13:15; 18:8, 17). El jefe es también el ἀρχων en Lucas 8:41 (cf. v. 49), pero cf. Hechos 14:2. Los jefes cuyos nombres se dan son Jairo, Crispo y Sóstenes (tal vez el Sóstenes de 1 Co. 1:1) (Mr. 5:22; Hch. 18:8, 17). Los deberes de los jefes son los mismos que se encuentran en documentos externos. Así en Lucas 13:14 el jefe protesta; y en Hechos 13:15 los jefes piden a Pablo y a Bernabé una palabra de exhortación.
4. En la iglesia antigua hay sólo referencias aisladas. Justino, *Diálogo* 137.2, se queja de que los jefes de las sinagogas enseñan a los judíos a burlarse de Cristo, y Epifanio, *Herejías* 30.18.2, dice que los cristianos judíos también tienen jefes de sinagoga.

ἀποσυνάγωγος.

1. Este término sólo aparece en Juan. Hay diversos grados de disciplina en la sinagoga, aunque en tiempos del NT las distinciones son dudosas. Para diversas transgresiones, p. ej. oponerse a los maestros, dar testimonio contra judíos en tribunales gentiles, o despreciar la ley, se impone una suspensión de 30 días que restringe el trato con los demás y exige ciertas observancias penitenciales. Una suspensión más fuerte, impuesta por el tribunal, restringe aún más el contacto, pero puesto que está

diseñada para corregir y convertir, no implica una exclusión permanente. Quien es ἀποσυνάγωγος, sin embargo, ha sido objeto de una excomunión total, e. d. no sólo se le impide entrar al edificio o a la reunión, no sólo se le excluye de la comunidad local, sino que se le expulsa de la comunidad nacional. Sólo esto corresponde a la exigencia de Cristo y a la naturaleza radical de la decisión que va involucrada. Lo que está en juego es una separación fundamental que desemboca en el anatema. Como lo expresan los rabinos, los herejes son peores que los gentiles. Quedan excluidos de todos los beneficios de la salvación, y los verdaderos judíos no tienen que tener trato con ellos. Los cristianos judíos caen en esta categoría. El pasaje juanino prevé las relaciones al final del siglo primero d. C., cuando están documentados anatemas de este tipo. También Qumrán impone una excomunión irrevocable, así como una suspensión temporal, no por errores en las creencias, sino por transgresiones de la ley y rupturas de la disciplina.

2. En el NT, ἀποσυνάγωγος figura en Juan 9:22; 12:42; 16:2. En 9:22 los padres del ciego son arrastrados por la amenaza de excomunión. En 12:42 el temor a la expulsión lleva a muchos gobernantes a ser creyentes en secreto en vez de confesores. En 16:2 Jesús advierte a los discípulos que vendrá un tiempo en que serán expulsados de las sinagogas e incluso perseguidos a muerte. No se trata de una simple suspensión, sino el completo anatema y expulsión.

[W. Schrage, VII, 798-852]

συναθλέω → ἀθλέω; συναχιμάλωτος → ἀχιμάλωτος; συνακολουθέω → ἀκολουθέω;
συνανάκειμαι → κέμμαι

συναναμίγνυμι [mezclar, interrelacionarse]

1. Como la forma simple, este compuesto significa «entremezclar»; la pasiva denota diversas formas de la «interrelación» humana.
2. En el AT se refiere especialmente al mestizaje con otros pueblos, en virtud del cual se adultera la pureza nacional (Os. 7:8); lo mismo vale en Filón.
3. En el NT los únicos tres casos se hallan en 1 Corintios 5:9, 11 y 2 Tesalonicenses 3:14. En todos esos casos se refiere al trato con creyentes cuya conducta pone en peligro a la comunidad. En 1 Corintios 5 (cf. vv. 6ss) la finalidad es evitar la contaminación, mientras que en 2 Tesalonicenses 3:14 la meta es restaurar al individuo haciendo que se avergüence. El término no es técnico para la relación sólo dentro de la comunidad, y sólo figura en prohibiciones. 1 Corintios 5:11 da precisión añadiendo que los creyentes no deben comer con esas personas, probablemente con referencia eucarística. No resulta totalmente claro lo que significa el «señalar» de 2 Tesalonicenses 3:14, pero el rompimiento de relaciones no descarta las advertencias fraternas.

[H. Greeven, VII, 852-855]

συναντιλαμβάνομαι → ἀντιλαμβάνομαι; συναποθήσκω → θάνατος

συναρμολογέω [ajustar, ensamblar, coordinar]

1. Este compuesto tiene el sentido de «unir» o «ensamblar».
2. En el NT figura en Efesios 2:21, donde la iglesia se compara con un templo que tiene a Cristo como piedra angular, en quien la estructura está ensamblada. También aparece en Efesios 4:16. Aquí la iglesia es un cuerpo, y todas sus partes, con sus diferentes ministerios y tareas, están coordinadas y encajadas entre sí, y de ese modo alcanzan el crecimiento en el amor, ya que su vida la derivan de Cristo.

[C. Maurer, VII, 855-856]

σύνδεσμος [atadura, vínculo]

- A. Uso secular.** El σύνδεσμος es el «medio» que sirve como «eslabón», «juntura», «lazo» o «vínculo», y en gramática «conjunción». Algunos sentidos especiales son «cadena», «cable», «cabestro». En Platón el término asume una significación especial como la mediación o unión que supera el dualismo cósmico. Figuradamente, para Aristóteles, se refiere a los «hijos» como lazo entre el padre y la madre. En retórica puede ser una «palabra de enlace», y fisiológicamente es la «juntura» o el «músculo».
- B. El ámbito judeo-griego.**
1. El término no tiene ningún matiz especial en la LXX, sino que se usa simplemente para «conexión», «juntura», «yugo» o «vínculo».
 2. En la Epístola de Aristeas 85 se trata de un rasgo arquitectónico; y en 285 de un lazo insoluble.
 3. Filón usa la palabra cuando alegoriza las cuatro partes de la ofrenda de incienso como los cuatro elementos (agua, tierra, fuego y aire). Para él es también un término gramatical.
- C. El NT.** El sentido general de «atadura, lazo» aparece en sentido figurado en Hechos 8:23: Simón Mago está en ataduras de iniquidad. En Colosenses 2:19 se trata del tendón o músculo (figuradamente con el nervio). Efesios 4:3ss se refiere al «vínculo» de la paz, y Colosenses 3:14 al amor como «vínculo» de perfección. Aquí el σύνδεσμος trae armonía, como en Platón, pero en sentido soteriológico más que cosmológico. No está documentada ninguna conexión entre el σύνδεσμος de Platón y el de los gnósticos, ni entre estos últimos y Efesios y Colosenses. Efesios y Colosenses definen la mediación como paz, y dentro de la comunidad de fe encuentran la unidad en el único Dios, el único Espíritu y la única fe.
- D. Los Padres apostólicos.** Bernabé 3.3ss usa la palabra en una cita de Isaías 58:6ss, e Ignacio, *Tralianos* 3.1, compara a los presbíteros con el consejo de Dios y con el grupo de los apóstoles.

[G. Fitzner, VII, 856-859]

συνδοξάζω → δοκέω; σύνδουλος → δούλος; συνεγείρω → σύν - μετά

συνέδριον [consejo, Sanedrín]

- A. El griego clásico y helenístico.**
1. *Griego secular.* Este término significa «lugar de asamblea», luego «sesión», «consejo», «órgano de gobierno».
 2. *La literatura judeo-helenística.*
 - a. En la LXX la palabra significa «asamblea» (cf. Pr. 22:10; 26:26; Sal. 26:4).
 - b. Filón usa el término en sentido tanto literal como transferido (lugar de descanso para la mente o el alma).
 - c. Josefo usa el término para «asamblea», «consejo/concilio», «órgano de gobierno», especialmente el consejo supremo de los judíos en Jerusalén.
- B. El Sanedrín judío.**
1. *Historia.* La comunidad postexílica es gobernada por sacerdotes y ancianos. Los nobles sacerdotales y los jefes de clanes se convierten en un senado aristocrático en Jerusalén, cuyo presidente es el sumo sacerdote. Los Hasmonéos recortan las facultades de este órgano. Los fariseos logran un puesto en él en 76-67 a. C. El término συνέδριον aparece por primera vez para designarlo en tiempos del gobernador romano Gabinio, quien establece cinco συνέδρια. El consejo de Jerusalén vuelve a adquirir el control del país entero en tiempos de César, y se llega a usar συνέδριον específicamente

para el senado de Jerusalén. Herodes llena el organismo de gente favorable a él, pero bajo los procuradores vuelve a adquirir cierta influencia hasta el desastre de la Guerra de los Judíos. Posteriormente, el συνέδριον recién constituido en Yammnia está compuesto solamente de rabinos y no tiene funciones políticas.

2. *Composición.* El Sanedrín parece haber tenido 71 miembros (basado en Nm. 11:16). El sumo sacerdote, como jefe del pueblo, preside. Los sacerdotes principales, que son saduceos, forman una facción sólida. Junto a ellos están los ancianos, venidos de familias laicas influyentes, que también son de tendencia saducea. Los escribas constituyen un tercer grupo, cuya influencia va creciendo de manera constante de modo que en asuntos importantes se necesita el acuerdo de ellos. Tanto Josefo como el NT, cuando enumeran a los miembros, colocan primero a los principales sacerdotes. Con ellos encontramos ya sea escribas, ancianos, escribas y ancianos, o fariseos. Son raras las ocasiones en que no se menciona a los sacerdotes principales (cf. Mt. 26:57), y a veces pueden incluso representar al organismo entero (Mr. 14:10; Mt. 26:59).
3. *Facultades.* Como consejo supremo, el Sanedrín gobierna todos los asuntos seculares y religiosos, y tiene potestad para juzgar casos de pena capital e imponer sentencia. Herodes toma el control de hecho. Después del 6 d. C. el Sanedrín tiene autoridad solamente en Judea, y el procurador romano (con base en Cesarea) tiene potestad de gobierno. Sólo le permite al Sanedrín tratar asuntos religiosos, y restringe su derecho de imponer la sentencia capital a violaciones paganas de las instalaciones del templo. Sin embargo, el Sanedrín sí impone la pena de muerte en algunos otros casos, entre ellos el de Santiago el hermano del Señor. El Sanedrín reclama el derecho de emitir sentencias capitales al estallar la guerra judía, y los zelotes hacen un burdo uso de esta facultad durante su reinado de terror.
4. *Los sanedrines fuera de Jerusalén.* Los tribunales menores, que siguen el modelo del Sanedrín, tienen jurisdicción local en Palestina y en la dispersión. Esos tribunales se reúnen dos veces por semana, y reclaman el derecho de emitir penas de muerte, si bien se desalienta su uso frecuente, y de hecho los romanos no lo permiten. La comunidad esenia ejerce su propia jurisdicción, y también Qumrán tiene su propio código penal.

C. EL NT.

1. *Los Evangelios.*

- a. Dichos de Jesús. En Mateo 10:17 Jesús advierte a sus discípulos que deben esperar persecución por parte de los sanedrines, en este caso los tribunales locales, a los cuales están sujetos al principio. En Mateo 5:21-22, los que insultan a otros deben responder ante el Sanedrín, en este caso la corte suprema en Jerusalén. La palabra insultante es tan mala como el acto de asesinato que recae bajo la condena del Sanedrín.
- b. Jesús ante el Sanedrín. El Sanedrín de Jerusalén resuelve arrestar y ejecutar a Jesús cuando se presente una oportunidad favorable (Mr. 14:1-2; Jn. 11:47ss). Después del arresto, Jesús comparece ante los sacerdotes principales, ancianos y escribas que han sido convocados apresuradamente (Mr. 14:53), y cuando los falsos testigos no logran respaldar sus cargos, el sumo sacerdote plantea la pregunta que desemboca en su condena por blasfemia (Mr. 14:61ss). Se puede señalar que en muchos puntos los procedimientos no se conforman a las reglas posteriores (cf. la hora y lugar de reunión, y la definición de blasfemia), pero los saduceos no están necesariamente atados a las normas farisaicas que, en todo caso, son posteriores al tiempo de Jesús. El único problema grave brota de la prohibición, por largo tiempo vigente, de realizar procesos legales los sábados y días festivos y en los días de preparación con ellos relacionados. Probablemente lo que sucede es que los miembros del Sanedrín, unidos en su hostilidad contra Jesús, efectúan una breve audiencia y luego entregan a Jesús a Pilato para que sea juzgado y ejecutado por los romanos como revolucionario. También se realiza un interrogatorio previo en la casa de Anás (Jn. 18:12ss), pero el proceso decisivo se da ante Pilato, quien, bajo presión, coopera con la corte judía para asegurar la eliminación de Jesús.

2. *Hechos*. En los Hechos, el συνέδριον es el consejo supremo de Jerusalén cuyos miembros saduceos persiguen a los creyentes, mientras que los fariseos se muestran más favorables (cf. 5:17, 34ss). Primero el Sanedrín despacha a Pedro y Juan con una amonestación (4:5ss) y después los deja ir tras unos azotes y una orden de guardar silencio (5:17ss). El juicio de Esteban, sin embargo, concluye con una revuelta y una lapidación (6:8-8:1). Cuando, en 23:1ss, Pablo tiene que responder ante el Sanedrín, causa disensión y se gana el apoyo de los fariseos. Los romanos protegen a Pablo de cualquier comparecencia ulterior ante el Sanedrín (23:26ss). Por ser ciudadano romano, el Sanedrín tiene que acusarlo ante el procurador.

D. **Los Padres apostólicos**. Sólo Ignacio usa συνέδριον, y en cada uno de los tres casos en sus epístolas significa simplemente «consejo» (*Magnesios* 6.1; *Tralianos* 3.1; *Filadelfios* 8.1).

[E. Lohse, VII, 860-871]

συνείδησις → σύννοια; συνεπιμαρτυρέω → μάρτυς

συνεργός [colaborador, ayudante], συνεργέω [colaborar, ayudar]

A. **El grupo en griego**. La palabra συνεργός significa «colaborador, compañero de trabajo» o «ayudante». συνεργέω significa «trabajar con», y la forma más común συνεργάζομαι se refiere a compartir el trabajo o a la cooperación.

B. **El grupo en el judaísmo**.

1. El verbo y el sustantivo figuran solamente cuatro veces en la LXX, tres de las cuales se hallan en 1 y 2 Macabeos.
2. Filón se refiere a la cooperación de la razón, pero también a la de los compañeros, o de todas las partes del alma, en el pecado. Las artes plásticas ayudan a seducir hacia la idolatría. La mente humana no comprende la cooperación de las fuerzas cósmicas, y nadie puede cooperar con Dios para impartir verdadero conocimiento, ni en la obra de crear y preservar el mundo. Pero Filón parece sugerir que hay potestades subordinadas que ayudan en la creación de nuestro lado físico en sus vicios.
3. Josefo usa la fórmula «con la ayuda de Dios», y dice que Dios ayudó a Josafat porque fue justo y piadoso.
4. Un dicho sinérgico similar se da en Testamento de Isaías 3:7-8.
5. No hay verdaderos originales en el AT, ni encontramos mucha ayuda en Qumrán, aunque también aquí hay pasajes sinérgicos.

C. **El grupo en el NT**.

1. En el NT el sustantivo figura 13 veces (siempre plural), 12 veces en Pablo y una vez en 3 Juan 8. Pablo lo usa para describir a los alumnos y compañeros que le ayudan en su trabajo, añadiendo «en Cristo» en Romanos 16:3, 9. Honra a sus compañeros de trabajo usando este término, y así fortalece la autoridad de ellos. Cuando se incluye a sí mismo (2 Co. 1:24 y cf. Col. 4:11), su punto es que todos son colaboradores de Dios y por lo tanto son trabajadores en el reino de Dios. En 1 Corintios 3:9 συνεργοί corresponde a διάκονοι en 3:5 (cf. 1 Ts. 3:2). El verbo συνεργέω figura cinco veces, tres en Pablo y sendas veces en Santiago 2:22 y Marcos 16:20. En 1 Corintios 16:16 se refiere al trabajo en favor de la iglesia. Al predicar el evangelio, los ayudantes de Pablo comparten con él la carga de su ministerio de reconciliación. En las líneas de Isaías 43:24, ellos toman parte entonces en la propia obra de Dios. Sobre este fundamento pueden reclamar obediencia, pero como promotores de la alegría de la iglesia y no como sus amos. Romanos 8:28 podría parecer sinérgico si se tomara como la expresión de una filosofía optimista en virtud de la cual los que aman a Dios tienen el bien supremo y por eso no pueden sufrir ninguna verdadera herida. Sin embargo, en su contexto, el tema dominante es la elección. El amor humano es el don y el reflejo del amor previo de Dios. Dios, entonces,

es el verdadero sujeto en el v. 28; él ayuda para bien en todas las cosas, o hace que todas las cosas resulten para bien, para los llamados que lo aman.

2. Santiago 2:22 parece estar refutando las formas en que se malentende a Pablo. La fe actúa junto con las obras; en ellas alcanza su visibilidad y por lo tanto su realización.
3. En 3 Juan 8 los lectores, al recibir a los misioneros itinerantes y ayudarles, se convierten en colaboradores en el ministerio común de proclamar la verdad.
4. En Marcos 16:20 los genitivos absolutos describen cómo el Señor actúa con los apóstoles confirmando el mensaje de ellos con señales. El versículo expresa fe en la presencia permanente del Señor, y da testimonio de la interrelación entre palabra y signo.

D. El grupo en el cristianismo primitivo. En Hermas, *Similitudes* 5.6.6, la *σάρξ* es la servidora del espíritu que coopera en la obra de redención. En los Hechos de Tomás 24, la gracia de Dios actúa con el esfuerzo del apóstol. Justino, *Diálogo* 142.2, se refiere al permiso de Dios y su cooperación, y *Apología* 9.4 se refiere a la cooperación fatal en la idolatría.

[G. Bertram, VII, 871-876]

συνέρχομαι → ἔρχομαι; σύνεσις, συνετός → συνήμι

συνέχω [cercar, rodear, apremiar], συνοχή [prisión, angustia]

συνέχω.

1. *Uso griego.*

- a. Esta palabra significa primeramente «mantener unido», «dar coherencia», p. ej. la ley que da coherencia al estado, o la deidad al cosmos, o las virtudes al mundo.
- b. Luego encontramos el significado de «encerrar» o «apresar», p. ej. a un ejército detrás de unas murallas, o a un prisionero, y en una ocasión para retener la propia respiración.
- c. Otro sentido es «oprimir», «dominar», «gobernar», p. ej. respecto a las aflicciones, las enfermedades, las emociones o los impulsos.

2. *La LXX.*

- a. El término figura 48 veces en la LXX, generalmente en los tres sentidos griegos principales.
- b. El principal equivalente hebreo es עָבַד, que se traduce mayormente por συνέχω, pero que normalmente se da sólo en 1 y 2 Samuel, 1 y 2 Reyes, y 1 y 2 Crónicas. Por lo general συνέχω como traducción significa «encerrar», pero el hebreo es rico en matices que el griego sólo capta cuando se trata de imponer restricciones.
- c. El sentido de «mantener unido, dar coherencia» es poco frecuente.
- d. συνέχω representa también otros originales hebreos en diversos sentidos de rodear o encerrar.
- e. El significado «oprimir» sólo figura en Job y Sabiduría, y sendas veces en Jeremías y 4 Macabeos, ya sea sin original hebreo o en traducciones muy libres.

3. *La literatura judía posterior.*

- a. En los Testamentos de los Doce Patriarcas, συνέχω significa principalmente «oprimir».
- b. Filón suele usar el verbo para «mantener unido» en referencias fisiológicas o cosmológicas. Es así como dice que hay fuerzas invisibles que mantienen unido al mundo, punto de vista que refleja la influencia estoica.

4. *El NT.*

- a. Común solamente en Lucas y Hechos (nueve veces), συνέχω tiene para Lucas el sentido de «cerrar» en Hechos 7:57, «mantener prisionero» en Lucas 22:63, y «rodear», «arrinconar» en Lucas 8:45 y 19:43.
- b. En Lucas 4:38 se dice que la enfermedad «oprime» (cf. Mt. 4:24). Un sentido transferido («ser presa [del temor]») se da en Lucas 8:37. El significado de «dedicarse por completo» se da en Hechos 18:5. El amor de Cristo «gobierna» o «domina» a Pablo en 2 Corintios 5:14, de modo que tiene que vivir para Cristo y no para sí mismo. En Filipenses 1:23 la idea tal vez sea que Pablo es apremiado por dos cosas, y por lo tanto está entre la espada y la pared. Lucas 12:50 ha sido motivo de mucho debate. La referencia a la muerte sugiere la traducción: «¡Qué angustiado o presionado estoy!», pero el dicho acerca del fuego en el v. 49 sugiere: «¡Cuánto me domina esto!» El dicho expresa el movimiento de Jesús hacia la muerte vicaria. Como el fuego que él ha venido a encender, este es el inicio del nuevo eón; de ahí su total dominio sobre él.
5. *Los Padres apostólicos.* Bajo influencia helenística, συνέχω significa «mantener unido» en 1 Clemente 20.5. En Diogneto 6.7, así como el alma está encerrada en el cuerpo pero a la vez lo mantiene unido, así ocurre con los cristianos en el mundo. En *Romanos* 6.3 Ignacio pide entendimiento de lo que lo domina o lo constriñe, en el sentido paulino.

συνοχή.

1. *Uso griego.* El sustantivo συνοχή tiene significados tales como «cohesión», «opresión» y «prisión». Lo encontramos para la «presión» de la batalla y astrológicamente para los infortunios cósmicos (eclipses, etc.), y por lo tanto para la «ansiedad» o «desesperación» que de ellos resultan.
2. *La LXX.* Esta palabra es poco común en la LXX, y en Jeremías 52:5 y Miqueas 4:14 significa «aflicción». Este es el sentido principal en traducciones posteriores de los Salmos, aunque estas usan una vez el término para «prisión».
3. *El NT.* En el NT hay dos casos. En 2 Corintios 2:4 Pablo está claramente hablando acerca de la «aflicción» sufrida por causa de la hostilidad en Corinto. En Lucas 21:25 la referencia parece ser a la «ansiedad» causada por las señales en las estrellas que presagian el desastre, aunque los creyentes, por supuesto, no tienen porqué temer, puesto que saben que esas señales indican la cercanía de su redención.
4. El único caso en los Padres apostólicos se halla en Didajé 1.5, donde la palabra significa «prisión» en una cita libre de Mateo 5:25-26.

[H. Köster, VII, 877-887]

συνθάπτω → σύν - μετά

σύνημι [entender, comprender], σύνεσις [entendimiento, capacidad de comprensión], συνετός [entendido, inteligente], άσύνετος [que no entiende, insensato]

A. El grupo en el griego secular.

1. El verbo σύνημι significa «reunir», «llegar a un acuerdo», «percibir», «entender».
2. El sustantivo σύνεσις significa «unión», «confluencia», luego «comprensión», «entendimiento», «discernimiento» y finalmente «conciencia de sí».
3. El adjetivo συνετός significa «entendido» o «comprensible». άσύνετος, equivalente a «que no entiende», tiene a veces un tinte moral.

B. El grupo en el AT. La LXX usa mucho este grupo, especialmente en los escritos sapienciales. El uso es similar al del mundo griego, excepto que el entendimiento sólo es propio de Dios, y por eso es un don por el que hay que orar (1 R. 3:9; Sal. 119:34). Lo que principalmente interesa es el juicio práctico más que la comprensión teórica, y su órgano es el corazón (Is. 6:9-10), y sus objetos son las obras de Dios (Sal. 28:5), el temor a él (Pr. 2:5), su rectitud (2:9), su voluntad (Sal. 111:10) y su sabiduría (Pr. 2:1ss). Anteriormente, el ruego de entendimiento está motivado por una referencia a la voluntad de Dios, y posteriormente por una referencia a la ley.

C. El grupo en el judaísmo.

1. *Qumrán.* La secta de Qumrán procura el entendimiento en sus candidatos, pero una vez más, este viene de Dios, el único a quien le es propio. La secta experimenta la elección en su percepción de los actos de Dios en la historia, de la predestinación, y de la secuencia escatológica. Puesto que el entender los juicios de Dios es una condición para la salvación, la ley es un tema esencial. El Espíritu tiene un papel importante en la impartición de conocimiento, pero también lo tiene el maestro de justicia.
2. *Los escritos rabínicos.* La situación es parecida en los rabinos, pero con un leve giro hacia un mayor énfasis en la percepción y la razón.

D. El grupo en el NT.

1. *Formas del verbo.* Con las formas tradicionales de -ίημι encontramos también la conjugación en -ω, con alguna vacilación en los manuscritos.
2. *Significación teológica.* El grupo no es teológicamente significativo y no figura en el material juanino (incluido el Apocalipsis). El AT rige el sentido (cf. las muchas citas del AT en las cuales figura este grupo).
3. *Los Sinópticos.*
 - a. En Mateo 11:25 y Lucas 10:21 συνετός es paralelo a σοφός en un dicho que expresa la naturaleza contingente y paradójica de la revelación. En Marcos 7:14 el verbo denota sencillamente el entender. En Marcos 12:23 (cf. v. 30) hay tal vez un leve matiz helenístico.
 - b. En Marcos 4:12 y paralelos el término se da en una traducción libre de Isaías 6:9-10, cuyo punto es que la falta de entendimiento es el propósito de Dios. En la versión de Mateo 13:10ss συνίημι alcanza gran prominencia (que se da también en el v. 19 y el v. 23). Si el énfasis se pone ahora en la incapacidad humana más que en el propósito divino, sigue valiendo el punto de que el entendimiento es un don divino y el endurecimiento es algo ineludible por designio de Dios.
4. *Pablo.* Pablo usa el grupo en citas y alusiones del AT, pero sólo unas pocas veces lo usa independientemente. El sustantivo figura en 1 Corintios 1:19, aunque ahí σοφία es el término principal. En Romanos 1:21 el órgano del entendimiento es el corazón, y la falta de entendimiento es una oscuridad total con implicaciones morales (cf. la «mente insensata» de 1:28). 2 Corintios 10:12-13 nos llega con una lectura más breve y otra más larga (siendo esta última probablemente más auténtica); sólo la lectura más larga incluye este grupo, pero el punto del pasaje no depende de su presencia. Si Colosenses y Efesios son de Pablo, hay que añadir σύνεσις en Colosenses 2:2 (cf. tb. Ef. 5:7 y 2 Tl. 2:7, donde el Señor da σύνεσις). En Colosenses 2:2 el corazón es el órgano, y el misterio divino (definido aquí cristológicamente, pero eclesiológicamente en Ef. 3:4) es el objeto.

E. El grupo en la iglesia antigua. El sustantivo tiene un aspecto estoicizante en 1 Clemente 33.3. A Hermas le gusta la palabra σύνεσις, y la personifica. Justino y Clemente de Alejandría suelen usar el grupo, pero σύνεσις nunca alcanza la importancia de λόγος o de σοφία.

[A. Conzelmann, VII, 888-896]

συνίστημι [reunir, consistir], συνιστάνω [estar compuesto de]

1. συνίστημι tiene el sentido de reunir, con los matices a. «estar compuesto de», b. «existir», «ser», c. «asociar», d. «recomendar» y e. «mostrar».
2. En Lucas 9:32 Pedro y Juan ven a los dos hombres de pie con Jesús en el monte. En 2 Pedro 3:5 la referencia es al agua en la composición de la tierra. Teológicamente significativo es el enunciado de Colosenses 1:17, según el cual Cristo existe antes de todas las cosas y todas las cosas tienen en él su consistencia o su existencia. Pablo usa el transitivo συνίστημι principalmente para «recomendar» (cf. Ro. 16:1; 2 Co. 3:1). Su propia recomendación es su proclamación pública de la verdad (2 Co. 4:2), en la cual se desgasta como siervo de Cristo y por ello no tiene interés egoísta. No está dispuesto a compararse con aquellos que se recomiendan a sí mismos (2 Co. 10:12), ya que los que son aceptados son aquellos a quienes recomienda el Señor (v. 18). La idea de «presentar» se puede ver en 2 Corintios 3:1ss, así como en Romanos 3:5, donde nuestra maldad sirve para mostrar la verdad de Dios. Asimismo, en Romanos 5:8 Dios muestra y recomienda su amor en la muerte vicaria de Cristo. En 2 Corintios 6:4 hay algo más del sentido de «probar» (cf. 7:11), y este es claramente el sentido en Gálatas 2:18, donde la prueba se basa en hechos patentes. Para Pablo, los actos son determinantes tanto en el juicio divino como en el humano. Esto hace del acto salvífico de Dios en Cristo un milagro que gobierna todo su modo de entender el evangelio.

[W. Kasch, VII, 896-898]

σύννοια [estar consciente, compartir conocimiento], συνείδησις [conciencia]

A. El griego secular.

7. σύννοια ἑμαυτῷ.

- a. σύννοια es ante todo saber algo junto con alguien más.
- b. σύννοια ἑμαυτῷ combina en una sola a la persona que sabe y a la persona que comparte el conocimiento.
- c. En filosofía, la evaluación hace su ingreso cuando las personas, al reflexionar sobre sí mismas, alcanzan la conciencia de su propia ignorancia en un conflicto de conocimiento (cf. Sócrates, que, siendo el más sabio de los hombres, se da cuenta de su propia ignorancia).
- d. Cuando la reflexión se extiende a las acciones, surge la conciencia en el sentido moral. El proceso sigue siendo racional, pero el asunto valorado es ahora moral. Por lo general el veredicto es negativo. El asunto valorado o no se da o no se indica neutralmente. A veces se puede enunciar que no hay conciencia del mal, o bien se da una afirmación positiva (en vez de una autoevaluación).
- e. Así, σύννοια ἑμαυτῷ llega a quedar enlazado con una mala conciencia, aunque la autoconciencia como tal sigue siendo un proceso racional, y la conciencia no tiene mucho que ver con la deidad, ni filosófica ni éticamente.

2. συνειδός, συνείδησις, σύνεσις.

- a. Los primeros dos de estos términos figuran esporádicamente y sin un sentido fijo desde el siglo V hasta el III a. C. A menudo es debatible si se trata de una conciencia moral de malas acciones, y no hay una indicación clara de que la conciencia venga de Dios o sea divina.
- b. Hacia el siglo I a. C. συνειδός y συνείδησις denotan frecuentemente la conciencia, y casi siempre en el sentido de una mala conciencia. συνειδός es especialmente común en Plutarco, quien describe vivamente la conciencia que comparte nuestro conocimiento, que nos recuerda incómodamente nuestras faltas, y que evoca los tormentos del infierno hasta que es puesta a un lado mediante la enmienda.

- c. Los dos sustantivos, que sobrepasan a *σύνεσις*, significan casi lo mismo, aunque *συνείδησις* todavía puede significar la conciencia de sí en un sentido no moral, recordándonos así que los términos tienen que ver sólo secundariamente con el fenómeno de la mala conciencia.

3. El problema de la conciencia.

- a. En la conciencia hay dos egos en yuxtaposición en la misma persona, conociendo y evaluando las mismas cosas desde ángulos diferentes, y dominados por dos fuerzas contrapuestas, a saber, la del orden por un lado, y la del desorden por el otro. El conflicto comienza con el conocimiento del desorden pasado, de modo que la conciencia se relaciona más con la evaluación del pasado que con la preparación para el futuro. Cuando el énfasis es ontológico, el conocimiento predomina en la autorreflexión; pero cuando es ético, está en primera línea la conciencia moral. Las dos vertientes están relacionadas histórica y materialmente.
- b. La idea de las Furias refleja la conciencia moral en la antigua Grecia, pero en el siglo V a. C. la humanidad se convierte en su propia medida y brota el sentido moral, como se puede ver especialmente en Eurípides.
- c. La reflexión socrática tiene que ver con el conocimiento; señala el camino hacia la victoria sobre la ignorancia mediante la conciencia de ella, pero sobre la base de tomar parte en el Logos divino. El *δαμόνιον* socrático tiene que ver con abordar las decisiones más que los actos del pasado, y por lo tanto no es lo mismo que la conciencia.
- d. Los estoicos buscan la armonía con su propia naturaleza y por lo tanto no tienen conciencia en el sentido moralmente malo. Epicteto, sin embargo, equipara una vez al *συνείδός* con el *ἐπίτροπος*, el que por designación divina vigila a los individuos en sus decisiones morales e intelectuales; por eso extiende el alcance de la conciencia a la esfera de la guía positiva.
- e. En la filosofía helenística los ejercicios de meditación, diseñados para promover la autosuperación, incluyen los autoexámenes que colocan la conciencia moral en el campo de la deliberación práctica, aunque no bajo los términos *συνείδός*, *συνείδησις* o conciencia.
- f. El gnosticismo resuelve el problema de la conciencia haciendo una separación dualista entre los dos egos, poniendo uno de ellos en el mundo de la luz, el otro en el de las tinieblas, y abriendo así la puerta al ascetismo, pero también al libertinaje.
- g. La historia secular del grupo es, por lo tanto, compleja. El punto de partida lo forma la comprensión de la polaridad de la persona. Esto proporciona la idea de la conciencia de sí, pero también después, en su aplicación moral, el sentido de la conciencia (generalmente mala). Puesto que la noción de conciencia se aprehende de inmediato, el uso popular la adopta, pero en el pensamiento griego la conciencia incluye siempre la idea de la autoconciencia. Por eso no se desarrolla un uso ni un concepto uniforme.
- B. El latín. Cicerón y Séneca usan frecuentemente los términos *consciūs* y *conscientia*. La idea es la de conocer junto con otros, y cuando este es un conocer con el yo, se trata de la autoconciencia. Si surge una referencia a las acciones pasadas, los romanos, con su estricto apego al deber, encuentran más fácil pensar en una conciencia neutral o buena. La autoconciencia puede actuar como un testigo, pero es más probable que sea un espectador que aplaude o que no queda satisfecho. Séneca combina al vigilante estoico con la conciencia, y así prepara el terreno para la elevación de la conciencia a una norma.

C. El AT.

1. El texto hebreo.

1. Extrañamente, el AT no tiene una palabra para indicar la conciencia. La relación de alianza con Dios gobierna al pueblo. El conocimiento del yo proviene de Dios mediante su palabra (Sal. 139). Esta palabra, que hace posible una acción responsable, está muy cerca (Dt. 30:14). Ella conoce el bien y el

mal. La negación de Dios es insensatez (Sal. 14:1). El escuchar a Dios es reflexionar sobre sí, y la conciencia es una adhesión entusiasta en la armonía del yo con la voluntad divina.

2. *La discordia interior.* El AT reconoce la discordia interior (Gn. 42:21; 1 S. 24:5; 25:31). Lo hace en el plano divino del juicio y el perdón. La palabra de Dios es decisiva en la controversia interior. Condena, pero también libera mediante el perdón y la renovación (Sal. 51), mediante una purificación personal y no sólo cultural.

II. La LXX.

1. *σύννοια ἐμαυτῷ* figura una vez en la LXX, y *συνείδησις* tres veces. Lo primero es una versión libre en Job 27:6. *συνείδησις* es una mala traducción en Eclesiastés 10:20, y significa simplemente «conocimiento» en la lectura variante en Sirácida 42:18. En Sabiduría 17:10 se trata de una conciencia moralmente mala. Revestida de conceptos legales, actúa como fiscal y juez.
2. La idea hebrea del «corazón puro» conduce al desarrollo de la noción de una buena conciencia. Esta idea desempeña un papel más importante en la LXX que en el TM.

D. El judaísmo.

1. *Los rabinos y Qumrán.* Los rabinos y Qumrán no tienen una palabra para designar la conciencia. Encontramos la idea del corazón bueno o malo y del impulso bueno o malo, pero más allá de esas antítesis permanece la unidad humana.
2. *Los pseudoepígrafos.* Estos escritos siguen la línea de la LXX y no hacen ningún nuevo aporte. El corazón acusa de pecado, pero también puede haber pureza de corazón.
3. *Josefo.* Para Josefo el verbo tiene un énfasis intelectual. La conciencia puede ser mala o buena. Es, con Dios, un testigo a quien hay que temer. Por lo que respecta a *συνείδησις*, puede significar simplemente «percepción» o «conocimiento», pero a veces comporta el sentido de «conciencia». Con Dios mismo y con la ley, la conciencia es para Josefo un testigo de la resurrección después de la muerte.
4. *Filón.*
 - a. Uso. Filón usa la voz media del verbo en el sentido moral. *συνείδησις* se refiere al conocimiento de los propios actos. La palabra para conciencia es *συνειδός*. A menos que se la califique de pura, se trata siempre de una mala conciencia.
 - b. La tarea de la conciencia. La conciencia acusa, amenaza y juzga. Pero también corrige y aconseja la conversión, y se la aplaca cuando se le hace caso.
 - c. El contexto teológico. La conciencia es un acicate que Dios usa para que uno se convierta del pecado. Más vale ser castigado que ser expulsado; la función penal de la conciencia es positiva, ya que su finalidad es la salvación por el Dios de la gracia.
 - d. La función orientadora de la conciencia. Dos veces se refiere Filón a la conciencia como una guía, pero sólo en relación con el *νοῦς* y con el Logos divino.
 - e. La postura de Filón. Filón usa ideas populares, aprende de la filosofía, pero está bajo la influencia decisiva del AT en su uso de *ἐλέγχω*, no solamente para avergonzar, censurar o examinar en el sentido griego, sino para amonestar y condenar, y en su acción de atribuir a la conciencia esta función judicial, teniendo a Dios tras ella como el verdadero acusador y juez. Puesto que Dios actúa por medio de la conciencia, su tarea acusadora es más severa pero también es colocada en un contexto positivo. No se puede determinar si Filón es original o no en este modo de entender las cosas, pero es claro que combina dos tipos de vida moral y de pensamiento, el del helenismo y el del AT.

E. El NT.

1. *En general.* σύννοια figura para el conocimiento culpable de una segunda persona en Hechos 5:2, y con el pronombre reflexivo en 1 Corintios 4:4. συνειδός no figura, pero encontramos συνείδησις 31 veces, principalmente en Pablo, aunque no en el sentido de la conciencia buena o mala.
2. *Pablo.*
 - a. Ocho de los pasajes paulinos figuran en relación con las carnes ofrecidas a los ídolos (1 Co. 8:7ss; 10:25ss). Tal vez aquí Pablo esté adoptando un lema que se usaba en la iglesia de Corinto. Para él la conciencia es una «percepción de sí» que se ve amenazada por la disyunción del querer y el conocer, o del juicio y la acción. No es una facultad desapegada de evaluación, sino que es el yo en su propia voluntad y acción. En Cristo, el encuentro con el único Dios verdadero y lleno de gracia es algo que, en este sentido, libera la conciencia y al mismo tiempo la compromete. La liberación es para los débiles, quienes, al no estar todavía libres de los ídolos, no gozan de la plena libertad de reconocer su verdadero reconocimiento por el único y verdadero Dios. El compromiso es para los fuertes, quienes, puesto que Cristo murió por los débiles, deben reconocer la debilidad y por lo tanto aceptar a los débiles. Los débiles, entonces, deben abstenerse de un cuestionamiento ansioso, y los fuertes de ocasionar escándalo. En Romanos 13:5 la fórmula «por causa de la conciencia» podría significar (a) para evitar la mala conciencia que puede venir después, (b) por deber, o (c) por el vínculo entre el estado y la voluntad de Dios. A diferencia de 1 Corintios 10, Romanos 13 está instando a una obediencia positiva, no bajo presión, sino en una unidad de acto y conciencia de sí. Por eso, a la luz del v. 6, ha de preferirse la explicación (c). Los creyentes deben considerar al estado exclusivamente como un servidor de Dios. 1 Pedro 2:19 apunta a lo mismo.
 - b. En otros pasajes la conciencia tiene una función judicial. En 1 Corintios 4:4 Pablo no teme a ningún juicio humano, sino sólo al juicio divino que lo acepta y lo libera. Por eso se gloria en el testimonio de su conciencia (2 Co. 1:12; cf. 1 Jn. 3:19ss). Puesto que el veredicto descansa sobre la palabra de Dios, el apóstol está abierto a la evaluación por la conciencia de otros (4:2). La conciencia tiene la significación de un juramento en Romanos 9:1, pero sólo en cuanto es gobernada y confirmada por el Espíritu. En Romanos 2:15 la conciencia de los gentiles indica la responsabilidad humana. La conciencia tiene aquí una función judicial, aunque puede defender así como acusar. En general el papel acusador de la conciencia es más débil en Pablo, porque la ley actúa como un acusador incomparablemente más tenaz, e incluso esa ley es dejada a un lado por el Dios que indulta y renueva en Cristo.
 - c. Para Pablo la conciencia es la autoconciencia central de la persona que sabe y que actúa. Diversas ideas se combinan en una compleja referencia al ser, el acto y el conocimiento. Lo que les da coherencia es la nueva verdad de que, reconocidos por Dios en Cristo, podemos ver los conflictos interiores con mayor agudeza pero también colocarlos bajo la promesa de la curación.
2. *Otras obras.*
 - a. Las Pastorales. Estas cartas añaden a συνείδησις palabras tales como «buena» o «limpia». La conciencia limpia denota la postura total del creyente. El evangelio tiene como objetivo una buena conciencia (1 Ti. 1:5-6). Timoteo debe mantener una buena conciencia (1:18-19). Una conciencia corrupta implica una discrepancia entre la confesión y la acción. La conexión con la fe muestra que la buena conciencia tiene que ver con la nueva creación que abarca la vida entera, y no sólo con una conciencia sin mancha en sentido moralista.
 - b. Hebreos. En Hebreos 10:2, 22 la renovación denotada por el bautismo no tiene una limitación moral ni cultural, sino que abarca a la persona entera en la relación con Dios.
 - c. La buena conciencia es nuevamente una fórmula para la vida cristiana en 1 Pedro 3:16, 21. Quizás 3:21 sea expresión de una fórmula bautismal.
 - d. Un nuevo desarrollo en estas obras es la proclamación de una buena conciencia como la norma en el sentido de la curación interior y de una nueva existencia mediante el acto de Dios en Cristo.

F. **Los Padres apostólicos.** συνείδησις es un término común en estas obras, generalmente con un atributo calificativo, y con un énfasis moralizante más pronunciado (cf. 1 Clem. 1.3; 41.1; Ignacio, *Tralianos* 7.2; Did. 4.14; Bern. 19.12; Hermas, *Mandatos* 3.4).

[C. Maurer, VII, 898-919]

συννοικοδομέω → οἶκος; συντέλεια, συντελέω → τέλος

συντριβῶ [aplastar, despedazar], συντριμμα [destrucción, ruina]

A. El grupo en el mundo griego.

1. *Derivación.* De etimología oscura, τρίβος, de τρίβω, significa «camino pisoteado», luego «relación», «circulación».

2. *Significado.*

a. Uso estricto. συντριβῶ significa «frotar entre sí», «moler», «triturar», «machacar», «romper», «destruir».

b. Uso amplio. Hay diversas cosas, p. ej. el temor, la ansiedad, el remordimiento y la desilusión, de las que se dice que desgastan a las personas o las destrozan.

B. El grupo en el AT.

1. *Originales hebreos.*

a. La raíz שבר. Esta raíz figura unas 145 veces en el sentido básico de «romper». En la LXX συντριβῶ corresponde 134 veces. Los términos se superponen, aunque el hebreo en realidad significa «despedazar» y el griego «triturar».

b. Otras raíces. Las otras raíces que se dan son más de 30. (Para detalles, ver el *TDNT* en inglés, VII, 921.)

c. Otras traducciones de שבר. Entre otros términos para שבר están ἀπολλύω en Isaías 14:25, ἐρημώω en 24:10, θλίβω en Levítico 26:26, y λεπτόνω en 2 Crónicas 23:17.

2. *Dichos importantes en la LXX.* Algunos dichos que son importantes en la LXX son Éxodo 12:10 (cf. Sal. 34:20); Salmo 46:9 (cf. Os. 2:20); Isaías 57:15; Isaías 53:5 A; 66:2 Θ.

C. El grupo en el NT.

1. *Citas y expresiones del AT.* En Mateo 12:20 Jesús no ha llegado a romper la caña cascada, sino a recoger hacia sí a los pecadores; los desdichados y oprimidos son receptores de la promesa. En Lucas 4:18 Jesús se aplica a sí mismo Isaías 61:1, pero probablemente sin la frase referente a vendar a los de corazón afligido, aunque esto describe de modo excelente su obra. Sólo Juan 19:36 encuentra un significado en el hecho de que a Jesús crucificado no le quiebren las piernas; esto denota su rectitud (Sal. 34:20) y su correspondencia con el cordero pascual. Romanos 3:16 usa Isaías 59:7 para describir la pecaminosidad humana; συντριμμα es tanto el pecado como su castigo. La imagen de aplastar a Satanás en Romanos 16:20 (cf. Gn. 3:15; Sal. 91:13) sugiere tanto la victoria actual sobre las potestades de las tinieblas, como la inminente destrucción escatológica de Satanás. El triunfo presente es tal vez sobre los falsos maestros del v. 17, que están al servicio de Satanás. Apocalipsis 2:27 usa la imagería de Salmo 2:9 (cf. Dn. 7:27) para describir el poder sobre las naciones que el Cristo resucitado da a aquellos que vencen y guardan sus obras.

2. *Otras pasajes.* Marcos 14:3 se refiere al rompimiento del frasco cuando se unge a Jesús. Marcos 4:5 dice que el espíritu le da al endemoniado la fuerza para romper los grilletes, y en Lucas 9:39 el espíritu quebranta al niño. En estos dos últimos casos Jesús manifiesta su poder sobre las fuerzas demoníacas destructivas.

[G. Bertram, VII, 919-925]

συννοκρίνομαι → ὑποκρίνομαι; σύσσημον → σημεῖον; σύσσωμος → σώμα; συσταυρόω → σύν - μετά; συστέλλω → στέλλω; συσθενάζω → στενάζω; συστοιχέω → στοιχέω; συστρατιώτης → στρατεύομαι

σφάζω [inmolar, degollar, matar], σφαγή [inmolación, degüello, matanza]

σφάζω.

A. Uso secular.

1. La inmolación ritual.

- a. Ofrendas de carne a los dioses olímpicos. La palabra σφάζω significa «degollar», «inmolar», «matar», «asesinar». Estrictamente se refiere a la matanza de animales, especialmente en los sacrificios. La inmolación ritual se realiza después de la oración. Los expertos se encargan de ello solamente cuando los animales son grandes o cuando los que presentan la ofrenda son de alto rango. La inclinación de la cabeza supuestamente denota el consentimiento. Al buey se le golpea desde atrás, luego el pescuezo se le dobla hacia atrás, se le corta la garganta, y brota la sangre. A los jabalíes se los puede atontar primero. En el caso de animales más pequeños, la inmolación se da cortándoles la garganta mientras se les tiene el pescuezo doblado hacia atrás.
- b. σφάγια. Cuando los sacrificios quitan maldiciones o sirven como expiación, o cuando los dioses o los héroes reclaman el animal entero, la carne no se come y tenemos σφάγια. En este caso el punto principal es derramar la sangre. El cuello se corta profundamente, y la sangre se dirige hacia donde reina el numen especial. En caso de crisis especialmente peligrosas, en Grecia y Roma, se puede ofrecer a seres humanos como σφάγια.

2. La matanza secular.

- a. Animales. En la antigüedad, la mayor parte de los actos de matanza tienen conexiones rituales. La matanza casera incluye ceremonias sencillas y la dedicación de ciertas partes a los dioses. Pero sí se da un uso puramente secular de σφάζω. En efecto, el término se usa para el acto del lobo de matar a su presa.
- b. Seres humanos. El término σφάζω sirve como término rudo para matar, p. ej. el asesinato de parientes, las masacres en la guerra, los crímenes de pasión y el suicidio.

B. El uso de la LXX.

1. La inmolación ritual.

- a. Sacrificios de animales. En la LXX σφάζω figura unas 84 veces, principalmente para traducir שחט y זבח. No es un término técnico, pero desempeña un papel importante en relación con las ofrendas de animales. Una forma simple de matanza (ilegítima) se da en 1 Samuel 14:32ss. En tiempos antiguos la carne se come solamente en relación con el sacrificio. La sangre y diversas partes se apartan para Dios; el poder expiatorio radica en la sangre (Lv. 17:11). El jefe de la casa o un siervo realiza la matanza en el hogar; en los santuarios lo pueden hacer los individuos o bien el personal de culto. Al principio el rito de la sangre exige que el animal sea inmolado sobre el altar, a fin de que la sangre se derrame sobre él. Cuando se logra la centralización, la matanza se da a la entrada del santuario (Lv. 17:3-4). Los animales que se usan para la purificación, y que no se ofrecen a Dios, son inmolados fuera del campamento.
- b. Sacrificios humanos.
- (a) A Dios. En Génesis 22:10 Abraham levanta el cuchillo para degollar a Isaac, y en 1 Samuel 15:33 Samuel degüella a Agag, a quien ha «consagrado».
- (b) A los ídolos. En Ezequiel 16:17ss; 23:39; Isaías 57:5 se hacen acusaciones de inmolar a los hijos para los ídolos.

2. La matanza secular.

- Animales. Al principio la matanza está relacionada con ofrendas comunitarias, pero Deuteronomio 12 da cabida a la matanza secular, aunque no a comer la sangre.
- Seres humanos. Como en el griego secular, σφάζω en la LXX puede denotar el matar violentamente a otros, p. ej. la masacre de los sacerdotes de Baal en 1 Reyes 18:40 o la matanza de los justos en Salmo 37:14.

C. Filón y Josefo.

- Filón.* Filón rara vez usa σφάζω, pero sí lo tiene a veces para la inmolación ritual y secular, incluyendo el asesinato.
- Josefo.* Josefo usa σφάζω (también σφάττω) para la inmolación ritual, y también, muy comúnmente, para el acto de matar a seres humanos, con sentidos como talar, masacrar y hacer carnicería, p. ej. tratándose de poblaciones indefensas. Especialmente abominable es la matanza de seres humanos en el templo.

D. Los escritos rabínicos.

- Los rabinos a veces usan el término «inmolar» sin ninguna referencia ritual, p. ej. el destace de ganado robado.
- También establecen estrictas reglas para la matanza correcta, ya sea cultural o no. El punto principal es que hay que cortar la garganta de un solo tajo.

E. EL NT.

- σφάζω, que en el NT figura solamente en los escritos juaninos, es un término fuerte para el fratricidio (el asesinato de Abel por parte de Caín) en 1 Juan 3:12.
- En Apocalipsis 5:6, 9, 12; 13:8 Jesús es el «Cordero inmolado». Con una referencia probable a la Pascua, este término, en una paradoja figurativa, denota la naturaleza extrema de la ofrenda y su efecto victorioso. La sangre sirve de rescate en 5:9. En 13:3 se contraponen con la bestia que tiene su herida de muerte. Históricamente, se podría tener en mente el asesinato de Nerón. En Apocalipsis 6:9, la muerte de los mártires por causa de la palabra se compara con la inmolación de sacrificios. Así como la sangre corre bajando por el altar, así las almas de ellos (que son representadas por la sangre) están bajo el altar. La misma modalidad de lenguaje influye Apocalipsis 18:24, y cf. también el jinete de 6:4, quien quita la paz para que los hombres se maten entre sí.

σφαγή.

- Esta palabra designa la inmolación o matanza ritual o secular, la matanza de ciervos en la caza, y la matanza humana. También puede referirse a rajaduras o heridas, y en anatomía a la garganta.
- El término figura 23 veces en la LXX para inmolar o matar. La imagen de las ovejas destinadas a la matanza desempeña un papel especial (cf. Sal. 44:22; Zac. 11:4, 7, que va dirigido contra aquellos que entregan sin clemencia a los elegidos; Jer. 11:9, donde el énfasis se pone en la naturaleza inocente del profeta; Is. 53:7, que afirma que el siervo no se resiste ni se queja; Jer. 12:3, que tiene en mente la destrucción de los malvados).
- Filón usa σφαγή en sentido cultural, militar y ético. Dice que a cierto hombre se le da alimento como a ganado cebado para la matanza. Josefo tiene una referencia ritual ocasional, pero principalmente usa el término para la matanza humana, p. ej. matar en la batalla, el asesinato político y el suicidio.
- El Targum de Isaías 53 interpreta al siervo en sentido mesiánico, pero la imagen del cordero que se lleva a la matanza la remite al juicio del Mesías sobre los gentiles. Salmo 44:22 tiene gran significación martirológica y también está relacionado con la circuncisión.

5. Romanos 8:36 usa Salmo 44:22 para describir la situación de la iglesia bajo el ataque externo. La paradoja que sufre la comunidad elegida demuestra el amor de Dios, en vez de negarlo. En Hechos 8:32-33 el eunuco va leyendo Isaías 53:7-8, y Felipe aplica el pasaje a Jesús. Santiago 5:5 acusa a los ricos de engordarse a base de (o para) el día de la matanza de los pobres, o bien les advierte que se están alimentando para el día del juicio en que ellos mismos serán inmolados.
6. 1 Clemente 16.1ss cita la totalidad de Isaías 53:1ss como ejemplo para la iglesia. Bernabé 5.2 cita Isaías 53:5, 7 con referencia a la salvación mediante la aspersión de la sangre de Cristo. Bernabé 18.1ss hace una alegoría de Números 19: la novilla representa a Jesús; los que la sacrifican son los que lo llevaron a él a la matanza.

[O. Michel, VII, 925-938]

σφραγίς [sello], σφραγίζω [sellar], κατασφραγίζω [sellar]

A. El sello en el mundo no bíblico.

1. *Composición.* El uso de sellos, los cuales identifican las cosas mediante un signo, una figura, una letra o una palabra, es una costumbre antigua. El término puede denotar ya sea el instrumento que imprime la marca, o la impresión que se hace. La forma más antigua son los sellos de rollo o los cilindros de sellar. En la funda se tallan figuras culturales o míticas, y el cilindro se hace rodar sobre arcilla húmeda. En Egipto, los cilindros son reemplazados por escarabajos o por anillos con escarabajos. Después encontramos perillas, conos y sellos cúbicos. Los sellos cristianos emplean símbolos como la paloma, el pez y la nave. Los sellos generalmente se hacen rodar o se imprimen sobre barro o arcilla húmeda, la cual luego se deja secar o se hornea. En el caso de los documentos, se pone sobre ellos un poquito de arcilla, y sobre ella se estampa el sello.
2. *Significación legal.* El sello sirve como protección legal y garantía. Por eso se pone sobre propiedades, en testamentos, etc. Las leyes prohíben el uso indebido de los sellos, y sus dueños a menudo los rompen poco antes de morir. Los sellos sirven como prueba de identidad. También protegen las casas, los sepulcros, etc. contra la violación. Los testamentos son sellados tanto por el testador como por los testigos. En el derecho romano, todos los seis testigos deben romper sus respectivos sellos para abrir el testamento, y en Babilonia meridional los beneficiarios signan o sellan cuando se reparte la herencia. Los sellos sirven también de acreditación, p. ej. de pesos y medidas. El sello desempeña un papel público importante en el gobierno. Todas las autoridades tienen sellos. El sello del rey confiere autorización. Tanto en la vida privada como en la pública, el tener un sello expresa un elemento de poder.
3. *Significado religioso.* Desde tiempos antiguos los sellos llevan imágenes de deidades. Por eso tienen significado mágico, y confieren protección divina. El sellar sacrificios tiene un significado tanto cultural como legal. Más adelante se paga un derecho por sellar. Los sellos se colocan también en capillas cuando no están en uso, para denotar su inviolabilidad. El marcar a los seguidores de Dionisio con la hoja de hiedra se llama σφραγίζειν.
4. *Uso metafórico.* Platón compara las impresiones de la memoria con las que hacen los sellos. Aristóteles compara los sonidos bien articulados de las voces claras con impresiones nítidas hechas por sellos bien tallados. En el *Himno órfico* 34.26, se dice que el sello del creador ha sido estampado sobre toda la creación.

B. El sello en el AT.**1. Significado.**

a. El equivalente hebreo (קָרָן) figura 13 veces. σφραγίς figura también en Éxodo 35:22 para «brazalete».

b. El verbo קָרַן es el principal original para los verbos griegos.

2. *Composición.* El sello de rollo viene a Israel desde Babilonia, y el de escarabajo desde Egipto. En los sellos aparecen diversas figuras, junto con antiguos caracteres hebraicos. En las excavaciones se han encontrado también sellos cónicos y cúbicos. El tallar sellos es parte del arte de cortar piedras.

3. Uso y significado.

a. Aunque en Israel no se han hallado sellos reales, 2 Reyes 21:8 menciona su uso, y se conocen sellos de ministros. El sello real se colocaba en las puertas del templo (cf. el sellar la cueva de los leones en Dn. 6:18). En Génesis 41:42, José tiene el anillo del faraón (cf. Est. 3:10).

b. Los sellos dan validez legal a los documentos (cf. notas de venta, contratos de matrimonio, la alianza de Neh. 10:1, el libro de Is. 29:11).

c. El verbo σφραγίζω también puede significar el grabar en piedra o en metal (cf. Éx. 28:21; 36:21).

d. Puesto que los contenidos de vasijas selladas, etc. son inaccesibles, el término σφραγίζω asume el sentido de «cerrar» (Si. 22:27; 42:6), y luego de «esconder» (Dn. 8:26).

e. En el sello se mezclan diversos motivos de autorización, poder, validez legal, inviolabilidad y privacidad. El AT encuentra entonces un rico uso transferido para el sellar (cf. Si. 17:22; Cnt. 8:6; Jer. 22:4; Hag. 2:23).

C. El sello en el judaísmo.

1. Filón desarrolla el uso figurativo. Los poderes que rodean a Dios dan forma, así como el sello produce muchas copias. La palabra de Dios es el sello original. El mundo incorpóreo es el mundo de las ideas o de los sellos. En Filón el verbo puede significar «guardar bajo llave», pero también puede tener el sentido de «determinar», «garantizar», y a veces el sentido más débil de «confirmar».

2. Josefo suele referirse al sello en un sentido oficial para la autorización. El sello denota autoridad u ofrece protección.

3. El judaísmo suele llamar a la circuncisión un sello, en tanto marca impresa en la carne. Como sello, denota identidad y propiedad pero también sugiere poder y protección.

D. El sello en el NT.**1. El NT fuera del Apocalipsis.**

a. Sentido literal. El grupo figura 32 veces en el NT, 22 de ellas en el Apocalipsis. Sólo rara vez es literal la referencia. En Mateo 27:66 el sepulcro de Jesús es sellado, obviamente para asegurarlo, aunque no se nos informa de quién es el sello que se usa. En Romanos 15:28 Pablo habla de entregar la colecta bajo sello, aunque aquí el término probablemente denota una transmisión fidedigna (cf. 2 Co. 8:20-21) más que el sellar literalmente la alforja.

b. Sentido transferido. 2 Timoteo 2:19 usa σφραγίς en el sentido de «inscripción». La palabra de la promesa y de admonición sugiere confiabilidad. En 1 Corintios 9:2 la iglesia misma sirve para confirmar o validar el apostolado de Pablo. El significado «confirmar» figura en Juan 3:33: los que reciben el testimonio confirman que Dios es veraz. La misma idea se da en Juan 6:27: el Padre confirma su designación del Hijo para dar el alimento de la vida eterna. En Romanos 4:11 Pablo describe la circuncisión como un sello, no tanto de pertenencia a Dios como de restauración de la comunión con Dios por la fe. La circuncisión no sustituye a la justificación, sino que la sigue y la confirma; denota la calidad de miembro en el pueblo justificado de Dios. En 2 Corintios 1:22 el sello del

Espíritu se refiere a cómo Dios hace de los creyentes su posesión inviolable. En Efesios 1:13-14 y 4:30 el Espíritu es una prenda de la herencia, y por lo tanto es el sello por el cual los creyentes son marcados y designados para la redención. No hay una referencia específica al bautismo, y la idea principal es la de marcar a los que pertenecen a Dios.

2. *El Apocalipsis.*

- a. El sellar. En Apocalipsis 22:10 el vidente no debe sellar la profecía, e. d. mantenerla en secreto. En 20:3 el ángel sella el abismo durante mil años. En 10:4 el sellar tiene el sentido de mantener cerrado o de esconder.
- b. El libro de los siete sellos. El libro nos hace recordar la ley romana con el sello del testador y los seis testigos. El libro sellado es un documento doble. El único caso de κατασφραγίζω en el NT figura en relación con el hecho de sellarlo en 5:1. Sólo el Cordero puede deshacer ese sello. En 6:1ss se va rompiendo un sello después de otro, y los acontecimientos escatológicos van avanzando a medida que se rompen los sellos.
- c. Los sellados. El segundo ángel en 7:2 y 9:4 tiene el sello de Dios, y refrena a los cuatro ángeles de destrucción hasta que haya sellado a los siervos de Dios (7:3), 12.000 de cada tribu (7:4ss). Este acto de sellar marca a las personas como posesión de Dios, y las protege al pasar por los terribles acontecimientos del final de los tiempos. El sello es un signo con significado teológico distintivo. Sirve tanto como imagen literaria, cuanto como modo de hablar entre los creyentes. La realidad toma forma en la figura.

E. El sello en la era postapostólica.

1. «Sello» es poco común en los Padres apostólicos. 1 Clemente 43 (cf. Nm. 17:16ss) usa la palabra literalmente. 2 Clemente 7.6 parece tener en mente al Espíritu Santo. En Bernabé 9.6 la circuncisión es el sello como señal secreta que apunta hacia Cristo. En diversos pasajes de Hermas donde se usa «sello», el bautismo es llamado σφραγίς (*Semejanzas* 8.2-3; 9.16.3ss). Este sello, por supuesto, es invisible; por eso el motivo del ocultamiento escatológico tiene tal vez cierta importancia. La idea del bautismo como sello se vuelve común desde entonces.
2. a. El sello es un concepto importante en los escritos gnósticos. El bautismo es un sello, con el cual está asociada la eucaristía. El sello bautismal sigue a la instrucción y otorga revelaciones parciales.
- b. Las Odas de Salomón se refieren al sello del abismo (24:7) y al sello de los rostros del pueblo de Dios (8:15). El plan de salvación de Dios es una carta sellada (cf. Hechos de Tomás 111). El sello protege a los gnósticos cuando atraviesan las diversas zonas o eones.
- c. Las obras mandeas se refieren a una carta sellada, al sello bautismal como protección contra los demonios, y al sello como una marca en virtud de la cual se puede distinguir a los iniciados.

[G. Fitzner, VII, 939-953]

σχῆμα [aspecto, forma], μετασχηματίζω [cambiar, transformar]

σχῆμα.

A. El uso fuera del NT.

1. *En general.* El término σχῆμα denota la estructura externa o la forma que puede ser conocida por los sentidos. El verbo σχηματίζω se refiere al decoro en la conducta humana, y fácilmente puede llevar una referencia especial al vestir.
2. *Lo específico.* Específicamente, σχῆμα tiene sentidos tales como «aspecto», «aparición», «porte», «rasgos» (plural), «figura» (transferido en la danza), «constitución», «formación militar», «modo de vida», «vestido», «forma» (en retórica, gramática, geometría o astronomía), «esbozo», «forma de un silo-

gismo», «constelación», en sentido débil «estado», «condición» o «manera», y ocasionalmente «aparición fingida», «pretexto».

3. *La LXX.* El único caso en la LXX se da en Isaías 3:17 para el «porte» orgulloso de las mujeres de Jerusalén, nobles pero degeneradas.
 4. Filón hace abundante uso del término, con el sentido primario de lo que se puede conocer desde afuera, p. ej. formas, las figuras artísticas o matemáticas, las formas del habla, así como el porte de las personas, su disposición, su postura o posición. También usa la palabra para «carácter distintivo». Así, en la Pascua cada hogar toma el σχῆμα de un santuario.
 5. También Josefo usa el término en forma variada, p. ej. para actitud, vestir, aspecto externo o forma.
 6. Otro uso es para «tamaño», p. ej. de Jerusalén en la Epístola de Aristeas 105.
 7. El término figura como préstamo en las obras rabínicas.
- B. Uso en el NT.** Los únicos casos en el NT se hallan en Filipenses 2:7 y 1 Corintios 7:31. El punto en Filipenses 2:7 es que, hasta la cruz, Jesús estuvo en la humanidad que se demostraba por su forma terrenal. A lo que se hace referencia es a su modalidad de manifestación, e. d. toda su naturaleza y modo de ser como hombre. El «porte» exterior que asume corresponde a la realidad interior. En 1 Corintios 7:31 Pablo aconseja a los creyentes a que posean las cosas materiales como si no las poseyeran, porque la forma distintiva de este mundo está caducando.

μετασχηματίζω.

A. El mundo griego y el judaísmo.

1. Esta palabra significa «transformar», «alterar», «cambiar la apariencia».
2. El único caso en la LXX se halla en 4 Macabeos 9:22 para la transformación de los mártires al morir.
3. Filón usa el verbo para «cambiar en una nueva forma». Josefo lo emplea para cambiarse la ropa o disfrazarse, así como para transformarse.

B. El NT. Pablo usa el verbo en Filipenses 3:21. Los creyentes tienen el Espíritu como garantía de la consumación, pero cuando Cristo llegue transfigurará sus actuales cuerpos de humillación en cuerpos de gloria. En 2 Corintios 11:13ss el verbo figura tres veces en voz media. Los oponentes de Pablo se transforman en apóstoles, pero dado que Satanás se transforma en ángel de luz, no es de extrañar que sus servidores se disfracen de servidores de la rectitud. En 1 Corintios 4:6 el uso es literario. Pablo no quiere decir que esté poniendo las cosas en una figura retórica, sino que está expresando el asunto en otra forma, e. d. mostrando, a partir del ejemplo de Apolos y de él mismo, cuál debe ser la actitud de los creyentes.

C. La iglesia antigua. En Hermas, *Visiones* 5.1, σχῆμα significa «atavio», pero no hay ningún otro caso —ni del sustantivo ni del verbo— en los escritos primitivos.

[J. Schneider, VII, 954-958]

σχίζω [cortar, dividir], σχίσμα [rotura, división]

σχίζω.

1. *El griego secular.*

- a. Esta palabra significa literalmente «partir», «rasgar», «cortar», «separar» (la leche).
- b. Menos fuertemente significa «dividir».

c. Rara vez se refiere figuradamente a la división de opiniones.

2. La LXX.

- a. σχίζω figura once veces, principalmente para שָׂרַר (que normalmente se traduce con ῥήγμα).
- b. Predomina el significado fuerte «rasgar», «partir», «cortar» (cf. Éx. 14:21; Is. 48:21).
- c. Entre los compuestos están ἀνασχίζω (abrir en canal a la embarazada, Am. 1:13), διασχίζω (Sab. 18:23), y κατασχίζω (romper los libros de la ley, 1 Mac. 1:56).
- d. σχίζω no denota división de opinión, pero ἀνασχίζω se usa para separarse de aquellos que son impíos en el pueblo (Nm. 16:21).

3. El judaísmo tardío.

- a. Los verbos traducidos con σχίζω tienen poca significación teológica, pero el verbo veterotestamentario שָׂרַר es importante para diferenciar y también para diferir en opiniones.
- b. Filón rara vez usa σχίζω, y cuando lo hace tiene el sentido más débil de «dividir». En Josefo el término tiene su connotación más ruda: Ahías rasga su manto así como Dios va a dividir el reino (*Antigüedades* 8.207).

4. El NT.

- a. En el NT σχίζω figura nueve veces en los Evangelios para «cortar» o «rasgar». Así, en Marcos 2:21 el remiendo rasga el vestido viejo; lo nuevo que Jesús trae exige una nueva forma de vida.
- b. En Marcos 15:38 el velo del templo se rasga al morir Jesús. Probablemente se trata de la cortina interior, y el hecho de rasgarse representa el final del antiguo culto y el nuevo acceso a Dios mediante la muerte de Jesús (Heb. 6:19-20; 9:8; 10:19-20).
- c. En Marcos 1:10 el cielo se rasga con ocasión del bautismo de Jesús, lo cual es un motivo en la revelación escatológica (cf. Is. 64:1).
- d. En Juan 19:24 los soldados no cortan la túnica de Jesús, y en Juan 21:11 la red no se rompe (cf. Lc. 5:6).
- e. En Hechos 14:4 y 23:7 (los únicos dos casos fuera de los Evangelios) la referencia es a la división de opinión causada por la predicación de Pablo.

5. La iglesia antigua.

- a. Un dicho antiguo se refiere a la presencia de Cristo cuando se corta madera. En el Evangelio de Tomás 77 esto sugiere un pancristismo, pero en su forma original el punto parece ser que Cristo está presente con los obreros manuales en forma individual.
- b. En Ignacio, *Filadelfios* 3.3, el separarse del obispo es paralelo a la negación gnóstica de la pasión del Señor encarnado.

σχίσμα.

1. *Griego secular.* Este término poco común significa «lo que está partido», «hendidura», «rasgón», «grieta».
2. *La LXX.* ἡ σχισμή figura en la LXX en Jonás 2:6 e Isaías 2:19, 21 («hendiduras»).
3. *El judaísmo tardío.* Como con el verbo שָׂרַר, los rabinos desarrollan la idea de las diferencias de opinión o controversias (principalmente en mal sentido).

4. *El NT.*

- a. En Marcos 2:21 la adición del remiendo hace peor la rotura.
- b. En Juan 7:43; 9:16; 10:29 el origen de Jesús, sus actos y sus palabras ocasionan división entre sus oyentes.
- c. Los σχίσματα en 1 Corintios 1-4 no parecen deberse a diferencias doctrinales, sino al apego a diferentes líderes. Esas divisiones sólo pueden superarse mediante la unidad en el cuerpo de Cristo y la mutua subordinación e interés. En 1 Corintios 12:25 la discordia en el cuerpo humano simboliza la discordia en el cuerpo de Cristo.
5. *Los Padres apostólicos.* En 1 Clemente 2.6; Hermas, *Semejanzas* 8.9.4, los σχίσματα se agrupan con las disputas y rivalidades. El amor no conoce σχίσματα (1 Clem. 49.5). Los creyentes deben evitarlos (Did. 4.3). Las grietas en las montañas simbolizan a las personas inclinadas a pelear (Hermas, *Semejanzas* 9.1.7); cf. tb. las divisiones de las ramas y las rajaduras en las piedras (*Semejanzas* 8.1.9-10; 9.6.4).

[C. Maurer, VII, 959-964]

σῶζω [salvar], σωτηρία [salvación], σωτήρ [Salvador], σωτήριος [salvífico, que salva]

σῶζω, σωτηρία.

A. El mundo griego.

1. *Salvar.* Estos términos se refieren primeramente a la salvación (humana o divina) respecto a un peligro grave. Otro sentido es el curar una enfermedad. Los caballos pueden salvar en la batalla, o la noche puede salvar a un ejército de la destrucción, o el buen consejo puede salvar naves, etc. La salvación puede ser de ciudades, fortalezas, barcos, etc. así como de personas. A veces el significado puede ser la protección, y σωτηρία puede tener el sentido de «regreso seguro».
2. *Mantener o guardar.* A veces el sentido puede ser el de mantener vivo, p. ej. perdonar, proteger, guardar de la necesidad, mantener encendido el fuego. Otros usos son para conservar vino, bienes e incluso la barba, así como para preservar la memoria.
3. *Beneficiar.* La idea de rescatar del peligro desaparece cuando la idea es la de mantener en buena salud, o de beneficiar, o cuando el sustantivo significa «bienestar», e. d. de una ciudad, un país, una familia, etc.
4. *Preservar el ser interior.* Un matiz especial se da cuando los términos se refieren a preservar el ser o la naturaleza interior. En la filosofía, el punto puede ser la salud interior o la preservación de la propia humanidad.
5. *Uso religioso.* Todos los matices se dan en el uso religioso. Así, los dioses rescatan de los peligros de la vida. La filosofía habla sobre la preservación de todas las cosas para que no perezcan. Surge un ruego por la preservación de la vida más allá de la muerte. En el ámbito gnóstico, la γνώσις supuestamente salva de la muerte, ya que es impartida por la revelación. En los misterios, los iniciados toman parte en la salvación de un ser divino mítico, que es salvado de la muerte, y así alcanzan una vida bienaventurada en el más allá. Una creencia siria especial que se menciona en Orígenes, *Contra Celso* 7.9, es que existe una salvación del castigo eterno mediante el culto a un enviado divino y la fe en él.

[W. Foerster, VII, 965-969]

B. El AT.

1. *Estadísticas y equivalentes.*

- a. En el canon, σῶζω («preservar», «salvar») figura unos tres quintos de las veces para שׁוּׁ («salvar», «auxiliar», «librar»). אֲנַשׁׁוּׁ figura principalmente para sustantivos derivados de אָנַשׁׁ. אֲנַשׁׁוּׁ

usa especialmente para כָּלַו («salvar», «lograr seguridad», «escapar»). σωτηρία («salvación», «preservación», «protección») se usa principalmente para derivados de כָּלַו, de modo que esta raíz se traduce sobre todo con σάξω y σωτηρία. Los compuestos, sin embargo, figuran para otros términos hebreos, aunque tanto σάξω como διασάξω por lo común traducen כָּלַו.

- c. No se da ningún cambio básico de significado cuando se usan σάξω, etc. para diferentes verbos hebreos. Pero la LXX suele traducir con libertad (p. ej. salvar para convertir en Isaías 10:22; cf. tb. Sof. 3:17; Job 20:24; Pr. 10:25; 11:31). También se pueden dar leves cambios cuando se traducen sustantivos, como cuando los que escapan se convierten en los que se han salvado (con un énfasis más pasivo). (Para detalles, ver el *TDNT* en inglés, VII, 970-973).

2. La raíz כָּלַו en el AT.

- a. Significado. El verbo significa primeramente «tener holgura». El traer a un lugar más espacioso confiere la idea de liberación. Un ser más fuerte trae liberación al débil u oprimido mediante una intervención superior. Se enfatizan las relaciones personales cuando hay rescate de situaciones producidas por la intención hostil de otras personas. Los sustantivos comprenden una totalidad que incluye tanto la liberación como el consiguiente estado de salvación.
- b. La liberación humana, la ayuda y la salvación. Los débiles necesitan ayuda legal o militar (cf. Job 26:3; 5:4; 1 S. 11:3). Deben clamar pidiendo auxilio (Jue. 10:12ss). A los que son fuertes hay que pedirles que den protección o que procuren justicia (Is. 37:35; Os. 13:10). Una petición así implica dependencia o la genera. La ayuda puede venir por medio de la guerra (Os. 1:7) o mediante una acción legal (Job 13:16). Los héroes militares o jueces traen liberación. También la traen las potestades protectoras. Los gobernantes tienen la tarea de ayudar a la justicia (2 S. 14:4).
- c. Límites de la liberación humana. Toda salvación que no esté validada por Dios es limitada. Ni los ídolos ni los astrólogos pueden salvar (Is. 45:20; 47:13). Es Dios, no un ángel, quien rescata a Israel de Egipto, lo introduce en la tierra, y gana victorias sobre los enemigos (Is. 63:8-9; Sal. 44:3-4; Jue. 7:7). El pueblo debe esperar en Dios para su salvación (Is. 30:15). Es pecado rechazar al Dios que salva y buscar un rey (1 S. 10:18-19) o buscar venganza (25:26ss). La intervención humana sólo es legítima si Dios actúa en ella y por ella, como en el caso de los jueces (Jue. 2:18). El Dios que salva por muchos o por pocos (1 S. 14:6) debe dar seguridad a un Gedeón antes de que él dé el paso de ayudar y salvar (Jue. 6:14ss).
- d. La liberación, la ayuda y la salvación que da Dios. También Dios ayuda y salva directamente, por ser el mejor equipado para intervenir o proteger o preservar. Él es el verdadero héroe y rey (Sal. 80:2; 44:3-4). Israel vence gracias a él (Dt. 33:29), y él ayuda y salva a Israel (1 S. 11:13). Si Israel es fiel, él promete su ayuda (Nm. 10:19). Él es el héroe que trae la victoria (Sof. 3:17). En los Salmos, la ayuda de Dios se invoca entonces en contra de los enemigos públicos o personales. A él se le pide que salve de ataques legales, de la injusticia y de la violencia, de la enfermedad y la cárcel, y de ataques externos. También hay referencias a una liberación o salvación global. Dios ha establecido y preservado al pueblo, y sus miembros pueden por tanto tener esperanza de que él les ayude (Sal. 106:4). Mediante el perdón, el traje de salvación sustituye a sus inmundas vestimentas de pecado (Is. 60:10; Zac. 3:4-5). Ellos pueden entonces levantar la copa de la salvación (Sal. 116:13). A los humildes que conocen su propia pequeñez, que invocan a Dios con corazón contrito y siguen su voluntad (Sal. 24:5; 34:6; 119:155), Dios les otorga su ayuda general y su salvación. Aunque él niega su auxilio a los pecadores, a veces puede salvarlos de un juicio merecido. Rescata a los oprimidos, aún cuando también ellos son pecadores (Ez. 34:22), y libera a Israel de todos sus pecados (Ez. 36:29). El arrepentimiento es un prerrequisito (Jer. 4:14). La liberación del exilio es una forma de salvación (Is. 45:17). Sólo Dios puede realizar esto (43:11). Esta redención apunta hacia la redención final, cuando amanezca la era de la salvación escatológica (cf. Is. 43:1ss; 60:16; 63:9). La raíz hebrea cubre tanto la liberación misma como la salvación que ella trae. La liberación escatológica incluye el rescate del ataque de las naciones (Zac. 12:7) y la reunión de los dispersos (Is. 43:5ss). La comunidad del final

de los tiempos sacará de los pozos de la salvación (Is. 12:3), y todo el mundo puede compartir su salvación (45:22). El rey mesiánico, como representante de Dios, ayudará a Israel de modo que pueda habitar en seguridad (Jer. 23:6), y él mismo será preservado por Dios en el ataque escatológico de las naciones (Zac. 9:9).

3. Otras raíces en el AT.

- a. Sustantivos de la raíz פלט. Los sustantivos de esta raíz pueden denotar ya sea el acto o el resultado de escapar, p. ej. los fugitivos o refugiados. Por lo general se trata del escape de un peligro violento, p. ej. la muerte en la batalla (Jue. 12:5). En lo religioso, el juicio de Dios es un peligro mortal del que nadie puede escapar (Am. 9:1). Si un resto salvado continúa viviendo, es sólo como un escarmiento para los exiliados (Ez. 14:12ss). Por la voluntad de Dios y su obra, algunos logran escapar del castigo divino (Is. 4:2; Ez. 6:8-9; Neh. 1:2). Incluso algunos gentiles pueden escapar del juicio final en la salvación escatológica (Is. 45:20ss; 66:19).
- b. El verbo פלט. Este verbo también denota el escape de la amenaza mortal y el logro de la seguridad (cf. Jue. 3:29; 1 S. 19:10, etc.). David tiene que proteger su vida contra Saúl (1 S. 19:11). También se puede hacer referencia al escape de la invasión (Is. 20:6), o del castigo (Ez. 17:15), o de la custodia (2 S. 4:6) o de la aflicción (Job 19:12). Los que confían en Dios son salvados (Sal. 22:5). Dios salva a los inocentes (Job 22:30). El escape no proviene de confiar en los caballos (Sal. 33:17), ni en otras naciones (Is. 20:6), ni en las riquezas (Job 20:20), ni en el propio entendimiento (Pr. 28:26), sino en Dios (Job 22:30). Los transgresores no pueden escapar (1 R. 19:17; Am. 2:14-15). Cuando Dios preserva a los condenados para introducir la era escatológica de la salvación, los prisioneros vuelven a escapar del opresor (Is. 49:24-25). En el tiempo final, aquellos que invoquen el nombre de Dios (Jl. 2:32) o cuyos nombres estén inscritos en el libro de la vida (Dn. 12:1) serán salvados.

[G. Fohrer, VII, 970-980]

C. σφζω en el judaísmo tardío.

1. *Deuterocanónicos del AT.* Cuando no hay un original hebreo, los términos se siguen refiriendo principalmente a la liberación humana o divina con una referencia personal. La liberación humana es, en comparación, poco común; generalmente lo que se quiere decir es la liberación de los justos por Dios. El punto decisivo no es el contenido de la liberación, sino el hecho de que viene de Dios. La resurrección trae la salvación final cuando los justos son liberados de las aflicciones y persecuciones de la vida terrena.
2. *Qumrán.* En estas obras los términos hebreos se refieren en general al auxilio de Dios y a su liberación. Estas se ven en la historia de Israel, y se esperan en el conflicto de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas. También se aplican en las luchas individuales de los justos, tanto pasadas como presentes. En el último tiempo la comunidad divina es el principal objeto de auxilio, e. d. de salvación definitiva. El énfasis no se pone en las diversas emergencias, sino en el hecho cierto de la intervención de Dios. La liberación puede ser de la opresión de los malvados, o de la tentación, pero no del pecado y la culpa. Lo que cuenta, sin embargo, es el auxilio divino, ya sea en el pasado de Israel, en el presente de la comunidad, o en la batalla final.
3. *El Enoç Etiope.* En las partes de esta obra que se preservan en griego, los términos son principalmente escatológicos, con una referencia a la salvación final de Dios en la libertad del pecado y el cumplimiento de las promesas del AT. El contenido de la salvación incluye la liberación final de la persecución, y la liberación en el juicio; lo opuesto de ello es la perdición. El ser justo y el arrepentirse son caminos hacia la salvación eterna.
4. *Los Testamentos de los Doce Patriarcas.* En estos escritos hay dos círculos de pensamiento. Uno se relaciona con los individuos y su salvación temporal y eterna; el otro con la comunidad (y a veces los gentiles) en el tiempo del fin. En el primer círculo los individuos alcanzan la salvación mediante la oración y la piedad, junto con el auxilio de Dios; mientras que en el otro es Dios solo quien trae la salvación para Israel (y los gentiles).

5. Los Salmos de Salomón y 4 Esdras.

a. En los Salmos de Salomón el uso es similar al de los Testamentos de los Doce Patriarcas. σώζω denota la intervención de Dios en la vida de los justos. En Salmo 10:8 σωτηρία denota la salvación para Israel.

b. 4 Esdras se refiere a la ayuda de Dios en la historia de Israel, y a la preservación divina en la aflicción. La salvación incluye el fin del mal, pero puesto que la decisión en el juicio es por obras, el destino final es de preservación en la vida más que de salvación.

6. *Josefo*. Josefo usa el grupo para el rescate de la muerte, de la captura o de la destrucción. Otro significado común es la bendición. La preservación y la protección son otros dos sentidos. Dios salva a Israel y a sus miembros de los peligros de la vida, las necesidades y las aflicciones. En la afirmación de un profeta zelote en *La guerra de los judíos* 6.285 se podría hacer referencia a la salvación escatológica.

7. Las obras rabínicas y el Enoch hebreo.

a. En las obras rabínicas encontramos tanto la intervención humana como la divina para ayudar y salvar. La idea de la liberación de Egipto conduce a la de la redención escatológica, que también significa libertad de la esclavitud de las naciones.

b. El uso en el Enoch hebreo es similar.

8. *Filón*. Para Filón el grupo tiene en gran medida la misma extensión de sentido que en el griego secular. La referencia puede ser a la liberación, a la preservación, a la salud o al bienestar. En lo religioso. Dios salva de los peligros y angustias de la vida. El λόγος, o razón salva el alma, pero el verdadero σωτήρ es Dios; también ayuda el liberarse de las pasiones y el alcanzar una medida de virtud. Dios ayuda a procurar la liberación de las pasiones. El contenido de la σωτηρία no es el mantener la propia humanidad, sino el adquirir una participación en las fuerzas divinas.

D. El NT.

1. *El salvar la vida física*. Por lo que atañe a la vida física, en el NT este grupo se refiere sólo a la salvación de un grave peligro, como en Hechos 27:20ss; Mateo 8:25; 14:30; Marcos 15:30; Juan 12:27; Hebreos 5:7; 11:7; Hechos 7:25. En algunos casos la referencia de σώζω es a la curación de los enfermos (cf. Hch. 4:9; 14:9; Jn. 11:12 [ambiguo]; Stg. 5:15).

II. El sentido teológico.

1. Los Sinópticos.

a. En las curaciones que realiza Jesús σώζω figura 16 veces, y διωσώζω dos. Con frecuencia se dice que la fe ha salvado, y la referencia es siempre a la persona completa. Por lo tanto es claro que la salvación se extiende a algo más que el ámbito físico. Por eso Jesús puede decirle a la pecadora de Lucas 7:50 que su fe la ha salvado (cf. tb. Mt. 8:25).

b. Más estrictamente religioso es el uso en Lucas 1:68ss, que sigue un modelo veterotestamentario. En 1:77 el Bautista dará conocimiento de salvación en la remisión de los pecados. La explicación del nombre de Jesús en Mateo 1:21 hace un enlace similar. Fuera de ahí, el grupo no es común en los autores de los Sinópticos. Marcos 8:35 y paralelos se refieren a salvar y perder la vida, con una referencia escatológica. En Marcos 10:26 el salvarse es equivalente a entrar al reino o entrar en la vida o heredarla. Marcos 13:13 y paralelos se refieren a la liberación de la tribulación mesiánica. Lucas 13:23 equipara la salvación con entrar al reino. En Lucas 19:10, salvar y encontrar tienen lugar en el presente (cf. 19:9-10). σωτηρία, entonces, tiene una referencia tanto presente en el sentido de encontrar, como futura en el sentido de entrar al reino.

2. *Pablo*. Pablo limita el grupo a la relación con Dios; usa ρύομαι cuando se trata de ser rescatado de otros peligros. Lo que es salvado es la persona entera o el πνεύμα. A diferencia de la justificación o la remisión o la reconciliación, la salvación es un término futuro (1 Co. 3:15; 5:5; Ro. 13:11; 1 Ti.

5:8ss); tiene por lo tanto un sentido abarcante. La meta de la obra de Pablo es la salvación (Ro. 10:1). Algunas personas pueden salvar a otras (Ro. 11:14; 1 Co. 9:22). Perecer es lo opuesto de ser salvado (1 Co. 8:11; cf. 1:18). La salvación es salvación del juicio (Ro. 5:9; 1 Co. 3:15). Pero en lo positivo es ser dotados de la gloria divina, lo cual viene con la redención del cuerpo (Ro. 8:24; Fil. 3:20-21) y el ser conformados a la imagen del Hijo (Ro. 8:29). La justicia o rectitud es un concepto paralelo (Gá. 5:5). La salvación puede ser futura, pero también se extiende al presente (1 Co. 15:2; 2 Co. 6:2). Así en Romanos 8:24 el contenido es escatológico, pero el aoristo muestra que la σωτηρία ha venido ya al recibir el evangelio.

3. *Efesios y Colosenses*. En Efesios el grupo figura sólo en 1:13; 2:5, 8. En 1:13 la referencia es al mensaje de salvación, o al mensaje que salva. En 2:5, 8 se usa el tiempo perfecto («ustedes han sido salvados»), pero la consumación todavía está por venir (vv. 6-7).
4. *Las Pastorales*. En 2 Timoteo 4:18 la salvación es «para el reino» más que la entrada en él, y en 2:10 se distingue de la gloria eterna. En 1 Timoteo 2:4 y 2 Timoteo 1:9 es sorprendente; muestra que la salvación no tiene una referencia escatológica tan fuerte (cf. la conexión con el lavamiento y la renovación en Tit. 3:5). Pero la dimensión escatológica resulta clara en 1 Timoteo 2:15; 4:16; 2 Timoteo 3:15.
5. *Las Epístolas Católicas, Hebreos y Hechos*.
 - a. En 1 Pedro los creyentes son guardados para la salvación, la van a alcanzar, y han de crecer hacia ella (1:5, 9; 2:2). Ella es el don de la gloria eterna. Los profetas han investigado acerca de ella (1:10). El verbo figura sólo en la cita en 4:18 y 3:21, donde, con referencia al juicio final, incluye tanto un presente como un futuro.
 - b. En Hebreos el énfasis se pone de nuevo en el futuro (cf. 1:14; 10:25). Pero la salvación también es presente (7:25, donde no importa si εἰς τὸ παντελές significa «completamente» o «para siempre»). La expansión teológica es especialmente evidente en 2:3. El Señor trae la salvación al declararla, pero esta es una «gran salvación» que aguarda la consumación final. 6:9 ofrece una formulación cautelosa; se refiere a la salvación venidera pero también abarca el estado de los lectores que conduce a ella.
 - c. Santiago usa sólo el verbo, y con la excepción de 5:5 denota siempre la liberación final en el juicio (cf. 4:12).
 - d. En Hechos, σῶζω y σωτηρία figuran 19 veces. En 2:21, 40 y 15:1, 11 se trata de la salvación futura, pero en otros lugares los términos son generales para la salvación cristiana. Esta salvación incluye el perdón (3:19; 5:31; 22:16) pero está orientada hacia el futuro. Una frase interesante es οἱ σῶζόμενοι en 2:47.
 - e. Judas 5 se refiere al éxodo, pero en v. 3 y v. 23 se trata de la salvación en el juicio, para la cual la base se pone aquí y ahora.
 - f. El único caso en 2 Pedro se halla en 3:15, que encuentra la salvación en la paciencia divina que da cabida a los esfuerzos tenaces por ser hallados sin mancha ni defecto.
6. *Los escritos juaninos*.
 - a. En Juan, el único ejemplo de σωτηρία se halla en el dicho de 4:22. El verbo figura en 3:17; 5:34; 10:9; 12:47. En 3:17; 12:47 ha de salvarse el cosmos; en 5:34 los judíos; en 10:9 los discípulos. La idea es la de alcanzar la vida o darla.
 - b. En el Apocalipsis sólo aparece el sustantivo (7:10; 12:10; 19:1). La σωτηρία es de Dios, y lleva el matiz veterotestamentario de victoria. Los vencedores confiesan que la salvación es de Dios (7:10), una gran voz proclama que la salvación de Dios ha llegado (12:10), y después de la caída de Babilonia la voz de la muchedumbre celestial exclama que la salvación pertenece a Dios (19:1).

E. Los Padres apostólicos. En 1 Clemente σῶζω significa el bienestar físico o la preservación, pero también se puede hallar una referencia a la salvación eterna. Donde es más común este último sentido es en 2 Clemente. Su objeto es la ψυχή sólo en Bernabé 19.10 y Hermas, *Semejanzas* 6:1:1; en otros lugares es la persona en general. Cristo suele ser el sujeto, pero lo es la conducta en 1 Clemente 21.8. Rara vez vemos de qué se es salvado; por eso es menos fuerte la idea de liberación. La salvación suele portar una referencia presente, pero también se halla la idea de una salvación venidera, especialmente en Hermas, para quien el bautismo trae la remisión pero no trae una certeza final.

F. El gnosticismo.

1. La visión básica del gnosticismo es que una partícula divina queda atrapada en el mundo de la pasión y del destino. Sólo una intervención divina puede liberarla. Pero rara vez se usa el término σῶζω para referirse a ese acto.
2. Los valentinianos usan σῶζω y σωτηρία más frecuentemente. Llamam a los gnósticos σωζόμενοι, y emplean tanto el verbo como el sustantivo para describir el estado de felicidad de los pneumáticos y psíquicos. Estos últimos necesitan salvación en el sentido más estricto de no ser simplemente amoldados sino trasladados de la esclavitud a la libertad.
3. Los gnósticos coptos tienen dos equivalentes para σῶζω o σωτηρία, de los cuales uno denota la liberación, y el otro tiene el sentido más positivo de salvación.
4. En los Hechos de Tomás se enfatiza el aspecto dinámico de la salvación en relación con la remisión de los pecados y la eficacia de los sacramentos.
5. El salvar desempeña una parte importante en los coloridos escritos mandeos. Algunas ideas comunes son la liberación, la redención, el rescate, la curación y la bendición. Una relación especial es la que hay entre muerte y redención. La redención viene con la muerte individual y con el fin del mundo.

G. La relación entre la σωτηρία del NT y el judaísmo tardío, el mundo griego y el gnosticismo.

La σωτηρία del NT no se refiere a la salud física, la liberación política ni el ser librados de las potestades demoníacas. Tiene que ver estrictamente con la relación con Dios, y por eso no puede ser alcanzada ni por la razón ni por la contrición. El problema es el del pecado, no el del encarcelamiento de una partícula divina en el mundo material, como en el gnosticismo. Un llamado trae la salvación, pero no es el llamado que despierta al yo divino adormecido. Tampoco son los actos sacramentales los que traen la salvación mediante la iniciación en el relato de un dios mítico, como en los misterios. La obra de Jesús de Nazaret trae la salvación del juicio, y el perdón de los pecados. Todos están bajo juicio, nadie puede escapar de él sin ayuda, y la salvación viene por medio de la palabra de la cruz que es poder de Dios para la salvación de todos los que tienen fe. Sólo Dios puede salvar, pero los oyentes pueden aceptar o rechazar el ofrecimiento y por lo tanto tienen que ocuparse en su salvación (Fil. 2:12-13). La salvación no es solamente futura, como en el judaísmo farisaico, ni es una versión mejorada del presente, como en Qumrán, ni tan fuertemente presente como en el gnosticismo. Es presente, ya que con Cristo ha venido el nuevo eón, y los creyentes son introducidos en él al morir y resucitar con Cristo. Pero la esperanza de ellos está cifrada en la salvación futura, cuando se realice su transformación, cuando la creación sea liberada, y cuando se manifieste el gobierno de Dios sobre toda potestad. En lo negativo la salvación es el ser librados de la ira, y en lo positivo es la obtención de la gloria. En cualquiera de esos dos sentidos, el mensaje de Cristo crucificado y resucitado es lo que fija el contenido.

σωτήρ.

A. El mundo griego.

1. *Extensión del significado.* Esta palabra abarca la extensión de σῶζω y σωτηρία, pero casi siempre con una referencia personal. El σωτήρ puede ser divino o humano, y lo que se salva son personas y no objetos. La salvación implica una dependencia (por muy momentánea que sea) del salvado respecto al salvador.

2. *Los salvadores divinos.* Los dioses son σωτήρες en cuanto que libran de peligros o enfermedades, o en cuanto sirven de protectores o preservadores, p. ej. de ciudades.
3. *Los salvadores humanos.*
 - a. El auxiliador, el salvador de la vida, el médico. Dos puntos que llaman la atención son la superioridad de los salvadores respecto a los salvados, y la falta de una distinción clara entre los mundos divino y humano en el ámbito griego. Los salvadores humanos son aquellos que extienden ayuda o protección, los que salvan la vida de otros, y los médicos que traen salud.
 - b. Los filósofos. Los filósofos suelen llevar el título de σωτήρες como quienes traen auxilio o liberación.
 - c. Los estadistas. Los estadistas y gobernantes son llamados σωτήρες, al principio con referencia a acciones específicas, y con sugerencias de divinización. En el mundo romano el término se vuelve común pero sigue relacionándose con acciones específicas, no implica necesariamente una deificación, y puede extenderse a los subalternos del que tiene la responsabilidad final, como en el caso de Pompeyo y su legado.
 - d. El culto helenístico a los gobernantes. Bajo los Ptolomeos y los Seléucidas σωτήρ se convierte en uno de los títulos reales oficiales. σφίλω es la tarea especial del gobernante, y en Egipto se conecta con la idea de que el gobernante es hijo de un dios. El título alcanza tan alta estima en Egipto, que se aplica también a los oficiales del gobierno.
 - e. El culto al emperador. Durante el imperio, σωτήρ se vuelve más común y con él se llega a asociar la idea de la edad de oro. Sin embargo, σωτήρ no forma parte del estilo oficial de los emperadores, ni es un término técnico para el salvador del mundo. En sus muchos viajes, Adriano suele recibir el título de σωτήρ de una ciudad particular (o incluso de un individuo) a quien muestra favores. En esos casos la referencia sigue siendo a actos específicos. Los equivalentes latinos tales como *conservator* y *salvator* rara vez figuran en las monedas. El uso de σωτήρ, entonces, es muy parecido al de Grecia, pero con una extensión debida al alcance más amplio del régimen romano.
 - f. La edad de oro. Puesto que la era de Augusto trae cierta medida de orden, paz, seguridad y prosperidad, el emperador es σωτήρ en la medida en que el término no tiene un contenido específico, y el régimen sugiere ideas de la edad de oro, lo cual hace que la gente mire más allá del emperador a la providencia o a los dioses.

[W. Foerster, VII, 980-1012]

- B. **El AT.** La LXX siempre usa σωτήρ para la raíz שׁוּׁ. No es un término técnico para los jueces (cf. sólo Jue. 3:9, 15), puesto que la LXX enfatiza que es Dios el que libra a Israel. La LXX rara vez usa el término para los reyes (cf. 2 R. 13:5), pero en otros lugares lo aplica a los ayudadores humanos o a Dios como auxiliador. En 16 ocasiones se usa para términos hebreos que significan «auxilio» o «liberación» o «rescate», cuando la referencia es a Dios. Sólo en Zacarías 9:9 e Isaías 49:6 hay una aproximación a su uso para el Mesías.

[G. Fohrer, VII, 1012-1013]

C. El judaísmo tardío.

1. Las obras deuterocanónicas usan σωτήρ solamente para Dios como Salvador de Israel, p. ej. cuando David combate contra Goliat (1 Mac. 4:30) o cuando Dios salva a los judíos egipcios (3 Mac. 6:29ss). En Sirácida 51:1 Dios es el que salva de toda clase de peligro.
2. En los Rollos del Mar Muerto, el Enoc Etíope, los Jubileos, el Enoc Eslavónico, el Baruc Sirio y 4 Esdras, no hay nada equivalente a σωτήρ. En los Testamentos de los Doce Patriarcas se usa σωτήρ (Test. Jos. 1:16). En Salmos de Salomón 8:33 Dios es σωτήρ en cuanto protege a los justos, y en 17:3 como el auxiliador de Israel que suscita al Rey-Mesías. En ninguna parte se llama σωτήρ al Mesías.

3. Josefo usa σωτήρ para los libertadores humanos, pero no para Dios. La referencia es siempre a acciones específicas conforme a la pauta griega.
4. Entre los rabinos, el equivalente se puede usar para Dios o para el Mesías, pero no hay evidencia de que Redentor o Salvador sea un título mesiánico en curso en los días del NT.
5. Los Oráculos Sibilinos no llaman σωτήρ al inaugurador de la edad de oro, pero usan el término para Dios en su liberación de los justos, su preservación de todas las cosas, y su salvación de las penas del infierno (2.27-28; 1.152; 2.344-345).
6. Filón llama σωτήρ a Dios como Salvador de su pueblo, Preservador de la raza, Sustentador del cosmos, y especialmente como Auxiliador del alma.

D. El NT

1. *Frecuencia.* El NT usa σωτήρ para Dios en Lucas 1:47 (cf. Jud. 25), y seis veces en las Pastorales. También usa σωτήρ en Lucas 2:11; Hechos 5:31; 13:23; Filipenses 3:20; Efesios 5:23; Juan 4:42; 1 Juan 4:14, cuatro veces en las Pastorales, y cinco en 2 Pedro. La limitación general y el uso más común en las Pastorales necesitan una explicación.
2. *El NT fuera de las Pastorales y 2 Pedro.*
 - a. En Lucas 2:10-11, el ángel se dirige de modo específico al pueblo judío y no usa el artículo. Es palpable la conexión con Lucas 1:69ss.
 - b. Hechos 5:31 y 13:23 van dirigidos a judíos y temerosos de Dios. La referencia es a las esperanzas mesiánicas, pero su contenido es el perdón y no la liberación política.
 - c. En Efesios 5:23 el αὐτός muestra que el autor está destacando un nuevo punto. Como modelo para los maridos (vv. 28-29) Cristo es σωτήρ porque se sacrifica a sí mismo y así purifica a la iglesia para que, en la consumación, se la pueda presentar a sí mismo gloriosa. La acción es presente, pero con una dimensión escatológica.
 - d. En Juan 4:42 los samaritanos representan al mundo. Este versículo y 1 Juan 4:14 hay que verlos en relación con Juan 3:17, que conecta el verbo σώζω con κόσμος. Cristo es Salvador de los gentiles así como de los judíos.
3. *Las Pastorales y 2 Pedro.*
 - a. Seis de los diez casos de σωτήρ en las Pastorales se hallan en Tito, tres en 1 Timoteo, y uno en 2 Timoteo. Seis se refieren a Dios y cuatro a Cristo. Con la excepción de 1 Timoteo 4:10, es un título. La tesis general, en oposición a aquellos que propugnan una salvación restringida, es que Dios es Salvador de todos, no solamente como el Benefactor, sino como el Salvador a quien los cristianos conocen y en quien confían. En 1 Timoteo 4:10 el significado podría ser el más amplio de Benefactor (en vista del v. 8), pero la adición «especialmente de los que creen» (cf. tb. 2:3-4) respalda el sentido más distintivo. Cuando Cristo es σωτήρ, todos los pasajes aparte de Tito 1:4 ofrecen elucidaciones: la gracia se ha manifestado (2 Ti. 1:10), se espera la aparición de su gloria (Tit. 2:13), el Espíritu ha sido derramado (3:6-7), él es el Señor encarnado que ha abolido la muerte y ha sacado a la luz la vida y la inmortalidad (2 Ti. 1:10). La frase «Jesucristo nuestro Salvador» brota claramente en Tito 2:13; 3:6 en oposición a alguna posición contraria.
 - b. En 2 Pedro σωτήρ se aplica solamente a Jesús (1:1, 11; 2:20; 3:2, 18). Alterna con κύριος sin una razón obvia. Tal vez su uso frecuente se puede explicar por un gusto por los enunciados solemnes.
- E. **Los Padres apostólicos.** Si σωτήρ es un título común en las Pastorales y 2 Pedro, es raro en los Padres apostólicos. No se halla en absoluto en la Didajé, en Bernabé ni en Hermas, y figura solamente una vez en 1 Clemente (Dios), sendas veces en Policarpo, el Martirio de Policarpo, Diogneto y 2 Clemente, y cuatro veces en Ignacio. En su mayor parte hay un fuerte sentido de su contenido

material, pero no es una designación como lo es κύριος, y ni siquiera por vía de antítesis tiene contacto alguno con σωτήρ como parte del estilo de la Roma imperial.

F. El gnosticismo.

1. Aparte de la influencia cristiana, σωτήρ no parece formar parte del gnosticismo. De los jefes de las escuelas gnósticas, sólo Menandro se llama a sí mismo σωτήρ.
2. En el gnosticismo cristiano el término es claro en las fuentes coptas. Por lo general Jesús es el Salvador. En respuesta a preguntas de los discípulos, a veces leemos: «El (perfecto) σωτήρ dice». En el Juan Apócrifo, Cristo es σωτήρ como quien da a Juan una revelación del mundo celestial.
3. En las fuentes griegas, el término no es muy común. Los relatos de Basilides en Ireneo e Hipólito lo contienen cuatro veces.
4. En los Hechos de Tomás σωτήρ rara vez figura en la narración, pero es común en las oraciones y la predicación, generalmente con un genitivo dependiente, p. ej. de todos, de la creación entera, de las almas (164.12; 114.9-10; 159.17).
5. El valentinianismo gusta de llamar a Jesús σωτήρ en vez de κύριος e incluso en vez de Jesús. Sólo en esta rama del gnosticismo tiene σωτήρ un puesto firmemente establecido. Los gnósticos en su mayoría siguen la terminología cristiana, y cuando usan σωτήρ le dan una referencia menos personal. Jesús es σωτήρ en cuanto a Redentor que es portador de un llamado de redención. Cuando el concepto va más allá de esto, como en los Hechos de Tomás, está presente un sacramentalismo que se acerca al de los misterios.

G. El uso cristiano primitivo. En el cristianismo primitivo σῶζω y σωτηρία son términos importantes para la salvación. Puesto que esta la trae Jesús, no es de extrañar que sea llamado σωτήρ, y el contenido de este término es fijado por σῶζω y σωτηρία. La restricción en el uso de σωτήρ bien puede deberse al riesgo de confusión con la esperanza judía de un liberador nacional o con el concepto pagano de un benefactor político. Los Padres apostólicos mantienen esta restricción. Si las Pastorales la rompen, relacionan el término estrictamente con Dios, usando un término griego para contrarrestar las falsas enseñanzas que pertenecen al contexto griego. No es el título de σωτήρ, sino el concepto de σωτηρία que trae Jesús, lo que eleva a Jesús como σωτήρ hacia la esfera divina.

σωτήριος.

1. En griego esta palabra tiene todo el alcance de σῶζω. Se puede usar para el héroe, el caballo, los rayos del sol, el agua (para los peces), la razón, etc. en sentidos tales como salvador, beneficioso, sustentador, provechoso. El sustantivo τὸ σωτηρία significa «acción de gracias». Como sustantivo singular, σωτήριον significa «medio de liberación».
- [W. Foerster, VII, 1013-1022]
2. La LXX usa σωτήριον para «lo que es beneficioso», «liberación», «tiempo festivo», y especialmente «ofrenda de salvación» (Éx. 20ss; 1-2 Crónicas) en una traducción de términos hebreos que a veces se traducen con «ofrenda de paz» y que pueden portar el sentido del «sacrificio conclusivo».
- [G. Fohrer, VII, 1022-1023]
3. En el judaísmo τὸ σωτήριον denota la «ofrenda de salvación», la «fiesta de liberación», o el «medio de liberación» (cf. Si. 35:1; 3 Mac. 6:30; Is. 33:20). En los pseudoepígrafos el significado es «ofrenda de salvación» o «salvación». Josefo no usa τὸ σωτήριον (τοῦ θεοῦ), ni tampoco lo usa Filón, en el sentido de salvación; pero encontramos el adjetivo σωτήριος.

4. El NT usa el adjetivo independientemente en Tito 2:11 («trayendo salvación»), y en citas o alusiones en Lucas 2:30 (Is. 40:5; cf. Lc. 3:6; Hch. 28:28) y Efesios 6:17 (Is. 59:17), donde parece que se tiene en mente la salvación de Dios, pero la LXX lleva a escoger τοῦ σωτηρίου en vez de τῆς σωτηρίας.
5. En los Padres apostólicos, τὸ σωτήριον (θεοῦ) figura sólo en citas (1 Clem. 15.16; 18.12; 35.12). 1 Clemente 36.1 relaciona la salvación de Dios con la de Cristo en un modo que refleja claramente la influencia de la LXX.

[W. Foerster, VII, 1023-1024]

σῶμα [cuerpo], σωματικός [corporal], σύσσωμος [que pertenece al mismo cuerpo]

A. El mundo griego.

1. *Hasta Platón.* De derivación debatida, σῶμα figura primeramente en Homero para un cuerpo muerto, sea humano o animal. El uso para un cuerpo vivo está atestiguado con claridad sólo a partir de Hesíodo. Hacia el siglo V a. C. el término denota el «tronco» o el «cuerpo» entero. El cuerpo a veces se puede considerar de manera impersonal, pero también puede denotar a la persona. En su limitación, el cuerpo es la existencia física que termina con la muerte. En cuanto a tal es distinto del alma, sin la cual no tiene valor. Con frecuencia se siente que la existencia física es una aflicción ajena, el σῆμα (sepulcro) del alma, el grillete que el destino ha establecido para la humanidad. La transmigración asocia el cuerpo y el alma más de cerca, pero el éxtasis hace posible el salirse del cuerpo. El cuerpo también reclama censura como sede del deseo erótico. En el arte la idea de la forma externa está vinculada con el cuerpo; el σῶμα topa con la vista como un todo definido por su forma. La filosofía llama σώματα a los elementos. Demócrito distingue entre σῶμα y el espacio vacío, mientras que Meliso dice que el verdadero ser no tiene σῶμα. En otra definición la anchura, la longitud y la profundidad caracterizan al σῶμα; debe estar siempre «en» un lugar (τόπος) específico.
2. *De Platón a Aristóteles.* Platón refiere σῶμα al cuerpo humano, pero también (en plural) a los materiales que usan los artistas y a los elementos. Como totalidad integrada, el σῶμα puede ser la persona. Como parte visible, es el objeto del deseo, distinto del alma, que lo controla y lo guía, y que por sí sola, junto con el cuerpo, constituye el ser vivo. El cuerpo necesita del cuidado de los instructores gimnásticos y de los médicos. A diferencia del alma, es mortal. El deseo físico empuja el alma hacia abajo. El σῶμα es un σῆμα que tiene al alma atrapada. En la muerte el alma alcanza la liberación y la purificación. Pero la belleza física puede ser un estímulo para ascender a la idea, y el alma, ubicada en la cabeza, mantiene erguido al cuerpo. Cuerpo y cosmos tienen una relación. El cosmos es un cuerpo que es controlado por el alma divina. Jenofonte recoge muchos de los mismos pensamientos. El σῶμα es la persona, aunque a menudo como objeto del deseo. El alma es la fuerza guiadora, así como la razón divina gobierna el cosmos. Sócrates extiende la relación alma-cuerpo al estado, del cual la constitución es el alma. El sentido de persona continúa en el uso posterior, especialmente en la enumeración. La comedia recoge la idea del ascenso del alma al morir. El alma desempeña el papel del timonel, y un buen cuerpo con una alma defectuosa es comparable a una nave con un mal timonel. También está presente la idea de σῶμα como sustancia. Aristóteles usa σῶμα para el tronco o el cuerpo. En su opinión, el cuerpo existe antes del alma pero el alma es superior. El deseo es bueno, pero debe ser refrenado, ya que no es el bien supremo. El alma es un σῶμα compuesto de las partículas más finas, y el σῶμα, incluso aparte del alma, es una sustancia, de modo que el argumento lógico puede ser llamado el σῶμα de la credibilidad en el hablar. Los cuerpos son limitados. Los elementos son cuerpos, y el universo es un cuerpo cuya alma es la razón (cf. tb. el estado). Los cuerpos matemáticos son abstracciones secundarias.
3. *Los siglos IV y III a. C.* A fines del siglo IV σῶμα significa la persona físicamente presente, con cierto énfasis en su corporeidad. Epicuro usa σάρξ para σῶμα en vista de su visión materialista del alma; así distingue el alma de la carne, pero no del cuerpo, y da al cuerpo un alto rango. El estoicismo con-

sidera el alma, ubicada en el corazón o en la cabeza, como el principio orientador. Asocia el cuerpo no con la extensión sino con la actividad y el sufrimiento. Al compartir estas cosas con el cuerpo, el alma es en cierto sentido corpórea. Para explicar la presencia de dos cuerpos en el mismo lugar, se desarrolla una teoría de que el uno permea al otro. Pero, si bien el alma es σῶμα, el σῶμα sigue siendo el cuerpo como algo distinto del alma, y el estoicismo mantiene la superioridad incondicional del alma sobre el cuerpo. El término σῶμα también se puede usar para los grupos de personas, con cierta distinción posteriormente entre el número limitado y el ilimitado. Entre otros grupos considerados como cuerpos (p. ej. un ejército o un coro) se halla la asamblea (ἐκκλησία). Unos cuerpos más pequeños pueden formar el cuerpo más grande. El cosmos es un cuerpo más grande, pero también es una entidad viva y en cuanto a tal es el σῶμα perfecto. Dios lo ha creado, y lo gobierna por medio del alma del mundo. El estoicismo medio enfatiza la teleología del cuerpo, pero también se refiere a veces a la carne inútil y corruptible. En el uso ordinario, σῶμα puede significar un esclavo o se puede usar en la enumeración. σωματοποιέω denota la organización de la unidad de un pueblo, y σωματοειδής la unidad de la historia. Los astrónomos hablan del cuerpo de una constelación, los gramáticos usan σῶμα y πράγμα para los significados concreto y abstracto de las palabras, y los científicos consideran el cuerpo como una molécula comprimida que luego se vuelve a dilatar.

4. *Del 100 a. C. al 100 d. C.* El estoicismo tardío usa σῶμα para el cuerpo humano y para el cuerpo divino del cielo. Los cuerpos independientes se distinguen de los cuerpos integrados. El latín adopta la palabra para denotar una colección literaria. Cuerpo y alma sufren juntos en vista de su interpenetración. Al morir, uno puede abandonar con alegría la cárcel o el grillete del cuerpo. Pero el cuerpo da testimonio de la sabiduría de la providencia. El cosmos se califica como el cuerpo de la divinidad. Zeus, cabeza y centro, esconde todas las cosas en sí mismo y luego hace que broten. Todas las cosas están en su vasto cuerpo. Las partes del cosmos tienen el rango de miembros del cuerpo. El Dios supremo es el alma del mundo, y en el estoicismo es idéntico al destino o la necesidad, aunque el cosmos puede ser presentado también como una entidad viviente que es regida por la razón divina. Los seres humanos son miembros del gran cuerpo que abarca todas las cosas. Son también miembros del estado, un cuerpo más pequeño que refleja el cuerpo grande. Al estar compuesto de muchas partes, el estado se asemeja a un cuerpo humano, que en Roma tiene al emperador por alma o cabeza. Los seres humanos están compuestos de alma y cuerpo, y en el verdadero matrimonio hay unidad de ambas. Los jefes forman cuerpos de personas que los respaldan; Alejandría como ciudad grande tiene por cuerpo al resto de Egipto; y el cuerpo del Nilo (e. d. su caudal principal) fluye derecho. Plutarco usa σῶμα para el tronco, el cuerpo, la persona como objeto de deseo, y el ego humano. Los elementos son σώματα. El σῶμα es tridimensional, limitado y espacial. Pero el término puede ser positivo como encarnación visible de la idea, y cuerpo y alma juntos definen la humanidad. El alma es libre en contraste con las malignas apetencias del cuerpo, y debe gobernar al cuerpo. Al morir, el alma se separa del cuerpo y alcanza la verdadera libertad. Algunas almas están más inmersas en el cuerpo que otras. La idea de la totalidad sigue presente, p. ej. en relación con el cuerpo de la música en cuanto diferente de los sonidos individuales. Algunos cuerpos constan de partes independientes, otros de partes integradas. El cosmos es un cuerpo perfecto con miembros imperfectos. Plutarco también compara el estado con un cuerpo.
5. *El período postneotestamentario.* En este período el σῶμα puede ser siempre el cadáver, el tronco o el cuerpo entero. Las úlceras pueden ser llamadas σώματα, y el agua, la nieve y el granizo son σώματα. Las personas como objetos, p. ej. los esclavos, son σώματα. El tiempo se puede entender como σῶμα, pero el punto de vista estoico de que las almas y los dioses son también σώματα recibe ataques. Los seres humanos constan de cuerpo y alma, pero el cuerpo es la parte inferior que contamina el alma. Sin embargo, incluso en el cuerpo el alma es libre. Al morir se desliza fuera del cuerpo, y puede incluso dejarlo en el éxtasis, el delirio, los sueños o los trances. Una falange forma un σῶμα, y la vid como cuerpo pierde algo cuando las ramas exudan savia. Intelectualmente el cuerpo representa un todo unido. El cosmos es un cuerpo, gobernado por la razón divina, y que es tanto ingenerado como indestructible. Continúa la identificación del cosmos con Dios. El estado también constituye un

cuerpo, pero sólo posteriormente encontramos el término con el genitivo de nombre de un pueblo, y el uso de σαμαίτιον para una asociación es aún posterior.

[E. Schweitzer, VII, 1024-1044]

B. El AT.

- Equivalentes hebreos.* Hay diversas palabras que se traducen como σῶμα en la LXX, entre ellas בָּשָׂר y אֶשֶׁת, que normalmente significan «carne», y מֵתָ וְעַבְדָּה (que a menudo significan cadáver). (En cuanto a detalles, ver el TDNT en inglés, VII, 1044-1045.)
- La traducción de la LXX.* Para los diversos términos la LXX usa normalmente σάρξ o σῶμα, pero también a veces νεκρός, etc. (Para detalles, ver el TDNT en inglés, VII, 1045.)
[F. Baumgärtel, VII, 1044-1045]
- Obras de la LXX con originales hebreos.* No hay una forma fija en la LXX de traducir los términos hebreos. Así, para בָּשָׂר, σῶμα reemplaza a σάρξ cerca de una de cada siete veces, especialmente cuando se trata de la totalidad humana como objeto de sufrimiento (Job 7:5). Se pueden hacer incisiones en el cuerpo como en la carne (Levítico 19:28; 21:5). En Levítico 6:3 tal vez se trate del órgano sexual. Para otros términos hebreos, el σῶμα puede ser el cadáver. σῶμα denota también la persona como objeto o con referencia a la enfermedad, la corruptibilidad, la curación y la resurrección. A veces la LXX se aparta del hebreo (cf. Job 6:4; 33:17, 24). En Proverbios 25:20, tal vez por un desliz, el σῶμα es la sede de la pasión que atribula el corazón.
- Obras fuera del canon hebreo.*
 - σῶμα se usa para un cuerpo sano o enfermo en Sirácida 30:14ss, para un cuerpo maldito en 51:2, para un cuerpo marcado en 3 Macabeos 2:29, para un cadáver en Sirácida 38:16. 2 Macabeos 7:7 se refiere al tormento del cuerpo y la tortura de sus miembros. Un buen nombre sobrevive al cuerpo (Si. 41:11). El cuerpo de una mujer es objeto de deseo (Si. 7:24), y la pasión arde en el cuerpo (23:17).
 - Cuerpo y alma constituyen la persona entera, ya sea para formar una tercera entidad o de tal modo que el alma es el verdadero yo. Los justos ponen en peligro ambas cosas en el martirio. Tanto el cuerpo como el πνεῦμα quedan bajo opresión (4 Mac. 11:11). A veces sólo el cuerpo es pasivo, mientras que el alma acepta voluntariamente el dolor. Por eso los perseguidores pueden atacar el cuerpo pero no el alma, que es el verdadero don de Dios (4 Mac. 10:4; 13:13).
 - σῶμα y ψυχή son paralelos en Sabiduría 1:4, pero complementarios en 8:20. σοφία es distinta de los dos, y también lo es λογισμός; en 4 Macabeos 1:20ss, aunque en 1:35 su opuesto es sólo σῶμα. El λογισμός puede y debe superar al σῶμα cuando se ve sujeto al dolor corporal (4 Mac. 3:18; 6:7; 10:19-20).
- El término σῶμα ofrece un concepto que todavía no está desarrollado en hebreo, y por eso los traductores lo usan con cierto titubeo. En la LXX nunca se refiere a un cuerpo inorgánico, ni a la realidad en cuanto distinta de las palabras, ni a un organismo macrocósmico o microcósmico, ni a una ciudad o pueblo. A diferencia de σάρξ, no tiene el carácter intrínseco de creaturidad ni de pecado ni de terrenalidad. Puede denotar a la persona como objeto (p. ej. en la enumeración), y también sugiere la totalidad humana con un sentido de corporeidad, p. ej. en el dolor, la enfermedad, la sexualidad, la muerte o la resurrección. σῶμα no figura en relación con el sacrificio ni la actividad, sino en relación con Dios, con los demás o con diversas fuerzas. La persona no está distanciada del σῶμα. Alma y cuerpo juntos describen la humanidad corruptible en contraposición a la sabiduría o la razón, pero el dualismo antropológico sólo surge cuando el alma o la razón se yuxtaponen al cuerpo, p. ej. cuando el cuerpo es abandonado a la muerte pero el verdadero yo sobrevive.

C. El judaísmo.

1. Deuterocanónicos y pseudoepígrafos.

- a. σῶμα denota un cuerpo humano o animal, con frecuencia un cadáver. Es también una unidad numérica. Como cuerpo vivo está sujeto al dolor, la enfermedad, la muerte y la propia mortificación, pero es también objeto de cuidado. Se exalta su belleza, pero esta queda abierta a la tentación. Con él se comete adulterio y, sin embargo, es templo del Espíritu. Se hace una distinción entre cuerpo y cabeza o miembros, y se da la idea del cuerpo como microcosmos, en el cual la cabeza es el director celestial.
- b. Cuerpo y alma van juntos. El pueblo de Dios es santo en cuerpo y alma, y los patriarcas van al cielo con cuerpo y alma. Ambos pueden perecer ante la mirada de Dios. Pero la muerte también los separa: el alma va al cielo, el cuerpo a la tierra. A veces encontramos una trinidad de espíritu, alma y cuerpo. El alma deja el cuerpo durante el trance. El cuerpo es como un vestido. Un nuevo modo de existir comienza con un nuevo cuerpo.
- c. Del uso corporativo sólo figuran casos tardíos, p. ej. el cosmos como cuerpo, el cuerpo cósmico de Adán, y la idea de que el Cristo asume el cuerpo de Adán o de que este es llevado al cielo con la resurrección.

2. Filón.

- a. Filón usa σῶμα para el cuerpo o cadáver de hombres o animales. Ve en el σῶμα una totalidad en la cual las partes actúan en armonía, aunque generalmente en una figura retórica para referirse al cosmos o la sociedad. σῶμα también puede denotar la unión física, pero esta es menos importante que la unión espiritual, así como en el adulterio se daña más el alma que el cuerpo.
- b. El cuerpo tiene relativa importancia en la medida en que, junto con el alma, constituye la persona. Debe estar puro y sano. El sábado y el ayuno aprovechan tanto al cuerpo como al alma. El cuerpo es la casa del alma, su templo o su hermano. Pero el alma permanece joven cuando el cuerpo envejece. El λογισμός divino es una tercera cosa al lado de alma y cuerpo en la forma de νοῦς o πνεῦμα. Sólo en virtud del νοῦς las personas son imagen de Dios. Los que viven sólo en el cuerpo y el alma no son auténticamente humanos. La humanidad radica en el νοῦς incorpóreo. Sólo los que se retiran del cuerpo hacia el νοῦς son capaces de visión. Pero está presente la idea de que el alma por sí misma es realmente incorpórea y ha llegado al cuerpo como a una tierra extraña. Así el σῶμα ofrece al alma la posibilidad de escoger entre aliarse con el cuerpo o con la virtud, que es el verdadero matrimonio. El cuerpo es un sepulcro o prisión, y el alma está atada a él, como una especie de portadora de un cadáver, durante la vida terrena. Pero los ascetas vivirán para el alma, no para el cuerpo, y al morir, el alma dejará el cuerpo y regresará a la unidad, viniendo de la dualidad de cuerpo y alma.
- c. La δiάνουα sirve como cabeza del alma. El cosmos es un cuerpo a gran escala que contiene como miembros a todos los demás cuerpos. Así como el alma habita en el cuerpo y el νοῦς en el alma, así el cielo habita en la tierra y Dios en el cielo. El alma del mundo rige el cosmos. El λόγος, cuyo padre es Dios y cuya madre es la sabiduría, se reviste del cosmos como de un ropaje y le da consistencia. Existe un νοητός κόσμος que corresponde a los pensamientos de Dios o su plan. Por una parte, pues, Dios abarca todas las cosas; y por otra el alma del mundo permea el cuerpo y le da consistencia. Filón también usa el concepto de cuerpo como metáfora para referirse a una ciudad o un pueblo.
- d. Finalmente encontramos en Filón el uso de σῶμα para cuerpos inorgánicos. Esos cuerpos son objetos con sombras. Pero los cuerpos también pueden ser meras palabras a diferencia de las ideas. En contraposición con los cuerpos se hallan las ideas incorpóreas. Estas pueden estar presentes incluso antes de los cuerpos que representan; esto explica la profecía. Dios mismo es el lugar incorpóreo de las ideas incorpóreas, un τόπος que no está lleno de un σῶμα.
- e. La idea que tiene Filón de σῶμα se halla bajo fuerte influencia griega, p. ej. en el uso para un cuerpo inorgánico, que es bastante ajeno a la LXX, o en la relación más enfática de σῶμα con el individuo, no con el mundo ni con Dios. Este último énfasis conduce a ideas como la del cuerpo como prisión

para el alma, que es el único contenido esencial, o la noción de un elemento tercero y trascendente en contraposición con cuerpo y alma, que habita dentro de nosotros pero que no es en cuanto a tal una facultad o posibilidad humana.

3. *Josefo*. Josefo usa σῶμα para el cuerpo humano fuerte o débil que necesita cuidado y ejercicio, para el cadáver, para el esclavo, y para el cuerpo entero como algo distinto a la σάρξ. Las comparaciones de una falange o un país con un cuerpo destacan la unidad; Jerusalén como capital se parece a la cabeza de un cuerpo, y las partes enajenadas, al reconciliarse, se convierten en un solo cuerpo. En Josefo, cuerpo y alma son amigos; por eso el suicidio es especialmente atroz. Si el alma es purificada por la rectitud, el cuerpo puede ser santificado mediante el lavamiento. Pero Josefo también puede decir que el alma es un depósito divino en el cuerpo, que deja el cuerpo al morir y adquiere un nuevo cuerpo en el cielo. Usando el cuerpo como su instrumento, el alma puede hacer mucho incluso mientras está encadenada a él. Pero así como el alma regresa a Dios en el sueño, así debe buscar ser desatada del cuerpo. El cuerpo, entonces, tiende a ser visto como morada del alma, que es la única que constituye el verdadero yo.

D. El NT.

1. *Libros fuera de Pablo.*

1. En estas obras sólo hay 51 casos, en comparación con 91 en Pablo, en quien la palabra adquiere su verdadero contenido. Un primer significado es el tradicional de cadáver (p. ej. el cuerpo de Jesús en Mr. 15:43, etc., de un animal en Lc. 17:37, de Moisés en Jud. 9). Un σῶμα muerto puede ser vuelto a la vida (Mt. 27:52). Juan 2:21 relaciona el templo con el cuerpo muerto y resucitado de Jesús.
2. El cuerpo experimenta enfermedad, curación, etc. (Mr. 5:29) y necesita alimento y vestido (Stg. 2:16). Una fórmula técnica se da en Hebreos 10:22.
3. El cuerpo se contrapone a los miembros en Mateo 5:29-30. Pero tenemos nuestra verdadera vida en él, como el yo del cual los miembros se pueden separar para bien del todo. Si los perseguidores pueden matar sólo el cuerpo y no el alma, cuerpo y alma juntos pueden ser echados al infierno (Mt. 10:28).
4. Hebreos 10:5ss y 1 Pedro 2:24 se refieren al cuerpo de Jesús que muere y resucita. Un punto nuevo es que Jesús ofrece su cuerpo en sacrificio, no porque cuente poco en comparación con el alma inmortal, sino en servicio a los demás y para lograr la salvación de ellos. Quizás este uso se base en el dicho eucarístico «Esto es mi cuerpo» (Mr. 14:22 y par.). En este contexto σῶμα (en vez de σάρξ) va con sangre, posiblemente teniendo en mente la persona de Jesús, y con referencia al σῶμα como aquello que sufre. Así, el significado es que Jesús se entrega a sí mismo a su pueblo, como el que muere por ellos y el que con su muerte sella la alianza. Si posteriormente se pone énfasis en el cuerpo como tal, originalmente son cuerpo y sangre los que denotan la persona entera de Jesús: el cuerpo como el yo en su totalidad, la sangre como el yo que padece la muerte.
5. σωματικός figura sólo en Lucas 3:22 y 1 Timoteo 4:8 con énfasis en la corporeidad.

II. Pablo.

1. *Aparte del concepto del cuerpo de Cristo.*

a. Epístolas generalmente aceptadas.

- (a) Estar fuera del cuerpo. Pablo no usa σῶμα para cadáver ni para esclavo, ni como término complementario para ψυχή en que esta última sea el verdadero yo. Incluso cuando se refiere a estar fuera del cuerpo (2 Co. 12:1ss), lo hace sólo por obligación y sin ningún interés intrínseco.
- (b) La resurrección del cuerpo: Textos. La vida futura es corporal en 1 Corintios 1:35ss, pero con una nueva corporeidad y no solamente una nueva forma. En 2 Corintios 5:1ss somos examinados y probados en el cuerpo o por el cuerpo, pero luego nos hallamos en casa con el Señor, en una nueva casa que viene de Dios. En Filipenses 3:21 el cuerpo de gloria sustituirá al cuerpo de humillación en

unión con Cristo. En Romanos 8:11 Dios resucitará nuestros cuerpos mortales (cf. 1 Co. 6:14). Romanos 6:12 muestra que vamos a tomar parte en la resurrección, y 8:11 se refiere a la redención del cuerpo, no a ser redimidos de él.

- (c) La resurrección del cuerpo: Teología. En 1 Corintios 15:35ss, la vida después de la muerte depende de la resurrección pero como acto de Dios, no como una continuación de una parte del yo. Lo mismo vale en 2 Corintios 5:1ss y Romanos 6:12; 8:11 (ib. 1 Co. 6:14). La conciencia de la resurrección del cuerpo implica responsabilidad respecto a la vida presente en el cuerpo. En Filipenses 3:21 el término σῶμα le posibilita a Pablo definir con toda la fuerza posible nuestra asociación con Cristo. En cuanto a participación en la resurrección de Cristo, la resurrección es una bendición de la salvación. El juicio implícito en 1 Corintios 3:12ss es un juicio que condena o alaba las obras de los que son resucitados a la vida.
- (d) El cuerpo en la vida sexual. El σῶμα es el órgano de la generación, que toma parte en la sexualidad (1 Co. 7:4) y puede contaminarse con ella (Ro. 1:24). En la relación sexual el cuerpo pertenece a otra persona (1 Co. 6:16) pero también puede ser poseído por la fornicación (6:13). Aquí el uso de σῶμα en vez de σάρξ muestra que se trata de la totalidad de la persona.
- (e) Los espiritualizantes corintios. El término σῶμα figura 56 veces en 1 y 2 Corintios, en oposición a un grupo que enfatiza el espíritu. El σῶμα es el cuerpo actual (1 Co. 5:3), que puede ser herido o lesionado (cf. Gá. 6:17), que debe guardarse incontaminado (1 Co. 7:34), y que debe manifestar el vivir y el morir de Jesús (2 Co. 4:10). El apóstol lo abofetea a fin de ponerlo al servicio de Cristo (1 Co. 9:27).
- (f) Indicativo e imperativo. En Romanos 12:1 σῶμα aparece donde los imperativos reemplazan a los indicativos; es el lugar de la λογικὴ λατρεία. Lo mismo vale en Romanos 6:12ss. En Filipenses 1:20, Cristo es magnificado en el cuerpo de Pablo. Alabamos a Dios en el cuerpo, templo del Espíritu (1 Co. 6:12ss), que pertenece a Dios o pertenece al pecado. En 1 Corintios 6:19 el cuerpo es de Dios porque él lo ha comprado además de haberlo hecho. Se había convertido en el cuerpo de pecado o de la muerte (Ro. 6:6; 7:24), y podría incluso equipararse con el pecado (8:13), pero en los creyentes es ahora un miembro de Cristo y está puesto a su servicio. Denotando la persona entera, σῶμα puede ser traducido por «personalidad» o «individualidad», pero esos términos pasan por alto la relación con Dios, con el pecado y con los demás, que para Pablo está implícita. Los imperativos mantienen la totalidad en la cual el pensamiento, el sentimiento, la experiencia y la acción ya no pueden ser separados.
- b. Colosenses y Efesios. En Colosenses, el cuerpo de Cristo es predominante. El término σῶμα es neutro en 2:23, y en 1:22 y 2:11 se añade «de pecado». 2:17 contrapone el cuerpo de Cristo con la sombra, y por eso tiene a la vista la realidad.

2. El cuerpo de Cristo.

a. Epístolas generalmente aceptadas.

- (a) Entregado por nosotros. En Romanos 7:4 (cf. Col. 1:22) el cuerpo de Cristo es lo que se ofreció por nosotros en la cruz.
- (b) Textos eucarísticos. Ese es también el punto en 1 Corintios 11:24 con énfasis en el acto más que en la sustancia. El cuerpo crucificado está presente en la eucaristía en las bendiciones que de allí brotan (10:16) y en la afirmación de señorío que plantea (11:27ss). La referencia al cuerpo y sangre del Señor en 11:27 hace eco de 10:16-17, pero tiene el sentido de 8:12: un pecado contra los otros creyentes por quienes murió Cristo es un pecado contra Cristo. Puesto que σῶμα se refiere al acto sacrificial completo, el σῶμα no es simplemente pasado. El cuerpo exaltado del Señor es su cuerpo crucificado en su acción constante.
- (c) La comunidad como cuerpo de Cristo: Dichos figurativos. La comunidad es el cuerpo en 1 Corintios 12:27. Esta realidad deja de lado los sentimientos de inferioridad o de superioridad, puesto que cada miembro necesita a los demás, y todos se pertenecen unos a otros. En Romanos 12:5 la comunidad

es un cuerpo en Cristo. Debe vivir en la práctica lo que ya es en él y por él, e. d. mediante la incorporación en la historia determinada por él.

- (d) La comunidad como cuerpo de Cristo: Dichos más estrictos. En 1 Corintios 10:16 la participación o comunión en la Cena es comunión con Cristo; los muchos son un solo cuerpo. En 6:15 los creyentes son un solo espíritu con Cristo como miembros de Cristo; eso es lo que descarta la unión corporal con otras personas en la fornicación. En 12:12-13 son posibles diversas traducciones, pero el «asi también Cristo» sólo tiene sentido si el único cuerpo es el de Cristo (cf. vv. 13, 27). La comparación en Juan 15:1 ofrece un paralelo. La comunidad alcanza la unidad en el cuerpo de Cristo crucificado y resucitado.
- (e) La unidad de patriarca y pueblo como modelo. Pablo ve en Cristo al Adán escatológico (Ro. 5:12ss; 1 Co. 15:21-22, 45). El judaísmo posterior vincula el destino de la humanidad y la expectación escatológica en Adán. Cristo como el Adán escatológico es una variación universalista sobre este tema. La acción de Dios en Cristo es determinante para todos los que creen en él. Es esto, más que la constancialidad, lo que hace un puente en el tiempo. Toda la vida de la comunidad está conformada por este acto. El cuerpo crucificado en su obra constante es el cuerpo resucitado, y mediante la integración en este cuerpo la comunidad es cuerpo de Cristo.
- (f) Asociación con σῶμα. El término σῶμα sugiere una verdadera unión corporal, aunque no física. No usado en pasajes soteriológicos, σῶμα no denota una comunión que sea más verdadera que la justificación. Destaca que la unidad se manifiesta en la vida en común y las relaciones mutuas. Nos encontramos con los demás en nuestra corporeidad. Pero puesto que el cuerpo de Cristo ha sido entregado por nosotros, el término lleva también para Pablo la idea del cuerpo en el cual servimos a los demás, o en que Cristo les sirve en nosotros.
- (g) El cuerpo de Cristo y el pueblo de Dios. En la raíz estos dos conceptos son uno solo; existe apenas un cambio de categorías. Pero ese cambio de categorías es importante. La idea del pueblo de Dios enfatiza el desarrollo histórico. La del cuerpo de Cristo enfatiza el carácter actual del acto salvífico de Dios, la unión presente con el Señor resucitado, y la igualdad del ministerio de los miembros. Ninguno de los dos términos es concebible en Pablo sin el otro.
- b. Colosenses.
- (a) Comprensión cósmica. Este aspecto figura sólo en el v. 18 en lo que tal vez sea una cita de un himno cristiano que procura aliviar las ansiedades cósmicas de los lectores. En el himno Cristo sustituye a la sabiduría en los vv. 15-18, pero es como cabeza de su cuerpo, la iglesia, que él ha reconciliado todas las cosas en el cielo y en la tierra (vv. 18-20).
- (b) Corrección. En el v. 22 se hace patente que el cuerpo de Cristo es el cuerpo crucificado, y en el v. 24 a esta referencia soteriológica se le da una orientación eclesiológica; el cuerpo abarca a la iglesia más que al universo (cf. 1:18; 3:15). La reconciliación cósmica se realiza por medio de la predicación universal del evangelio (1:6) y de la resultante revelación del misterio escatológico (1:26). Cristo, como cabeza, es aquí el miembro que gobierna (cf. la LXX y Filón). Él ha desarmado a todas las fuerzas opositoras en la cruz (2:10, 14-15), y de tal modo gobierna a la iglesia como cuerpo suyo, que ella es llamada a la obediencia y al servicio. De este modo el poder de crecimiento brota de él hacia la iglesia, y de allí al mundo. Como cabeza, él es también distinto del cuerpo; este debe mantenerse apegado a él (2:19). La plenitud que mora en Cristo es la de Dios, no la del cosmos (2:19). En este enunciado, el σωματικῶς denota la corporeidad en la cual Dios se encuentra con nosotros en nuestro mundo, e. d. la verdadera humanidad de Jesús, no una humanidad que es mero disfraz de la divinidad.
- c. Efesios.
- (a) En Efesios, como en Colosenses, la crucifixión es el acontecimiento salvífico decisivo (2:14). El σῶμα es entonces el cuerpo crucificado en 2:16. Es en el único cuerpo donde es creado el hombre nuevo. La unidad en el cuerpo significa unidad con los demás.

- (b) El σῶμα, entonces, es la iglesia en la cual los que antes eran forasteros y enemigos están ahora unidos con Israel (2:12ss; cf. 1:23; 4:4, 12, 15-16; 5:23, 30).
- (c) Como cuerpo de Cristo, la iglesia es la plenitud de aquel que lo llena todo en todos (1:23); es la dimensión cósmica. El crecimiento por medio de la predicación del evangelio pone de manifiesto lo que ya es (cf. 2:17). La iglesia porta incluso el mensaje a las potestades demoníacas (3:10). Su crecimiento es el de un templo o edificio como morada de Dios. Permea el cosmos en el nuevo sentido de una penetración que toma el dominio.
- (d) Cristo como cabeza se halla en contraste con la iglesia, pero como aquel de quien ella deriva su vida y su crecimiento (4:16).
- (e) En 5:23ss está presente el concepto del matrimonio sagrado, pero con Cristo como el Adán escatológico. La idea de la iglesia como cuerpo suyo es paralela a la idea de la mujer como cuerpo del hombre (5:28). Génesis 2:24 provee no sólo el mandato que subyace a la exhortación, sino también el hecho salvífico sobre el cual ella descansa, el indicativo entendido cristológicamente que exige el imperativo ético. Lo de que Cristo es el Salvador muestra que de lo que se trata no es simplemente de la superordinación tradicional, sino de una relación en la cual la vida le viene al cuerpo desde su cabeza.
- d. οὐσσωμος. Esta palabra, que sólo se halla en escritos cristianos, es tan inusitada que en Efesios 3:6 retoma 2:16 en un énfasis deliberado sobre la relación con el cuerpo de Cristo.
- e. Distintivos. El nuevo problema es el de un cosmos enajenado. Puesto que la solución no radica simplemente en la mediación de la creación, la iglesia universal pasa a primer plano, antes que la iglesia local con sus cuestiones del servicio mutuo. Cristo es uno solo con la iglesia, pero es también su cabeza. Su cuerpo es ahora la iglesia que se proyecta hacia el mundo con el evangelio como respuesta a la ansiedad cósmica. De este modo Cristo permea el cosmos. Este es el acontecimiento escatológico que manifiesta el misterio, hasta ahora oculto, y da cumplimiento al plan salvífico de Dios.

III. *Repaso del desarrollo histórico.* Hay un desarrollo lingüístico interesante que llega a su culmen en Colosenses y Efesios. En hebreo no hay un término especial para cuerpo, y los judíos grecohablantes deben escoger entre σάρξ y σῶμα. Pablo adopta σῶμα como término para nuestra creaturidad, para el lugar donde vivimos, creemos y servimos. Para Pablo, sin embargo, σῶμα significa también la relación con Dios y con los demás en vez de la individualidad contenida en sí misma. Si la comunidad como cuerpo de Cristo es una unidad contenida en sí misma, lo es sólo en el servicio mutuo como cuerpo del Señor crucificado. A medida que va creciendo en el mundo, en ella y por ella Cristo mismo va penetrando el cosmos. El NT, entonces, reconstruye el concepto de σῶμα poniéndolo al servicio de aquel que entregó su cuerpo por el mundo, y que en su cuerpo, la iglesia, sigue buscando al mundo.

E. El período postneotestamentario.

1. Los Padres apostólicos.

- a. σῶμα significa «cadáver» p. ej. en Ignacio, *Romanos* 4.2; Martirio de Policarpo 17, «cuerpo vivo (pero débil)» en Hermas, *Visiones* 3.11.4, «cuerpo que perece» en Hermas, *Visiones* 3.9.3. Constituye un todo en Ignacio, *Romanos* 5.3. Estar sin él es demoníaco (Ignacio, *Esmirniotas* 2.1). En Martirio de Policarpo 19.2 el alma es el objeto primordial de la obra salvífica de Cristo, si bien no hay desprecio alguno del cuerpo. El alma permea el cuerpo entero, en Diogneto 6.1ss; así deben los cristianos permear la sociedad.
- b. Policarpo 8.1 cita 1 Pedro 2:24 con referencia al cuerpo crucificado. Ignacio, *Esmirniotas* 3.2, presupone la resurrección corporal. 1 Clemente 37.5 aplica la metáfora del cuerpo a los creyentes como miembros (cf. Pol. 11.4; Ignacio, *Esmirniotas* 11.2). Pero hay pocas referencias al cuerpo de Cristo, aun cuando se ve como natural que los creyentes tengan un cuerpo en común en la iglesia, y que la unión de judíos y gentiles es una señal decisiva fijada por la resurrección de Cristo. 2 Clemente

14.2ss llama a la iglesia viviente el σῶμα de Cristo; Cristo es el πνεῦμα y la iglesia la σάρξ. En Ignacio, Cristo es el nuevo hombre (*Efesios* 20.1) y los creyentes son sus miembros (*Tralianos* 11.2).

2. Los Apologistas.

- a. σῶμα es el «cuerpo animal» en Justino, *Diálogo* 31.3, el «cadáver» en Aristides, *Apología* 5.3, el «cuerpo» (enfermo) en Justino, *Diálogo* 69.7, que sólo los lavamientos rituales pueden afectar (14.1). Dios resucitará los cuerpos (Justino, *Apología* 18.6). Dios los creó (Justino, *Diálogo* 62.3), pero los seres incorpóreos vienen primero (Atenágoras, *Súplica* 36.2-3). Alma y cuerpo constituyen la humanidad. Cristo se convierte en cuerpo, λόγος y alma (Justino, *Apología* 10.1). Tanto el alma como el cuerpo vienen a juicio (8.4). Cristológicamente, σῶμα es menos común que σάρξ pero es paralelo a la sangre en los dichos eucarísticos (66.3). Compuesto de los miembros, denota la iglesia (*Diálogo* 42.3), el cosmos (Taciano, *Discurso a los griegos* 12.2), o a Dios (Atenágoras, *Súplica* 8.1).
- c. Sólo Justino, *Diálogo* 5.2, usa σῶμα para un cuerpo inorgánico.

3. El gnosticismo.

- a. En algunas obras gnósticas, el cuerpo es neutral. El νοῦς puede usarlo como instrumento de conocimiento, y el cuerpo resucitado de Cristo es perfecto. En otras partes el mundo es considerado como un cadáver, y hay una polémica contra la resurrección corporal de Jesús. Si el cuerpo de Adán está formado idóneamente, sólo el πνεῦμα le posibilita moverse y lo hace un alma viviente. La verdadera humanidad, que es inmortal, difiere del cuerpo mortal, que es su sepulcro. En algunos sistemas, lo que es perfecto e inmortal está separado del σῶμα mortal, que está hecho de los στοιχεῖα y está sujeto a conflicto. Los valentinianos suponen que el demiurgo crea cuerpos en los que moran las almas y los λόγοι celestiales. Jesús recibe su cuerpo del demiurgo, pero su verdadera esencia la recibe de la sabiduría. Otros puntos de vista atribuyen el alma al demiurgo, el cuerpo a la tierra, y el πνεῦμα a la sabiduría. En esos sistemas el cuerpo está condenado a la destrucción; el bautismo sólo altera el alma. Se hace también una distinción entre νοῦς y σῶμα; la auténtica humanidad se asocia sólo con el νοῦς, aunque no sin la posibilidad de un cuerpo nuevo e inmortal. También los maniqueos consideran el cuerpo negativamente como la cárcel del alma y la esencia del deseo. La idea de la trans migración es común. La encarnación les causa problemas a los gnósticos. Tratan de resolverla dividiendo a Cristo, atribuyéndole a él un cuerpo psíquico, negando la realidad del cuerpo, o diciendo que viene tanto con cuerpo como sin él.
- b. El cuerpo que abarca a los redimidos. Se da la idea del cuerpo cósmico, pero el uso para el cuerpo de los redimidos es problemático antes de los maniqueos. Cierta pasaje podría referirse ya sea al cuerpo encarnado o al cuerpo de resurrección que incluye a los elegidos como una especie de ropaje. Cuando los gnósticos se refieren a un Cristo gigantesco e invisible, tienen en mente su significación salvífica universal.
- c. Resumen. En el gnosticismo, tal como lo conocemos hasta ahora, es común la idea del cuerpo como cárcel del alma; pero también lo es la tendencia a considerar cuerpo y alma juntos como el elemento terrenal a distinción del factor divino (la sabiduría), la cual retorna con el redentor. La sabiduría podría ser equiparada con el λόγος del AT, y combinada con la idea de un Dios supremo que permea y controla el cuerpo cósmico. También podría ser conectada de manera amplia con el hombre primigenio. Allí donde es importante la especulación sobre el hombre primigenio, la idea es que el verdadero hombre queda atrapado en la materia, o en el cuerpo-alma. Esto constituye la caída, la cual se repite en la caída del alma en el cuerpo. La verdadera culpa no es la desobediencia, sino el olvido del elemento divino. El revelador saca a la luz este elemento, y así abre el camino hacia la redención mediante la regeneración. La idea de que los salvados sean un cuerpo figura cuando más sólo en la forma muy debilitada en la cual la sabiduría divina que viene en el redentor está vinculada con las partículas de sabiduría divina que la humanidad sigue portando.

[E. Schweitzer, VII, 1045-1094]

σωρεύω [amontonar], ἐπισωρεύω [acumular, amontonar encima]

A. El mundo griego.

1. σωρεύω, palabra poco común, significa «amontonar o acumular», ya sea «apilar una cosa sobre otra» o «colmar, llenar».
2. El compuesto ἐπισωρεύω significa «amontonar encima».

B. El judaísmo helenístico.

1. En la LXX σωρεύω figura sólo en Proverbios 25:22 y Judit 15:11. ὁ σωρός es más común para un «montón» de piedras, una «pila» de frutas o un «túmulo» funerario. En Proverbios 25:22 el trasfondo puede ser la costumbre según la cual los culpables llevan ascuas encendidas en un brasero sobre la cabeza. La idea es, con toda claridad, que los sabios pagan el mal con el bien. En Judit 15:11, Judit empaca el botín en su carruaje. El compuesto no figura en la LXX, pero Σ lo usa en Job 14:17 (almacenar) y Cantares 2:4 (cubrir).
2. Filón no usa el grupo, pero Josefo usa σωρεύω para la acumulación de huesos (*Antigüedades* 12.211) o de cadáveres (*La guerra de los judíos* 6.431).

C. El NT.

1. La forma simple figura sólo dos veces en el NT. En Romanos 12:20 Pablo cita Proverbios 25:21-22. El contexto muestra con claridad que la idea es la de vencer la hostilidad mediante el amor. En 2 Timoteo 3:6 tenemos un sentido transferido. Los falsos maestros seducen a mujeres cargadas de pecados y arrastradas por los deseos.
2. El compuesto figura en el NT sólo en 2 Timoteo 4:3 en sentido transferido. En los últimos días la gente se amontonará maestros conforme a su propio gusto. El término enfatiza irónicamente la superficialidad de su deseo de conocimiento.

- D. Los Padres apostólicos.** El compuesto figura una vez en Bernabé 4.6, que advierte a los lectores a no añadir nuevos pecados adoptando una falsa visión de la alianza.

[F. Lang, VII, 1094-1096]

σώφρων [juicioso, sensato], σωφρονέω [estar en su sano juicio, ser sensato], σωφρονίζω [hacer entrar en razón, instruir], σωφρονομίος [buen juicio, dominio de sí], σωφροσύνη [sensatez, cordura, dominio de sí]

σώφρων, σωφρονέω, σωφροσύνη.

A. El grupo en griego.

1. Etimología, frecuencia y significado. σώφρων significa primeramente «de juicio sano». La etimología ayuda poco para la traducción. El término tiene matices como «razonable» (intelectualmente sano), «razonable» (sin ilusiones), «razonable» (con propósito), «moderado», «prudente», «modesto», «refrenado» y «disciplinado».
2. σωφροσύνη. La referencia en esta palabra es a una actitud básica que conduce a ciertas modalidades de conducta. Se puede ver un lazo con αἰδώς. La conducta apropiada, arraigada en αἰδώς, se distingue por el dominio propio o la modestia a diferencia de la ὕβρις. Junto con δικαιοσύνη, σωφροσύνη es una virtud cívica de primera importancia. Tiene un significado central para un modo de vida aristocrático. Platón adopta diversas definiciones, pero el término es más amplio que todas ellas. Políticamente se trata de una concordancia de las tres clases en cuanto a quién debe gobernar, y por lo tanto representa el dominio propio. Cuando se combina con el poder y la razón, tenemos los

mejores ingredientes para una buena constitución. Para Aristóteles es el término medio entre la licencia y la estupidez. En el estoicismo es una de las virtudes cardinales que, por vía del judaísmo helenístico, ejercen influencia sobre la iglesia antigua. En las listas populares de virtudes es una virtud de los gobernantes, de los profesionales y de las mujeres; puede llegar a ser equivalente de la castidad.

B. La LXX y el judaísmo helenístico.

1. El grupo figura en la LXX sólo en las obras griegas o en las que muestran influencia helenística. En Sabiduría 9:11 es una de las virtudes cardinales que se remontan a la sabiduría. En 4 Macabeos la instrucción en la ley posibilita las virtudes cardinales (cf. 2:16, 18; 3:17, 19).
2. Los Testamentos de los Doce Patriarcas dan evidencia de influencia estoica en una exigencia de σωφρονεῖν que implica tendencias ascéticas y dualistas (abstinencia, castidad, etc.).
3. Josefo usa el grupo en el sentido ordinario.
4. Para Filón la σωφροσύνη es una de las virtudes clásicas. Es el término medio entre la frivolidad y la codicia, y combate contra la lascivia. Junto con otras virtudes, tiene su origen en el paraíso. La serpiente de bronce es σωφροσύνη. Los que la miran ven a Dios; es así como hace posible la visión de Dios. Junto con otras virtudes, no es simplemente una actitud humana sino estrictamente un don divino.

C. El NT y los Padres apostólicos.

1. En el NT el grupo figura sólo 14 veces (ocho en las Pastorales). Por lo general es de poca importancia material. En Marcos 5:15, por ejemplo, una señal de la curación del endemoniado es que está en su sano juicio, y en Hechos 26:5 Pablo responde a la acusación de locura argumentando que dice la sobria verdad, o palabras verdaderas y razonables.
2. En Romanos 12:3 Pablo hace un juego de palabras cuando dice a los lectores que piensen de sí mismos con un juicio sobrio según la medida de la fe (σωφρονεῖν, no ὑπερφρονεῖν). Amplía la idea en 12:16. La σωφροσύνη cristiana es ταπεινοφροσύνη (Fil. 2:3). Pablo evita el término en las listas de virtudes (cf. 1 Ts. 2:10), pero en 2 Corintios 5:14 contraponen la conducta de los pneumáticos con σωφρονεῖω; la sobria dedicación a los demás corresponde al éxtasis ante Dios.
3. 1 Pedro 4:7 advierte a la comunidad que no dé cabida al frenesí escatológico de cara al inminente fin de las cosas. Hacerlo es caer presa del mundo. La moderación que se requiere está sustentada por la fe y se manifiesta en la oración y en el amor (v. 8). Por lo tanto, de lo que se trata es de algo más que la actitud filosófica.
4. Las Pastorales usan el grupo para describir la vida cristiana en el mundo (cf. Tit. 2:12). Figura en la lista de virtudes en Tito 2:2. La fe se manifiesta en una actitud apropiada ante el mundo y sus bienes (1 Ti. 4:3ss), e. d. una actitud de moderación y de contentamiento (1 Ti. 6:6ss; cf. 2:15). En Tito 2:5 el punto es la castidad y la disciplina de sí. La σωφροσύνη es un requisito importante en los dirigentes (1 Ti. 3:2; Tit. 1:8). Lo que interesa no es la respetabilidad, sino el evitar los malentendidos extáticos y las tendencias dualistas, y el adoptar una relación apropiada con el mundo a la luz del aplazamiento de la parusía. Los Padres apostólicos siguen una pauta similar.

D. La iglesia antigua. La equiparación común de σωφροσύνη con castidad figura en Justino, *Apología* 14.2; Taciano, *Discurso a los griegos* 32.2. Justino usa también el grupo para mostrar el carácter racional de la fe en *Apología* 13.2ss. En 17.3, la oración por los gobernantes es una oración por que comprendan correctamente el cristianismo. Sólo un σώφρων λογισμός puede guardar a los cristianos del error o de la apostasía.

σωφρονίζω.

1. Esta palabra significa «hacer entrar a alguien en razón o mostrarle su deber», pero también puede significar «exhortar», «acicatear».

2. Tito 2:4 les pide a las mujeres mayores que estimulen a las más jóvenes a una conducta digna.
3. La voz pasiva en Justino, *Apología* 1.2, significa «ser puesto a derecho» con respecto a una falta, y en 2.2 significa «alcanzar una vida moralmente apropiada».

σωφρονισμός.

1. Esta palabra tardía significa literalmente «lo que hace entendido o sabio», luego «admonición», también «discreción», «moderación», «disciplina».
2. En 2 Timoteo 1:7 Dios nos ha dado un espíritu de poder, de amor y de σωφρονισμός, que en este contexto denota una vida regulada. El término tiene un resabio helenístico, pero aquí se entiende en términos del Espíritu.

[U. Luck, VII, 1097-1104]

Τ, τ (tau)

τάγμα → τάσσω

ταπεινός [humilde], ταπεινώ [humillar], ταπεινώσις [humildad],
ταπεινόφρων [humilde], ταπεινοφροσύνη [humildad]

A. El mundo griego y helenístico.

1. *Derivación y significado.* La investigación no ha rendido resultados claros. El sentido básico parece ser «bajo».
2. *ταπεινός*
 - a. Esta palabra tiene sentidos como «humilde», «mediocre», «insignificante», «débil» y «pobre». Se puede usar respecto a una ciudad, un país, un estado o estadista, un astro, un río, los bienes, la influencia, etc. La condición puede ser intrínseca o debida a acciones de otras personas.
 - b. Cuando se usa respecto al estado espiritual o moral, el término significa «bajo» o «servil», generalmente con sentido despectivo de obsequiosidad o de sumisión. Aunque Sócrates enseña que cualquiera puede alcanzar una disposición elevada y libre, Aristóteles argumenta que cualquier cosa que impida el desarrollo de la virtud hace al espíritu *ταπεινός*. Epicteto respalda la ciudadanía mundial a pesar de las diferencias de status, pero *ταπεινός* sigue siendo para él un término negativo, que denota mezquindad y baja de disposición.
 - c. *ταπεινός* puede expresar una situación difícil o una condición humilde, p. ej. la del que hace una petición. La persona que es *ταπεινός* se convierte fácilmente en un adulator. Cuando el abajamiento es el de la maldad o la inmoderación, puede tener significado positivo, pero no es en sí un bien positivo. Los griegos se resisten a postrarse ante los gobernantes y a la humillación de los niños, en vista de su desagrado por el abajamiento.
 - d. Pero *ταπεινός* puede significar a veces «modesto» u «obediente», y en este sentido puede ser bueno, p. ej. en los súbditos, los soldados o los niños.
 - e. Océano le exige a Prometeo ser *ταπεινός* en relación con los dioses. La idea no es que debe ser humilde, sino que debe ajustarse a ellos.
3. *ταπεινώ*
 - a. Este verbo significa «hacer pequeño», «humillar», «debilitar».
 - b. También asume los sentidos de «oprimir», «explotar», «quebrantar el espíritu». La idea de empequeñecerse uno a sí mismo es abominable. Los que se desprecian a sí mismos muestran simplemente lo débiles y pobres que son. Se da un sentido positivo en relación con humillar el yo ante los dioses; esta es una posible explicación de la costumbre de cubrirse la cabeza para los sacrificios y la oración.

4. ταπεινώσις. Esta palabra significa «reducción», p. ej. de una hinchazón, o de las personas por el destino (cf. tb. «depresión» mental).
5. ταπεινόφρων, ταπεινοφροσύνη.
 - a. El primero de estos dos términos significa «de espíritu pobre».
 - b. Epicteto usa el segundo término (*Disertaciones* 3.24.56) en el sentido de «apocamiento» o «pusilanimidad».
6. *Significado de los derivados.* Los derivados confirman el sentido y el uso negativo de ταπεινός, aunque también adquieren el sentido de integración obediente a un orden dado e incluso de sujeción a la deidad.

B. La LXX.

1. *Originales hebreos.* En la LXX ταπεινός y sus derivados son más comunes que en el griego secular. ταπεινός figura 67 veces y ταπεινώω 165 para diversas raíces hebreas. La prominencia del verbo muestra que la principal referencia es a una acción más que a un estado, y los principales originales hebreos así lo confirman. Así, el grupo תָּפַח tiene el sentido básico de «agacharse», «inclinarse», y luego de «humillarse» (o «ser humillado» por la enfermedad, la pobreza, la necesidad, etc.). De aquí resultan sentidos como humildad, modestia, sumisión, acatamiento y aflicción.
 2. ταπεινώω.
 - a. Esta palabra significa «inclinarse», «abajar», «humillar».
 - b. Otro sentido es «doblar», «oprimir», «acosar», «debilitar», «destruir», «forzar» (incluso sexualmente).
 - c. ταπεινώω ἑμαυτόν o la media pasiva significa «abajarse», «echarse abajo». En el ayuno las personas se humillan ante Dios, pero el AT nunca glorifica ese rebajamiento propio, sino que más bien enfatiza la actitud humilde del corazón (cf. Pr. 25.7; Jl. 2:12-13; Is. 58:5ss).
 - d. Dios humilla a los poderosos y enaltece a los humildes (1 S. 2.7; Ez. 21:31). Esto se aplica tanto a Israel como a sus enemigos, y también a los individuos. Isaías 2:11 denuncia el principio. Los profetas lo dirigen contra Jerusalén y Sión (Is. 3:8). Salmo 75:8 dice claramente que el Señor humilla a uno y enaltece a otro. Pero mientras que la enfermedad humilla y la muerte rebaja al polvo, Dios no rechaza a aquellos que se humillan ante él (Sal. 44:25; 51:17). Dios puede humillar a los individuos con el fin de colocarlos en la relación correcta consigo (Sal. 116:6). Por eso el abajamiento puede significar salvación (Sal. 119:71). La gran necesidad es ver el propósito de Dios y hallar una relación de obediencia al mandamiento. Dios humilla, pero cuando los humillados se arrepienten la aflicción cesa (1 R. 8:35-36).
 3. ταπεινός.
 - a. Este término significa primeramente «bajo», «llano».
 - b. Luego significa «doblegado», «pequeño», «bajo», «insignificante» en sentido negativo. Dios escoge a los insignificantes para sus planes (Jue. 6:15; 1 S. 18:23). Los ταπεινοί son aquellos que guardan los estatutos de Dios (Sal. 119:67). Dios deja en Israel a un pueblo humilde y sencillo que busca su nombre (Sof. 3:12).
 - c. Otro significado es «oprimido», «aplastado», p. ej. por potencias extranjeras o por los ricos. En este sentido la pobreza y la humildad están relacionadas.
 - d. Dios, sin embargo, exalta a aquellos que externa o internamente están oprimidos (Sal. 18:27; 34:18). Es la naturaleza eterna de Dios el fijarse en los sencillos (Sal. 138:6). No desprecia la oración de ellos (Sal. 102:17). El Mesías establecerá el derecho para los mansos y pronunciará sentencia para los oprimidos (Is. 11:4). El Señor ha hecho de Sión un refugio para los oprimidos (Is. 14:32; cf. 25:4).

Isaías 49:13 habla en términos parecidos. La alianza de paz de Dios es para siempre con los sencillos (54:10-11). Se fija en los humildes y contritos de espíritu (66:2).

4. *ταπεινώς*. Esta palabra significa «situación humilde», «sencillez», «pesar». La situación humilde o difícil puede ser la de Israel (Dt. 26:7) o de los individuos (Gn. 16:11). Salmo 10:14 se refiere a la *ταπεινώς* que ocasionan los enemigos. En Salmo 90:3 es el destino de la muerte cuya causa es el pecado (Sal. 25:18). En ella la palabra de Dios lleva a la vida (Sal. 119:153). Hay que tratar con paciencia a los que sufren de ese modo la opresión (Pr. 16:19). El Siervo la sufre en Isaías 53:8. Esta es una razón para su exaltación (cf. vv. 7, 10ss).
5. *El entendimiento griego y el bíblico*. La visión griega de la humanidad exalta la libertad, y por eso desprecia la sujeción. Por ello califica negativamente al *ταπεινός*. La Biblia coloca a la humanidad bajo Dios, y así enaltece el servicio obediente. Es por eso que da al grupo *ταπεινός* un sentido positivo.

C. El judaísmo.

1. *Qumrán y la apocalíptica*.

- a. Los sectarios de Qumrán se llaman a sí mismos los pobres, enfatizando así su dependencia de Dios y también su elección. Su regla exige la humildad mutua así como ante Dios. Son también los humildes ante los poderosos, pero con una hostilidad escondida.
- b. Algunos pasajes de los Testamentos de los Doce Patriarcas hablan del rebajamiento que va con la conversión. La *ταπεινώς* es la conversión del corazón acompañada del ayuno. Como sujeción a Dios, debe también ser mostrada para con los sacerdotes y para con los demás.
- c. La apocalíptica exhibe un espíritu similar. Los que se humillan reciben mayor honor. Los corazones de los ricos los convencen como pecadores que pisotean a los sencillos. Finalmente habrá una humillación escatológica de la tierra por las plagas.
2. *Los escritos rabínicos*. Los rabinos asignan gran valor a la humildad. Si el guardar la ley conduce a ella también se necesita para alcanzar y retener el conocimiento de la ley. Si alguien se enorgullece de esto, Dios lo humilla; pero si se arrepiente, Dios lo vuelve a levantar. La humildad significa modestia en relación con los demás. La paciencia va de la mano con la sujeción del corazón. Los rabinos acusan a los cristianos de orgullo, pero los cristianos devuelven la acusación, asegurando que la práctica rabínica no concuerda con la teoría.

3. *El judaísmo helenístico*.

- a. La Epístola de Aristeas aconseja a los viajeros a que se humillen, por la doble razón de que Dios acepta a los humildes y de que los demás suelen mostrarse bondadosos con ellos.
- b. Filón usa el grupo en el sentido griego, pero adopta también perspectivas bíblicas. El abajamiento es una transición esencial hacia la presencia de Dios. La persuasión de la mezquindad humana acarrea el aprecio de la majestad divina.
- c. Josefo usa el grupo negativamente en los sentidos griegos de «vileza», «mezquindad», «apocamiento», y también en el sentido de «abajamiento» o «humillación».

D. El NT.

1. *Frecuencia del grupo en el NT*. En el NT *ταπεινός* figura ocho veces, *ταπεινώ* 14, *ταπεινώς* cuatro, *ταπεινοφροσύνη* siete, y *ταπεινώφρων* una. En total hay 34 casos, 13 de los cuales se hallan en obras paulinas, pero ninguno en el material juanino, Marcos, Hebreos, Judas, 2 Pedro ni las Pastorales.
2. *ταπεινώ*.
- a. Lucas 3:5 extiende la cita de Isaías 40:3ss; por 1:48, 52 vemos que el dicho se toma figuradamente.

- b. Jesús afirma que los que se exaltan a sí mismos serán humillados, y que los que se humillan serán exaltados (Mt. 23:12; Lc. 14:11; 18:14). La forma del dicho es judía; el AT suministra el contenido, y los rabinos ofrecen paralelos. El futuro pasivo esconde el nombre de Dios. La colocación del dicho (p. ej. en Lc. 14:11) muestra que de lo que se trata es de la humildad ante Dios. En Lucas 18:14 la humildad del publicano lo coloca en una relación correcta con Dios. Mateo 18:4 añade el matiz especial de que el abajamiento ante Dios significa hacerse un niño ante él. Jesús no exige una humillación visible de uno mismo (cf. Mt. 6:16ss; Mr. 2:18-19), sino una confianza total en Dios que lo espera todo de él y no espera nada de sí.
- c. Pablo, en 2 Corintios 10:1, afronta la acusación de que tiene una disposición servil porque rehúsa el sustento de parte de la iglesia. En respuesta a ello, argumenta que su humillación de sí mismo es para la exaltación de la iglesia (11:7). Para su llegada teme una nueva humillación a menos que haya conversión (12:19ss), no simplemente por desprecio sino por la amenaza a su reputación. En Filipenses 4:12-13, sin embargo, él sabe cómo arreglárselas tanto en la humillación como en la abundancia, gracias al fortalecimiento que da Cristo. En este sentido él sigue al Señor, que se humilló a sí mismo y por eso fue ensalzado a lo más alto (2:7, 9). Aquí la referencia es primeramente a un libre vaciarse a sí mismo de la semejanza divina, y luego a una libre obediencia incluso hasta la muerte de cruz. A la vez histórico y escatológico, este acto es el factor rector de la vida cristiana.
- d. Santiago 4:10, que cita Proverbios 3:34 LXX, exige la sumisión a Dios, y añade la promesa de ser exaltados por él. En su contexto, la sumisión que se exige es la de la penitencia. 1 Pedro 5:5-6, influido por el mismo versículo del AT, pide la sujeción que significa poner toda la confianza en la gracia de ese Dios que cuida a aquellos que se humillan ante él.

3. ταπεινός.

- a. Cercano a Lucas 3:5 se halla 1:52, que se refiere a la obra escatológica de Dios.
- b. 1 Pedro 5:5 y Santiago 4:6 citan Proverbios 3:34 LXX. Ambos usan ὁ θεός para mostrar que la referencia no es a Cristo. Santiago 1:9 dice que los humildes pueden jactarse en su exaltación, y los ricos en su humillación, en una reversión de los valores mundanos (cf. Mt. 5:3; 11:5; Lc. 4:18; Stg. 2:5).
- c. Aplicado a Pablo en 2 Corintios 10:1, ταπεινός tiene el sentido peyorativo griego; pero Pablo destaca el punto del AT de que Dios consuela a los humildes (7:6). En Romanos 12:16 Pablo exhorta a asociarse con los humildes (o quizás a aceptar servicios humildes).
- d. En Mateo 11:20 Jesús dice que él mismo es manso y humilde, no por necesidad, sino en una libre entrega a Dios (de corazón), y en servicio a los demás (cf. Lc. 22:27; Mt. 20:28) en cuanto se da a sí mismo a los pecadores y a los despreciados.

4. ταπεινώσις.

- a. Felipe, en Hechos 8:32ss, aplica Isaías 53:7-8 a Cristo y a su pueblo en su paso por la humillación hacia la exaltación (cf. Lc. 9:22ss; 12:49-50).
- b. En Lucas 1:48 la referencia puede ser bien al «estar sin hijos», si se trata de Isabel, o a la «humildad» si se trata de María. Según este último punto de vista, la elección de la humilde María para dar a luz al Hijo de Dios es un ejemplo de la acción escatológica de Dios en la historia.
- c. Pablo llama al cuerpo presente el cuerpo de humillación en Filipenses 3:21. El punto en cuestión es su sujeción a la muerte, la cual será remediada cuando el cuerpo sea reconfigurado conforme al cuerpo resucitado y glorioso de Cristo.
- d. En Santiago 1:10 la humillación de los ricos es la sujeción a la muerte, que hace que su riqueza pare en nada. La inversión escatológica de todas las cosas ya está en acción en la iglesia.

5. ταπεινοφροσύνη.

- a. En Filipenses 2:4 Pablo pide la humildad que toma la forma de desprendimiento, e. d. interés por el bienestar de los demás. La propia entrega de sí que vemos en Cristo constituye el modelo, ya que en Cristo Dios nos toma en serio y actúa en favor nuestro. Sólo mediante una parecida renuncia a la autoafirmación pueden los miembros de la iglesia mantener su unidad. En Hechos 20:19 Pablo ofrece un ejemplo personal.
- b. En Colosenses 2:18, 23 el término es un concepto en la herejía colosense, y significa ya sea «ayuno» o «mortificación», o bien implica la «inferioridad» que conduce al culto a los ángeles. En cualquiera de los dos casos implica una práctica cultural, no una disposición. En cambio, la referencia en Colosenses 3:12 es a la nueva conducta de los cristianos para con los demás. Lo mismo vale en Efesios 4:2, con énfasis en la unidad.
- c. 1 Pedro 5:5 manda la humildad como una presteza al servicio mutuo en el lugar establecido por Dios. Esto se halla en el corazón de la nueva vida cristiana en la cual los miembros viven todos unos para otros y para Dios.
6. ταπεινῶρων. 1 Pedro 3:8 concluye las direcciones detalladas con la exigencia de que todos tengan una actitud humilde. Para la verdadera vida comunitaria cristiana es esencial que haya una humilde prontitud al servicio a los demás (cf. 5:5).

E. Los Padres apostólicos.

1. ταπεινός. Este término denota a los pobres u oprimidos en 1 Clemente 59.4. En 55.6, la humildad de Ester salva al pueblo. Bernabé 3.3 cita a Isaías 58:6-7.
2. ταπεινῶ. El abajamiento y exaltación realizados por Dios es el tema en 1 Clemente 59.3ss. Bernabé 4.4 cita Daniel 7:24, y 4.5 cita Daniel 7:7-8.
3. ταπεινώσις. 1 Clemente 53.2 remite este término a Moisés en el monte.
4. ταπεινοφρονέω. Este término denota la humillación de sí, la renuncia al pecado, la sujeción a la Escritura, y en Hermas, *Semejanzas* 7.6, la sumisión humilde y perseverante al ayuno y la aflicción.
5. ταπεινοφροσύνη. Este término expresa la disposición en el humillarse. Una mente humilde debe caracterizar a los oficiales (1 Clem. 44.3) y es una presuposición de la oración eficaz (Hermas, *Visiones* 3.10.6).
6. ταπεινοφρόνησις. En Hermas esta nueva palabra se adopta para la sujeción a los mandamientos de Dios (cf. *Semejanzas* 8.7.6).
7. ταπεινῶρων. 1 Clemente usa esta palabra como sustantivo para la humildad de los padres. Otras referencias son Bernabé 19.3; Ignacio, *Efesios* 10.2; Hermas, *Mandatos* 11.8.
8. *El cambio de sentido.* Con el relajamiento de la tensión escatológica, la humildad se convierte en una disposición que produce penitencia, más que en una expectativa escatológica y un modo de vida bajo el gobierno de Cristo. Hermas incluso equipara la humildad con la penitencia y el ayuno. La influencia judeocristiana y el temor a la decadencia moral en la sociedad y en la iglesia ayudan a explicar este cambio decisivo.

[W. Grundmann, VIII, 1-26]

τάσσω [ordenar, determinar], τάγμα [orden, rango], ἀνατάσσω [disponer], ἀποτάσσω [partir], διατάσσω [ordenar, dirigir], διαταγή [instrucción, dirección], ἐπιταγή [mandato], προστάσσω [ordenar, mandar], ὑποτάσσω [sujetar, subordinar], ὑποταγή [sujeción, subordinación], ἀνυπότακτος [no subordinado, desobediente], ἄτακτος [desordenado], (ἄτακτως [desordenadamente]), ἀτακτέω [actuar desordenadamente]

τάσσω.

1. Esta palabra significa «designar», «ordenar», con matices como «acomodar», «determinar», «colocar», «establecer», y en voz media «fijar para sí».
2. Algunos sentidos de la LXX son «designar», «prohibir», «destinar», «fijar», «trazar», y en voz media «mandar», «disponer», «fijar», «volver la mirada», «fijar el corazón» y «hacer».
3. En el NT encontramos «determinar» en Hechos 15:2, «designar» en 28:23, y «ordenar» en Mateo 28:16. Dios ordena o designa (voz pasiva) en Hechos 22:10. En Hechos 13:48 los cristianos están destinados a la vida eterna; el punto es el conferir una condición más que el predestinar. En Romanos 13:1 las potestades seculares son instituidas por Dios, y por eso tienen una autorización que los creyentes deben respetar. En este versículo el término ἐξουσία es un término común para los que gobiernan, pero también puede tener el sentido más general de autoridades o potestades. Incluye al estado romano, pero también a las autoridades municipales, con énfasis en la administración de la justicia. Las potestades gobernantes podrían promover el culto pagano, y también podrían abusar de su autoridad, pero tienen un mandato divino para la tarea que desempeñan, y por eso deben ser respetadas, como también las obligaciones para con ellas.
4. En los Padres apostólicos el verbo figura cuatro veces. En 1 Clemente 20.2 los astros son ordenados por Dios; en 1 Clemente 40.1-2 se fijan los tiempos de la práctica cultual; en Bernabé 18.1 los ángeles son apostados en el camino de la luz; y Martirio de Policarpo 10.2 hace eco de Romanos 13:1.

τάγμα.

1. Esta palabra significa habitualmente «lo que está fijado» u «ordenado», y encuentra un uso variado para una suma fija, un grupo, o una posición o rango.
2. En la LXX figura en el sentido de una «unidad» (Nm. 2:2ss; 10:14ss). Representa a la infantería en 1 Samuel 4:10, y en 2 Samuel 23:13 se presupone un campamento.
3. En el NT el único caso se halla en 1 Corintios 15:23, donde el significado más probable es «orden», «posición», «rango». Cristo resucita primero; luego los suyos cuando él venga, cuando recibirán una nueva corporeidad. Nada se dice de los demás.
4. En 1 Clemente 37.3; 41.1 encontramos la misma frase que en 1 Corintios 15:23. τάγμα significa «grupo» en Hermas, *Semejanzas* 8.5.1ss, e Ignacio, *Romanos* 5.1, usa στρατιωτικὸν τάγμα para un destacamento de soldados.

ἀνατάσσω. Este verbo poco común significa «ordenar completamente», «acomodar». Lucas 1:1ss se refiere al relato ordenado de las cosas, transmitido por los testigos oculares. El poner las cosas por escrito necesariamente confiere orden a lo que al principio es una tradición oral.

ἀποτάσσω.

1. Este término significa «delegar», «asignar», «apartar», «separar», «despedirse», «marcharse», «renunciar».
2. En la LXX significa «designar», «desprender», «separar».
3. El NT usa la voz media «despedirse de» en Hechos 18:18, 21; 2 Corintios 2:13, «partir» en Marcos 6:46. Los que insisten en despedirse de su familia antes de hacerse discípulos no son aptos para el reino (Lc. 9:61-62). A los que piensan hacerse discípulos, Jesús les exige una renuncia radical a las posesiones (Lc. 14:33).
4. En los Padres apostólicos la palabra denota el apartarse completamente de la maldad (Hermas, *Mandatos* 6.2.9; 2 Clem. 6.4) o la renuncia a la vida (Ignacio, *Filadelfios* 11.1). En los Apologistas, los cristianos abandonan la sabiduría pagana (Taciano, *Discurso a los griegos* 1.3), los ídolos (Justino, *Apología* 49.5), y todas las cosas mundanas (*Diálogo* 119.6).

διατάσσω.

1. Esta palabra significa «ordenar», «disponer», «decidir», «establecer», «dar direcciones».
2. La palabra es poco común en la LXX, donde tiene sentidos como «ordenar», «acomodar», «asignar», «determinar», «medir» y «mandar».
3. En el NT Jesús «dirige» en Lucas 8:55, Pablo dispone en Hechos 20:13, Claudio ordena en Hechos 18:2, el oficial da instrucciones en Hechos 23:31, el amo manda en Lucas 17:9, Dios da directrices en Hechos 7:44, Jesús instruye en Mateo 11:1, el Señor ha mandado en 1 Corintios 9:14, y el apóstol da diversas directrices en 1 Corintios 7:17; 11:34; 16:1. El sentido es «dirigir» en Tito 1:5, y «otorgar» en Gálatas 3:19, donde el papel de los ángeles sugiere que la ley no viene directamente de Dios, aunque Dios, desde luego, es el que la quiere.
4. En los Padres apostólicos, Ignacio usa el término en relación con su propia ordenación (*Efesios* 3.1; *Tralianos* 3.3), 1 Clemente 43.1 dice que Moisés consigna lo que está ordenado para él, y 1 Clemente 20.6 asegura que el mar hace lo que Dios ha asignado para él. En Diogneto 7.2 el cielo, la tierra y el mar han sido establecidos por Dios.

διαταγή.

1. Esta palabra significa «instrucción».
2. El único caso en la LXX se da en 4 Esdras 4:11.
3. En el NT, Esteban en Hechos 7:53 dice que los judíos recibieron la ley como directrices de parte de los ángeles, y por tanto como instrucciones de Dios. En Romanos 13:12, el resistir a la autoridad es ponerse en conflicto con la ordenanza o designio de Dios. La referencia es a una resistencia persistente o a una resistencia de principio. No todo decreto del gobierno es necesariamente una ordenanza divina.
4. En los Padres apostólicos el único caso se halla en 1 Clemente 20.3, donde los cuerpos celestiales siguen sus rutas por la «dirección» divina.

ἐπιταγή.

1. Esta palabra significa «ordenanza», «disposición», «orden» o «estatuto».
2. En la LXX denota las ordenanzas de Dios en Sabiduría 18:15, y las de un gobernante en 14:17.

3. En el NT el término figura solamente en los escritos paulinos, y principalmente en la frase κατ' ἐπιταγήν, que significa «por mandato» o «a petición». En 1 Corintios 7:25 el mandato del Señor decide; en cambio, el consejo de Pablo no es por mandato. En 2 Corintios 8:8 «no por obligación» enfatiza la naturaleza voluntaria de la ofrenda que Pablo está aconsejando. En Romanos 16:26 la proclamación del misterio es por mandato de Dios, y por mandato de Dios se le ha confiado a Pablo la predicación de la palabra (cf. 1 Ti. 1:1). En Tito 2:15 el punto es la autoridad de la palabra pastoral.

προστάσω.

1. Esta palabra significa «ordenar», «mandar», «impartir una directriz o norma ética» (estoicismo).
2. En la LXX Dios manda en Levítico 10:1; Moisés en Éxodo 36:6; los gobernantes en 2 Crónicas 31:13.
3. En el NT, Pedro ordena el bautismo en Hechos 10:48; Moisés ordenó estatutos en Marcos 1:44; el ángel da instrucciones en Mateo 1:24; Dios ha mandado la predicación de Pedro en Hechos 10:33, y en Hechos 17:26 Dios ha establecido. En este último versículo la referencia podría ser a las estaciones, pero es más probable que se trate de las divisiones de los años o de las épocas. En cualquier caso, la determinación divina da testimonio del cuidado providencial de Dios y de su supervisión histórica.
4. En los Padres apostólicos la idea es nuevamente la de un mandato legítimo, p. ej. por la voluntad de Dios en Ignacio, *A Policarpo* 8.1, de un ángel en Hermas, *Semejanzas* 7.1, de Dios en 1 Clemente 20.11, y de la iglesia en 1 Clemente 54.2.

ὑποτάσσω.

A. El mundo griego.

1. La forma activa de este verbo significa «colocar debajo», «fijar», «subordinar» (en pasiva «subordinarse», «estar sujeto»).
2. La forma media significa «sujetarse», «estar al servicio de», «someterse voluntariamente».

B. La LXX. El verbo no es común en la LXX, y traduce 13 palabras hebreas en los sentidos habituales de «colocar debajo», «subordinar», «sujetar», en pasiva «estar sujeto», en voz media «sujetarse», «someterse», especialmente a Dios (Sal. 37:7).

C. El NT.

1. En el NT el término tiene una amplia gama de significado, centrada en la idea de una subordinación forzada o voluntaria. La voz activa figura en Romanos 8:20 para expresar la idea de que la creación ha quedado sujeta a la vanidad (cf. 5:12). Los otros enunciados en activa son cristológicos. Citando Salmo 8:6, 1 Corintios 15:25 dice que Cristo sujeta todas las cosas (incluyendo la muerte) a sí mismo. Naturalmente, esto no incluye a Dios, ya que en último término es Dios quien realiza ese acto de sujetar. Salmo 8:6 subyace también a Filipenses 3:21. Aquí el que sujeta es Cristo; manifiesta su poder ilimitado al transformar el cuerpo vil en la semejanza de su cuerpo glorioso. En Hebreos 2:7-8 (cf. otra vez Sal. 8:6) Dios sujeta el mundo, no a los ángeles, sino al Hijo, quien es superior a los ángeles. La sujeción ha comenzado, pero está en espera de la consumación. Efesios 1:22 relaciona Salmo 8:6 con la entronización que ya ha tenido lugar, y con una referencia eclesiológica. 1 Pedro 3:22 se refiere de modo similar a una sujeción que queda completa con la ascensión de Cristo y su sentarse a la diestra del Padre. El uso común del verbo de Salmo 8:6 muestra que este versículo ocupa un lugar importante en la confesión cristiana primitiva.
2. a. La voz media denota una sumisión obligada en Lucas 10:17, 20, pero en otros lugares se trata de una sumisión voluntaria. Así, en Romanos 8:7 la carne resiste la sumisión a la exigencia de Dios. El judaísmo piadoso resiste la sumisión a la obra salvífica de Dios en Romanos 10:3. En 1 Corintios 15:28 se hace un juego de palabras con la voz activa. En su único uso del absoluto «el Hijo», Pablo

muestra aquí que el Hijo alcanza el poder absoluto sólo para entregárselo de nuevo a Dios. Todo poder pertenece legítimamente a Dios, pero Dios ha llegado al límite al darle a «el Hijo» la precedencia que le es debida.

- b. La voz media suele figurar en la exhortación (cf. la sumisión a Dios en Stg. 4:7, y a la disciplina saludable en Heb. 12:9).
 - c. Lucas 2:51 destaca la sujeción del niño Jesús a sus padres terrenales. Como la sujeción de las esposas a los maridos (Col. 3:18; Ef. 5:21ss; 1 P. 3:1; Tit. 2:5), esto es conforme a un orden querido por Dios.
 - d. También es querida por Dios la sumisión a las autoridades en Romanos 13:1ss, que reconoce su legitimidad sobre la base de su encargo divino de recompensar el bien y de castigar el mal. Tito 3:1 y 1 Pedro 3:13-14 hacen eco de esta enseñanza, que posiblemente se basa en la respuesta de Jesús en Marcos 12:17 y paralelos. Se trata, por supuesto, de la actitud con respecto al gobierno como tal, más que específicamente ante el estado romano. Los cristianos no se someten al estado simplemente porque este provee condiciones para su vida y misión. Ellos, y todos los seres humanos, le deben sujeción porque el gobierno es establecido por Dios.
 - e. Los esclavos deben estar sujetos a sus amos, no porque la esclavitud sea establecida por Dios, sino porque es una realidad que los cristianos no están en condiciones de dejar de lado. Entre ellos mismos, pueden y deben dejarla de lado como miembros de la única familia de Dios (cf. 1 P. 2:18; 1 Ti. 6:1-2; Flm. 16).
 - f. 1 Pedro 5:5 exige la sujeción de los jóvenes a los mayores, pero también una humildad general que corresponde a la mutua sujeción de Efesios 5:21. Como testimonio ante los no creyentes, los cristianos deben aceptar la sumisión a todas las instituciones humanas por causa del Señor.
 - g. La regla general en la exhortación neotestamentaria es que debe haber una mutua disposición a renunciar a la propia voluntad por los demás. Incluso cuando los creyentes deben la sujeción secular, esta asume un nuevo aspecto y tiene una nueva base con la común sujeción a Cristo. La exigencia de sujeción mutua muestra que el ὑποτάσσομαι cristiano tiene una relación material con la ταπεινοφροσύνη cristiana.
- D. La iglesia antigua.** Entre los Padres apostólicos, Ignacio pide sujeción al obispo (y unos a otros) (*Magnesios* 13.2, etc.). 1 Clemente 57.2 aconseja la sujeción a las autoridades divinamente establecidas. En 1 Clemente 20.1 los cielos se someten a Dios (cf. *Diog.* 7.2). Dios, en su amor, ha sujetado la creación a nosotros (*Hermas, Mandatos* 12.4.2). Los esclavos deben someterse a sus amos en piadosa reverencia y temor (*Did.* 4.10-11). Entre los Apologistas, Justino es el que más usa el término, p. ej. para Dios que sujeta la tierra a nosotros, o para la sujeción de los enemigos o de los demonios a Cristo (*Apología* 40.7; *Diálogo* 30.3).

ὑποταγή.

1. Esta palabra significa «sujeción» o «subordinación», así como «esclavitud».
2. En la LXX figura sólo como deslíz en Sabiduría 18:15a.
3. En el NT figura sólo en el corpus paulino: para la renuncia a la iniciativa en 1 Timoteo 2:11, para la sujeción de los niños en 1 Timoteo 3:4, para la disposición a realizar la colecta como una confesión de fe en 2 Corintios 9:13, para la sujeción en Gálatas 2:5.
4. En los Padres apostólicos el sustantivo significa la sujeción unánime a los dirigentes, en Ignacio, *Efesios* 2.2. En 1 Clemente 37.5, esto se basa en la sujeción de los miembros al cuerpo.

ἀνυπότακτος.

1. Este término tardío significa «no sujeto», «libre», «que no se sujeta».
2. En el NT significa «no sujeto» en Hebreos 2:8, pero «insubordinado» o «desobediente» en Tito 1:6; 1 Timoteo 1:9.

ἄτακτος (ἄτακτως), ἀτακτέω.

1. ἄτακτος significa «desordenado», «indisciplinado», «desenfrenado», «sin ley». ἀτακτέω significa «salirse del orden», «evadir las obligaciones», «actuar sin disciplina o irresponsablemente».
2. En el NT el adjetivo figura en 1 Tesalonicenses 5:14, el adverbio en 2 Tesalonicenses 3:6, 11, y el verbo en 2 Tesalonicenses 3:7. En 2 Tesalonicenses 3:7 la referencia no es simplemente a la pereza sino a la irresponsabilidad. Los que no quieren ganarse la vida están fuera del orden civil, que abarca también a los creyentes. Están también fuera de las exigencias de la enseñanza cristiana (v. 6). Una vida secular indisciplinada está en contradicción con la profesión cristiana. 1 Tesalonicenses 5:4 apunta a lo mismo.
3. En los Padres apostólicos encontramos el adjetivo en Diogneto 9.1, que trata del desorden que Dios ha permitido antes de la obra salvadora de Cristo. 1 Clemente 40.2 usa el adverbio al mostrar que no debemos realizar actos culturales de un modo desordenado. Los Apologistas sólo usan el adjetivo (Atenágoras, *Súplica* 25.3).

[G. Delling, VII, 27-48]

τεκνίον, τέκνον → παῖς

τέλος [fin, meta], τελέω [llevar a cabo, acabar, completar],
 ἐπιτελέω [llevar a cabo, completar], συντέλω [completar,
 cumplir], συντέλεια [realización, cumplimiento], παντελής
 [completo, pleno], τέλειος [completo, perfecto], τελειότης
 [perfección, acabamiento], τελειώω [completar, perfeccionar],
 τελειώσις [realización, perfección], τελειωτής [perfeccionador,
 consumidor]

τέλος.

A. El mundo griego.

1. τέλος significa primeramente «acabamiento», «cumplimiento», «ejecución», «éxito», luego «poder», «poder oficial» y «oficio».
2. Otro significado es «consumación», «perfección», «paso final», «etapa suprema», «corona», «meta», «madurez», «resultado», «conclusión», «fin», «cese». Adverbialmente el significado es «por último», «completamente», «totalmente», «incesantemente».
3. τέλος puede significar también «obligación».
4. En lo cultural denota una «ofrenda» a los dioses o una «celebración» de los «misterios» o el «cumplimiento» de sacrificios.
5. Por último, un τέλος puede ser un «destacamento» o «grupo».

B. La LXX.

1. Usado para diversos términos hebreos, τέλος significa «ejecución» en 1 Crónicas 29:19.

2. Luego tiene sentidos tales como «meta» (Job 23:3), «resultado» (2 Mac. 5:7), «conclusión» (Ec. 7:2), «fin» (Dn. 9:27). εἰς τέλος puede tener sentidos como «para siempre», «completamente», «perfectamente», «hasta el límite»; διὰ τέλους denota «continuamente», y encontramos μέχρι τέλους para «constantemente» o «a plenitud».

3. τέλος también puede significar «impuesto», «tasa» o «tributo» (Nm. 31:28).

4. En los encabezados de muchos de los Salmos, εἰς τὸ τέλος parece significar «para el culto» y la referencia es entonces a un «acto» en el oficio divino.

C. El fin en la apocalíptica judía. τέλος tiene diferentes sentidos en la apocalíptica, según las diferentes expectativas. Un uso es para el «último tiempo», ya sea como los «últimos días» o como una «última época» distinta de la historia en general. Este tiempo del fin traerá el cumplimiento de las promesas del AT. Qumrán usa la expresión «el final de los días». En 4 Esdras el «fin» es un tiempo culminante, fijado por Dios, que implica gran angustia, la venida del Mesías, el juicio, la transformación y la salvación. El «fin» de este mundo se halla en antítesis con el inicio del próximo.

D. El NT.

1. Para entender τέλος y τελέω en el NT, hay que recordar su carácter dinámico; denotan «cumplimiento» (cf. Lc. 22:37).

2. a. El amor es la «meta» de la instrucción en 1 Timoteo 1:5; la salvación es la «meta» de la fe en Cristo en 1 Pedro 1:9; y en 1 Corintios 10:11 parece tratarse del «objetivo» o «meta».

b. En Mateo 26:58 se trata del «término» o «resultado» (cf. Stg. 5:11; Heb. 6:8). El «resultado» o «destino» escatológico es el punto en Romanos 6:21-22 (cf. tb. Fil. 3:19; 2 Co. 11:15; 1 P. 4:17).

c. El significado de «fin» o «conclusión» es menos probable que «cumplimiento» en Lucas 22:27. En Apocalipsis 21:6; 22:13 τέλος, junto con ἀρχή, denota la eternidad y la majestad. El fin o conclusión escatológica es el punto en 1 Corintios 15 y Marcos 13. Las frases preposicionales tienen un carácter adverbial y llevan significados tales como «hasta el fin», «completamente», «finalmente», «totalmente» y «continuamente».

d. El sentido de «cese» figura en Hebreos 7:3; 2 Corintios 3:13; Lucas 1:33; Marcos 3:26; Romanos 7:4. El contexto más estrecho apoya este significado para Romanos 10:4, donde el punto es que la cruz suprime la posibilidad de alcanzar la justicia por medio de la ley.

3. «Impuesto» o «tributo» es el significado de τέλος en Mateo 17:25; Romanos 13:7.

4. Los significados de «destacamento» y «acto de iniciación» no figuran en el NT.

E. Los Padres apostólicos. En estas obras el uso no es muy específico. Encontramos sentidos como «fin» (Ignacio, *Efesios* 14.1), «resultado» (*Romanos* 6.21-22), «meta» (*Romanos* 1.1), «último tiempo» (*Hermas, Visiones* 3.8:9). Entre los usos adverbiales están «finalmente», «siempre», «sin fin», «totalmente» y «completamente».

τελέω.

A. Fuera de la Biblia.

1. a. Este verbo significa «llevar a cabo», «ejecutar».

b. Contrapuesto a prometer, significa «cumplir».

c. Otro sentido es «llevar a cabo instrucciones».

2. La palabra significa también «poner fin a».

3. Otro significado es «desempeñar obligaciones».
 4. Culturalmente la palabra significa «realizar actos religiosos», «sacrificar», «instalar» (como sacerdote), «consagrar» (a los iniciados). Filón usa τελέω tanto para adoptar el culto de los dioses falsos como para la consagración sacerdotal y la iniciación a los misterios superiores del conocimiento (cf. iniciación a los misterios del gobierno).
- B. La LXX.** En la LXX τελέω tiene sentidos tan diversos como «llevar a cabo», «realizar», «completar», «concluir», y en lo religioso «dedicarse» (pero sólo al servicio de un dios pagano).

C. El NT.

1. a. En 2 Corintios 12:9 el poder de Cristo es «verdaderamente eficaz» en la debilidad. Gálatas 5:16 prohíbe «dar satisfacción» a una voluntad que se opone al Espíritu. En Lucas 12:50 la referencia es a «cumplir» el bautismo del juicio. En Juan 19:30 el punto es «completo». En 2 Timoteo 4:7 se trata de «terminar exitosamente». La ira de Dios se «ejecuta» en las plagas de Apocalipsis 15:1, su plan se «cumple» en 10:7, y en 15:8 el punto es «concluir» o «acabar».
- b. Los oráculos divinos acerca del futuro son «realizados» en Apocalipsis 17:17 (cf. los referentes a la muerte de Cristo en Lc. 22:37).
- c. Los padres de Jesús «cumplen» los ritos de purificación en Lucas 2:39 (cf. los incircuncisos en Ro. 2:27). El amor «cumple» la ley regia en Santiago 2:8ss (cf. Levítico 19:18).
2. Los discípulos no «terminarán» la lista de las ciudades de Israel antes de la parusía, en Mateo 10:23. Jesús «concluye» porciones de enseñanza en Mateo 7:28; 11:1; 13:53; 19:1; 26:1. En Apocalipsis 20:3, 5, 7 «acaba» un tiempo designado por Dios.
3. El significado de «pagar impuestos» figura en Mateo 17:24; Romanos 13:6.

D. Los Padres apostólicos. Aparte de Bernabé 7.3 (tipo «realizado»), la palabra figura en estas obras sólo en Hermas para «desempeñar», «llevar a cabo», «completar».

ἐπιτελέω.

1. La forma más fuerte de τελέω tiene los sentidos similares de «llevar a cabo», «realizar», «ejecutar», «pagar» y «celebrar».
2. En la LXX encontramos «realizar», «llevar a cabo», «cumplir», «acabar» y «celebrar» (un festín o una boda).
3. a. En el NT el significado «desempeñar», «establecer» figura en Hebreos 8:5, «realizar» en 2 Corintios 7:1, «llevar a cabo» o «cumplir» en 2 Corintios 8:11, y «llevar a término» en Filipenses 1:6.
- b. El sentido «concluir» (en contraste con empezar) se puede hallar en Gálatas 3:3.
- c. Hebreos 9:6 se refiere a las funciones sacerdotales.
4. «Realizar» sacrificios es el sentido en Diogneto 3.5; también figura «llevar a cabo» órdenes (1 Clem. 37.2-3) o actos culturales (40.2-3), y en 1 Clemente 3.1 el sentido es «cumplir» un dicho del AT (Dt. 32:15).

συντέλεω.

1. *Uso no bíblico.* Esta palabra significa «cumplir obligaciones», «contribuir», «efectuar juntos», «cooperar», «llevar a cabo», «ejecutar», «trabajar», «tener lugar», «terminar», «finalizar» y «realizar» (sacrificios, etc.).
2. *La LXX.* En la LXX encontramos los sentidos «realizar», «llevar a cabo», «completar», «ejecutar», «terminar», «finalizar», «poner fin a», «cesar» y «celebrar».
3. *El NT.*
 - a. Un primer sentido es «ejecutar», con matices tales como «practicar» (Lc. 4:13), «cumplir» (Heb. 8:8) y «poner en vigor» (Ro. 9:28).
 - b. El sentido «finalizar» o «llegar a su fin» figura en Lucas 4:2 y Hechos 21:27.
4. *Los Padres apostólicos.* Hermas usa el verbo para «llevar a cabo» o «concluir», y Bernabé lo usa en citas o con referencia a una cita (15:4; cf. Gn. 2:2).

συντέλεια. Fuera de la Biblia esta palabra significa «logro común» (también «impuestos»), «cooperación», «ejecución», «consumación», «conclusión».

2. En la LXX tiene sentidos tan variados como «ejecución», «totalidad», «saciedad», «cumplimiento», «conclusión», «cese» y «destrucción».
3. En Daniel LXX es un término técnico para el «fin» escatológico (cf. 11:35; 12:4), aunque también puede significar «fin» en un sentido más general (9:26). Es un término técnico apocalíptico en los Testamentos de los Doce Patriarcas, a veces con la idea de consumación.
4. Qumrán tiene una referencia al «fin» de los tiempos.
5. El NT usa el término solamente en dichos escatológicos. En Hebreos 9:27 la obra salvífica de Cristo es el acontecimiento del final de los tiempos. La yuxtaposición destaca su condición de definitivo y su perfección. En Mateo la expresión «fin del mundo» (13:39; 24:3; 28:20) se refiere a acontecimientos escatológicos que todavía están por efectuarse, incluyendo el juicio (13:39-40, 49).
6. De los Padres apostólicos, sólo Hermas usa συντέλεια (el «fin»). El apologista Taciano lo usa en el contexto de la resurrección y el juicio (*Discurso a los griegos* 6.1; 17.1).

παντελής.

1. Esta palabra se refiere a una plena consumación, y por eso tiene sentidos tales como «pleno», «completo», «intacto», o en sentido adverbial «completamente», «en general», «permanentemente».
2. En la LXX figura sólo en los Macabeos para «completo», y como adverbio «totalmente», «completamente», «plenamente», o en negativo «en absoluto».
3. El NT usa el término sólo en la frase adverbial εἰς τὸ παντελής. Esto significa ya sea «completamente» o «en absoluto, en modo alguno» en Lucas 13:11; el énfasis en estar atado favorece la segunda interpretación. La totalidad de la obra salvífica de Cristo en Hebreos 7:25 significa que él es capaz de salvar tanto «para siempre» como «completamente»; el término tiene ambos matices.
4. Los Apologistas tienen εἰς τὸ παντελής para «absolutamente» (Taciano, *Discurso a los griegos* 6.1), y παντελώς para «generalmente» (Justino, *Építome* 10.8).

τέλειος.

A. Fuera de la Biblia. Este adjetivo significa «completo», «sin defecto», «pleno», «perfecto», «realizado», «eficaz», «maduro», «supremo» y tal vez «entregado».

B. El concepto filosófico de perfección.

1. En filosofía τέλειος lleva el sentido de la plena humanidad con orientación a lo que es valioso y éticamente bueno. En Platón esto entraña el alcance de la percepción mediante el recuerdo y el resultante logro del verdadero ser. Mientras que la perfección del cosmos es su condición de estar completo, lo τέλειον en el ámbito ético es la intrínseca bondad o el absoluto bien.
2. En Aristóteles la perfección está presente con la elección ética correcta, e. d. con la elección, por sí mismo, del bien en sentido absoluto.
3. Para los estoicos sólo es τέλειος aquel individuo que tiene todas las virtudes, y sólo es τέλειος aquel acto en el que todas las virtudes cooperan.
4. Filón está sujeto a diversas influencias. La visión académica es el bien perfecto, pero la sabiduría dada por Dios es el camino perfecto hacia Dios. En sentido estricto, Dios mismo es el bien perfecto y el dador de bienes perfectos. La ley significa que la piedad viene mediante la virtud perfecta, cuyo uso es la felicidad, y cuya fecundidad depende de Dios. El pináculo de la felicidad más perfecta es Dios mismo. Poseer una naturaleza completamente perfecta es estar libre de la pasión y del deseo. La persona perfecta considera como bueno sólo lo éticamente bello, que se halla entre Dios y la humanidad, pero no está totalmente libre de error como lo está Dios. El tomar nota de la ley es el camino hacia la perfección. Los antepasados son perfectos, y a Abraham el perfecto (después de cambiarle el nombre) Dios le da la promesa de Génesis 22:16-17. Moisés es el sabio perfecto y el más perfecto de los profetas; su alma perfecta va directamente a Dios, aparte de cualquier acontecimiento visible.

C. La LXX y los Rollos del Mar Muerto.

1. En la LXX, τέλειος tiene sentidos tales como «sin mancha», «indiviso» (cf. el corazón obediente en 1 R. 8:61; 11:4), «total» (cf. Jer. 13:19).
2. Los términos equivalentes en los Rollos del Mar Muerto tienen los sentidos de «sin defecto», «sin mancha», «entero» e «indiviso».

D. El NT.

1. El uso que Mateo le da conlleva un significado similar al de la LXX: «entero», «perfecto» o «total». Por esto, el joven rico aún no posee una «perfecta» obediencia a Dios (Mt. 19:20). Dios nos trata a nosotros de forma perfecta, y nosotros debemos ser perfectos en nuestro trato hacia Dios y hacia los demás (Mt. 5:48). Nuestro total amor debe abarcar incluso a nuestros enemigos.
2. El sentido de «entero» o «completo» se da también en Santiago 1:4. Son completos aquellos que hacen la obra completa y cuya constancia da pleno resultado. Esto significa fijarse en la ley «completa» de libertad (1:25) y realizarla. Esta ley trae libertad al observarla. Encuentra su cumplimiento en el amor, pero también en el dominio propio, ya que la persona completa refrena el cuerpo entero, inclusive la lengua (3:2ss). Lo que es «completo» y sin falla viene de Dios (1:17). El amor «completo» e «ilimitado» no deja lugar para el temor (1 Jn. 4:18). Este amor viene de Dios (v. 16) en el envío del Hijo que quita el temor al juicio (v. 10). El mandato de ser «completamente» sobrios en 1 Pedro 1:13 está éticamente relacionado y tiene fundamento escatológico.
3. En el corpus paulino, «completo» parece ser el sentido en 1 Corintios 13:10. Los dones no dan el conocimiento pleno que ha de venir. Colosenses 4:12 se refiere a la posición sólida de quienes son «completos» en la voluntad total de Dios. Pero también está presente la idea de la madurez, como en 1:28, donde el objetivo de Pablo es presentar a los creyentes «maduros» bajo la dirección y el

poder de la cruz y resurrección de Cristo. τέλειος puede por tanto ser también el opuesto νήπιος, etc. (1 Co. 14:20; cf. Fil. 3:15 y tal vez 1 Co. 2:6, donde los verdaderamente maduros comprenden el mensaje de la cruz como sabiduría de Dios). En Romanos 12:2 el conocimiento de la voluntad de Dios entera o perfecta viene mediante la renovación del entendimiento, realizada por el Espíritu.

4. Hebreos 5:14 distingue entre las doctrinas iniciales para los νήπιοι y el alimento completo para los maduros (τέλειοι) que conocen la voluntad de Dios y que pueden diferenciar entre el bien y el mal. En 9:11 el santuario celestial es «más perfecto» que el templo provisional.
 5. El NT nunca parece usar τέλειος para un avance gradual hacia la perfección cristiana, ni para un ideal de dos grados de perfección ética. Significa sencillamente «completo» o «entero» en Mateo, Pablo y las Epístolas Católicas, y también tiene el sentido de «maduro» en algunos pasajes de Pablo.
- E. Los Padres Apostólicos.** También aquí el término tiene los sentidos de «total», «completo», «pleno», «supremo», y luego «perfecto» (cf. el ayuno en Hermas, *Semejanzas* 5.3.6, la iglesia como templo perfecto en Bernabé 4.11, Ester en 1 Clemente 55.6, y Cristo como «hombre perfecto» en Ignacio, *Esmirniotas* 4.2).

τελειότης.

1. Este término poco común denota un estado de «ser completo» y también significa «consumación».
2. En la LXX significa «entereza», «integridad», «condición de completo».
3. a. En el NT Colosenses 3:14 llama al amor el vínculo de «perfección» o de «plenitud»; puede ser que vincule a las otras virtudes en un todo, o que dé unidad y armonía a la iglesia.
- b. En Hebreos 6:1 τελειότης es la «etapa superior» de la enseñanza cristiana.
4. En los Padres apostólicos el amor tiene la cualidad de la perfección en 1 Clemente 50.1; y en 1 Clemente 53.5 se hace referencia a la perfección del amor de Moisés por el pueblo.

τελειόω.

1. *Uso no bíblico.* Esta palabra significa «hacer τέλειος» o, en pasiva, «hacerse τέλειος», en sentidos tales como «completar», «llevar a cabo», «poner en vigor» y, en pasiva, «hacerse completo», «madurar».
2. *La LXX.* En la LXX encontramos los sentidos de «hacer perfecto» (Ez. 27:11), «llenar (las manos)» (Éx. 29:9, 29, 33, para «consagrar»), «completar» (2 Cr. 8:16) y «concluir» (4 Mac. 7:15).
3. *El NT.*
 - a. El sentido de «cumplir» se da en Hechos 20:24; Juan 4:34 (donde el objetivo de Jesús es realizar la obra del Padre); 17:4, etc.
 - b. En 1 Juan τελειόω denota la perfección o plenitud del amor de Dios, o de los cristianos en el amor (4:18). El amor de Dios está plenamente presente en aquellos que guardan su palabra (2:5). Este amor manifiesta su plenitud al quitar el temor al juicio (4:17). En Juan 17:23 Jesús ruega que sus discípulos sean completamente uno, así como él está en ellos y Dios en él. La Escritura llega a su plenitud o cumplimiento en la cruz (Jn. 19:28). La fe encuentra su realización en las obras (Stg. 2:22), como se puede ver a partir de la ofrenda de Isaac como confirmación del veredicto de Génesis 15:6.
 - c. En Hebreos, τελειόω τινά significa capacitar a alguien para presentarse ante Dios (cf. la LXX), como en Hebreos 7:19; 10:1, 14. Aquí los términos culturales esclarecen el nuevo orden de la salvación. Los sacerdotes del AT son insuficientes a causa de su pecado, y no simplemente a causa de sus defectos culturales. Jesús cumple los requisitos para presentarse ante Dios (5:8-9), no mediante una purificación, sino al demostrar su obediencia. Su calificación de perfecto es eterna (7:28) y lo capacita, gra-

cias a su obra de sumo sacerdote efectuada de una vez por todas, para perfeccionar a aquellos a quienes él representa, para que entren a la presencia de Dios (10:14) en el santuario celestial como aquellos cuyos pecados han sido expiados.

- d. En Hebreos 11-12 el uso es levemente diferente. Los padres de la fe no fueron hechos perfectos (11:40) en el sentido de que no alcanzaron la ciudad celestial. Pero mediante la obra salvífica de Cristo ahora participan en la consumación (12:23). Pablo dice algo en el mismo sentido en Filipenses 3:12, cuando admite que no es todavía perfecto sino que sigue esforzándose. La idea de realización está presente en Lucas 13:32, y cf. el cumplimiento de los días de la Pascua en 2:43.
- c. *τελέω* y *τελειώω* suelen tener un significado muy parecido («llevar a cabo», «completar»), pero *τελειώω* tiene una sugerencia más fuerte de totalidad, mientras que *τελέω* sugiere la meta o el fin.
4. *Los Padres apostólicos*. En estas obras *τελειώω* tiene sentidos tales como «llevar a cabo» (1 Clem. 33.6), «cumplir» (Hermas, *Visiones* 4.1.3), «efectuar» (Ignacio, *Esmirniotas* 7.2), «completar» (Did. 10.5) y, en pasiva, «hacerse perfecto» (Did. 16.2).

τελείωσις.

1. *Fuera de la Biblia*. Esta palabra significa «realización», «consumación», «conclusión» y «maduración».
2. *La LXX*. Aquí encontramos los sentidos de «ejecución», «consumación», «conclusión» y «madurez».
3. *El NT*.
 - a. En Lucas 1:45 se dice que María es dichosa porque cree que se realizará la palabra de Dios.
 - b. En Hebreos 7:11 el sacerdocio del AT no confiere la calificación para presentarse ante Dios. Sobre la base del uso de la LXX (cf. *τελειώω*), la idea subyacente es la de la consagración o institución para el sacerdocio en el sentido de calificación para el culto. A esta idea se le da ahora una aplicación espiritual.
4. *Los Padres apostólicos*. El término no figura en estas obras ni en los Apologistas.

τελειότης.

1. Este término poco común denota a alguien que realiza el *τελειούν*. Dios es *τελειότης* tanto en los acontecimientos naturales como en el ministerio del Espíritu. La palabra se aplica también a aquellos que administran el bautismo, en cuanto a que hacen *τέλειος* al candidato.
2. El contexto suministra el sentido en Hebreos 12:2. Jesús le da a la fe su base perfecta mediante su obra como sumo sacerdote, y así la lleva a la consumación. Al mismo tiempo, ejerce la fe completa según se demuestra por su pasión.

[G. Dellling, VIII, 49-87]

τελώνης [recaudador de impuestos]

A. El cobro comercial de impuestos en la antigüedad.

1. Tipos principales de esta actividad.

1. *Atenas*. Las ciudades griegas recaudan impuestos conforme a acuerdos privados entre el estado y los cobradores comerciales de impuestos. Las leyes fijan los deberes y privilegios de los cobradores comerciales, pero no especifican los métodos ni exigen una auditoría. El sistema le provee al gobierno dinero en efectivo inmediato, y reduce la burocracia. Los problemas son que los cobradores de impuestos necesitan imponer tributos más altos con el fin de obtener ganancia, y que se sienten inclinados, si es necesario, a recurrir a prácticas ilegales. También los cobradores se agremian para reducir sus ofertas. Los cobradores pueden ser individuos o compañías. Su contrato

es anual, pero generalmente se renueva. Hay avaladores que garantizan el pago y deben reponer cualquier deficiencia. Los cobradores de impuestos sólo pueden recoger tributos cuando se paga una prima, y hay sanciones por el pago tardío. La cobranza de impuestos es un negocio lucrativo; en caso de guerra o de plaga el estado podría remitir la deuda si lo cobrado no alcanza. Los empleados tienen el derecho de registrar en busca de bienes contrabandeados, y pueden tramitar quejas contra los contrabandistas, con la posibilidad de confiscarles los bienes.

2. *El Egipto de los Ptolomeos.* Bajo los Ptolomeos, Egipto adopta el negocio del cobro comercial de impuestos, y lo regula mediante legislación real. La diferencia principal con respecto a Atenas es que el estado supervisa detalladamente el sistema. Sus oficiales pueden calcular la renta con mayor precisión, y probablemente fijan una tasa mínima. No hay que pagar una gran prima, como en Atenas, pero se requieren fiadores que reciben cierta parte de las ganancias. Los concesionarios recaudan los tributos por medio de sus agentes, cuyo salario está fijado por ley. Los cobradores comerciales de impuestos reciben una porción de la suma recaudada y también se quedan con cualquier superávit, aunque ellos o sus patrocinadores también deben subsanar cualquier déficit. Sólo los funcionarios reales pueden embargar bienes en caso de aquellos que fallan en el pago de sus impuestos. El principal punto del sistema egipcio consiste en garantizar para el estado una suma fija, y no relevar al estado de toda la carga ni obtener efectivo inmediato al comienzo del año fiscal (como en Atenas).
3. *Roma.* Roma desarrolla la recaudación comercial de impuestos por razones muy parecidas a las de Atenas. Sin embargo, con el aumento de sus posesiones, llega a consolidarse una clase recaudadora de impuestos, para encargarse de las grandes transacciones financieras. Bajo Augusto se hace necesaria una reorganización, y esto desemboca en una restricción de las potestades de las compañías recolectoras. Hacia el siglo II d. C. hay oficiales imperiales que comienzan a asumir la recaudación de impuestos.

II. *Palestina.*

1. a. El cobro comercial de impuestos llega a Palestina por lo menos desde tiempos de Ptolomeo II Filadelfo (308-246 a.C.). Posteriormente se pagan impuestos tanto a Siria como a Egipto, y hay ciudadanos principales que se encargan del cobro, pagando una suma fija y cobrando según su posibilidad.
- b. Cuando Pompeyo toma Jerusalén en el 63 a. C., impone un tributo del cual parecen haber sido responsables los sumos sacerdotes. Después del 57 a. C. hay cinco zonas tributarias, pero parece que una sola corporación hizo un contrato con las poblaciones, las cuales pagan sumas globales que luego tienen que cobrar. César reduce los impuestos en el 47 a. C., y en el 44 a. C. suprime el sistema de cobro comercial de impuestos a favor de una corporación en Judea.
- c. Augusto exime a Herodes del tributo a Roma, permitiéndole así a Herodes tener control de su propia economía. No hay detalles acerca de la recaudación de impuestos, pero parece que Herodes no recurrió al cobro comercial. Herodes Antipas, en cambio, renueva el sistema de cobro comercial. En tiempos del NT los impuestos directos no son cobrados comercialmente bajo el procurador romano de Judea, pero los impuestos indirectos (de aduanas, etc.) sí son en su mayor parte objeto de cobro comercial, frecuentemente en un nivel más reducido e individual.
- d. Se cobran derechos en Gaza, Ascalón, Jope y Cesarea, y en el interior en Jerusalén, Jericó y Cafarnaum. Los oficiales romanos cobran los pagos atrasados; los recaudadores comerciales les reportan a ellos sobre los contrabandistas y morosos.

III. *La posición de los recaudadores comerciales.*

1. *En general.*

- a. Puesto que nadie paga impuestos de buen grado, la gente siente desagrado y temor por los recaudadores comerciales. Los mercaderes se meten en problemas en los puestos de peaje y de aduana.

En los viajes largos, suele ocurrir que los bienes son gravados varias veces a medida que pasan por diversas zonas.

- b. Puesto que los recaudadores comerciales tienen que sacar su ganancia, obviamente cobran más de lo que legalmente se impone. También deben protegerse de los fraudes. Surgen disputas constantes, especialmente porque las regulaciones no son bien conocidas sino hasta que Nerón ordena que se coloquen visiblemente en todo puesto de aduanas. Los viajeros deben declarar lo que llevan, pero se les permite introducir artículos personales libres de impuestos. Los recaudadores tienen derecho de registrar, y pueden confiscar bienes gravables no declarados. En caso de confiscación dolosa se debe pagar una restitución doble si la objeción se presenta a tiempo, a menos que prevalezca un alegato de malentendido. Sin embargo, los viajeros sencillos suelen desconocer las reglas o canales apropiados, y por eso son víctimas de los recaudadores avaros y de sus agentes. Esto explica el desprecio que se tiene por estos últimos.
2. *El judaísmo.*
- a. Los rabinos, al considerar a los recaudadores de impuestos como personas que tratan de ganar dinero de manera deshonestamente, los tratan como especialmente impuros.
 - b. En efecto llegan a clasificarlos como ladrones o bandidos.
 - c. Mientras que consideran los impuestos directos como señal de sujeción, consideran los impuestos indirectos, especialmente los peajes, como una forma de injusticia y de triquiñuela. Por eso piensan que las declaraciones falsas a los recaudadores de impuestos son legítimas; les niegan a los recaudadores el derecho de comparecer como testigos; y los agrupan a ellos y a sus familias como jugadores o usureros que, si desean «convertirse», deben restaurar lo que han recogido ilegalmente cuando las personas defraudadas son conocidas, y entregar el resto de sus ganancias mal habidas para el bien común.
 - d. Sin embargo, unos pocos cobradores comerciales de impuestos parecen haber realizado su actividad de manera honesta, y haberse ganado por tanto el respeto de sus conciudadanos.
- B. Jesús y los recaudadores de impuestos.** *τελώνης* figura solamente en los Sinópticos en Mateo 11:18-19 y paralelos; 5:46-47; Marcos 2:14ss y paralelos; 10:3; 18:17; 21:31-32; Lucas 3:12-13; 7:29; 15:1; 18:9ss; 19:2. El sustantivo *τελώνιον* figura sólo en Mateo 2:14 y paralelos. El NT concuerda con los rabinos al considerar que los recaudadores de impuestos se alienan de Dios y del pueblo. «Publicanos y pecadores» es lo opuesto de los hijos del reino (cf. Mt. 5:46-47). Los recaudadores de impuestos son israelitas notoriamente malos que pueden agruparse incluso con los gentiles (cf. Mt. 18:15ss). Si bien el interés del NT se pone en su conversión, como en Lucas 18:9ss y 19:1s, es como ejemplo del poder milagroso de Dios de hacer regresar hacia sí incluso a los peores pecadores. Pero el énfasis se pone en el hecho de que Jesús va en su búsqueda (cf. Mt. 9:36; 10:6; 15:24; Lc. 19:10). Ni el Bautista ni Jesús les niegan el acceso a la comunidad escatológica. Hay especial alegría en el cielo por la conversión de pecadores como ellos (Mt. 18:13-14; Lc. 15:7, 10). Jesús no excluye a ningún grupo específico (Mt. 13:24-25). Empieza por reconocer a todo Israel (Lc. 19:9). El llamado del evangelio se dirige de modo especial a los recaudadores de impuestos y los pecadores, y es un llamado a sentarse a la mesa con ellos. Jesús, en efecto, se acarrea críticas por asociarse con aquellos que son despreciados tanto por el pueblo como por los fariseos (Mt. 11:19). Su aceptación de un *τελώνης* como discípulo debe haber causado particular escándalo (Mr. 2:14), seguida como estuvo por un banquete al que asistieron muchos recaudadores de impuestos y pecadores. También se hospeda con un jefe de recaudadores en Jericó (Lc. 19:1ss). Si bien Zaqueo promete la restitución, Jesús le asegura la salvación aun antes de tal compromiso. Asimismo, otorga la seguridad de que la oración del publicano que pide perdón es escuchada por Dios (Lc. 18:14). Usa la conversión de los recaudadores de impuestos y pecadores como un modelo y una advertencia (Lc. 15:1ss; Mt. 20:13ss). Mientras que la oración del fariseo se ha convertido en una exaltación de sí mismo, la del publicano, que Dios oye y contesta, es un humilde ruego de misericordia. La aceptación pública de los recau-

dadadores de impuestos y los pecadores pertenece en lo principal al ministerio galileo, pero también hay casos impresionantes en el período posterior (Mr. 14:3ss; Lc. 19:1ss).

[O. Michel, VIII, 88-105]

τέμνω [cortar], ἀποτομία [severidad], ἀποτόμος [severo], ἀποτόμως [severamente], κατατομή [corte, mutilación], ὀρθοτομέω [abrir un sendero recto, enseñar debidamente]

τέμνω. Esta palabra, que significa «cortar», no figura en el NT.

ἀποτομία, ἀποτόμος, ἀποτόμως.

1. ἀποτόμος significa «cortado al tajo», y luego tiene el sentido derivado más común de «empinado», «inaccesible», y el sentido transferido de «afilado», «agudo», «exacto», «cuidadoso», «estricto», e incluso «severo» o «sin compasión».
2. ἀποτομία figura sólo a partir del período helenístico. Significa «corte», luego «dificultad», principalmente «calidad de estricto» o «severidad» (en un buen sentido en lo referente a la ley), y también «dureza» en la realización de una resolución.

B. La LXX y el judaísmo.

1. En la LXX sólo figuran ἀποτόμος y ἀποτόμως, y éstos sólo en Sabiduría. Se relacionan con la severidad de Dios en el juicio sobre los malvados. Dios es como un Padre para con los justos, pero para con los pecadores muestra la severidad de un soberano.
2. El sustantivo ἀποτομία figura en Σ con referencia a la «crueldad» de Nínive (Nah. 3:1) y de Babilonia (Jer. 51:35).
3. Josefo usa ἀποτόμος para «empinado» y también para describir la «rudeza» de Herodes. Filón usa ἀποτομία para «ferocidad aplastante». El verbo ἀποτέμνω también es común en Josefo.

C. El NT.

1. El adverbio ἀποτόμως figura en 2 Corintios 13:10. Pablo quiere resolver el asunto con prontitud, para no tener que ejercer su autoridad severamente, e. d. con la fuerza del juicio (a diferencia de la aguda reprensión de Tito 1:13 que busca la corrección).
2. En el NT sólo Romanos 11:22 usa el sustantivo ἀποτομία. Como en Sabiduría, los que hacen caso omiso de la bondad de Dios quedan bajo la amenaza de su inexorable severidad, e. d. en el juicio.

D. Los Padres apostólicos. Policarpo 6.1 aconseja a los presbíteros no usar su autoridad judicial sin clemencia, como si fueran tiranos o adelantándose a la severidad judicial de Dios.

κατατομή.

A. El griego extrabíblico. Esta palabra significa «incisión» o «plano seccional» y figura principalmente en el ámbito científico o técnico. El verbo κατατέμνω, sin embargo, se usa también para referirse a partir carne, especialmente la de los sacrificios, y se puede usar irónicamente para «cortar en tiras», e. d. «matar» (cf. tb. «despedazar» con palabras, en la acusación contra Sócrates).

B. La LXX. El sustantivo no figura en la LXX, pero κατατέμνω se llega a usar para la incisión prohibida de la piel, p. ej. como expresión de duelo (Is. 15:2); cf. tb. el uso para las incisiones culturales en A en Jeremías 48:37 (Σ κατατομή).

C. El NT. El único caso de κατατομή en el NT se halla en Filipenses 3:2. Al oponerse a los que insisten en que los creyentes se circunciden, Pablo no los está acusando de causar «división» sino que está haciendo un juego de palabras con el término περιτομή (circuncisión). La presuntuosa circuncisión de ellos es en realidad una «disección», una «mutilación» que la ley misma prohíbe. El irónico juego de palabras, familiar en la diatriba, es sugerido quizás por el uso irónico común del verbo κατατέμνω en el mundo griego.

ὀρθοτομέω.

1. En la Biblia griega esta palabra figura solamente en Proverbios 3:6; 11:5; 2 Timoteo 2:15. Está subyacente la expresión τέμνω ὁδόν, «trazar un camino», «abrir camino», «construir una carretera».
2. La frase ὀρθοτομέω ὁδόν tiene el mismo sentido en Proverbios 3:6 y 11:5 (plural). El ὀρθο- pone énfasis en el camino recto.
3. En los escritos judíos posteriores no figura ὀρθοτομέω, pero otros términos transmiten la idea del camino recto, que ahora se equipara más de cerca con los mandamientos.
4. La idea figurada de un camino es muy leve en el único caso de ὀρθοτομέω en el NT en 2 Timoteo 2:15. A diferencia de los que se involucran en un parloteo teológico inútil, Timoteo debe hacer lo que es correcto en cuanto a la palabra de la verdad. Otros significados posibles, p. ej. «cortar», «manejar» o «entregar», no encajan en el contexto ni concuerdan con la expresión paralela en Gálatas 2:14. El verdadero significado parece ser que Timoteo debe proclamar la palabra de verdad en su conducta, e. d. seguirla. Al hacerlo no tendrá que avergonzarse, ya que, a diferencia de los falsos maestros, él presentará la palabra legítimamente, confirmándola en su propia vida.

[H. Köster, VIII, 106-112]

→ διχοτομέω, περιτέμνω

τέρας [presagio, prodigio]

A. Uso no bíblico.

1. *General.* La palabra τέρας es antigua para denotar presagios, p. ej. en la forma de fenómenos naturales o de manifestaciones inusitadas.
2. *Teológico.*
 - a. Desde los tiempos más antiguos τέρας tiene una referencia teológica. Para Homero, Zeus es el autor de τέρατα tales como el trueno, el arco iris o los meteoritos.
 - b. Pero el vínculo con Zeus parece ser una armonización secundaria de fenómenos aterradores con los dioses olímpicos.
 - c. En Homero el τέρας es sólo para los seres humanos, cuando, en su búsqueda de la esencia de las cosas, experimentan su dependencia respecto a los dioses pero también su cercanía a ellos. Se necesita al μάντις para interpretar el τέρας, pero el τέρας mismo puede ser dado en respuesta a la plegaria.
3. *Tendencia y desarrollo.*
 - a. El pensamiento griego toma una experiencia original de lo siniestro, se apropia de ella como un medio para explicar la situación humana, y la integra en el culto.
 - b. En una etapa posterior, Jenofonte menciona los sueños como un medio de hallar la voluntad divina, pero evita el término τέρας. Cuando otros autores lo usan, habitualmente es como un término tradicional sin que sobrevivan las antiguas connotaciones. En general asume un contenido negativo y por lo tanto ya no es el término correcto para presentar la realidad de un prodigio divino.
4. *σημεία καὶ τέρατα.* Para esta expresión, ver σημείον.

B. El AT y el judaísmo griego.

1. La LXX.

- a. *τέρας* figura 46 veces en la LXX. En 34 de los 38 casos donde hay un original hebreo, se trata de מִוֹדָע.
- b. Por lo que se refiere al significado del término hebreo, va coordinado con el paralelo מִוֹדָע en 18 de 36 pasajes, y los dos juntos se relacionan con fenómenos o acontecimientos extraordinarios junto con la impresión que causan y el conocimiento que median. El autor de estas manifestaciones extraordinarias es Dios, y es su poder histórico lo que ellas despliegan, a medida que él toma decisiones para el presente que también determinan el futuro. El hecho de que los dos términos hebreos no son sinónimos, sino que comportan énfasis diferentes, se puede ver por una comparación de 2 Reyes 20:1ss con 2 Crónicas 32:24, 31; el primero de esos pasajes enfatiza la señal, y el segundo el milagro. El aspecto de revelación se destaca en Ezequiel 12:1ss cuando el profeta mismo se convierte en señal para Israel (cf. Sal. 71:7). En Joel 2:30-31 el Dios que ha hecho el cielo y la tierra da señales en ellos para introducir el tiempo del fin. Como lo muestra el Salmo 105:5, parte de la esencia de las señales del AT es que en ellas Dios alcanza la meta de establecer su justicia.

- c. El uso de *τέρας* en la LXX está regido por el hebreo. El término denota algo insólito por medio de lo cual el Dios que es Creador y Señor de los acontecimientos añade un nuevo elemento a su palabra de automanifestación. El énfasis se pone en la acción de Dios, no en el aspecto maravilloso, y no hay abstracción conceptual. Los traductores observan la distinción respecto a σημεῖον (cf. Éx. 4:17, 21). El punto de *τέρας* es que manifiesta el ser soberano de Dios en toda su singularidad. El término no desempeña una parte esencial en obras que son de origen griego. En dos de los cuatro casos en Sabiduría figura en la combinación σημεῖα καὶ τέρατα (8:8; 10:16). También en Sabiduría 7:14; 19:8 de lo que se trata es de los hechos maravillosos que revelan a Dios. *τέρας* no figura en los libros de los Macabeos, aunque en 2 Macabeos 15:21; 3 Macabeos 6:32 se dice que Dios es τερατοποιός. Tal vez el judaísmo griego no gusta de *τέρας* (excepto cuando va combinado con σημεῖον) a causa de sus reminiscencias paganas.

2. El judaísmo griego no bíblico.

- a. Filón. Filón rara vez usa *τέρας*, aunque τεράστιος es más común, y también usa diversos derivados. La conexión con lo inusitado y aterrador se puede ver en su forma de usarlo. Pero el grupo no tiene un acento negativo, ya que Dios es el autor de los τέρατα realizados por Moisés. Un σημεῖον no es necesariamente un milagro, pero un *τέρας* es un σημεῖον cuando detrás de él se halla Dios. El sentido positivo se basa en los τέρατα asociados con el éxodo. El *τέρας* es un medio de revelación. Mediante él Filón muestra que el judaísmo goza del supremo conocimiento de Dios y de la forma más elevada de moral.
- b. Josefo. Josefo adopta el uso tradicional de *τέρας* para lo sobrenatural. Los τέρατα ayudan a conocer a Dios, especialmente en su soberanía sobre los acontecimientos. A veces son señales de predicción que indican el futuro controlado por Dios. Se necesita penetración para evaluarlos e interpretarlos correctamente. Lo que más sirve a este respecto es el conocimiento de la Escritura, ya que los τέρατα de Dios están en relación con la dirección de la historia iniciada en el éxodo.
- c. Los pseudoepígrafos. El término *τέρας* no desempeña una parte significativa en estos escritos.
- d. σημεῖα καὶ τέρατα. En esta expresión τέρατα es el término más importante, por cuanto expresa la convicción de que el camino de Dios y su objetivo gobiernan todo lo que acontece. Para Josefo, aquellos que dejan de lado las señales de la destrucción de la ciudad y del templo, al hacer eso, rehúsan tener fe en Dios.

C. El judaísmo postbíblico.

1. *Qumrán*. Los Rollos del Mar Muerto sólo rara vez se refieren a actos de poder a diferencia de las señales.
2. *Los rabinos*. Los rabinos prácticamente nunca usan el término hebreo equivalente.

D. El NT.

1. *La ausencia de τέρας a solas.* El NT nunca usa τέρας a solas. Esto es deliberado, como se puede ver en Hechos 2:19, donde el autor añade un καὶ σημεῖα interpretativo al texto hebreo y griego de Joel 2:30 (cf. 2:22, 43; 6:8; 7:36). Esto no es porque τέρας se haya convertido en un término menos colorido. Es más bien porque τέρας no encaja tan bien con los objetivos de la proclamación. Para las obras poderosas de Jesús, δύναμις sirve más para destacar una interpretación cristológica sin ambigüedades. τέρας podría sugerir que Dios realiza las obras, y restringir así la autonomía de Jesús. En cuanto concierne a las obras de los apóstoles, el punto es que en ellas el Espíritu continúa la obra de Jesús, y por eso δύναμις se adapta mejor para expresar el hecho de que los apóstoles realizan esas obras como representantes de Jesús.
2. σημεῖα καὶ τέρατα - τέρατα καὶ σημεῖα. Hechos usa ambas expresiones (4:30; 5:12; 14:3; 15:12; 2:19, 22, 43; 6:8; 7:36). Quizás en σημεῖα καὶ τέρατα el énfasis se pone en que Dios pone un sello nuevo y específico al presente, mientras que en τέρατα καὶ σημεῖα el presente se halla bajo el signo de su avance, y por lo tanto hay una invitación a volverse a él, con δύναμις como contraseña. También Pablo usa δύναμις en relación con σημεῖα καὶ τέρατα en Romanos 15:19, 2 Corintios 12:12, e incluso en 2 Tesalonicenses 2:9, donde está pensando en la venida del anticristo.

E. La iglesia antigua. Los Padres apostólicos tienen σημεῖα καὶ τέρατα, pero nunca usan τέρας a solas. Lo mismo sucede en los Hechos apócrifos. El único caso de τέρας en los Apologistas se halla en Atenágoras, *Súplica* 20.2, donde es un término tomado de la antigua poesía épica.

[K. H. Rengstorf, VIII, 113-126]

→ σημεῖον

τέσσαρες [cuatro], τέταρτος [cuarto], τεταρτῆος [cuarto día],
 τεσσεράκοντα [cuarenta], τεσσερακονταετής [cuarenta (años)]

τέσσαρες, τέταρτος τεταρτῆος.

A. Cuatro en la antigüedad.

1. *Problemas lingüísticos.* En los dialectos griegos figuran formas diferentes del término para «cuatro» (áico τέτταρες, jónico τέσσερες, dórico τέτορες). Tal vez el NT da evidencia de una mezcla general de formas, prefiriéndose τέσσερ- por razones eufónicas o rítmicas.
2. *El ámbito griego.*
 - a. Sobre la base de los cuatro ángulos, etc., el número cuatro se convierte en un término para la totalidad. Sólo ocasionalmente es un número sagrado, pero a menudo sirve como número redondo (cf. las cuatro virtudes cardinales, las emociones básicas, o los tipos de soberanía).
 - b. El número suele tener significado especial, como en las referencias al cuarto ataque, los peligros del cuarto día, la fiebre de cuatro días, la necesidad de casarse después de cuatro años de madurez sexual, el nacimiento de Heracles en el cuarto día del mes (cf. también las competencias de cuatro años).
 - c. Los mitos suelen contener la idea de las cuatro edades del mundo, y también leemos sobre los cuatro descubrimientos de Hermes, los pilares cuadrangulares de Hermes, la Proserpina de cuatro ojos, etc.
 - d. En la tradición platónica y pitagórica el cuatro es un símbolo, pero Aristóteles destaca el aspecto numérico. Los cuatro elementos ocupan un papel importante en el mitraísmo. Para los pitagóricos, el cuatro es la base del sistema decimal porque los primeros cuatro números suman diez. En las cuatro fases de la luna o en las cuatro estaciones, el énfasis se pone en otros aspectos.

B. Cuatro en el AT y en el judaísmo.

1. El AT.

a. En el AT, cuatro es una cifra que denota totalidad (cf. los cuatro sectores del cielo, los cuatro ríos del paraíso, también Dn. 11:4; Ez. 7:2; Zac. 1:8ss). El cuatro es importante en la teofanía de Ezequiel 1 (los cuatro seres vivientes, las cuatro caras y las cuatro ruedas). Hay cuatro fenómenos en la teofanía de Elías en 1 Reyes 19:11-12. El cuatro también es importante en la apocalíptica (cf. Dn. 7:2-3, 6, 17; también 2:31ss).

b. Como número redondo, el cuatro figura en Zacarías 7:1; Jueces 14:15; 2 Reyes 7:3, y cf. en relación con el arca y el tabernáculo Éxodo 25:12, 26, 34; 26:2, 8, 32.

c. La serie tres-cuatro, que figura también en el mundo griego, tiene el sentido de «unos cuantos». Es esquemática en los proverbios (Am. 1:3, 6, 9; Pr. 30:15, 18, 21, 24, 29).

2. El judaísmo.

a. En las obras rabínicas el cuatro suele ser un número redondo, p. ej. cuatro categorías de penitencia o de eruditos, o cuatro cosas por las cuales hay recompensas y castigos. El cuarto día es el día de los demonios, y en el cuarto día el alma por fin abandona la tumba. Qumrán tiene cuatro aguas de purificación y divide a la comunidad en cuatro. El Enoch Etíope 22 divide en cuatro el mundo inferior.

b. Filón se refiere a los cuatro elementos. Atribuye a Moisés la santidad del número cuatro. Así, en el cuarto día Dios hizo el cielo y los astros. Filón se refiere también a las cuatro emociones principales, y para él el secreto más importante del número es el tetragrama, el nombre divino.

C. El NT.

1. *Uso general.* El uso es técnico en Marcos 2:3 y Hechos 10:11; 11:5. Las cuatro anclas de Hechos 27:29 son para mayor seguridad. El cuatro denota un período breve de tiempo en Juan 4:35; Hechos 10:30. La cuarta vigilia es la del amanecer en Marcos 6:48. La serie de cuatro en 2 Pedro 3:10 y Apocalipsis 5:13 sugiere lo completo. En Marcos 4:1ss las cuatro partes del campo contienen tres que son parecidas y una cuarta que es diferente. En Juan 11:17 los cuatro días en la tumba expresan la irreversibilidad de la muerte. La cuádruple división de las vestiduras de Jesús (Jn. 19:23) corresponde al número de soldados de la guardia. En Lucas 19:8 la restitución cuádruple es muestra de generosidad.

2. *La apocalíptica.* El Apocalipsis usa la tradición de Ezequiel en 4:6, 8; 5:6, 8, etc. Las cuatro caras se convierten en cuatro animales (4:7), los ojos sustituyen a las ruedas, y las criaturas están ahora alrededor del trono. Apocalipsis 6:1ss adopta el motivo de los cuatro caballos, combinándolo con el de los primeros cuatro sellos (cf. los cuatro ángeles destructores de 9:14-15). La ciudad celestial es cuadrada (21:16). En Marcos 13:27 los elegidos son recogidos de los cuatro vientos.

D. La iglesia antigua. En los Padres apostólicos los motivos incluyen la congregación desde los cuatro confines de la tierra (Did. 10.5) y los cuatro períodos (Hermas, *Semejanzas* 9.4.3). Ireneo asocia los cuatro Evangelios con los cuatro sectores de la tierra y la necesidad de cuatro pilares (*Contra las herejías* 3.11:8). También caracteriza los cuatro Evangelios como cuatro animales. Posteriormente Agustín vincula los nombres de los cuatro Evangelistas con esos animales (*De la armonía de los Evangelios* 1.6).

τεσσαράκοντα, τεσσαρακονταετής.

A. El 40 en la antigüedad.

a. En el mundo griego el 40 es un número redondo. Cuarenta años es un tiempo largo; cuarenta días es un tiempo breve.

b. El 40 es también el tiempo de la madurez. Hay que tener al menos 40 años para ser designado a ciertos puestos.

- c. El 40 también denota períodos específicos, p. ej. el primer movimiento de un niño en el vientre, la crisis en una enfermedad, y el período normal de la preñez (7 veces 40 días). Pitágoras ayuna por 40 días, y también nos enteramos de un período de lluvia de 40 días y del período de 40 días en que las Pléyades no se pueden ver.

B. El AT y el judaísmo.

1. a. En el AT, 40 años son la duración de una generación, e. d. en que está activa toda una generación (cf. la generación del desierto, Éx. 16:35; Dt. 1:3, etc.). David reina por 40 años en 2 Samuel 5:4-5 (cf. tb. Salomón en 1 R. 11:42), y el período desde el éxodo hasta el templo consta de 480 años.
- b. El número 40 también denota la madurez, p. ej. el año del matrimonio o del ascenso (Gn. 25:20; 2 S. 2:10). La extensión de la vida humana consta de 120 años (Gn. 6:3).
- c. El 40 sirve también como un número redondo típico (cf. el diluvio en Gn. 7:4, Moisés en el Sinaí en Éx. 24:18, el desafío de Goliat en 1 S. 7:16, el tiempo de arrepentimiento en Jon. 3:4, el viaje de Elías en 1 R. 19:8, los días de la impureza en Lv. 12:4, el número máximo de azotes en Dt. 25:3).
2. a. El 40 es un número importantísimo, sólo superado por el siete, en el judaísmo posterior. Los 40 días son un período típico en la medicina popular y en la agricultura, así como en relación con incidentes bíblicos (el diluvio, etc.). Se hace referencia a 40 días de ayuno, y 40 años son significativos como períodos de ejercer un cargo. Aparecen señales 40 años antes de la destrucción del templo. Un discípulo rabínico alcanza la independencia de criterio cuando cumple 40 años.
- b. El 40 sirve también como número redondo, p. ej. en el aprendizaje o en los azotes.
- c. En contextos mesiánicos, el reino mesiánico interino dura 40 años. En Qumrán, pasan 40 años entre el Maestro de Justicia y la venida del reino divino. La apocalíptica adjunta 40 días de juicio al reino mesiánico de 40 años. Los años del desierto se convierten en un tipo mesiánico.

C. El NT. El 40 sirve como número redondo en Hechos 4:22; 23:13, 21. Cuando a Pablo le dan 40 azotes menos uno (2 Co. 11:24), este es el primer caso escrito de la omisión del último golpe. Hebreos 3:10, 17 y Hechos 13:18 evocan el juicio de Dios y su guía durante el período del desierto. Hechos 13:21 parece atribuirle a Saúl 40 años. Hechos 7:42 le da un giro negativo a Amós 5:25. Hechos 7:23 se refiere a los tres períodos de 40 años en la vida de Moisés. Marcos 1:13 y paralelos vinculan el ayuno de Jesús de 40 días con su bautismo, y así encuentran en él la obediencia a su encargo mesiánico. Las referencias a los animales y a los ángeles definen el desierto como sitio de paz paradisiaca escatológica. También encontramos la tipología de Moisés en Mateo 4:2 (cf. Lc. 4:2-3). Los 40 días de apariciones a los discípulos son el período en que las manifestaciones del Señor resucitado elucidan el evangelio y lo validan (Hch. 1:3).

D. La iglesia antigua. Los Padres apostólicos sólo se refieren a Moisés en el Sinaí (1 Clem 3.2). Tertuliano menciona la enseñanza del Señor resucitado (*Apología* 21.23). Se desarrolla un ayuno de 40 días antes de la Pascua, siguiendo el modelo del de Jesús.

[H. Balz, VIII, 127-139]

τηρέω [custodiar, guardar, proteger], τήρησις [guarda, custodia], παρατηρέω [vigilar bien, resguardar], παρατήρησις [vigilancia, observación], διατηρέω [guardar, atesorar], συντηρέω [tener en mente, proteger]

τηρέω.

A. Fuera del NT.

1. El significado básico de esta palabra es «mantener a la vista», «notar», «velar por»; asume matices como «gobernar», «observar», «proteger de», «resguardar», «guardar», y en sentido transferido «asegurarse de», «aplicarse a», «defenderse».
2. La palabra figura 39 veces en la LXX en sentidos tales como «apuntar a», «vigilar», «poner atención», «velar por», «guardar», «observar».
3. Filón rara vez usa este término. Puede significar «velar por» en el Testamento de Zabulón 4:3. y Josefo lo usa para «mantener».
4. Los paralelos rabínicos denotan la obediencia a la ley.

B. El NT.

1. *Sentido literal.* τηρέω, que se usa 60 veces en el NT, puede tener sentidos literales como «resguardar» (Hch. 12:6; Mt. 27:36), «guardar» (Jn. 2:10; 1 P. 1:4), «retener» (negativamente en Judas 6) y «proteger» (1 Co. 7:37).
2. *Sentido transferido.*
 - a. El sentido es «proteger» o «preservar» en Juan 17:11-12. Así también, en Apocalipsis 3:10, Cristo protege a su iglesia contra la tentación. En 1 Tesalonicenses 5:23 el deseo de Pablo es que el espíritu, alma y cuerpo de los creyentes sean resguardados (con una referencia escatológica). En Judas 1:15 los llamados serán guardados para el reinado de Cristo. En Juan 5:18 Cristo concede protección contra el diablo y el pecado. En 1 Timoteo 5:22 y Santiago 1:27 el punto es mantenerse alejados del mundo. En Judas 21, el genitivo («de Dios») expresa la iniciativa de Dios; el verbo es nuestra respuesta.
 - b. Con un complemento impersonal, la idea es la de mantener las realidades cristianas esenciales, p. ej. la fe en 2 Timoteo 4:7, la unidad del Espíritu en Efesios 4:3, las propias vestiduras (e. d. la salvación) en Apocalipsis 16:15.
 - c. Una idea común es la de observar o guardar mandamientos, etc.; cf. Mateo 19:17; Hechos 15:5; Juan 9:16 (el sábado); Mateo 23:3 (la enseñanza de los escribas); Santiago 2:10 (la ley regia); Mateo 28:20 (la enseñanza de Jesús); Juan 14:15 (los mandamientos de Jesús). Las expresiones que se usan en relación con los cristianos sugieren la existencia de una tradición catequética. Esta se remonta a la enseñanza del propio Jesús, de modo que guardar sus mandatos es lo mismo que guardar su palabra (Jn. 14:23-24). Los discípulos transmiten la palabra de revelación con un llamado a la fe y a la obediencia (Jn. 15:20), y guardarla significa la vida eterna (8:51-52). Pensamientos similares se dan en 1 Juan 2:3, 4; Apocalipsis 12:17. La vida cristiana como cumplimiento de la voluntad de Dios es tanto un prerequisite para las respuestas a la oración, como un resultado de la acción del Espíritu (1 Jn 3:22, 24). El amor a Dios halla su expresión en el amor por los demás y en el guardar los mandamientos (1 Jn. 5:2-3).

τήρησις.

1. En griego esta palabra significa «atención», «vigilancia», «guarda», «observación», «preservación», «cuidado» y «custodia».

2. En la LXX figura solamente en los Deuterocanónicos para «cuidar» o «guardar».
3. En el NT esta palabra significa «custodia» (o «cárcel») en Hechos 4:3; 5:18, y «guardar» o «cumplir» los mandamientos de Dios en 1 Corintios 7:19 (cf. Gá. 5:6; Ro. 14:17).

παρατηρέω.

1. En griego esta palabra tiene significados tales como «observar», «mantener en observación», «acechar», «estar a la espera», «hacer caso», «notar», «estar alerta», «preservar», «velar por» y «guardar».
2. En la LXX el verbo significa «acechar» en Salmo 37:12 y «tener en mente» en Salmo 130:3.
3. En otras obras judeogriegas se hallan los sentidos «encontrar por observación», «esperar atentamente», y «observar» (regulaciones culturales).
4. En el NT παρατηρέω significa «velar» (Jesús) en Marcos 3:2, y «resguardar» (las puertas) en Hechos 9:24. En Gálatas 4:10 el punto es la observancia cultural. El recaer en la observancia de los días implica una pérdida de libertad. Aquí Pablo podría estar discutiendo contra la observancia obligatoria del sábado y de las festividades del AT, pero también podría estar oponiéndose a la idea de que hay días y temporadas de buena y mala suerte, ya que la forma compuesta (en voz media) sugiere una observancia ansiosa en interés propio.

παρατήρησις.

1. En griego esto significa «vigilancia», «acecho», «atisbo», «atención», «escrutinio», «observación científica», «examen de sí», «autodisciplina», «vigilia», «observancia» (de leyes, etc.), «observar» (uso) y «mantener» (obediencia).
2. La LXX no usa el término.
3. En el NT figura solamente en Lucas 17:20, donde podría tener ya sea una referencia temporal o local (observancia de tiempos y lugares). Esto está ligado con la apocalíptica. La afirmación de que el reino está «en medio de ustedes» o «entre ustedes» sugiere, no que el cálculo de señales se contraponga a alguna futura incursión del reino, sino que el reino ya ha venido en Jesús. Algunas personas, sin embargo, no lo perciben. La observación de señales no puede mostrar si el reino ha venido; en la forma en que está en acción ahora, el gobierno de Dios sólo puede ser captado por la fe. Las expectativas mesiánicas de los oponentes de Jesús, que exigen señales, son totalmente inadecuadas ante lo que Jesús realiza con su venida en medio del pueblo.
4. En Diogneto 4.5 encontramos una polémica contra la «observancia» ritual del judaísmo.

διατηρέω. En el NT esta palabra figura en Lucas 2:51 para «guardar» o «acumular» en la memoria. En Hechos 15:29 el sentido es «guardarse», e. d. «abstenerse de». Diogneto 8.10 dice que Dios mantiene inmutable su plan de salvación hasta la venida de Cristo.

συντηρέω. Esta palabra significa «guardar» en la memoria en Lucas 2:19, «proteger» en Marcos 6:20, «ser preservado» en Mateo 9:17. En Hermas, Mandatos 8.10, significa «pensar en (y cuidar de)».

[H. Riesenfeld, VIII, 140-151]

τίθημι [poner, colocar], ἀθετέω [despreciar, anular], ἀθέτησις [anulación], ἐπιτίθημι [imponer, poner sobre], ἐπίθεσις [imposición], μετατίθημι [trasladar, poner en otro lugar], μετάθεσις [cambio de lugar], παρατίθημι [presentar, poner delante], παραθήκη [depósito], (παρακαταθήκη [depósito]), προτίθημι [poner delante], πρόθεσις [aspiración, propósito], προστίθημι [añadir]

τίθημι.

A. El griego secular.

1. Sentido local.

- El sentido local primario de esta palabra es «poner», «colocar». Es así como lo encontramos para echar cimientos, poner objetos, poner en la mano o ante los ojos, emitir un voto y enterrar.
- Los sentidos especiales incluyen el pagar impuestos y el depositar dinero.
- En el ámbito militar encontramos varios usos, p. ej. para acampar, ponerse del lado de alguien, o deponer los escudos para rendirse.
- En los juegos el término denota el mostrar los premios o presentarlos.
- En lo sagrado se usa para donar regalos a los dioses.
- «Poner» en la mente o en el corazón (cf. «tener en mente») se acerca al sentido transferido.

2. Sentido transferido.

- En sentido transferido encontramos el levantar una casa, concebir un hijo (poner bajo el cinto), o efectuar una boda.
- Otro uso es el establecer leyes, etc.
- Los dioses establecen ordenanzas y decretos.
- El presuponer o postular intelectualmente ofrece otro campo de uso.
- Con doble acusativo encontramos la idea de hacer que alguien sea algo, e. d. designar, casarse con alguien, adoptar. En líneas parecidas está el uso para burlarse de o valorar como.

B. La LXX.

- Frecuencia.** La LXX usa τίθημι unas 560 veces, 260 veces para traducir el hebreo נָתַן, el cual, de un modo parecido, combina los elementos local y transferido.
- Significado.** El AT tiene en gran medida el mismo sentido que el griego secular, p. ej. poner, erigir, colocar, invertir, ponerse, aportar (regalos), así como poner trampas, arriesgar la vida, tomar en serio, designar, emitir (órdenes), representar como, o hacer.
- En una cuarta parte de las referencias del AT, el sujeto es Dios en su obra de crear, salvar y juzgar. Él pone los astros en el firmamento (Gn. 1:17) y pone límites al mar (Job 38:10). Hace a Abraham el padre de muchas naciones (Gn. 17:5-6). Pone su nombre en lugares específicos (1 R. 9:3). Pone a los enemigos del sacerdote-rey como estrado de sus pies (Sal. 110:1). Otorga vida y misericordia (Job 10:12). Pone a un lado las lágrimas y los pecados (Sal. 56:8). Convierte en nada a los fabricantes de ídolos (Miq. 1:7). Establece una muralla para Jerusalén (Is. 26:1). Habiendo puesto a Israel en su lugar (1 Cr. 7:9), lo volverá a poner de nuevo en su propia tierra (Ez. 37:14).

C. El NT.

1. Aspectos generales.

- a. Los 101 casos están extendidos por todo el NT. A menudo encontramos el sentido local básico, poner una luz en un candelero (Mr. 4:21), sacar a los enfermos para ser curados (6:56), servir vino (Jn. 2:10), e imponer las manos (Mr. 8:25).
 - b. Otros sentidos incluyen el sepultar (Mr. 6:29).
 - c. Financieramente el término significa invertir dinero (Lc. 19:21-22) o separarlo (1 Co. 16:2).
 - d. Figuradamente el término significa «proponer» (Mr. 4:30) u «ofrecer» (1 Co. 9:18).
2. Hay expresiones peculiares a Lucas, como «doblar las rodillas» (Lc. 22:41), «tomar en serio» o «proponerse» (Lc. 1:66; Hch. 5:4), «resolver» (Hch. 19:21), y «poner a los pies» (e. d. «poner a disposición») (Hch. 4:35).
 3. Peculiar a Juan es la expresión «poner (entregar) la vida» (10:11). Esto hace eco de una expresión griega para «arriesgar la vida», pero con referencia a Isaías 53:10, lo cual convierte el riesgo en un verdadero sacrificio (cf. Mr. 10:45).
 4. a. En relación con la acción de Dios, el NT suele citar Salmo 110:1. En 1 Corintios 15:25 el contexto muestra que la entronización de Cristo y la subyugación de las potestades hostiles tienen lugar a su tiempo. En Hebreos, la posición exaltada del Hijo (1:3) descansa sobre la futura sujeción de sus enemigos (10:13). Hechos 2:33-34 y Marcos 18:19 conectan el versículo con la ascensión (cf. tb. Col. 3:1). En Marcos 12:35ss la función del Señor exaltado se denota mediante los títulos de Hijo de David y Kyrios. Cristo no es un simple liberador político, sino que es el Señor único que todo lo abarca.
 - b. Pablo rara vez usa τίθημι o sus compuestos. En Romanos 4:17 cita Génesis 17:5, donde la fe se pone en el Dios que suscita la posteridad prometida más allá de los límites de la procreación natural. La elección de Abraham se coloca entonces contra el trasfondo de la nueva creación. La misma conexión aparece en 1 Tesalonicenses 5:9. En Filipenses 1:16 y 1 Tesalonicenses 3:3 el verbo denota el punto donde convergen la decisión divina y la existencia humana. La determinación divina decide la existencia de los miembros en el cuerpo de Cristo (1 Co. 12:18, 28). Romanos 9:33 llama a Cristo la piedra de tropiezo designada, en la cual se cruzan los senderos de Israel y de la iglesia. En 2 Corintios 5:19 la nueva creación descansa sobre el acto reconciliador de Dios en la obra de Cristo y el comisionamiento de los apóstoles. Es la determinación divina lo que le da al mensaje su autoridad. Asimismo, en 1 Corintios 3:10-11 Pablo pone el cimiento, pero también lo hace Dios, de modo que el apóstol autorizado puede ser llamado colaborador de Dios (v. 9).
 - c. En 1 Timoteo 1:12, Cristo ha puesto a Pablo en el servicio. En 1 Timoteo 2:7 Pablo es nombrado heraldo. En 1 Pedro 2:8 la transgresión de la desobediencia es planeada por Dios, y en 2 Pedro 2:6 Sodoma y Gomorra son puestas como advertencia. En Hebreos 1:2 el Hijo es designado heredero de todas las cosas, y en Hechos 13:47 el Siervo es puesto como luz de las naciones. En Hechos 20:28 el Espíritu Santo pone a los dirigentes. En Hechos 1:7 el Padre ha fijado la hora escatológica.
- D. Los Padres apostólicos.** Hermas usa el término en relación con el ensamblaje y colocación de las piedras en la torre (*Visiones* 3.2.7, etc.). Algunas expresiones especiales son doblar las rodillas (*Visiones* 1.1.3), hacer caso (*Mandatos* 12.4.5), y hacer poderoso (Bern. 6.3). En citas del AT se halla la determinación divina (1 Clem. 15.6, etc.). Dios ha puesto en nosotros el don de la doctrina (Bern. 9.9). Ha determinado el sufrimiento para los creyentes (Diog. 6.10) y el castigo para los apóstatas (1 Clem. 11.1).

ἀθετέω, ἀθέτησις.

1. En griego secular ἀθετέω significa «considerar nada», «hacer a un lado», «considerar inválido», y en pasiva «ser quitado», «romper con».
2. La LXX le da al término el sentido de un repudio deliberado, p. ej. «despreciar», «violar» (un juramento), «hacer caso omiso de», «rebelarse», «anular», «revocar», y en sentido intransitivo «actuar con infidelidad o maldad», «apostatar».
3. a. El primer sentido en el NT es «anular», como en Gálatas 3:15, donde sólo el testador puede anular su testamento mientras vive, o Gálatas 2:21, donde Pablo no anula la gracia de Dios como lo hacen los judaizantes al despojarla de su fuerza práctica.
- b. En Hebreos 10:28; Lucas 7:30; Marcos 7:9 se trata de la violación de la ley o el mandamiento de Dios. Las viudas jóvenes rompen su primera lealtad si se vuelven a casar (1 Ti. 5:12), y Dios anula la sabiduría de los sabios (1 Co. 1:19).
- c. El verbo también significa rehusar o rechazar a una persona (cf. 1 Ts. 4:8; Jn:12:48; Jud. 8). ἀθέτησις es «abrogación» o «anulación» de la ley en Hebreos 7:18, y del pecado en 9:26.
4. Los Padres apostólicos usan el verbo para rechazar o despreciar a Dios, a Cristo, o a los testigos de Cristo.

Para el grupo ἀνατίθημι → ἀνατίθημι; para διατίθημι y διαθήκη → διατίθημι.

ἐπιτίθημι, ἐπιθεσις.

1. En griego secular el verbo significa «imponer», «poner sobre», «aplicar», «añadir», «dar», «recoger». El sustantivo se usa para levantar una estatua, o para poner una tapa, o para un ataque.
2. a. El verbo es común en la LXX en diversos sentidos, p. ej. poner yeso, imponer servicio o tributo, encender fuego, untar sangre, colocar el pan de la proposición, mecer la ofrenda mecida, urdir una conspiración, proponerse algo. Especialmente común es la expresión «imponer las manos», p. ej. para la consagración al ministerio (Nm. 8:10), para la dedicación de ofrendas (Éx. 29:10), para impartir bendición o dones espirituales (Nm. 28:18; Gn. 48:17-18), para maldecir (Lv. 24:14), y en una ocasión para curar (2 Co. 5:11).
- b. El sustantivo figura sólo cinco veces para «conspiración» en 2 Crónicas 25:27, «ataque» en 2 Macabeos 4:42; 5:5; 14:15, y «atracción» en Ezequiel 23:11.
3. a. En el NT el verbo se usa en Lucas 15:5 para ponerse la oveja en el hombro, en Mateo 27:29 para colocar la corona de espinas, en Mateo 27:37 para poner el letrero sobre la cruz, en Lucas 10:30 para dar golpes, en Hechos 15:28 para imponer un yugo, y en Marcos 3:16-17 para poner un nombre. En Apocalipsis 22:18 Dios va a «imponer» un castigo a aquellos que «añadan algo» a las palabras del libro (juego de palabras).
- b. En 20 de 40 casos se trata de «imponer las manos» (también ἐπιθεσις cuatro veces). Por una parte Jesús impone las manos para curar (Mr. 5:23, etc.); por otra impone las manos para bendecir (Mt. 19:13). El imponer las manos también está relacionado con impartir el Espíritu (Hch. 8:17ss), con la ordenación para una tarea (6:6), y con el impartir dones mediante la ordenación (1 Ti. 4:14).
4. En los Padres apostólicos no hay nada nuevo al respecto.

μετατίθημι, μετάθεσις.

1. En griego secular el verbo significa «traer o poner en otro lugar», «alterar», y en voz media «transformar». El sustantivo significa «cambio de lugar», «alteración» o «cambio de opinión».
2. La LXX usa el verbo para quitar linderos, trasplantar pueblos, o trasladar de la tierra, así como para convencer o persuadir. El sustantivo denota la «transición» a las costumbres griegas en 2 Macabeos 11:24.
3. a. En el NT el verbo significa «llevar a» en Hechos 7:16, «alzar, llevarse arriba» en Hebreos 11:5 (Enoc), «transformar» en Judas 4, «ser quitado» en Hebreos 7:12, «apartarse» en Gálatas 1:6.
- b. El sustantivo se usa para el «traslado» de Enoc en Hebreos 11:5, la «alteración» de la ley en 7:12, y la «metamorfosis» de la creación conmovida en 12:27.
4. Los Padres apostólicos usan sólo el verbo (cf. el sentido local en Bern. 13.5, el traslado de Enoc en 1 Clem. 9.3, y el cambio de opinión en Mart. Pol. 11.1).

παρετίθημι, παραθήκη, (παρακαταθήκη).

1. *El griego secular.*

- a. Este verbo significa «poner junto a o frente a», «presentar».
 - b. Un significado técnico es «depositar», «confiar», en el sentido legal de dejar un objeto bajo el cuidado de otro, con estrictas sanciones en caso de malversación. A partir del uso técnico se desarrolla un sentido transferido.
2. *La LXX.*
- a. Aquí el término se usa principalmente en el sentido local de «servir» (alimento), «poner», «colocar», «suministrar».
 - b. El sentido comercial «confiar para seguridad» se da p. ej. en Levítico 5:23 (cf. Éx. 22:7ss en cuanto a regulaciones). En Salmo 31:5 el autor se coloca bajo la protección de Dios.
3. *El judaísmo posterior.* Los rabinos suministran regulaciones para los bienes dados en depósito. Josefo enfatiza la necesidad de la honradez. Filón habla de confiar el conocimiento, y considera que el yo y todo lo que tiene es un depósito hecho por Dios.

4. *El NT.*

- a. El verbo figura 19 veces, por lo general en el sentido literal de «colocar» alimento ante alguien (Mr. 6:41) o de «explicar» enseñanzas (Hch. 17:3). Jesús encomienda su espíritu al Padre (Lc. 23:46); los perseguidos deben encomendar su vida a un Creador fiel (1 P. 4:19), y Pablo encomienda a los ancianos a la permanente fidelidad de Dios (Hch. 14:23; 20:32).
 - b. La voz media es un término comercial en Lucas 12:48. En las mismas líneas, la fe es un depósito en 1 Timoteo 1:18 (cf. 2 Ti. 2:2). Hay que guardarla intacta hasta la parusía (1 Ti. 6:20). Esto hay que hacerlo con la ayuda del Espíritu, y como un acto de fe y de amor (2 Ti. 1:3-4). En 2 Timoteo 1:12 el significado es con mayor probabilidad «lo que me ha sido confiado» y no «lo que yo he confiado». Cristo mismo protege este derecho hasta el último día. Lo que asegura su continuidad no es la enseñanza en sí, sino aquel que es su contenido. Así uno puede repudiar la falsa doctrina sin absolutizar la tradición.
5. *Los Padres apostólicos.* En estas obras no hay nada distintivo en cuanto al verbo. En Hermas, *Mandatos* 3.2, el sustantivo se refiere a un depósito encomendado; los mentirosos no lo devuelven.

προτίθημι, πρόθεσις.

1. *El griego secular.*

a. Esta palabra significa «poner delante» (p. ej. alimentos, ofrendas).

b. Luego significa «mostrar o dar a conocer públicamente».

c. Otro sentido es «imponer (en voz media «emprender») una tarea».

d. Un sentido final es «preferir», «anteponer».

2. *La LXX.* Aquí encontramos sentidos tales como «recoger», «sacar» (el pan de la proposición), «poner ante los ojos» (Dios), y «emprender» (o «proponerse»).

3. *El NT.*

a. En Marcos 2:26 se da una referencia al pan de la proposición, y cf. tb. Hebreos 9:2, que parece referirse al pan expuesto más que al acto de colocarlo.

b. En Romanos 3:25 la referencia podría ser al plan de Dios, e. d. a su designación de Cristo como medio de expiación, pero el contexto parece exigir ejecución más que resolución, y por eso es mejor pensar en términos de la exhibición pública de Cristo como medio de expiación.

c. El verbo denota la resolución humana en Romanos 1:13, como lo hace el sustantivo en Hechos 11:23. La «aspiración» de Pablo es lo que observa Timoteo en 2 Timoteo 3:10.

d. Pablo le da a πρόθεσις un nuevo sentido cuando usa el sustantivo para la decisión prístina en virtud de la cual Dios inicia su obra de salvación por medio de Cristo. En Romanos 8:28, los que aman a Dios descansan sobre la resolución básica en la cual la voluntad de Dios de llevarlos a la gloria final coincide con su voluntad de afirmar la comunidad. El contenido de πρόθεσις es la fidelidad duradera de Dios. La meta del previo conocimiento y de la predestinación (vv. 29-30) es la comunidad del Hijo primogénito. Dios es el sujeto del llamado y de la justificación en el tiempo, de modo que sobre la base verdadera del acontecimiento en Cristo, Pablo puede hablar ya, en una anticipación profética, de la glorificación escatológica. En Romanos 9:11 el propósito de Dios en la elección se mantiene a lo largo de las historias de Esaú y Jacob. No es rígido, sino que realiza libremente el sí a Israel en las decisiones humanas y por medio de agentes humanos. En Efesios 1:19ss la meta final de Dios es conforme al buen propósito establecido desde el principio en Cristo. En la decisión de Dios, que viene primero tanto en lo temporal como en lo material, radica la superioridad de la comunidad respecto a las sectas gnósticas. 2 Timoteo 1:9 hace remontar la salvación y el llamamiento al designio eterno de Dios y su gracia en Cristo.

4. *Los Padres apóstólicos.* Estos autores usan el verbo para emprender en Hermas, Mandatos 12.3.5, y para la ordenación en Diogneto 9.2. πρόθεσις significa «porción» en 1 Clemente 45.7.

προστίθημι.

1. En griego secular esta palabra significa «poner a», «añadir a», «cortar», en voz media «apegarse a», «ganar», «juntar» (cf. también «ganarse»).

2. En la LXX encontramos la hebraización en muchas de las referencias (cf. Gn. 4:2; 25:1). En otros lugares el uso es parecido al del griego secular.

3. a. En el NT hay algunos hebraísmos (cf. Lc. 19:11). «Añadir a» es el significado en Marcos 4:24; Hebreos 12:19; Lucas 3:20; Marcos 6:27; Mateo 6:33 (a menos que aquí el sentido sea «dar»).

b. En Gálatas 3:19 la idea de «añadir» sugiere que la ley es simplemente un interludio.

- c. En Hechos 2:41, 47 el punto es la adición de personas (a la iglesia); en 5:14 y 11:24 son añadidas al Señor.
4. En los Padres apostólicos encontramos sentidos tales como «continuar» (Bern. 2.5), «añadir» (19.11), «aumentar» en pecados (Hermas, *Visiones* 6.1.4) o en rectitud (Did. 11.2).
[C. Maurer, VIII, 152-168]

τιμή [honor], τιμάω [honrar]

A. La literatura griega y helenística.

- I. *Significados.* En general τιμή significa «valía», «evaluación», «honor», luego «precio». Algunos significados específicos son «estimación», «valoración», «honor», «dignidad», «honorario», «honras». Asimismo τιμάω significa «valorar», «honrar», en pasiva «ser considerado digno de honra». En lo religioso, honrar a los dioses es rendirles culto. Los griegos creen también que ciertas personas son honradas por los dioses, p. ej. con riquezas, poder, etc. Se puede usar τιμαί para las ofrendas, las fiestas, etc. que honran a los dioses, o para donaciones que se hacen para ellas. Financieramente los términos se usan para fijar el valor, valorar y tasar.
- II. *El concepto de honor.* τιμή tiene al principio una fuerte orientación material respecto a las posesiones, la fuerza o la influencia social. Posteriormente, la conducta moral desempeña una parte mayor. El hecho de que τιμή también pueda significar «precio» mantiene la conexión con lo material, pero τιμή como honor se convierte cada vez más en la valía interna a diferencia de la estima externa. Para Aristóteles no hay honor sin virtud; sólo sobre la base de la virtud se debe mostrar honor externo. Ningún honor es suficiente para la virtud perfecta, y la persona de valía interna queda en último término por encima del honor externo. En el estoicismo, lo que cuenta es el honor interno. El sabio, al gozar de libertad interior, puede vivir sin honores externos y por lo tanto puede sentirse tranquilo en relación con ellos.

B. El judaísmo helenístico.

I. La LXX.

1. El hebreo no tiene un equivalente exacto para este grupo, pero sí exige honrar a padre y madre (Éx. 20:12) y honrar los mandamientos morales (Gn. 38:23). La LXX usa τιμή para 12 términos hebreos. Al principio el sentido es honor, p. ej. el honor que se le debe tributar a Dios, el honor que Dios nos da, el honor que viene por hacer el bien, el honor que se debe mostrar para con los demás. Luego encontramos el sentido de «precio» con matices tales como «pago», «compensación», «evaluación». Otros sentidos son «valores» e «impuesto». Finalmente el término denota la dignidad regia o la conducta honorable.
2. τιμάω traduce seis términos hebreos en sentidos tales como «honrar» (a Dios, a los reyes, a los padres, a los ancianos, a los pobres, a los esclavos leales, a los médicos o al templo), «valorar», y «honrar con dinero», e. d. «remunerar».
- II. *Filón.* En Filón encontramos el honor a Dios, a los padres, a los ancianos, al sábado, etc. Filón también usa el término para «dignidad», «valor», «evaluación», «impuesto». Son muy típicas las combinaciones que conectan los valores internos con los externos.
- III. *Josefo.* En Josefo el sustantivo (a menudo en plural) tiene principalmente significados tales como «honor», «honrar», «veneración» (a Dios), «dignidad» (del sumo sacerdote), «distinción», «recompensa», «reconocimiento», aunque también encontramos «precio». Algunas expresiones especiales son «tener en alto honor», «adquirir honor» y «ser altamente honrado». El verbo significa «honrar», «venerar», «recompensar», en pasiva «mantenerse en honor».

C. El NT.

I. τιμή.

7. Honor.

- a. Romanos 12:10 exhorta a los cristianos a preferirse unos a otros en cuanto a honra, 1 Timoteo 6:1 les dice a los esclavos que honren a sus amos para que el nombre de Dios no sea difamado, 1 Pedro 3:7 conmina a los hombres a honrar a sus esposas por consideración amorosa, 1 Tesalonicenses 4:4 muestra que la esposa tiene derecho a recibir honor como criatura de Dios, y Romanos 13:7 pide a los creyentes que no sólo paguen los impuestos al estado sino que además le tributen a este el temor y el respeto que le son debidos.
- b. «Reconocimiento» es el sentido en Juan 4:44. La combinación común con δόξα figura en enunciados cristológicos en 2 Pedro 1:17 (la transfiguración) y Hebreos 2:7, 9; 3:3. En Hebreos 2:7ss la pasión de Cristo es la presuposición de su coronación con gloria y honor (Sal. 8:5ss), e. d. su institución a la dignidad de sumo sacerdote. Moisés tiene su propia honra, pero esta es muy inferior a la del Hijo (3:3). En estas referencias τιμή es una parte de δόξα. En Hebreos 5:4 el punto es la dignidad del cargo. Los cristianos también tienen τιμή, según 1 Pedro 2:7. Comparten el honor de Cristo como piedras vivas integradas a la casa espiritual. En 1 Pedro 1:7 los que prueban su fe en la aflicción recibirán alabanza, gloria y honor cuando Cristo regrese. En 1 Corintios 12:23-24 los creyentes que no tienen carismas impresionantes gozan de igual honor que los demás. En 2 Timoteo 2:20-21 algunos vasos tienen usos nobles, otros usos más bajos; los creyentes deben purificarse de todo error para ser de uso noble. Esta metáfora comporta una sugerencia de precio o valor así como de honor. En Romanos 9:21 el vaso que se hace para honra es aquel al cual el uso para el que está destinado le trae honra. En Romanos 2:7, 10 la gloria, el honor y la inmortalidad son la recompensa en el juicio por hacer el bien en cumplimiento de la voluntad de Dios.
2. *Honorario*. Tal vez este sea el sentido en 1 Timoteo 5:17, a menos que se quiera decir «honor».
3. *Colosenses 2:23*. En este difícil pasaje, Pablo está adoptando los lemas de sus oponentes. Tal vez para ellos τιμή sea un término que denota la elección o la deificación. Si es así, Pablo rechaza ese tipo de τιμή. Otras posibilidades para τιμή en este pasaje son «honor» o «valor».
4. *Uso litúrgico*. El uso doxológico figura en 1 Timoteo 1:17 y 6:16. El Apocalipsis ofrece doxologías más elaboradas en 4:9, 11; 5:12-13 (a Dios y al Cordero); 7:12. La alabanza de la iglesia corresponde a estos cánticos celestiales.
5. *Valor, precio*. Con δόξα, τιμή denota los bienes terrenales en Apocalipsis 21:26. En Hechos 4:34; 5:2-3 los creyentes entregan la «ganancia» de la venta. En Hechos 19:19 se da el «valor» de los libros quemados en Éfeso. Hechos 7:16 se refiere a la tumba que Abraham compró por una «suma» de dinero. En 1 Corintios 6:20; 7:23 los cristianos han sido comprados al «precio» de la sangre de Cristo.

II. τιμάω.

1. «Honrar». Jesús insiste en el mandamiento de honrar a los padres, criticando la evasión del apoyo monetario en caso de necesidad (Mr. 7:10ss). El honrar a las viudas, en 1 Timoteo 5:3, probablemente incluye el sustento financiero así como el respeto. Los hijos deben honrar a sus padres en el Señor (Ef. 6:2), y los creyentes deben honrar a toda la gente, específicamente a los gobernantes (1 P. 2:17). Pablo recibe muchos honores, o concretamente regalos, después de curar al padre de Publio y a otros en Malta (Hch. 28:10). En Juan 5:23 Jesús reclama el mismo honor que se le tributa a Dios, por cuanto Dios lo ha comisionado como Juez escatológico. Él mismo honra al Padre (8:49), y los que le sirven a él serán honrados por el Padre (12:26), e. d. se les concederá participar en su propia gloria.
2. «Valorar». Mateo 27:8-9 ve en la compra del campo del alfarero un cumplimiento de Zacarías 11:12-13. La cita contiene tanto τιμάω («estimar el valor») como τιμή («la suma lograda»).

D. **Los Padres apostólicos.** A los cristianos se les conmina a honrar a sus maestros (Did. 4.1) y a los oficiales (1 Clem. 21.6; Ignacio, *Esmirniotas* 9.1). El cargo congregacional se tiene en alto honor (1 Clem. 44.6; cf. Did. 15.2). τιμή denota también el puesto divinamente ordenado del gobernante (1 Clem. 61.1). En 1 Clemente 64 y 65.2 se da la combinación con δόξα.

[J. Schneider, VIII, 169-180]

τολμάω [atreverse, presumir], ἀποτολμάω [atreverse], τολμητής [presuntuoso, atrevido], τολμηρός [atrevido, osado]

A. El mundo griego.

1. A partir de una raíz que significa «levantar», «llevar», τολμάω significa primeramente «soportar», «sufrir», luego «atreverse», «aventurarse», luego «ser valeroso», «tener el valor», y finalmente «osar», «presumir». En retórica encontramos la frase «atreverse a decir».
2. El compuesto realza el sentido.

B. **La LXX.** El término figura sólo siete veces en la LXX, y sólo dos veces con originales hebreos. Tiene los dos sentidos de «atreverse» y «presumir» (3 Mac. 3:21; 2 Mac. 4:2).

C. Filón y Josefo.

1. Ocasionalmente Filón usa el término para aventurar hipótesis o afirmaciones.
2. Josefo hace uso considerable de τολμάω y términos relacionados para «tener el valor», «osar» y «aventurarse». Algunas motivaciones positivas detrás de los actos de osadía son el valor y la pasión bélica; las motivaciones negativas son la vanidad y el capricho.

D. El NT.

1. *Los Evangelios, los Hechos y Judas.*

- a. τολμάω significa «atreverse» cuando José se arma de valor y va adonde Pilato para pedirle el cuerpo de Jesús (Mr. 15:43). Osa tomar un camino directo.
- b. En sentido negativo, en Marcos 12:34 nadie se atreve a hacerle a Jesús más preguntas; todos reconocen su supremacía. Al hallarse frente al Señor resucitado, tampoco los discípulos se atreven a preguntarle quién es (Jn. 21:12). Moisés no se atrevió a mirar de cerca la zarza (Hch. 7:32). En Judas 9, Miguel no presume de emitir juicio contra el diablo. En Hechos 5:13, los otros creyentes no se atreven a juntarse con los apóstoles, que son los únicos que quedan arrestados (v. 18).

2. *Pablo.*

- a. Pablo usa τολμάω profusamente, primero en el sentido débil de «atreverse», como en Romanos 5:7.
- b. «Atreverse», con el sentido más fuerte de aventurar una confesión o de enfrentarse a los oponentes, figura en Filipenses 1:14 y 2 Corintios 10:2. «Atreverse», con el matiz de «osar», se puede hallar en 2 Corintios 11:21, donde la cortesía de Pablo con sus oponentes conlleva una sugerencia irónica de la presunción de ellos. Una ironía parecida se da en 10:12; Pablo no presume ponerse al nivel de los que se alaban a sí mismos.
- c. Un uso final en Pablo es para «ser insolente». Los creyentes no deben recurrir con insolencia a los tribunales unos contra otros (1 Co. 6:1), y Pablo no va a ser tan insolente como para hablar de cosas que Cristo no ha hecho por medio de él (Ro. 15:18). En Pablo, como en todo el NT, τολμάω nunca denota la osadía de la vida o la fe. Lo que hace que una palabra o acción sea una osadía es el peligro o la propiedad. Lo que impide la osadía es el reconocimiento de la supremacía de Cristo o la reverencia por Dios.

ἀποτολμία. Esta palabra figura sólo en Romanos 10:20 para dar fuerza a la fórmula.

τολμητής. Esta palabra sólo se relaciona con los falsos maestros, a quienes 2 Pedro 2:10 describe como presuntuosos y voluntariosos (cf. Jud. 9).

τολμηρότερος. Al decir en Romanos 15:15 que ha escrito con bastante atrevimiento, Pablo está simplemente usando una fórmula apologética. Detrás de ella está la convicción de que tiene algo especial que decir.

[G. Fitzler, VIII, 181-186]

τόπος [lugar]

A. La literatura griega.

1. *Uso sencillo.* En el uso común esta palabra significa a. «territorio», «tierra», «zona», «localidad», b. «distrito», «población», «morada», y c. «lugar» en un sentido muy general, como en expresiones como «en todo lugar», «en el lugar en cuestión», «en ningún lugar», «en ese lugar» y «fuera de lugar».

2. *Significados especiales.*

a. En textos religiosos τόπος a veces significa «santuario» (el lugar sagrado). Posteriormente un lugar sagrado puede ser una tumba, p. ej. de un mártir.

b. Otro uso es para «el lugar de alguien», p. ej. el escaño de un senador, un puesto en la escuela, el puesto de uno en el mundo. La expresión «en lugar de» se desarrolla a partir de este sentido. Lo mismo pasa con el sentido transferido de «oportunidad» u «ocasión» (cf. «espacio para la huida», «ocasión para las lágrimas»).

c. En la retórica, puesto que todo tiene un lugar, un τόπος es lo que recurre en la misma situación (tópico). Técnicamente, Aristóteles tiene primero en mente un «elemento básico». Pero la palabra puede denotar entonces diversos campos de la dialéctica estoica.

d. Otro significado es el «lugar» en un escrito.

3. *Uso filosófico, científico y cosmológico.* Aristóteles parte de la idea del movimiento de un lugar a otro. Ningún lugar está vacío; la idea de lugar es siempre propia de ciertas cosas. Cuando es común a varias cosas, sigue siendo un espacio definido y no ilimitado. Geográficamente τόπος significa «posición», «territorio» o «zona». La especulación cosmológica discute el lugar en el cual se mueve el cosmos. El cosmos tiene cuatro τόποι, a saber, el cielo, el éter, el aire y la tierra. Asimismo, existen tres esferas: la de arriba es la de la humanidad, la del medio es de los animales, y la inferior de las plantas. También el alma tiene tres τόποι, así como tres funciones.

B. Uso del AT.

1. *En general.* El original hebreo de τόπος es עִירָא, que casi siempre se traduce τόπος, aunque τόπος también figura con frecuencia para otros términos o donde no hay original. El griego y el hebreo corresponden en gran medida, pero no totalmente.

2. *Peculiaridades lingüísticas.*

a. Base. La idea de un «sitio» o «asentamiento» es intrínseca al hebreo; no así la de espacio o localidad.

b. Lugar donde. Esto explica el uso común de «donde», p. ej. «el lugar donde estaba su tienda» en Génesis 13:3.

c. El lugar. El hebreo suele añadir el demostrativo para denotar el lugar indicado, tal vez a menudo en el sentido de «aquí» (cf. Dt. 1:31).

d. Una relación cercana es la que se expresa en el uso con pronombre posesivo (cf. Gn. 30:25).

3. Significados comparables.

- a. El hebreo puede denotar a. un «país» o «localidad», pero siempre en singular (cf. Éx. 3:8).
- b. Otro sentido es «pueblo» o «lugar de residencia» (cf. Gn. 18:24).
- c. El término también puede usarse para diversos otros lugares (cf. el sitio del campamento en Dt. 1:33, el lugar estrecho en Nm. 22:26).
4. *La tierra prometida.* El término hebreo no adquiere uso técnico para la tierra prometida, pero puede denotar el lugar que Dios ha designado para su pueblo (Éx. 23:20). Los que están en el extranjero se hallan lejos tanto de su pueblo como de su propio lugar (2 S. 15:19).
5. *Lugares santos.*
 - a. En sentido cultural, el término puede denotar santuarios cananeos originales; algunos de ellos llegan a quedar asociados con la fe en Dios y la promesa de la tierra (cf. Gn. 12:6ss; 28:11ss), y por lo tanto hay una apropiación tanto teológica como histórica de ellos.
 - b. Sión y el templo. Aunque también Jerusalén debe haber sido originalmente un lugar santo, el AT le da significado sólo como la ciudad de David, a la cual él trae el arca y donde planea el templo. Es así como llega a ser el lugar santo que Dios ha escogido conforme a Deuteronomio 12:5, 11, etc. Puesto que Dios ha puesto ahí su nombre y los tabernáculos, su pueblo debe destruir todos los demás lugares santos.
 - c. Este lugar. En las advertencias proféticas «este lugar» suele significar Jerusalén, pero a veces es posible que lo que se tiene en mente sea el pueblo (cf. Jer. 14:13ss). Si el juicio recae sobre el templo, el país y la ciudad, un significado especial se adhiere a la destrucción del templo.
 - d. Uso postexílico. El uso cultural queda ahora regido por la idea de la santidad del lugar y sus predios. Sin embargo, sólo la LXX desarrolla el término para convertirlo en un término técnico para el lugar santo. 1-4 Macabeos nunca llaman τόπος a la tierra, y sólo rara vez a Jerusalén, pero con frecuencia usan «lugar santo» para los predios sagrados.
6. *Los lugares en la creación.* Otro sentido, elaborado en los escritos sapienciales, es el del lugar apropiado (cf. Gn. 24:31; Nm. 32:1). El lugar puede ser amplio o estrecho, o incluso puede dejar de existir (1 S. 26:13; 2 R. 6:1; Is. 5:8). El lugar de los malvados los rechaza incluso cuando perecen (Job 8:18). Gog sale de su lugar (Ez. 38:15), y Dios tiene su lugar en el cielo (cf. Os. 5:15) o en el templo (1 Cr. 16:27). Los seres humanos tienen su lugar, pero llega el tiempo en que ya no los conoce más (Sal. 103:16). También los accidentes geográficos tienen su lugar (Sal. 104:9). Esto puede tranquilizar (Job 38:12, 19), pero también sugiere lo absurdo (Ec. 3:20). Sólo Dios conoce el lugar de la sabiduría (Job 28:12, 20). A veces el mal puede ocupar el lugar del bien (Ec. 3:16). Pero τόπος es también la oportunidad o la posibilidad de ser que Dios ha dado. Hay un lugar para el arrepentimiento y también para la misericordia (Sab. 12:10; Si. 16:14). Dios ha provisto un lugar —el del arrepentimiento y la salvación— que es la base de una vida de fe.

C. Uso judío posterior.

1. *Los rabinos.* Un uso rabínico distintivo es como término para Dios.
2. *Filón.* Filón toma τόπος a. como un lugar ocupado por un cuerpo, b. como el λόγος divino que Dios ha llenado con fuerzas inmateriales, y c. como Dios mismo en cuanto abarca todas las cosas, e. d. en un sentido cósmico. Dios es un lugar de refugio para todas las cosas, y provee un lugar para todas las criaturas. El movimiento de la tierra es un cambio de lugar. Todas las criaturas tienen sus lugares, pero los seres humanos se sienten en casa en todos los ámbitos. El alma ha abandonado su lugar celestial, y los malvados no tienen un lugar adónde ir. Los justos, en cambio, preparan sus almas como un lugar para que Dios habite en ellas. Filón, entonces, espiritualiza la visión del AT con cierta ayuda tomada del uso de la cosmología griega.

D. El uso del NT.**1. τόπος como término general para lugar.**

- a. Se puede ver la influencia semítica en Juan en su uso de τόπος con ὅπου («alli donde») (cf. 6:23; 10:40; 11:6). En Lucas 10:32 τόπος da cohesión topográfica al relato (cf. 19:5). Las frases adverbiales son «en todas partes» en 1 Corintios 1:2, «aquí y allá» en Marcos 13:8, y «a otro lugar» en Hechos 12:17.
- b. Para denotar un lugar, τόπος se pone como paralelo de πόλις en Hechos 16:2, etc. En plural se sugiere una región (cf. Lc. 4:37). Un adjetivo puede describir el lugar, cf. ἔρημος τόπος (Mr. 1:35) para «desierto» o «lugar desolado».
- c. Es raro que el nombre acompañe a τόπος, pero τόπος y Gólgota siempre van juntos (Mr. 15:22; Jn. 19:17). Marcos 15:22 y Mateo 27:33 añaden que ese nombre significa lugar de la calavera. Juan ca primero la traducción al griego, y Lucas 23:33 tiene «el lugar llamado La Calavera». El fijar el sitio con exactitud es algo que asume importancia en vista de la necesidad de establecer la realidad histórica de la crucifixión.

2. Sentidos especiales.

- a. El templo. El uso de τόπος para designar el templo es poco común en el NT. Lo hallamos en Mateo 24:15 y Juan 4:20, y muy probablemente en Juan 11:48, aunque τόπος podría ser aquí la ciudad. En Hechos se podría mencionar 6:13 y 21:28, donde a. Esteban y a. Pablo se los acusa de atacar el lugar santo al estilo de los profetas del AT.
- b. El lugar correcto. Lucas usa τόπος en este sentido en 14:9, y Pablo en 1 Corintios 14:16. En Hechos 1:25 el significado es el «lugar» desocupado, más que el «cargo», y Judas va al «lugar» que realmente le corresponde. El sentido transferido de «oportunidad» se sugiere en Romanos 15:28 y Hechos 25:16. En Hebreos 12:17, el hecho de que Esaú no encuentre oportunidad de arrepentirse muestra que el arrepentimiento no se puede controlar a voluntad; la oportunidad de arrepentirse sólo viene cuando Dios la provee. De modo semejante, en Hebreos 8:7 es un acto divino el que establece la nueva alianza. Romanos 12:19 exige que le demos a la ira divina la oportunidad de actuar, pero Efesios 4:27 advierte contra darle oportunidad al diablo. En Apocalipsis 6:14 τόπος tiene un alcance cósmico; todo monte e isla será conmovido de su lugar. En Apocalipsis 2:5, el quitar de su lugar el candelabro de la iglesia significa el juicio. En Apocalipsis 12:6 Dios prepara un lugar para la mujer, la cual representa a la iglesia. Ella puede huir a este lugar en el momento de la persecución (v. 14). El juicio significa que ya no queda lugar (cf. 12:8; 20:11) excepto el lugar del tormento (cf. Lc. 16:28).
- c. Un lugar en las Escrituras. El uso de esta palabra para dar una referencia del AT figura solamente en Lucas 4:17.

- E. Los Padres apostólicos.** El uso en estas obras es muy parecido al del NT, pero con cierto movimiento hacia el sentido de «puesto» o «cargo» (cf. 1 Clem. 40:51; 44:5; Ignacio, *Esmirniotas* 6:1; Ignacio, *A Policarpo* 1:2; Pol. 11:1), aunque sólo en casos aislados.

[H. Köster, VIII; 187-208]

τράπεζα [mesa, comida]**A. Uso.**

- 1. Uso general.** Esta palabra significa «mesa», y luego, en sentido transferido, «una comida», «alimento».
- 2. La mesa para comer.** Las mesas se desdrollan a partir de bases de tela, de cuero, de mimbre o de metal sobre las cuales se colocan los alimentos. Las formas de las mesas varían según la postura que se adopte para comer, a saber, acucillarse, sentarse o reclinarse. En Palestina la postura habitual parece haber sido el estar de cucullas o sentado, pero los rabinos hacen obligatorio el reclinarse para la cena de Pascua. La persona se reclina sobre el brazo izquierdo, y come el alimento ya partido ayudándose con pan y con los dedos. En el NT sólo se menciona el reclinarse, pero probablemente en ruidos

casos sea en el sentido débil de «sentarse a comer». No siempre se puede presuponer que está presente una mesa, aunque el término para «reclinarse» puede incluirla aun cuando no se mencione τράπεζα.

3. *Mesa de los cambistas de dinero.* Los cambistas de dinero suelen usar mesas para sus monedas, y por eso se les llega a llamar τραπεζίται («meseros»).
4. *Mesa para el pan de la proposición.* Esta es la única mesa cultural del AT que se menciona en el NT (Heb. 9:2). Sobre esa mesa nos enteramos por 1 Samuel 21:6; 1 Reyes 6:20; 1 Macabeos 1:22. 1 Corintios 10:20 se refiere a una mesa cultural en el ámbito pagano.

B. Dichos teológicos referentes a una mesa.

1. *El pan diario.* En Lucas 16:21 y Marcos 7:28 la mesa representa el suministro de alimento diario; los pobres buscan alimentarse de las sobras. En Romanos 11:9 la mesa es una figura de la alimentación. Lo que debería contribuir a la vida se convierte en una trampa; probablemente se está haciendo referencia a la ley (cf. 11:7; 9:31).
2. *El compartir la mesa.* En Lucas 22:21 la expresión muestra que el traidor pertenece al círculo más íntimo; e. d., a aquellos que comparten la misma mesa. Lucas 22:28ss conecta el sentarse a la mesa con el sentarse en tronos, e. d. la participación en el reino (cf. Mt. 19:28). Detrás de esta figura se hallan las ideas de la mesa real y del banquete escatológico. En Hechos 6:2 de lo que se trata es de la comida sagrada que la comunidad efectúa en común. Los apóstoles deben ministrar la palabra en lugar de tener que atender las comidas. La comida es también el sentido en Hechos 16:33-34; el carcelero convertido les sirve comida a Pablo y Silas.
3. *La mesa del Señor y la mesa de los demonios.* La mesa del Señor es la mesa o la comida que el Señor provee, y que reclama como suyos a aquellos que comen de ella. La mesa de los demonios es la comida sacrificial que vincula a los participantes de un modo similar (cf. 1 Co. 10:18), no a los dioses, sino a los demonios que están detrás de ellos. La frase τράπεζα κυρίου halla una base veterotestamentaria en Malaquías 1:7, 12, aunque Pablo no está sugiriendo que la mesa sea un altar ni que la Cena tenga un carácter sacrificial. El rasgo en común no es el sacrificio sino la participación y el compromiso. El κύριος y los demonios ofrecen cosas diferentes e invitan a mundos diferentes; no se puede alternar entre ellos (1 Co. 10:21-22).
4. *El culto de la congregación.* En la iglesia antigua el culto tiene lugar en casas, en torno a las mesas de uso diario. Sólo cuando el banquete sacramental se separa es que se empieza a usar una mesa especial. En el siglo III d. C. a esta mesa, como lugar de consagración, se la llama altar, pero sigue siendo una mesa corriente. Posteriormente se honra a la mesa eucarística como un lugar sagrado, que permanece continuamente en un mismo punto, y que se llama ya sea mesa o altar, con las respectivas definiciones más precisas.

[L. Goppelt, VIII, 209-215]

τρεῖς [tres], τρίς [tres], τρίτος [tercero]

- A. **El tres en el mundo griego y romano helenístico.** En los cultos antiguos son comunes las tríadas divinas, y el pronunciar o ejecutar algo tres veces supuestamente hace que aquello sea válido o definitivo. Es así como encontramos juramentos triples, invocaciones triples, plegarias triples, etc. Algunos procesos curativos duran tres días. Aristóteles piensa que el número tres es significativo en la naturaleza. Abarca el principio, el medio y el fin. Hay tres dimensiones, y el tiempo tiene tres aspectos. Filón piensa que el alma tiene tres divisiones. Lo correcto es lo que está en el medio de dos extremos.
- B. **El tres en el AT y en la LXX.** El tres rara vez tiene importancia específica en el AT. En Génesis 6:10, los tres hijos de Noé son los antecesores de la humanidad entera. En Números 24:10, Balaam bendice a Israel tres veces. La bendición sacerdotal es triple (Nm. 6:24ss), y en Oseas 2:21-22 encontramos un triple crescendo de la promesa, así como en 1 Reyes 18:34 lo hallamos de la acción.

Algunos tríos notables son los héroes de David, los tres justos de Ezequiel 14:14, los tres amigos de Job, los tres amigos de Daniel, los tres que visitaron a Abraham, y cf. los tres rebaños de Génesis 29:2. Algunos tríos culturales son las tres fiestas (Éx. 23:14) y las tres horas de la oración (Dn. 6:11). El tres es un número redondo en la combinación dos-tres (Job 33:29). Tres días son importantes en Éxodo 15:22; 2 Reyes 2:17; Jueces 14:14; 2 Crónicas 20:25; Ester 4:16; Oseas 6:2; 2 Macabeos 5:14. Sólo en la tercera generación pueden los edomitas y los egipcios entrar en la comunidad del Señor (Dt. 23:9). En Isaías 11:2 se da una descripción tripartita de las obras del Espíritu; y en Isaías 6:11 la triple proclamación enfatiza la validez.

C. El tres en la literatura judía. Juan Hircano ocupa el triple cargo de profeta, sacerdote y rey. Se dan tres dones por causa de tres personas: el agua por Miriam, la columna de nube por Aarón, y el maná por Moisés. Encontramos tres rangos, pero también tres redes de Belial y tres ofensas en que Dios se fija. Se elabora un ciclo trienal para la lectura de la ley.

D. El tres en el NT.

1. a. El uso estricto se da en 2 Corintios 11:25; 12:14; 13:1; Gálatas 1:18; Marcos 9:5; Apocalipsis 21:13. El tercer cielo de 2 Corintios 12:2 es consonante con las ideas de la época. En Lucas 12:52-53 la división de dos contra tres brota de las relaciones en un hogar palestinese. En Juan 21:11 el número 153 parece ser un número triangular que expresa totalidad.
- b. Los números redondos son comunes en los Hechos (meses en 7:20; 19:8; 20:3; 28:11; días en 9:9; 25:1; 28:7, 12, 17).
2. Los dichos referentes a la resurrección de Cristo al tercer día se hallan en obvia relación con Oseas 6:2 (cf. Mr. 8:31; 14:58; Mt. 27:63-64; Jn. 2:19-20; 1 Co. 15:4), pero los acontecimientos de la Pascua (el sepulcro vacío y las primeras apariciones) le dan precisión al número.
3. Las ideas de pocos o muchos pueden estar conectadas con el número tres. En Lucas 13:7 tres años son demasiado y le agotan la paciencia al dueño, pero en Mateo 18:20 la expresión «dos o tres» nos indica que el Señor estará presente incluso con el número mínimo de discípulos que se reúnan en su nombre. En 1 Corintios 14:29 Pablo limita el número de personas que hablan, y en Lucas 13:32 Dios pone un plazo para la obra de Jesús.
4. En los dichos basados en Deuteronomio 19:15, «dos o tres» está en antítesis con uno. En los tres pasos de Mateo 18:15ss, el que inicia el proceso es uno de los dos o tres testigos que se necesitan. Pablo se refiere al testimonio de la triple acción en 2 Corintios 13:1. 1 Juan 5:7-8 destaca el acuerdo de tres testimonios. Hebreos 10:28 se basa en una combinación de Deuteronomio 17:6 y Números 15:30. Lucas 10:36 distingue la conducta del tercer viajero respecto a la de los primeros dos.
5. Cuando algo se hace o sucede tres veces, se denota la condición de completo en Hechos 10:16; la urgencia en Mateo 26:44; la intensidad en 2 Corintios 12:8; la paciencia u obstinación en Lucas 20:12; la condición de definitivo en Lucas 23:22; la totalidad en Marcos 14:30; un escrutinio penetrante en Juan 21:17, y la certeza en 20:19ss.
6. En 1 Corintios 13:13 «estas tres» se dice en sentido comprensivo. La misma tríada de fe, amor y esperanza se da en 1 Tesalonicenses 1:3 y Colosenses 1:4ss. Otra tríada fija en Pablo es Dios, Señor y Espíritu (1 Co. 12:4ss; Ef. 4:4ss; 2 Co. 13:13; cf. 2 Jn. 3; Jud. 20-21). En su contexto los tres son los autores o agentes de la salvación; eso muestra que los enunciados brotan a partir de la materia misma y no por vía de especulación. Se puede comparar con Padre, Hijo y Espíritu en Mateo 28:19; con Dios, los espíritus y Cristo en Apocalipsis 1:4-5, y con Dios, Cristo y los ángeles en Apocalipsis 3:5. En Apocalipsis 16:13 la serpiente, la bestia y el falso profeta constituyen una tríada impía.

7. El tres desempeña un papel en parábolas y relatos (cf. los tres regalos en Mt. 2:11, los tres tipos de personas en Lc. 14:18ss, las tres formas de juicio en Mt. 5:22, las tres tentaciones de Mt. 4:1ss, la triple predicción de la pasión en Mr. 8:32; 9:31; 10:33-34). (Para una lista completa, ver el *TDNT* en inglés, VIII, 223-225.)
- E. Los Padres apostólicos. Didajé 12.2 limita la hospitalidad a dos o tres días. El heraldo declara tres veces que Policarpo ha confesado a Cristo (Mart. Pol. 12.1). En Didajé 7.3 la regla es la triple inmersión. (Para diversas otras triadas cf. *TDNT*, VIII, 225.) Figuran Padre, Hijo y Espíritu en Didajé 7.1; Dios, Cristo y Espíritu en 1 Clemente 46.6; Padre, Cristo y el Espíritu Santo en Ignacio, *Efesios* 9.1; y Cristo, Padre y Espíritu en Ignacio, *Magnesios* 13.1-2.

[G. Dellling, VIII, 216-225]

τρέχω [correr, apresurarse], δρόμος [carrera], πρόδρομος
[precursor]

τρέχω.

A. El mundo griego.

1. *Sentido literal.* Literalmente esta palabra significa «correr», «ir de prisa», «pasar corriendo».
2. *Sentido transferido.* Un sentido transferido común es «apresurarse».
3. *El estadio.* Los que corren en los juegos olímpicos son altamente estimados, y el término tiene un matiz religioso en esta tesitura. Pero también se crítica a los corredores. Platón propugna el aprovechamiento intelectual, y los cínicos destacan que muchos animales superan a los hombres al correr. Pero los críticos se describen a sí mismos como los verdaderos competidores que merecen la corona, aun cuando en realidad las guimaldas resulten más adecuadas para las cabras que pueden comérselas.

B. El AT y el judaísmo posterior.

1. *La LXX.* τρέχω se da en Job 41:14 para «saltar», en Génesis 18:7 para «correr», en 2 Reyes 4:22 para «cabalgar». Además de los corredores profesionales, hay quienes corren por razones cotidianas, p. ej. para llevar buenas noticias o para salvar vidas (2 S. 18:19; Pr. 7:23). Elías corre cuando la mano de Dios está puesta sobre él (1 R. 18:46). Los profetas corren aun cuando Dios no los ha mandado (Jer. 23:21). Esto puede tener que ver con la difusión del mensaje, o puede ser que tengamos aquí el sentido transferido de leer de corrido. La palabra de Dios corre veloz (Sal. 147:15); Dios parece correr contra Job como un guerrero (Job 16:14), y los pecadores corren como si batallaran contra Dios (15:26). El correr por el sendero de los mandamientos de Dios es una forma enfática de caminar (Sal. 119:32). En 4 Macabeos 14:5 los siete mártires corren por el camino de la inmortalidad apresurándose sin temor hacia la muerte.
2. *Qumrán.* Qumrán conecta Habacuc 2:2 con el Maestro de Justicia, ya sea en el sentido de apresurarse para difundir la verdad, o en el de una lectura pronta de los registros. Se llega a expresar una presteza a correr con aquellos que buscan la rectitud. Al unirse con los que corren, uno es sacado de la confusión.
3. *Vistazo general.* El correr significa obedecer con prontitud, y va acompañado de bendición, así como es promovido por la expectación escatológica. Aparte de 4 Macabeos 14:5 los textos no dependen del uso helenístico. Este versículo muestra lo fácil que es combinar la idea helenística con otras, pero ni Filón ni Josefo hacen tal cosa.

C. El NT.

1. *Pablo.* La oración de 2 Tesalonicenses 3:1 se basa en Salmo 147:15. Tanto Gálatas 2:2 como Filipenses 2:16 se refieren a correr en vano. En Gálatas 2:2 Pablo tiene en mente su obra misionera; en Filipenses 2:16 la referencia es más personal pero todavía está pensando en un correr comisionado, con el cual se asocian otros. En 1 Corintios 9:24:s y Filipenses 3:12ss el punto es correr para alcan-

zar un premio. El énfasis se pone en la preparación y el esfuerzo, no en derrotar a los rivales. Así, el que corre en el estadio es un modelo pero sólo con ciertos matices. En Romanos 9:16 el uso es inesperado. El enunciado destaca la acción normativa de Dios. El querer y el correr no están directamente relacionados. La idea parece ser que las cosas no dependen de que se ejerza toda la fuerza de voluntad en un esfuerzo por ganar la salvación. No dependen de logros tan brillantes pero tan superfluos como los de los corredores en el estadio.

2. *Otras obras.* En Lucas 15:20, el amor compasivo obliga al padre a correr al encuentro del hijo pródigo. En Marcos 15:36 no resulta claro porqué el hombre corre con el vinagre. En Marcos 5:6 se da el correr bajo posesión demoníaca (cf. Ap. 9:9). En Juan 20:4 el correr al sepulcro (cf. María en 20:2) tiene una fuerza simbólica, como la tiene la diferencia de velocidad. Sólo en Hebreos 12:1 se puede hallar un sentido transferido.

D. Escritos postneotestamentarios. Policarpo 9.2 se basa en Filipenses 2:16. 2 Clemente 7.3 relaciona el lenguaje de los juegos con la conducta. En Martirio de Policarpo 7.1 el sentido es literal. Ignacio usa el compuesto συντρέχω (cf. Pol. 6.1, donde el contexto no apoya una alusión a los juegos).

δρόμος.

1. Este término significa «carrera, curso» con referencia a los caballos, las nubes, los viajes, etc. Otros sentidos son «camino» y «pasillo».
2. En la LXX el uso en Eclesiastés 9:11; 2 Samuel 18:27; Jeremías 8:6 es muy parecido a lo que se encuentra en otras partes. En Jeremías 2:10 la expresión (cf. v. 21) significa correr sin autorización.
3. Filón se refiere al δρόμος de la naturaleza, de la lengua, de la deliberación, y de los ojos de la ψυχή.
4. En el NT se hace referencia a un curso de la vida que ha concluido (Hch. 13:25) o que terminará en breve (20:24; 2 Ti. 4:7). De lo que se trata es del contenido de esta vida; p. ej. la obra del Bautista como heraldo, o el desempeño que realiza Pablo de su encargo. En 2 Timoteo 4:7 el guardar la fe les da un sesgo especial a las alusiones atléticas.
5. 1 Clemente 6.2 combina la fe y el δρόμος más de cerca, al hablar de la carrera de la fe que las mujeres mártires han corrido exitosamente, ganando así la corona imperecedera de la gloria. 1 Clemente 20.2 y Diogneto 7.2 se refieren al curso del cosmos. En Ignacio, *A Policarpo* 1.2, Policarpo debe probarse a sí mismo como atleta extendiendo su carrera.

πρόδρομος.

1. Esta palabra, que significa «el que corre delante», se usa respecto a los mensajeros, y también en los deportes y en la navegación (p. ej. los vientos o las naves).
2. En Isaías 28:4 se usa respecto a los higos que brotan por adelantado. En Sabiduría 12:8, los avispones son precursores de la hueste de Dios.
3. En el único caso que se halla en el NT, en Hebreos 6:20, Cristo es nuestro precursor. La idea no es tanto la de un guerrero que se apresura a adelantarse, ni la de un buque de avanzada, sino la de alguien que ha corrido la misma carrera y cuyo recorrido exitoso hace posible el de los creyentes. El término es parte del vocabulario de edificación, pero calza bien con el contexto sacerdotal y sagrado (cf. 5:5-10; 7:1ss).

[O. Bauernfeind, VIII, 226-235]

→ ἄγων

τρυγών → περιστερά

τρώγω [comer, roer]

1. *Uso.*

- a. Esta palabra significa «roer», «morder», «masticar», «comer». Posteriormente suele reemplazar a ἐσθίω.
- b. El uso en el griego bíblico concuerda con esto. En el NT los autores de los Sinópticos prefieren ἐσθίω, pero Juan por lo general usa τρώγω (cf. Sal. 41:10 y Jn. 13:18).
2. *Significado teológico en Juan 6.* El uso en Juan 6:51ss sugiere que el cambio de ἔφαγον en 6:52-53 a τρώγω en 6:54, 56ss es simplemente una alteración gramatical, pero ese cambio arroja luz sobre la intención de este pasaje. A partir de 6:51 el comer no es solamente el apropiarse por la fe de la ofrenda que Jesús hace de sí mismo, sino que es recibirla eucarísticamente. La sección consta de una proclamación que invita a la fe, pero la ofrenda de sí en la palabra se convierte en ofrenda de sí en la eucaristía, y el oír en fe se convierte en un comer en fe. La encarnación no limitada del Verbo (la Palabra) exige la recepción eucarística. Por lo tanto, Palabra y sacramento van juntos.

[L. Goppelt, VIII, 236-237]

τυγχάνω [obtener, alcanzar, suceder por casualidad], ἐντυγχάνω
 [toparse con, acercarse], ὑπερτυγχάνω [interceder por], ἐντευξίς
 [encuentro, petición]

τυγχάνω.

A. El mundo griego.

1. En Homero la palabra τυγχάνω se desarrolla a partir del aoristo ἔτυχον (futuro τεύξομαι).
2. La palabra significa principalmente «acertar» un blanco, luego «hacer lo correcto», «obtener», y en intransitivo «suceder». Incluso cuando se da en el blanco, hay un elemento de buena fortuna además de destreza.
3. Después de Homero adquiere fuerza el elemento accidental, como en la expresión «resultó que».

B. La LXX.

1. τυγχάνω no encaja fácilmente con ningún original hebreo. Figura en Deuteronomio 19:5 para el golpe casual. En Job 17:1 (negativo) el complemento es la tumba, y en 7:2 lo es la sombra. En Proverbios 30:23, una mujer despreciada llega por fin a ser esposa.
2. τυγχάνω es más común en 2 y 3 Macabeos, pero tiene poca significación teológica.
3. En Isaías 65:11 el sustantivo τύχη denota una deidad pagana. El único otro caso de τύχη se halla en Génesis 30:11. Los traductores evitan el sustantivo porque se halla en antítesis más directa a la piedad del AT. Es posible que se mantenga en Génesis 30:11 porque expresa felicidad en vez de buena suerte.

C. El judaísmo helenístico.

1. Filón usa el verbo en las expresiones «tal como está el asunto» y «por ejemplo». En Josefo tiene sentidos como «obtener» y «recibir».
2. Filón usa el sustantivo con bastante frecuencia, aunque arguye que cuando las personas hablan de τύχη en realidad deberían pensar en el λόγος divino. Josefo, en su apologética con los romanos, encuentra que τύχη es indispensable.

D. El NT.

1. En 2 Timoteo 2:10; Hebreos 11:35 y Lucas 20:35, τυγχάνω, con el sentido de «alcanzar» u «obtener», figura en contextos que muestran que no podemos ganar la salvación por nosotros mismos. Hebreos 8:6, refiriéndose al ministerio que Cristo ha obtenido, va al mismo punto. En Hechos 19:11 y 28:2 el verbo denota acontecimientos inusitados; en 19:11 la referencia es a la naturaleza de las curaciones. En 1 Corintios 15:37, donde Pablo recoge un caso al azar, el sentido de ἐν τύχῃ es «por ejemplo». En 1 Corintios 14:10 la misma frase sugiere un número desconocido. El punto de τύχῃ en 1 Corintios 16:6 es «tal vez»; Pablo todavía no sabe cómo van a desenvolverse sus planes.
 2. El NT hace apenas un uso escaso del verbo, y no usa el sustantivo en absoluto. Esto tiene importancia teológica; como el de la LXX, el mensaje del NT no deja espacio para τύχη.
- E. Los Padres apostólicos.** En Ignacio, *Efesios* 10.1, Dios es el complemento de τυγχάνω. En *Esmirniotas* 11.3 el verbo significa llegar a puerto. En *Hermas*, *Mandatos* 10.1.5, las vidas sufren de descuido. En sentido intransitivo, τυγχάνω significa ἐπι en Diogneto 5.8, y ἐν τύχῃ significa «tal vez» en 2.3.

ἐν τυγχάνω.**A. Fuera del NT.**

1. Este compuesto significa «ir a dar contra, toparse con», a menudo en mal sentido (p. ej. contra dardos o cocodrilos), pero también en buen sentido (p. ej. dar con un libro). En relación con visitas puede tener la connotación de queja o de intercesión.
 2. En la LXX (sin original hebreo) encontramos el uso para «queja» y «petición».
 3. En las obras judías helenísticas encontramos el significado de «encontrar», y también sentidos como «acercarse», «volverse a» (a Dios en la oración), «plantear una queja» y «tener que ver con».
- B. El NT.** En Romanos 11:2 el sentido es «acudir con una queja» (cf. Hch. 25:24), y en Romanos 8:26-27 el punto de ὑπερεντυγχάνω es «interceder por». En Romanos 8:34 el sujeto es Cristo. Como en Hebreos 7:25, los creyentes tienen en el Espíritu o en Cristo un intercesor celestial.

C. Los Padres apostólicos.

El compuesto tiene poca significación teológica en estas obras. Se refiere a la intercesión en 1 Clemente 56.1. «Acercarse» figura positivamente en *Martirio de Policarpo* 17.2, y negativamente en *Hermas*, *Mandatos* 10.2.5. En Diogneto 12.1 el sentido es «leer».

ἐν τεύχε.

1. Este sustantivo tiene sentidos tan variados como «encuentro», «trato», «conversación», «conducta» y «petición».
2. En 2 Macabeos 4:8 significa «conversación».
3. En 1 Timoteo 2:1 el sentido bastante obvio es «intercesión», mientras que en 1 Timoteo 4:4 significa «acción de gracias», tal vez en el sentido de la que se hace en las comidas.
4. *Hermas* usa el término para «oración», ya sea como petición o en sentido más amplio. En 2 Clemente 19.1 tiene el sentido de «dirección», y en 1 Clemente 63.2 de «interés» (e. d. el interés de la carta por la paz y la unidad).

[O. Bauernfeind, VIII, 238-245]

τύπος [marca, tipo], αντίτυπος [copia, antítipo]; τυπικός [tipológico], υποτύπωσης [modelo, prototipo]

A. Uso.

I. Fuera de la Biblia.

1. τύπος. Derivado de τύπτω, «golpear», τύπος denota la «marca» de un golpe, y luego la «forma», con matices como «distintivo», «molde», y «esbozo» o «figura».
2. αντίτυπος. Esta palabra tiene en mente el golpe en sí, y asume sentidos como «contragolpe», «rebote», luego «resistente», «enemistado», «antítipo», «correspondiente» y «que reproduce».
3. τυπικός. Este adjetivo poco común significa «abierto a impresiones», y «correspondiente al tipo».
4. υποτύπωσης. Esta palabra significa «modelo» o «esbozo».

II. El judaísmo.

1. La LXX. En la LXX τύπος significa «modelo» en Éxodo 25:40, «ídolo» en Amós 5:26, «texto» en 3 Macabeos 3:30, y «ejemplo» en 4 Macabeos 6:19.
2. Filón. Filón suele usar el término en los modos tradicionales.

III. El NT. En el NT hallamos τύπος para «marca» en Juan 20:25, «ídolo» en Hechos 7:43, y «texto» en 23:25. Pablo lo usa para decir «ejemplo» pero también en el nuevo sentido hermenéutico de «tipo» (del AT) (cf. τυπικώς en 1 Co. 10:11 y αντίτυπος en 1 P. 3:21). En Hechos 7:44 y Hebreos 8:5 hallamos la idea de un original en el cielo (cf. Éx. 25:40), en contraste con la copia terrenal (ἀντίτυπος, Heb. 9:24).

B. Significación teológica en el NT.

1. Las cicatrices en Juan 20:25. Juan 20:25 se refiere a las cicatrices que dejaron los clavos (cf. 20:20) en relación con las apariciones del resucitado. Constituyen marcas de identidad, y sirven para afianzar la fe. La duda exige el tocarlas; el Señor ofrece que lo hagan así, pero los discípulos no llegan a tocar sino que creen.
2. Ejemplo de la obediencia de la fe.
 - a. Pablo es un ejemplo o modelo para la iglesia en Filipenses 3:17 y 2 Tesalonicenses 3:9. En 1 Tesalonicenses 1:7 la iglesia es un modelo. Aquí la idea no es la de un ideal, sino la de un modelo que causa una impronta porque Dios lo ha moldeado, y que es eficaz por la fe. La palabra y la acción dan testimonio de la vida de fe que llama a la fe y que se capta en la fe. Cuanto más esté esa vida moldeada por la palabra, más se convierte en un τύπος. No puede ser imitada, sino que es vivida en libertad por la fe. Los que ocupan cargos deben ser ejemplos de este modo (por la palabra y por la acción) en 1 Timoteo 4:12 y 1 Pedro 5:3.
 - b. El término υποτύπωσης expresa la misma idea en 1 Timoteo 1:16 (la relación de Cristo con Pablo) y en 2 Timoteo 1:13 (la propia predicación de Pablo).
3. La enseñanza como molde y norma en Romanos 6:17. La idea de una figura moldeada también es aplicable en Romanos 6:17. Dios ha entregado a los creyentes a una nueva potestad, a la cual los ha hecho obedientes de corazón. El τύπος διδασχῆς no es aquí simplemente un esbozo de enseñanza, sino una marca que moldea la conducta entera de ellos, y que por lo tanto sirve como una norma o patrón.
4. τύπος como término hermenéutico.
 - a. En 1 Corintios 10:6 los acontecimientos del desierto son τύποι (cf. τυπικώς en el v. 11). El apóstol tiene en mente los acontecimientos mismos, no sólo los textos del AT. Dios hizo que esos acontecimientos ocurrieran y también que fueran consignados, a causa de su semejanza esencial con los

actos que él realizaría en el tiempo del fin. La semejanza no es simplemente externa, ni descarta las diferencias en vista de la naturaleza escatológica de la obra actual de Dios. Pero aquí Pablo destaca la semejanza básica, con el fin de relacionar el bautismo y la Cena del Señor, que los corintios malentendían, con los actos salvíficos del Dios que personalmente salió al encuentro de Israel en la salvación y en el juicio. Desde luego que la palabra τύποι podría significar «ejemplos», pero el contexto sugiere que aquí tiene el sentido de «presentaciones anticipadas» que insinúan los acontecimientos escatológicos. Por eso la mejor traducción es «tipos».

- b. Romanos 5:14 exige la misma traducción. En el desastre que ocasionó, Adán es para Pablo un τύπος por medio del cual Dios insinúa al futuro Adán (Cristo) en su obra de salvación. Cristo corresponde antitéticamente a Adán y también lo emula. Aquí el τύπος es la presentación anticipada, pero con una sugerencia del molde vacío que forma una impresión opuesta. En Colosenses 2:17 la «sombra de lo que ha de venir» presenta una cercana analogía.
 - c. Otros términos que relacionan el AT con el NT son παραβολή en Hebreos 9:9 y ἀλληγορούμενα en Gálatas 4:24. Pero τύ resulta más adecuado y por eso la iglesia lo adopta en este sentido hermenéutico. 1 Pedro 3:21 usa ἀντίτυπος en un sentido similar cuando relaciona el bautismo con el diluvio; el bautismo es la contrapartida.
 - d. Entre los Padres apostólicos, Bernabé y Hermas adoptan muy naturalmente τύπος como término hermenéutico. Justino lo define en este sentido, y los Padres latinos lo traducen por *figura* o por *typus*.
 - e. La idea subyacente de correspondencia se da en el AT p. ej. en Oseas 2:17; Jeremías 16:14-15; Amós 9:11-12; Isaías 11:1ss; 11:6ss; 51:3 con referencia al nuevo éxodo, al nuevo reino davídico, y a la nueva creación. Aquí se pueden ver ideas cíclicas, pero más decisivas son la creencia de que la elección alcanza su meta a pesar del juicio, y la confianza de que la renovación trasciende lo que ha pasado antes. La continuidad de la historia de la salvación y su consumación esperada dominan este punto de vista. En la apocalíptica y en los rabinos es más fuerte la idea de recurrencia (ya sea del paraíso o de la era de Moisés), pero la tipología se sigue relacionando con el tiempo del fin. Jesús hace énfasis en trascender lo que precede (Mt. 12:41-42; Mr. 14:24). Por una divina ofrenda de sí que sobrepasa la del AT, se sana definitivamente la relación con Dios. Pablo desarrolla la tipología en líneas similares, relacionando los fenómenos del AT con la situación de la iglesia mediante una comparación explícita o una alusión oculta. Aunque atada a los moldes de pensamiento de la época, esta es la interpretación decisiva de Jesús, del evangelio y de la iglesia. En los Padres apostólicos la tipología o carece de importancia o experimenta cambios básicos. Así, 1 Clemente 12.7 ve la sangre de Cristo en el hilo escarlata. Bernabé procede de modo similar en 7.3ss; 8.1ss. Lo nuevo aquí es el énfasis en la forma externa antes que el rasgo esencial. Se producen distorsiones cuando la tipología llega a ser, no un enfoque espiritual y kerigmático como en Pablo, sino un recurso hermenéutico. Pero, en su núcleo neotestamentario, la tipología sigue siendo teológicamente constitutiva para comprender el evangelio.
5. τύπος como el original celestial (Éx. 25:40).
- a. En Éxodo 25:40 al original celestial del tabernáculo se lo llama τύπος. La idea subyacente es la de una relación analógica entre el cielo y la tierra. 1 Crónicas 28:11-12 transfiere la idea al plano horizontal; David le da un modelo a Salomón. Filón halla una diferencia de valor entre los dos santuarios, en la línea del mundo de las ideas y los fenómenos sensoriales.
 - b. Hechos 7:44 cita Éxodo 25:40 para establecer los dos puntos (a) de que el tabernáculo, a diferencia del templo, obedece a un mandato divino; y (b) de que por encima de él está el τύπος como el lugar donde Dios se propone a sí mismo en la era de la salvación (cf. Mt. 26:61).
 - c. Hebreos 8:5 también cita Éxodo 25:40 y lo relaciona directamente con la obra salvífica de Jesús. Como verdadero Sumo Sacerdote, él entra en el santo de los santos en el cielo, llevando su propia sangre. El santuario terrenal, el αντίτυπος, corresponde a la primera alianza. El ministerio análogo

en el santuario celestial es una metáfora tomada de la historia de la salvación, que relaciona la intercesión con la actualización de la salvación escatológica. En las comparaciones concomitantes la ley es una sombra de la expiación final, y la desobediencia de Israel es una advertencia ilustrativa. El comparativo (κρείττων en 8:6 y μείζων en 9:11) expresa una intensificación absoluta. La obra de Cristo es nueva, pero alcanza las intenciones de lo que le precede, de modo que se preserve la continuidad. La tipología de Hebreos traslapa y trasciende las antiguas analogías cíclicas y verticales del mundo superior y el inferior, con su énfasis en la palabra de revelación en la historia de la salvación. La convicción fundamental es que a pesar de todos los reveses, la obra de Dios logra su meta en demostraciones de gracia que son nuevas y, sin embargo, son correspondientes.

- d. I Clemente considera los relatos del AT como analogías a partir de las cuales se puede derivar el orden cósmico duradero. Bernabé (6.13) expresa los principios de la recurrencia de una vez por todas. Para Ignacio (*Magnesios* 6.2) la iglesia es el tipo de la inmortalidad. Los gnósticos encuentran en los fenómenos terrenos símbolos de los acontecimientos reales. Para ellos, por lo tanto, la iglesia terrenal es un antitipo de la iglesia verdadera.

[L. Goppelt, VIII, 246-259]

τύπτω [golpear]

A. Relaciones y uso.

I. Relaciones.

1. τύπτω es una de muchas palabras del NT para «golpear». El sentido básico es «atontar de un golpe». Luego significa «estampar», «imprimir». Posteriormente asume el sentido más general de «golpear».
2. El equivalente más importante en el AT es *נָכַח*, pero por lo general esto se traduce en la LXX por *πατάσσω* (344 veces) y sólo 26 veces por *τύπτω*.
3. Los rabinos tienen un equivalente para la forma reflexiva «golpearse».

II. Uso.

1. τύπτω figura para golpear con la mano, con el puño o con el pie, o bien con un bastón, una vara, un látigo o una arma. Puede significar «matar de un golpe», «abatir a un enemigo», o «azotar un país con la destrucción».
2. En sentido transferido significa «traspasar» de dolor, de remordimiento, el dolor de la conciencia, terror, etc.
3. «Golpearse» se da en el entrenamiento para los juegos y en expresiones de pesar.
4. En sentido transferido «golpearse» significa «lamentar», pero para esto el dialecto ático prefiere *κόπομαι*.

B. Contextos del NT.

1. *La predicación de Jesús*. Lucas 6:29 usa τύπτω en una versión simplificada de Mateo 5:39. En Lucas 12:45 el siervo abusa de su cargo golpeando a los criados e incluso a las criadas. En Mateo 24:51 y paralelos el castigo corresponde a la ofensa del v. 49 pero con mayor severidad. El cuadro del siervo que se embriaga y que golpea sirve para advertir a los que tienen responsabilidades especiales en la iglesia, para que no hagan de tiranos en el período que precede a la parusía (cf. 2 Co. 4:5). En Lucas 18:9ss el cobrador de impuestos adopta una práctica convencional, pero la oración del v. 13 muestra que se trata de una expresión espontánea de convicción de pecado y de anhelo de la gracia, y que como tal es la única actitud que se puede mantener en pie ante Dios.

II. *El relato de la pasión.* En el relato de la pasión Jesús es golpeado dos veces (Lc. 22:63-64; Mr. 15:19), y los espectadores también se dan golpes (Lc. 23:48). En Lucas 22:64, cuando se escarnece a Jesús mientras le han vendado los ojos, parte de la burla consiste en tratarlo bruscamente. Incluso en la redacción que se usa se trasluce una relación con Isaías 50:6 LXX. Los acontecimientos les sugieren a los escritores el original del AT para su redacción y presentación. Lo mismo sucede con la aceptación paciente que muestra Jesús del escarnio y los golpes. Golpeándolo sobre la cabeza coronada de espinas, los soldados se burlan de él como rey (Mr. 15:18-19). En contraste con eso, los que se golpean el pecho al pie de la cruz (Lc. 23:48) parecen estar pronunciando el amén a la confesión del centurión, no simplemente lamentándose por Jesús sino ofreciendo una señal de penitencia como en 18:13.

III. *Hechos.* En su oposición al evangelio en los Hechos, los judíos suelen recurrir a golpes, como cuando golpean a Sóstenes en 18:17 (cf. el ataque contra Pablo en 23:27ss). En 23:2 Ananías hace que golpeen a Pablo en la boca, y Pablo replica diciéndole que Dios lo golpeará a él. Cuando Dios golpea con el juicio, lo hace de diversas formas (Dt. 28:22), pero generalmente se describe como un golpe directo y mortal (Gn. 8:21; Nm. 33:4, etc.). Es posible que Pablo haya vivido para ver abatido a Ananías en el 66 d. C.

IV. *Pablo.* En el NT el único caso de un uso transferido de τύπτω se halla en 1 Corintios 8:12, donde los fuertes infligen un golpe a la conciencia de los débiles al hacer que actúen contra su propia conciencia. El golpe no es el dolor de conciencia resultante, sino el daño que se ocasiona a la fe y por lo tanto a la relación con Dios.

[G. Stählin, VIII, 260-269]

τυφλός [ciego], τυφλόω [cegar]

A. La antigüedad griega y el helenismo.

I. Significado.

1. El adjetivo τυφλός denota la ceguera de hombres y animales. Luego se refiere a objetos sin luz o sin acceso (cf. calles ciegas), como también a lo que es invisible o está escondido.
2. El verbo τυφλόω significa «cegar», «quitar la vista», en pasiva «quedar ciego», «ser cegado», y menos estrictamente «hacer (o ser) ineficaz».

II. La ceguera literal.

1. En la antigüedad, normalmente la ceguera implica la pérdida total de la vista. Con frecuencia se menciona juntos a los ciegos, los sordos y los lisiados.
2. La ceguera puede deberse a factores hereditarios, al veneno de un animal, a heridas, a accidentes, a exponerse a una luz demasiado brillante, etc. Se buscan causas psicológicas en la pena o las lágrimas. También los excesos y el ofender a los dioses pueden ser causas de la ceguera.
3. La costumbre bárbara de cegar a otras personas por celos, por venganza, por retribución o por castigo es otra causa de la ceguera. Orestes trata de expiar su incesto cegándose a sí mismo. Las diosas suelen infligir la ceguera como castigo.
4. Los ciegos caminan de manera inestable, extienden las manos para buscar apoyo, usan bastones para guiar sus pasos, y reciben ayuda de otros, especialmente de sus parientes. Antígona es un ejemplo de devoción a los ciegos. Muchos ciegos son mendigos, aunque algunos de los más talentosos dejan su huella como músicos, videntes, filósofos, e incluso juristas o estadistas.
5. La ceguera no necesariamente trae un mejoramiento moral, e incluso puede incrementar la maldad. Se piensa que agudiza la percepción mental, y por eso hay ciegos que son videntes y sabios. La incapacidad de ver la belleza del mundo se considera un penoso golpe del destino. Pero los filósofos pien-

san que eso no hay que lamentarlo sino aceptarlo; el verdadero mal es el no poder vivir la vida del sabio sin necesidades.

6. Aunque se pueden quitar las cataratas y se puede detener la ceguera incipiente, no hay en la antigüedad cura natural para la ceguera. Sólo la intervención divina puede restaurar la vista. Se dice que Vespasiano y Adriano fueron agentes divinos para la curación de personas ciegas, pero normalmente los dioses restauran la vista de manera directa cuando se expresa la penitencia, cuando se satisface alguna condición divina, o cuando se hace una petición. Por lo general la devolución de la vista es repentina, pero los dioses también pueden usar o mandar los medicamentos o la magia como instrumentos. Esculapio es de especial importancia en este campo.

III. Comparaciones y sentido transferido.

1. El caminar inconstante de los ciegos ofrece un punto común de comparación. Lo mismo sucede con el dolor y la inalterabilidad de la ceguera. Con frecuencia se da la idea de los ciegos que guían a otros ciegos. Un proverbio paradójico es que incluso un ciego puede ver algo que es evidente.
2. Metafóricamente se puede decir que es ciego algún otro miembro del cuerpo, o algún acto u objeto. También se menciona la ceguera mental o moral. La ceguera espiritual se puede yuxtaponer a la vista física.
 - a. Es una terrible aflicción que la mente o el alma esté ciega. La persona entera puede ser ciega cuando el campo de visión se restringe. Así, todos somos ciegos con respecto al futuro. La riqueza lleva a la ceguera intelectual y moral; es una mala oculista. También son ciegos los amantes, y el amor propio nos ciega respecto a nuestras faltas. En la filosofía la ignorancia es ceguera, p. ej. el ignorar quiénes somos, por qué estamos aquí, y qué es el bien y el mal. Los escépticos, cuya sabiduría consiste en no conocer, no ver ni oír nada, son ciegos. También puede haber ceguera respecto al arte, a la ciencia y a la belleza. En el gnosticismo, los que todavía no han alcanzado el conocimiento salvador son ciegos. La ignorancia es soñar, dormir y ser ciego. Sobre aquellos que andan a tientas como los ciegos recaen los infortunios. El redentor viene a traer vista a los ciegos, aunque la libertad completa sólo llega con la muerte, cuando uno queda libre del cuerpo.
 - b. Lo que ciega también se puede llamar ciego, p. ej. la riqueza, o los dioses de la riqueza (Plutos), del amor (Eros) y de la guerra (Ares). También hay textos gnósticos que se refieren al dios ciego o a poderes malignos que son ciegos, pues se han cegado en su orgullo o en su ignorancia.

B. La LXX.

I. *Uso.*

1. El adjetivo figura unas 21 veces en la LXX, pero esta palabra se usa principalmente como sustantivo. Encontramos tanto usos literales como transferidos.
2. El verbo figura solamente tres veces en la LXX.

II. *Uso literal.*

1. Las causas de la ceguera en el AT son la herencia, los golpes, el ser deslumbrado, etc. La ceguera, que se menciona junto con la sordera y la cojera, es un impedimento severo.
2. Hay leyes que protegen a los ciegos. Si bien no pueden ser sacerdotes (Lv. 21:18ss), gozan del auxilio de Dios y por lo tanto hay que tratarlos con consideración (Lv. 19:14; Dt. 27:18).
3. Dios, como Creador, está detrás de la ceguera (Éx. 4:11). Amenaza con ella como castigo para aquellos que rechazan su palabra y transgreden sus mandamientos (Dt. 28:28-29). También puede abrir los ojos a los ciegos (Sal. 146:8).

III. El sentido transferido.

1. En el día del Señor los hombres andarán como los ciegos, e. d. en ansiedad y confusión (Sof. 1:17). Cuando la justicia se ha alejado, ellos van palpando la pared como los ciegos (Is. 59:9-10).
2. En la liberación del exilio Dios trae a los ciegos que tienen ojos pero no ven, e. d. no pueden interpretar los acontecimientos (Is. 43:8). Ser ciego es carecer de conocimiento (42:19; 56:10).
3. El curar la ceguera es parte del mensaje de salvación. La referencia es en parte literal (Is. 35:5) y en parte figurativa (29:18). El Siervo tiene la tarea de abrirles los ojos a los ciegos (42:7). Dios mismo será un guía para los ciegos en su marcha (42:16). El mensajero de Isaías 61:1ss proclama la devolución de la vista a los ciegos, según la versión de los LXX.

C. El judaísmo fuera de Filón.

- I. *Uso.* Se usan diversas palabras hebreas y arameas para los que nacen ciegos o los que quedan ciegos ya sea de un ojo o de los dos.

II. Sentido literal.

1. El judaísmo sigue de cerca al AT en relación con la ceguera. La ceguera es una grave aflicción, aunque puede dar mayor luz espiritual y mayores facultades de memoria. Hay leyes que mejoran la suerte de los ciegos, protegiéndolos de diversos males, pero con frecuencia los ciegos son mendigos.
2. La ley libera a los ciegos de diversos deberes y penas culturales, p. ej. el asistir a las fiestas y el ser azotados. En sábado no deben salir llevando un bastón, y otras personas tienen que ayudarles a que cumplan determinadas obligaciones, p. ej. la purificación. No se permite que los ciegos sean testigos ni jueces, y un ciego no puede divorciarse de su esposa ni acusarla por celos.
3. El judaísmo considera la ceguera como un castigo divino, especialmente por causa de pecados cometidos con el ojo (cf. Sansón). En el caso de los ciegos de nacimiento, el pecado es de sus padres, o bien pecan en el vientre, o Dios prevé un futuro pecado. Pero el defecto también se clasifica como una sabia provisión para impedir el pleno desarrollo de los impulsos malignos.
4. La ceguera también se puede remontar a los demonios, o a las lágrimas de ángeles que penan (Isaac), o a ver la gloria de Dios (Abraham). La ceguera de Jacob resulta una bendición cuando Esaú se casa con mujeres extranjeras. No se espera que haya cura, a menos que Dios intervenga. La edad mesiánica traerá el fin de la ceguera. Así como Dios le dio la ley a un pueblo sin defectos, así tampoco habrá defectos en el tiempo final. En la restauración escatológica, el Mesías curará primeramente a los ciegos.

III. Sentido transferido.

1. Cuando Isaías 35:5 se interpreta espiritualmente, la esperanza principal es la de quitar la ceguera respecto a la ley. Pero la ceguera también puede denotar ignorancia y aberración. Los pecadores son ciegos. En el Documento de Damasco, Israel es ciego en el sentido de que es incapaz de encontrar a Dios sin el Maestro de Justicia.
2. La literatura judía contiene pocos proverbios referentes a los ciegos. Cuando hay ciegos presentes, se dice que el tuerto ve con claridad. A quien hace de médico a distancia se le llama ojo ciego.

D. Filón.

1. Filón usa τυφλός principalmente en sentido transferido para la ceguera moral, filosófica o espiritual. Son comunes las comparaciones, p. ej. el juez parcializado que comete torpezas como un ciego sin bastón o sin guía, o el malvado que anda a tientas en pleno día como el ciego. La muchedumbre se va detrás de las riquezas ciegas o de la ciega αἰσθησις. El pasar por alto el sentido alegórico del AT es ceguera. La gente ordinaria que elige lo malo, lo feo o lo efímero es ciego.

2. Filón hace poco uso del verbo. Los que han sido cegados en el alma sólo perciben las cosas sensoriales y las consideran como la fuente de todo el ser.

E. El NT.

I. Uso.

1. τυφλός figura en el NT unas 36 veces en el sentido literal y 12 en el transferido. Marcos es el único que lo usa exclusivamente en sentido literal. En Juan 9 los dos sentidos se funden. Pablo usa el término sólo en la metáfora de Romanos 2:19.
2. τυφλώ figura tres veces en el NT en sentido transferido.

II. Sentido literal.

1. El NT usa principalmente τυφλός como sustantivo, con referencia a la ceguera de los dos ojos.
2. Es poca la luz que arroja el NT sobre la condición social, legal o religiosa de los ciegos. El interés se centra en la cura a nivel físico. El grito tradicional de Marcos 10:47 da un enfoque concentrado al punto de vista del NT. Para muchos ciegos el mendigar es el único medio de sustento (Mr. 10:46; Jn. 9:8). Es tradicional la asociación con los sordos y los cojos. Lucas 14:13 ordena la bondad para con los ciegos. Mateo 12:22 hace remontar la ceguera a los demonios. En Hechos 13:11 una maldición ocasiona la ceguera temporal; el verso presupone una curación milagrosa.
3. Las principales referencias del NT vienen en relatos de curación. Algunos rasgos de estos relatos son el grito que pide compasión, el llevarse aparte a los ciegos (Mr. 8:23), el uso de saliva y el lavado (Jn. 9), la imposición de manos (Mr. 8:23), lo súbito o difícil de la curación (Mr. 8:25), y la confirmación del resultado (10:52). El énfasis se pone en la fe y en el poder curativo de la palabra. En Mateo 20:34 llama la atención la compasión de Jesús. En Marcos 8:17ss la dramática curación del ciego responde a la ceguera de los discípulos en relación con el dicho de Jesús en 8:14. Junto con las otras obras poderosas de Jesús, las curaciones de los ciegos significan la alborada de la edad de la salvación escatológica en cumplimiento de la promesa profética (Mt. 11:5; Lc. 4:18). En Lucas 7:19-20 los discípulos de Juan ven curarse a los ciegos, y por lo tanto pueden tranquilizar al Bautista con la certeza de que Jesús es el Salvador esperado. En Juan 9 el hecho de que el hombre haya nacido ciego destaca la grandeza de la curación, pero también sugiere que todos nosotros somos por naturaleza ciegos a la luz de la revelación. Los discípulos hacen eco de un punto de vista común cuando preguntan si esa ceguera se debe a algún pecado de los padres. Cuando preguntan si el hombre mismo pecó, es posible que tengan en mente algún pecado en el vientre o la previsión, por parte de Dios, de un pecado futuro. Jesús apunta hacia una presciencia divina que tiene una orientación diferente. Si bien la curación muestra que Cristo es de veras la luz del mundo (9:5), que ha venido a dar la vista (9:39), aún así provoca la duda, la contienda y el rechazo (vv. 8-9, 16, 18, 34). Cristo hace ver a los ciegos, pero también hace ciegos a los que ven (v. 39).

III. Sentido transferido.

1. Los ciegos de Juan 9:39ss son los que no logran entender las señales de Jesús, o percibir su origen divino (v. 29), o ser sacados por él de las tinieblas. Su culpa consiste en pensar que pueden ver cuando en realidad son ciegos. Según Juan 12:40, Dios mismo envía esta ceguera. En 1 Juan 2:11 la oscuridad es la fuerza que provoca la ceguera, pero sólo mediante el odio al hermano y el caminar en la oscuridad. Esta clase de ceguera es pecado.
2. En el dicho sobre los «ciegos guías de ciegos» la referencia es a los que juzgan a los demás sin ver su propio pecado (Lc. 6:37ss), pero también está implícita la ceguera a la voluntad de Dios y a la palabra de Jesús (Mt. 15:14). La ceguera de los escribas y fariseos es un estribillo en el gran ataque de Mateo 23 (vv. 16, 17, 19, 24, 26). La ciega insensatez de ellos se puede ver en su falsa exposición de la ley, que se queda pegada en los detalles y pasa por alto los elementos esenciales. Al pensar que son guías de los ciegos, son en realidad guías ciegos.

3. En Romanos 2:19 el reproche más general de Pablo contra los judíos es que su falla en hacer lo que dicen invalida su pretensión de ser guías de los ciegos. En 2 Corintios 4:4 el dios de este eón ha cegado los ojos de los incrédulos de modo que no pueden ver la luz del evangelio. La decisión referente al cegar viene junto con la predicación del evangelio.
 4. En 2 Pedro 1:9 los que son ciegos y miopes son los estériles más que los ignorantes (cf. vv. 5-6). Apocalipsis 3:17 se queja de que la iglesia de Laodicea piensa que es espiritualmente rica pero en realidad es ciega. Sólo Cristo (v. 18) puede curar esta ceguera del autoengaño y de la complacencia.
- F. Los Padres apostólicos.** En estas obras τυφλός figura sólo en citas de la LXX en Bernabé 14.7, 9 (Is. 42:6-7; 61:1-2).

[W. Schrage, VIII, 270-294]

Υ, Ὑ (úpsilon)

ὑβρις [insolencia, arrogancia], ὑβρίζω [tratar con insolencia],
ἐυβριζώ [insultar], ὑβριστής [persona insolente]

A. Uso griego.

1. El sentido original de este grupo, que es de derivación oscura, es el de invadir el ámbito de otro, con una implicación de insolencia o arrogancia. Se transmite la idea de traspasar con una fuerza arrogante, y de infligir insulto, lesión, etc. Hay advertencias contra la ὑβρις, que es falta común entre los libres, pero que en última instancia acarrea la destrucción para uno o para los demás.
2. La tragedia trata con la ὑβρις. Es el derecho de mofa que tienen los poderosos. Los dioses la castigan con retribución, y por eso desempeña un papel importantísimo en el sentido griego del pecado. Genera tiranos, hace que uno caiga en los excesos, y entraña una violación de la reverencia por lo sagrado. En las relaciones humanas puede significar ya sea la burla y el desprecio o, más activamente, la agresión y la violencia.
3. Para los historiadores, ὑβρις es un factor importante en el curso de los acontecimientos. En Herodoto, la base religiosa es evidente; el plan persa de conquista está en armonía con una actitud fundamental. En Tucídides la riqueza conduce a la ὑβρις, y después viene el castigo. Jenofonte descubre en la decadencia de Esparta y Atenas un juicio sobre la ὑβρις.
4. En la retórica legal, la ὑβρις denota la violencia de los ricos o la violación de los derechos personales.
5. Sócrates no tiene sentido de la arrogancia. Para Platón la ὑβρις es el lado negativo de ἔρως y es una fuerza esencial. En los jóvenes conduce a atacar a los padres y al orden público. A los más débiles es a los que ataca más fuertemente, y ocasiona la injusticia y la destrucción. Si la educación aporta la victoria sobre ella, la victoria puede conducir a una nueva ὑβρις. La ὑβρις es un poder del destino que permea todos los campos de la vida.
6. En Aristóteles ὑβρις denota la violación sexual pero también la burla, la mala voluntad, la arrogancia, la codicia y la ofensa contra los dioses. Una disposición presuntuosa es una queja humana general que la ley no puede castigar. Plantea un problema político; sólo la prudencia puede alcanzar la paz que es la meta de la política, pero los períodos de paz también producen transgresiones.
7. Los sentidos habituales continúan en el período posterior, pero mientras que ὑβρις mantiene su fuerza emocional, con frecuencia asume significados mucho más débiles, y nunca se convierte en un concepto clave del pensamiento griego.

B. El AT.

1. Los principales originales hebreos para ὑβρις pertenecen al grupo נאח que denota altanería y luego orgullo o arrogancia, que son actitudes incorrectas en cuanto que implican presuntuosidad y desafío. Dios viene a derribar el orgullo (Am. 6:8). A él conducen la pompa y la comodidad despreocupada

(Ez. 16:49-50). El orgullo va seguido inevitablemente de la caída (Pr. 16:18). Esto se aplica a Israel (Os. 5:5) no menos que a sus enemigos (Jer. 48:29-30). Los arrogantes ultrajan a los débiles (Jn. 35:12). Los justos se mantienen a distancia de ellos (Pr. 16:19). Sofonías 3:11 promete su derrota. Puesto que los términos griegos corresponden únicamente al lado negativo, sólo se pueden usar en los pasajes correspondientes.

- Otra raíz es ἄ , que denota el burbujear o el hervir, y que tiene el sentido de «impudicia» o «insolencia» cuando se aplica a potencias extranjeras (Jer. 50:29ss) o a Israel mismo (Ez. 7:10). Este grupo es importante en los Proverbios para la conducta frívola o contenciosa (13:10). En Sirácida 3:16 la arrogancia es pecado, y por lo tanto va dirigida contra Dios. Para esta raíz figuran sólo seis veces ἕβρις y otros términos relacionados, a pesar de la semejanza entre las palabras griegas y las hebreas.
- Puesto que ἕβρις es un concepto tan amplio, es difícil fijar sus límites ya sea en contraposición a palabras griegas sinónimas o en relación con términos hebreos.
- Otras raíces relacionadas con ἕβρις denotan el rechazar a puntapiés, el despreciar, el desenfreno, etc.
- En las obras que sólo están disponibles en griego figuran apenas unos pocos casos. Las referencias son al orgullo, a la arrogancia y a la violencia, especialmente en los gentiles. En oposición a ellos, Dios es el que aborrece la ἕβρις (μισῶβρις). (Para detalles del AT, ver el *TDNT* en inglés, VIII, 299-302.)

C. El judaísmo.

- Filón se refiere a persecuciones o ataques contra los judíos. La ἕβρις se da entre los hombres y las mujeres, o entre los hombres o entre las mujeres. Incluye infracciones, excesos y jactancia, pero también deshonras legalmente infligidas. Permea el mundo gentil (cf. los juegos, los festivales y los tributos excesivos). La riqueza la alimenta, y los sentidos conducen a ella.
- Josefo encuentra ἕβρις en la historia del AT (p. ej. Caín, Nimrod y la gente de Sodoma). Incluye el descrédito, la ignominia, el rapto, la usurpación, la violencia, la crueldad, la provocación y la afrenta. Caracteriza a los que detentan el poder, envenena las relaciones humanas, y explica la caída de Israel y Judá.
- Los Rollos del Mar Muerto se refieren a personas arrogantes, sacerdotes burlones y el orgullo malvado.
- En la escatología la ἕβρις es un distintivo del reino del mal. Para los rabinos el orgullo es un pecado deliberado e implica la negación de Dios y la idolatría. Dos aspectos del orgullo son el acto malvado de destruir y el gozarse en él.

D. El NT.

- En el NT este grupo figura sólo rara vez. En Hechos 27:10, 21 Pablo usa el sustantivo ἕβρις en el sentido de «lesión» o «pérdida». Entre los sufrimientos de 2 Corintios 12:10 las ἕβρις son «dificultades» con las que él se encuentra en sus viajes debidas al terreno, el tiempo o la hostilidad humana.
- Pablo usa el verbo en 1 Tesalonicenses 2:2 con referencia a los sufrimientos e insultos que experimentaron él y Silas en Filipos. Aquí el significado de ἕβριζω es «sufrir castigo ignominioso». El sentido general en Hechos 14:5 es «injuriar o maltratar». En Lucas 11:45 el escriba acusa a Jesús de reprochar a los dirigentes con una burla insultante. En Mateo 22:6 el punto es el mal trato. Jesús mismo sufre el destino de los justos al ser tratado vergonzosamente, según Lucas 18:32.
- ἕβριστής figura en la lista de vicios en Romanos 1:30 para los despreciadores que perturban las relaciones tanto con Dios como con sus semejantes. El propio Pablo fue una vez un blasfemo, perseguidor y malhechor (1 Ti. 1:13; cf. 1 Co. 15:9; Gá. 1:13; Hch. 9:4-5).

4. Hebreos 10:29 usa el compuesto ἐνυβρίζω. Si los que transgreden la ley de Moisés incurren en severos castigos, cuánto más los que menosprecian al Hijo de Dios, profanan la sangre de la alianza y contrarían al Espíritu de la gracia. Las tres afirmaciones corresponden entre sí.

E. La iglesia antigua. 2 Clemente 14.4 hace eco de Hebreos 10:29, mientras que 1 Clemente 59.3 muestra la influencia del uso litúrgico del judaísmo. En Hermas, *Semejanzas* 6.3.4 la referencia es al castigo temporal. En Justino, *Diálogo* 136.3, el rechazo malvado a Cristo va dirigido contra Dios. Los paganos se mofan de sus propios dioses (*Apología* 4.9). La idolatría es una burla contra Dios (9.3). Las obras apócrifas se refieren a la acusación de ἕβρις que se lanza contra Cristo. Posteriormente la ἕβρις es un distintivo del gobernante despótico que es hostil a Dios. Para Agustín es el pecado básico, que ocasiona la caída y del cual se derivan los demás pecados.

[G. Bertram, VIII, 295-307]

ὑγιής [sano], ὑγαίνω [estar sano]

A. El griego secular.

1. *Significado.* El grupo tiene el sentido de «sano», y luego más en general de «racional», «inteligente», «confiable» y «completo». La salud implica un equilibrio apropiado del todo y, según algunas opiniones, se mantiene mediante un equilibrio de fuerzas tales como lo húmedo, lo seco, lo frío, lo caliente, lo amargo y lo dulce.

2. *Valoración de la salud.* La salud es considerada como el estado normal, y se la valora altamente. En filosofía se clasifica como uno de los bienes. El curar es un arte importante. Todo exceso daña la salud. Hay una salud del alma así como del cuerpo, pero la salud corporal y la espiritual van juntas. El estoicismo considera indiferente la salud corporal. Todo tipo de pasión es enfermedad, y la virtud es el resultado de la salud del alma. La magia asocia la salud con la vida, pero el gnosticismo muestra poco interés en ella.

B. La LXX.

1. ὑγαίνω figura 41 veces en la LXX. La salud es un don divino, una parte de la vida, y denota el bienestar humano.
2. ὑγιής figura diez veces en la LXX y significa sano o seguro (Is. 38:21; Jos. 10:21). La evaluación helenística de la salud brota en Sirácida 30:14. Los médicos y los boticarios trabajan por medios de procedencia divina (38:1ss).

C. El judaísmo helenístico.

1. Josefo usa el grupo principalmente para el pensamiento y la acción racionales.
2. Filón piensa, con los estoicos, que si el alma está sana la enfermedad causa poco daño, y que el alma está sana cuando hay pensamientos sanos que dominan la pasión. La corrupción del alma es la base de todo vicio. El pilar de una alma sana es el νοῦς.

D. El NT.

1. El NT no valora de modo especial la salud. Pero Jesús, como vencedor sobre el pecado y el sufrimiento, restaura la salud mediante su Palabra (Mr. 5:34; Mt. 12:13; Jn. 5:9; Lc. 5:31). Al hacer sano al hombre completo (Jn. 7:23), él libera para una vida nueva que incluye el cuerpo. Transmite a los apóstoles el poder de curar o de hacer entero (Hch. 4:10).
2. 3 Juan 2 usa un saludo epistolar helenístico.
3. En 1 Timoteo 1:10; 6:3; Tito 2:8 encontramos la idea de enseñanzas o palabras «sanas». La referencia es a la enseñanza auténtica, no a una enseñanza que trae salud. Esta enseñanza, validada por los apóstoles, tiene que ver, no con especulaciones, sino con la vida verdadera, racional y apropiada en

el mundo. El ser «sanos en la fe» (Tit. 1:13) va de la mano con tener dominio propio, ser sobrios y sensatos (2:2).

E. Los Padres apostólicos. En 1 Clemente 61.1 se hace oración por la «salud» de reyes y gobernantes. En Hermas, *Semejanzas* 8.1.3-4, el árbol que representa la ley es «sano». También lo son las piedras que se usan para construir la iglesia (*Semejanzas* 9.8.3). En *Semejanzas* 8.6.3 el punto es no mantener «intacto» el sello del bautismo. Pero en estos escritos el grupo figura con poca frecuencia.

[U. Luck, VIII, 308-313]

→ θεραπεία, ἰάομαι, ἰσχύω, νόσος

ὕδωρ [agua]

A. El mundo de la antigüedad.

I. Uso griego. ὕδωρ se halla a partir de Homero en el sentido de «agua». Entre los derivados y compuestos se hallan «jarro de agua», «beber agua» e «hidrópico» (ὕδρωπικός).

II. Significado.

- 1. La inundación.** El agua figura primeramente en la experiencia humana como la inundación que rodea la tierra seca y la amenaza. Muchas cosmogonías describen al mundo surgiendo de la inundación primigenia. Se hace una distinción entre las aguas de arriba y las de abajo. Los griegos localizan el agua en los mares, pero todavía distinguen entre el agua que sale de las profundidades de la tierra y el agua que cae como lluvia.
- 2. Dispensadora de vida.** En la experiencia humana el agua también tiene un papel vivificador. Los griegos consideran que las fuentes y los ríos son divinos, y los egipcios honran al Nilo como «señor del agua que trae verdor». La idea de una «agua de vida» figura en los mitos babilónicos, y el helenismo desarrolla la leyenda de la campaña de Alejandro en busca del agua de vida que confiere inmortalidad.
- 3. Purificación.** Un tercer uso del agua es para la limpieza. En la religión esto desemboca en ritos de purificación, p. ej. para cumplir requisitos culturales. Si es posible se debe usar agua corriente, y a veces se la consagra mediante ritos especiales. Es sumamente dudoso si se supone que la purificación ritual lava los pecados.

B. El AT y el mundo judío.

I. Uso. La LXX usa ὕδωρ para un término hebreo (מַיִם) que es en parte singular y en parte plural. En hebreo el término se añade a veces para definir fuentes o canales que pueden o no contener agua. Con topónimos el agua indica que en las cercanías hay agua (de río, de lago, de mar) (Jos. 11:5, 7; 16:1; Jue. 5:19). Agua es un término general para lo que podría ser nube, bruma, lluvia o rocío; fuente, arroyo, canal, estanque, lago o cisterna; o simplemente agua potable.

II. Significado.

1. Uso literal.

a. El agua potable y el riego. Palestina es pobre en cuanto a recursos hídricos; no hay seguridad de obtener agua para las personas ni para las plantas. Por eso se hace énfasis en el agua junto con el pan (Éx. 23:25; 1 S. 30:11-12). Se da gran importancia a los pozos (Gn. 26:18-19), los cántaros (24:14ss), las vasijas para agua (1 S. 26:11-12), los conductos (2 R. 18:17) y los abrevaderos (Gn. 30:38). La lluvia, el rocío y las corrientes de agua proveen para el riego de la tierra cultivable. La provisión de agua en el desierto destaca su gran importancia (Nm. 20:24; 27:14, etc.). En la promesa de la tierra resulta decisiva la seguridad del agua (Dt. 8:7). La profecía de corrientes vivas describe al Israel del tiempo del fin como un antitipo del paraíso (Ez. 47:1ss; Zac. 14:8). Dios tiene poder tanto para enviar la lluvia como para secar los grandes ríos (1 R. 18:41ss; Is. 15:6). Es él quien provee para las necesidades de la vida (Is. 55:1).

- b. La inundación. La tierra surge del caos cuando Dios divide las aguas. En el diluvio, las aguas de arriba y las de abajo envuelven la tierra. En el éxodo Dios mantiene a raya la inundación, pero hace que cubra a los egipcios que vienen persiguiendo a Israel. Un paralelo se da con el cruce del Jordán, y nuevamente cuando Elías divide el Jordán (2 R. 2:8). Estos acontecimientos manifiestan el señorío de Dios sobre la creación. En el judaísmo rabínico la roca del templo taponea las aguas de abajo, pero permite que fluyan a través de la tierra. Las ceremonias con agua en la fiesta de los Tabernáculos posibilitan la fecundidad de la tierra. En la era de la salvación, los ríos del paraíso brotarán de ese lugar.
- c. La limpieza. A los huéspedes se les ofrece agua para que se laven los pies (Gn. 18:4), y también se usa agua para lavar la ropa. Pero donde es de suma importancia es en la limpieza ritual. Para las purificaciones especiales se debe usar agua viva. Su aplicación es mediante aspersión, lavado parcial o lavado total, ya sea del cuerpo o de prendas de vestir. También hay que lavar las entrañas de las víctimas sacrificadas. Los ritos de purificación, que están mandados para el pueblo santo, tienen significación simbólica y escatológica (cf. Ez. 36:25; Zac. 13:1; Is. 4:4). El lavar para purificar de la culpa de sangre (Dt. 21:6) es en parte ritual y en parte figurativo. Los fariseos y los esenios desarrollan los ritos de purificación del AT y los convierten en sistemas totales, p. ej. el lavarse antes de las comidas. De los lavamientos del AT surge el bautismo de prosélitos. Los lavamientos rituales parecen haber sido comunes en Qumrán, en forma de baños. Para la consagración total se exigen el lavamiento y la conversión interior. En un lavamiento final, Dios rocía sobre los elegidos el espíritu de la verdad como agua purificadora.

2. *Uso transferido.*

- a. Así como el agua apaga la sed y alimenta la vida, así Dios es la fuente de aguas vivas (Jer. 2:13), y el desecharlo a él es la verdadera sed (Sal. 42:1). Su pueblo es como un rebaño junto al agua o un árbol junto al torrente (Sal. 23:2; 1:3). En los últimos tiempos Israel será como un jardín regado (Is. 58:11). La comunidad de Qumrán considera a sus miembros como árboles de vida escondidos por árboles elevados (los malos). También habla del agua de la vida y de la bebida del conocimiento. El judaísmo rabínico compara la palabra de la ley o de los escribas con el agua. El Documento de Damasco describe la falsa enseñanza como agua estancada.
- b. Como en el diluvio, el agua puede simbolizar la opresión de la nación (Is. 8:6-7) o de los individuos (2 S. 22:17). La anchura del agua se compara con el conocimiento de Dios (Hab. 2:14). Otras imágenes son el agua que se va (el corazón que desmaya de temor), el derrame de agua (la muerte), y el agua que rompe la presa (2 S. 5:20) e inunda la tierra (Is. 30:28).
- c. La figura del lavamiento se da principalmente con verbos de lavar, más que con el término «agua».

C. El NT.

I. *El agua, literal y metafóricamente.*

1. *La tradición sinóptica.*

- a. La inundación. Jesús manifiesta su autoridad divina sobre la inundación (Mr. 4:35ss) cuando la furia del agua amenaza a los discípulos. Le da órdenes a la tormenta como sólo Dios puede hacerlo, y llama a sus discípulos a la fe. Cuando camina sobre el agua lo hace como Dios que viene en ayuda de su pueblo. El acto de Pedro de caminar sobre el agua describe la fe que camina sobre el mar de maldad que envuelve a los incrédulos (Mr. 6:45ss; Mt. 14:28ss; cf. Jn. 21:7).
- b. Agua para beber. Un vaso de agua fresca parece un regalo pequeño (Mt. 10:42), pero lleva consigo la participación en el reino (25:40). Los que se nieguen a recibirlo, en vano ansiarán una gota de agua en el mundo venidero (Lc. 16:21ss).
- c. El agua que lava. La mujer pecadora muestra su devoción lavando los pies de Jesús con sus propias lágrimas (Lc. 7:36ss). Pilato se lava las manos (Mt. 27:24-25) para transferir su culpa al pueblo. Jesús invita a una purificación interior más que al lavamiento exterior de las manos antes de las comidas

(Mr. 7:2ss), cosa que, por ser tradición humana, evade la verdadera exigencia de la ley. Él mismo realiza la purificación escatológica del corazón.

2. *Los escritos juaninos.*

- a. La inundación en el Apocalipsis. En Apocalipsis 1:15 la voz del Hijo exaltado y victorioso es «como el sonido de muchas aguas» (cf. 14:2; 19:6). En 17:1 la ramera está entronizada sobre muchas aguas; las aguas son las naciones. En 12:15 el dragón vomita agua; aquí se describe la huida de la iglesia al desierto y su liberación de la inundación de la opresión.
 - b. El beber agua en el Apocalipsis y en el Evangelio de Juan. En Apocalipsis 8:10-11; 14:7; 16:4-5 Dios, en su juicio, golpea el agua potable de la tierra. Los redimidos reciben el agua de vida para beber. El Cordero los conduce hacia fuentes de agua de vida (7:17); a los sedientos Dios les da a beber de la fuente del agua de vida (21:6); del trono brota un río de agua de vida (22:1), y a los sedientos se los invita a tomar el agua de vida sin pagar (22:17). En este uso figurativo el agua representa la verdadera vida en comunión con Dios. En el Evangelio de Juan, Jesús, junto al pozo, ofrece el agua verdadera que apaga la sed de por vida, dando vida (Jn. 4:13-14). El don que se convierte en manantial de agua es su palabra, o su Espíritu, o él mismo (8:37; 7:39; 6:56). Beber es creer (7:38). El agua viva de 4:10-11; 7:38 no es agua que corre (sentido tradicional) sino el agua que media la vida.
 - c. El agua curativa y purificadora en el Evangelio de Juan. El agua tiene un efecto curativo en Juan 5:7, pero el poder de curación de Jesús como demostración de la gracia escatológica deja de lado las reglas naturales. En 9:6-7 el lavamiento en la piscina no efectúa la curación; el hombre recupera la vista cuando se acerca a aquel a quien Dios ha enviado. El simbolismo de Juan 2:1ss es que Jesús es el que trae la salvación. Al usar el agua de las purificaciones, Jesús reemplaza con su don todo lo que la ley pueda ofrecer. El lavamiento de los pies significa lo que Jesús hace por sus discípulos mediante su muerte. Los discípulos de los rabinos tienen que lavarle los pies al rabino, los esclavos se los lavan a sus amos, y las esposas a sus esposos; pero Jesús, con este acto, muestra que su obra de salvación es un servicio de amor que limpia a los suyos y los compromete a un servicio mutuo similar (13:6ss, 12ss).
3. *2 Pedro 3:5-6.* En el NT sólo 2 Pedro 3:5-6 se refiere a la significación cosmogónica del agua. Mediante la palabra de Dios la tierra es formada a partir del agua y por el agua, y después es destruida por el agua. El versículo se sirve de una idea helenística pero reemplaza la emanación con la creación por la palabra. El punto del pasaje es trazar un paralelo entre la destrucción por el agua y la futura destrucción por el fuego.

II. *El agua bautismal.*

1. *El dicho del Bautista.* El dicho en Marcos 1:8 y Mateo 3:11 describe el acontecimiento escatológico inminente como consumación de lo que ya ha comenzado. El lavamiento inicial media el perdón; el lavamiento final creará la nueva vida y abolirá todo lo que esté contra Dios.
2. *El bautismo en agua y el bautismo en el Espíritu.* Hechos 1:5 aplica el dicho del Bautista a la recepción del Espíritu (cf. 11:16). La promesa del Espíritu distingue a los cristianos de los discípulos de Juan (19:1ss). A los incircuncisos que reciben el Espíritu al oír en fe no se les puede negar el agua (10:47-48). Aquí el agua es el elemento, no un término figurado para el bautismo en sí; no es eficaz en cuanto a tal (cf. 2:38). Dios da el Espíritu mediante la acción humana, pero en orientación a la fe y al crecimiento de la iglesia (8:16-17; 11:17). En Juan el clímax del bautismo de Juan es la manifestación de Jesús como portador del Espíritu (1:26-27, 31, 33). 1 Juan vincula el bautismo con la muerte; Cristo ha venido tanto mediante el agua como mediante la sangre (5:6), y por eso recibe el triple testimonio del Espíritu, el agua y la sangre (5:7-8). El agua es eficaz por el Espíritu (Jn. 3:5; cf. carne, sangre y Espíritu en 6:53, 63). La sangre y el agua de Juan 19:34 también evocan el bautismo. En Efesios 5:26 Cristo purifica mediante el lavamiento en cuanto que él actúa por medio de la palabra, e. d. la invocación de su nombre. Hebreos 10:22 asocia el lavamiento con la purificación espiritual. El bautismo reemplaza los lavamientos anteriores, y la sangre de Cristo rociaba el corazón. Tiene un significado interior, no exterior (1 P. 3:21).

3. *Simbolismo del agua.* El bautismo cristiano es comparado con un baño purificador (Ef. 5:26; Heb. 10:22), con el diluvio que imparte muerte y salvación (1 P. 3:20-21), con el mar que divide a los salvados de los perdidos (1 Co. 10:1-2), y con una muerte de la cual se brota a la nueva vida (Ro. 6; cf. 1 P. 1:3) en comunión con Dios y con su pueblo.

D. La iglesia antigua.

1. *Simbolismo del agua.* Hermas, *Semejanzas* 9.16.4ss, compara a la iglesia con una torre que se yergue sobre el diluvio primigenio. Bernabé 11 relaciona el bautismo con el beber agua que es mediadora de vida. Tertuliano, *Sobre el bautismo* 3ss, dice que el agua, como elemento primero, es la sede del Espíritu. Así como de ella brotan las criaturas vivas, así brota la nueva vida en el bautismo.
2. *Las reglas acerca del agua bautismal.* Como en el bautismo de prosélitos, así en el de Juan probablemente los candidatos están de pie metidos en el agua, y el Bautista los sumerge o bien derrama agua sobre ellos. Didajé 7.1ss prescribe agua que corra, si es posible, y una triple inmersión o ablución. Tertuliano piensa que no importa qué agua se use (*Sobre el bautismo* 4) en vista de su santificación para fines del bautismo.
3. *La santificación.* A partir de Ignacio, *Efesios* 18.2, se encuentra la idea de una santificación del agua bautismal. Se supone que esto le da poder para su uso especial. En la liturgia bautismal se desarrolla la invocación del Espíritu. Tertuliano, *Sobre el bautismo* 4, considera la santificación como el descenso de una sustancia celestial, pero *Constituciones apostólicas* 7.43 sólo ruega que el bautismo que le sigue tenga un efecto correspondiente a la promesa.
4. *El agua bendita.* En el siglo IV d. C., la santificación del agua bautismal se funde con una bendición del agua lustral, que en su origen es sin consagrar y es principalmente simbólica. *Constituciones apostólicas* 8.29 ofrece una oración de dedicación que pide para el agua bendita un poder eficaz por medio de Cristo para preservar la salud, curar la enfermedad, expulsar demonios y repeler ataques.
[L. Goppelt, VIII, 314-333]

υἱός [hijo], υιοθεσία [adopción]

A. υἱός en griego.

I. Uso clásico.

1. La palabra figura en las dos formas, υἱός y υῖος.
2. A partir de Homero υἱός es una palabra para «hijo» junto con παῖς. Abarca a los hijos ilegítimos y a los yernos, así como a los hijos físicos.
3. Los dioses tienen tanto hijos divinos como hijos con mujeres mortales.
4. La posibilidad de un uso ampliado se da en expresiones como «hijo de dolor».

II. El helenismo.

1. υἱός figura en el estilo de los gobernantes del Cercano Oriente y de Egipto: «hijo de Helios o Zeus». Augusto se define a sí mismo como *Divi filius* (θεοῦ υἱός).
2. «Hijo de la ciudad», etc. es un título honorario para ciudadanos principales.
3. En los papiros, υἱός también puede denotar a alguien que no es un familiar pero que está cercano, p. ej. un alumno.
4. Entre los estoicos la idea de la filiación divina es sugerida por la doctrina de la unidad de la raza humana.

5. a. Surge la pregunta de si la descripción de Jesús como el υἱός τοῦ θεοῦ está ligada con la idea helenística del θεῖος ἀνὴρ (hombre divino). Homero usa θεῖος para describir a los héroes, pero este es un distintivo del estilo épico. En griego clásico θεῖος significa «piadoso» o «extraordinario», pero no lleva connotaciones religiosas.
- b. La idea de un carisma divino la encontramos en ciertos personajes, pero no con un concepto definido de descendencia divina.
- c. La fórmula del hijo figura en relación con Simón Mago y otros gnósticos, pero estas pretensiones sólo las conocemos a partir de la polémica cristiana.
- d. En tiempos precristianos θεῖος ἀνὴρ no es una expresión fija, y generalmente θεῖος tiene significado predicativo y no implica necesariamente una estricta filiación divina. Los únicos mortales que son hijos de dioses son los médicos como descendientes de Esculapio (uso funcional), los gobernantes, los gnósticos en la polémica cristiana, y algunos filósofos. El uso no apoya ninguna asociación firme entre la filiación divina y θεῖος.

[W. von Martitz, VIII, 334-340]

B. El Antiguo Testamento.

1. *Datos lingüísticos.* El término hebreo para «hijo» es בן y el arameo, con un cambio de ב a ר, es רבן.

2. *Descendientes físicos y parientes.*

- a. El significado primario de בן o רבן; es «hijo», pero los términos también pueden denotar otros grados de parentesco, p. ej. hermano, nieto o primo. También hallamos un uso para los críos de los animales, los retoños de árboles, y las chispas como brotes del fuego.
- b. En su mayor parte los términos sirven para denotar la condición personal. Al conectar a los individuos con sus padres o antepasados, estos términos los colocan en el contexto orgánico de una familia o tribu.
- c. Un sentido genealógico conduce al deseo de tener muchos hijos (Dt. 28:4ss; Sal. 127:3ss). Jeremías manda a los exiliados tener hijos como expresión de la promesa divina de vida (29:6). Los hijos aseguran el futuro y son la corona de los ancianos (Pr. 17:6; 23:24-25). Los malos no tienen hijos, o los pierden (Nm. 27:1ss; 2 Cr. 21:17). David considera sus muchos hijos como un don de Dios (1 Cr. 28:5).
- d. El hijo se halla bajo la autoridad de su padre. El primogénito tiene privilegios (Gn. 43:33; Dt. 21:17), pero muchos los pierden (Gn. 35:22; 25:29ss); en lugar de eso el padre puede preferir —o Dios puede elegir— a un hijo que es menor (cf. Gn. 37:3; 1 S. 16:12). Padre y madre deben criar a los hijos, instruyéndolos (Pr. 1:8; Dt. 6:9; Éx. 10:2) y disciplinándolos (Pr. 13:1) según se necesite. Los hijos tienen para con padre y madre ciertos deberes morales (Pr. 1:8; 4:1; 6:20, etc.). Tienen responsabilidad por las deudas y las ofensas causadas por sus padres (2 R. 4:1; Jos. 7:24-25), pero con cierta limitación (cf. Dt. 24:16). Si Dios castiga los pecados de los padres en sus hijos (Éx. 20:5), esto no suprime la responsabilidad personal (Ez. 18:1ss). Pueden surgir tensiones entre padres e hijos (cf. Gn. 27; 34).
- e. Ciertos hijos como Isaac y Jacob tienen significado especial como herederos de la promesa divina. Los hijos de Oseas y de Isaías (Os. 1; Is. 7:3; 8:1ss) desempeñan un papel simbólico (cf. tb. Is. 7:10ss).
- f. La adopción confiere igualdad con los hijos físicos. El AT tiene ritos de legitimación que cumplen este propósito; cf. Génesis 30:3 y tal vez Rut 4:16-17 (donde Noemí reconoce al hijo de Booz y de Rut como heredero legítimo de su hijo muerto).

3. *Asociación.*

- a. En plural, בָּנִים puede llevar el sentido de «jóvenes» o «niños» (Pr. 7:7; Gn. 3:16). También se puede usar para miembros de un grupo o para estudiantes, etc. para quienes el que habla es un padre.

- b. En Zacarías 4:14 Josué y Zorobabel son «hijos del aceite», e. d. ungidos; el término «hijos» expresa su relación con el óleo de la unción.

4. *Relación.*

- a. En un sentido más débil, בֶּן o בָּתָּר expresa el ser miembro en una sociedad colectiva.
- b. Puede tratarse de un pueblo, un país o un lugar.
- c. También puede ser un gremio vocacional o una clase de gente (p. ej. forasteros residentes).
- d. Otro uso es para denotar que se participa de una cualidad (valentía, etc.) o de un destino (cautiverio).
- e. Finalmente, los términos se usan para expresar pertenencia a un tiempo o era (cf. Jon. 4:10; Éx. 12:5; Lv. 12:6; Gn. 7:6).

5. *Relación con Dios.*

- a. El AT usa בֶּן o בָּתָּר para seres que pertenecen al mundo divino pero nunca con el término Yavé (cf. Gn. 6:2, 4; Job 1:6; Dn. 3:25; Sal. 82:1; 89:5). La idea es la de un panteón bajo la soberanía de Dios. Yavé es Juez en el consejo celestial. Los seres celestiales están totalmente sujetos a Dios y a su voluntad (Job 1:6ss). No existe una relación estricta padre-hijo tal como la que se halla en los cultos circundantes. Si los seres divinos, incluyendo a los dioses de otras naciones, existen bajo el Dios supremo, no tienen poder independiente y simplemente constituyen una corte celestial.
- b. En 2 Samuel 7:14; Salmos 2:7; 89:26-27 al rey se le llama hijo de Dios, pero no es posible que esto se diga en sentido físico. Dios va a desempeñar el papel de padre de la dinastía davídica (2 S. 7:14-15). Al rey davídico le dará tanto legitimidad como participación en su gobierno real. El Salmo 89 ofrece una paráfrasis poética de la legitimación divina de la dinastía davídica. El rey de Judá tiene aquí el privilegio de un primogénito. No reclama para sí la condición divina, pero usa su legitimación divina como fundamento para buscar ayuda. El Salmo 2:7 evoca la legitimación divina mediante la entronización. La declaración de Dios bien puede ser parte del rito. Toma la forma de un reconocimiento (como el del hijo de una concubina). El gobernante no es hijo divino por naturaleza, ni entra en el ámbito divino mediante la entronización. Se le reconoce como hijo por resolución divina, y por eso comparte la autoridad y la herencia divinas. Una filiación legal reemplaza la filiación física del pensamiento egipcio.
- c. Más comúnmente, Israel es hijo de Dios, su primogénito (Éx. 4:22), su hijo querido (Jer. 31:20), su favorito (3:19). Los miembros del pueblo son hijos de Dios (Dt. 14:1), dados a luz por la esposa que es Israel (Os. 2:4) o Jerusalén (Ez. 16:20). Por eso pueden llamar a Dios «nuestro Padre» (Is. 63:16; 64:8; Mal. 2:10). Israel y los israelitas son por igual el hijo o los hijos de Dios, aunque en Salmo 73:15 sólo lo son los justos, y en Malaquías 1:6 lo son los sacerdotes. Dios actúa para con Israel tanto como padre cuanto como madre (Dt. 1:31; Is. 66:13). La relación no es natural, y puede ser disuelta. Por una parte destaca la distancia (cf. Mal. 1:6; Dt. 8:5). Dios tiene un derecho legal sobre Israel, y este tiene deberes para con Dios en respuesta por su cuidado. Por otra parte, la relación destaca la intimidad. Dios trata con Israel en bondad y en amor. Por eso Israel puede apelar a su misericordia (Is. 63:15-16). Incluso cuando lo decepciona por su pecado, Dios lo sigue amonestando a que regrese a su Padre amoroso (Jer. 3:14, 22) y promete que él volverá a recibir a sus miembros como hijos (Os. 2:1). Es, desde luego, por la libre resolución de Dios y no por generación física que Israel es hijo de Dios, y cuando demuestra ser desobediente a Dios, el término «hijo» se convierte en los profetas en una expresión para el Israel pecaminoso y culpable (cf. Is. 1:2ss; 30:1, 9).
- d. Los nombres personales con «padre», o «hermano» muestran que a los individuos se los puede ver en una relación de padre-hijo con Dios. No hay nombres similares con «hijo» en el AT, pero tal vez el uso de «vástago» en 1 Crónicas 7:17; Esdras 10:35 cumpla este propósito.

C. El judaísmo.

I. El judaísmo helenístico.

1. La LXX.

- a. La LXX generalmente usa υἱός para בֶּן (בְּנֵי), y menos comúnmente τέκνον y παιδίον. No se puede sacar ninguna conclusión sólida del uso de otros términos diferentes de υἱός p. ej. en Éxodo 4:23 y Oseas 11:1.

[G. Fohrer, VIII, 340-354]

- b. Algunos giros especiales son «hijo amado» en Génesis 22:2, e «hijos de sabiduría» (Si. 4:11), de «cautividad» (1 Esd. 7:11ss), de «Adán» (Si. 40:1); de «la alianza» (Sal. Salom. 17:15), y de «extranjeros» (1 Mac. 3:45).
- c. Sabiduría 9:7 y Salmos de Salomón 17:27 adoptan la frase del AT «hijos de Dios» para referirse a Israel. En Sabiduría 18:13 la nación entera es el hijo de Dios, pero no es que cada israelita sea un hijo de Dios (Si. 51:10). Después de la muerte, los justos moran entre los hijos de Dios (Sab. 5:5).
- d. En la LXX el rey es hijo de Dios en Salmo 110:3; los ángeles son hijos de Dios en Deuteronomio 32:43; e Israel es el hijo primogénito en Éxodo 4:22. En general, sin embargo, hay cierto titubeo en cuanto al uso del título «hijo de Dios».
2. *Josefo*. Josefo no usa «hijo de Dios», aunque considera a Dios como Padre y Señor de Israel y como Creador de toda la humanidad. El pasaje de 2 Samuel 7:14 lo reencuncia (*Antigüedades* 7.93) en un modo tal que desecha cualquier idea mítica de filiación divina.
3. *Filón*. Filón acepta a Dios como Padre de todos, el cosmos es su «hijo menor». Individualmente, sólo los hacedores del bien son hijos de Dios. Los hijos de Israel deben procurar ser hijos del λόγος primogénito. Los sabios son hijos adoptivos de Dios por un segundo nacimiento. Sin embargo, el título «hombre de Dios» es más apropiado. Filón mantiene la diferenciación entre Dios y hombre, pero llega cerca de divinizar a Moisés. El λόγος es el primogénito de Dios como fuerza que crea y sustenta el mundo y como mediador sin pecado. El judaísmo helenístico usa «hijo de Dios» con más libertad que el judaísmo palestinese. Pero no equipara al hijo de Dios con el θεῖος ἄνθρωπος, ni como carismático helenístico ni como hombre de Dios bíblico por medio del cual Dios realiza milagros.

[E. Schweizer, VIII, 354-357]

II. El judaísmo palestinese.

1. *Deberes del hijo*. A los hijos varones se los circuncida en el octavo día; de su padre aprenden la ley, y a los trece años asumen responsabilidad. Deben honrar y respetar a padre y madre, limitándose a invitarlos a ver cualquier error, y haciendo expiación por ellos al primer año después de su muerte. Puesto que el hijo aprende de su padre, los estudiantes ven a sus maestros como padres y les deben el mismo respeto. Los maestros son padres para el mundo venidero, no sólo para este mundo. Los rabinos ponen etapas para los diversos períodos de la vida. Así, el aprender la Escritura se da a los cinco años; su práctica a los trece; el matrimonio a los dieciocho; el trabajo a los veinte; la madurez a los treinta; la edad avanzada a los sesenta, y la ancianidad a los setenta. En la casa del padre, el deber principal es el estudio de la Escritura y su exposición legal.
2. *Relación*. Como en el AT, el término «hijo» suele denotar relación, p. ej. con una ciudad o sociedad o con la alianza. Algunas expresiones comunes son «hijos del mundo» e «hijos del mundo venidero». Qumrán usa «hijos de la luz y de las tinieblas», «hijos de la verdad, de la justicia y de la gracia», e «hijos de iniquidad, de culpa y de Belial».
3. *Hijos de Dios*. Israel tiene el rango de hijo, de primogénito, o de hijo único de Dios, y los israelitas son hijos de Dios. La filiación divina se fundamenta en la ley y exige su estudio y su observancia. En particular los justos son hijos de Dios; él los protege, y castiga a los que los maltratan.

4. *El Mesías como hijo de Dios.* El judaísmo postbíblico no se olvida de la promesa de un ungido real que es llamado hijo de Dios, pero la expresión «hijo de Dios» la maneja con cautela a fin de evitar ideas de descendencia física. «Hijo de Dios» no es un título mesiánico, y las referencias sólo se dan en conexión con promesas tales como la de Salmo 2:7 y 2 Samuel 7:10ss. Qumrán interpreta estos pasajes en sentido mesiánico, pero no ofrece ninguna exégesis precisa. Las reservas se vuelven más fuertes cuando los cristianos llaman a Jesús «Hijo de Dios». Así, 2 Samuel 7:14 ya no se entiende mesiánicamente, y Salmo 2:7 se reduce a una simple comparación. Los rabinos destacan también la singularidad de Dios y niegan que pueda tener un hijo.

[E. Lohse, VIII, 357-362]

D. El NT.

I. υἱός sin referencia a Dios.

1. *Jesús como hijo de María y de José.* Jesús es el hijo de María en Mateo 1:21ss; Lucas 1:31. En las genealogías, lo que cuenta es la descendencia legal. En Marcos 6:3 «hijo de María» probablemente se usa porque ya José ha muerto. El punto en Mateo 13:55 es que la gente no percibe el verdadero misterio del origen de Jesús. El hijo de Apocalipsis 12:5 parece ser el hijo de la comunidad.
2. *Padre e hijo como ilustración del cuidado de Dios por los creyentes.* Dios trata con los creyentes como hijos suyos en Mateo 7:9 y Hebreos 12:5ss. En Mateo 17:25-26 los creyentes son hijos del rey, pero en esta libertad pueden mantener la comunión sinagoga.
3. *Alta estima del hijo.* La hostilidad entre padres e hijos caracteriza el espanto de la tribulación escatológica (Lc. 12:53). El discipulado serio implica no amar a los hijos o a las hijas más que a Jesús (Mt. 10:37). Jesús muestra su compasión resucitando al hijo único de la viuda (Lc. 7:22). Según algunas lecturas, Lucas 14:5 pone al hijo antes del buey para mostrar la urgencia de rescatar aunque sea en sábado.
4. *El sentido transferido.* En Juan 19:26 Jesús constituye al discípulo favorito en hijo de María.
5. *Hijos de Abraham y de Israel.* En Lucas 15:21ss sólo la palabra de perdón hace del pródigo un verdadero hijo. En Lucas 19:9, lo esencial en la salvación es ser hijo de Abraham. Esto lo decide la elección de Dios (Gá. 3:7; 4:22ss). Mateo 27:9; Lucas 1:16 y 2 Corintios 3:7ss se refieren al Israel precristiano.
6. *υἱός para designar al alumno.* En Mateo 12:27, a los alumnos de los fariseos Jesús los llama «hijos» de ellos (cf. Pablo en Hch. 23:6). En 1 Pedro 5:13, Pedro llama a Marcos hijo suyo.
7. *Relación.* Algunas expresiones del NT son «hijos del reino» (Mt. 8:12), «de paz» (Lc. 10:6), «de la luz» (Lc. 16:8), «de la resurrección» (Lc. 20:36), «de este eón» (Lc. 16:8), «del maligno» (Mt. 13:38), «del diablo» (Hch. 13:10), «de desobediencia» (Ef. 2:2) y «de perdición» (Jn. 17:12); cf. tb. «hijos de la cámara nupcial», e. d. invitados a la boda (Mr. 2:19), y «del trueno» (Mr. 3:17).

II. Jesús como Hijo de Dios en la tradición.

1. *Jesús.* Jesús rara vez usa «Hijo de Dios» para referirse a sí mismo, aunque los que se burlan de él lo acusan de hacer eso en Mateo 27:43. Mediante su vida y su enseñanza elabora mucho más de lo que el título como tal pueda expresar jamás. Sin embargo, distingue entre Dios como «mi Padre» y Dios como «el Padre de ustedes», colocándose así en una relación singular con Dios.
2. *El Hijo de Dios davidico.*
 - a. *La realeza del Exaltado.* En Romanos 1:3-4 Jesús es el hijo de David a quien, después de la Pascua, se le otorga dominio eterno como Rey mesiánico de la comunidad. En este versículo «Hijo de Dios» denota una función.
 - b. *Resurrección como Hijo de Dios.* En Hechos 13:33 Jesús es resucitado como el Hijo. Aquí la resurrección es central. Significa la victoria sobre la muerte y el inicio del dominio real del Hijo con el acto singular de intervención de Dios.

- c. El bautismo de Jesús. La afirmación en el bautismo se da en un entorno escatológico, y cumple la expectativa del Hijo de Dios davídico. El beneplácito de Dios denota la elección al cargo de Rey escatológico, y el ministerio de Jesús se entiende así como la realeza prometida a la casa de David y ejecutada por mandato de Dios.
- d. Separación para el reino. En Colosenses 1:12ss la iglesia es sacada del mundo y colocada en el reino del Hijo amado de Dios. La remisión de los pecados libera a los creyentes del poder de las tinieblas y los coloca bajo el gobierno del Señor exaltado. Esta terminología se asemeja a la de Qumrán.
- e. La Transfiguración. También aquí se ve un vínculo entre la institución de Jesús como Rey del fin de los tiempos, y su designación como Hijo de Dios.
- f. El Salmo 110. Marcos 12:35ss relaciona el reinado del Hijo de David con su sentarse a la derecha de Dios (cf. tb. Heb. 1:5ss). Hebreos 5:5-6 combina Salmo 2:7 con Salmo 110:4 con el fin de forjar un eslabón con el importante motivo del sumo sacerdocio.
3. *El papel escatológico del Hijo de Dios y la forma absoluta ó υἱός.*
- a. El vínculo con la cristología del Hijo del Hombre. 1 Tesalonicenses 1:10 presenta el papel escatológico del Hijo de Dios en conexión con la muerte expiatoria de Jesús y su resurrección. Tal vez aquí Pablo está adaptando un dicho original sobre el Hijo del Hombre. Apocalipsis 2:18 describe al Hijo de Dios del mismo modo al que es como un hijo de hombre en 1:13ss. También aquí, por lo tanto, es posible que un dicho original sobre el Hijo del Hombre haya sido transferido al Hijo de Dios exaltado. A la inversa, Marcos 14:62 conecta al Hijo del Hombre con Salmo 110:1, y cf. el vínculo entre Salmo 8:6 y Salmo 110:1 en 1 Corintios 15:25ss; Efesios 1:20ss.
- b. 1 Corintios 15:28. ó υἱός figura en este versículo en un contexto apocalíptico. El término protege contra una cristología que se olvida de la consumación, evita un concepto unitario de Dios, y aún así se mantiene a distancia de una doctrina de dos Dioses dándole al Hijo su lugar dentro de la única gloria divina.
- c. Marcos 13:32. En este versículo la parusía vuelve a ocupar un lugar central, y el Hijo está subordinado al Padre en su obra terrena, ya que, si bien hace realidad el encuentro de Dios y el mundo, no conoce el tiempo de la consumación. El título de «Hijo» no es el punto principal del dicho, y tal vez esté relacionado con el título «Hijo del Hombre» (cf. Lc. 12:8; Mt. 13:41; Jn. 1:51 en cuanto a referencias en que el Hijo del Hombre y los ángeles se mencionan juntos).
- d. Mateo 11:27. Este versículo asocia al Hijo con el Padre. La referencia no es tanto a un mutuo conocimiento como a la elección y reconocimiento del Hijo, a quien el Padre ha dado todo poder, y por lo tanto a la obra del Hijo para que el Padre sea reconocido en el mundo. El énfasis se pone en la posición singular y mediadora del Hijo en su función de representar a Dios en el mundo.
- e. Pasajes juaninos. La base apocalíptica del uso absoluto ó υἱός se puede ver en Juan 3:5 y 5:19ss. En el Hijo se ve al Padre, de modo que tener fe en él es tener fe en el Padre. Juan 8:35-36 contraponen la estadia transitoria del esclavo a la residencia permanente del hijo (cf. Heb. 3:5-6; Gá. 4:7; Ro. 8:15ss).
4. *El envío del Hijo preexistente de Dios.* En Gálatas 4:4-5; Juan 3:17; 1 Juan 4:9 encontramos la expresión «Dios envió a su Hijo», con una cláusula de ἵνα para expresar la misión salvífica del Hijo. En cuanto a tal el término «enviar» no tiene que indicar preexistencia (Dios también envía a los profetas), pero en Pablo y en Juan se puede presuponer una cristología desarrollada. Así como Dios envió la sabiduría o el Espíritu, así también envía al Hijo preexistente cuya cercanía con Dios constituye su significación como quien es distinto de los ángeles o de los profetas. Las categorías son como las que encontramos en el judaísmo helenístico, pero con renovada singularidad histórica y urgencia escatológica. Por eso son más temporales que espaciales.

5. *El Hijo de Dios, nacido milagrosamente y obrador de milagros.*
 - a. El nacimiento virginal. Lucas 1:35 vincula la anunciación con υἱός θεοῦ. El dicho explica el título en términos del poder del Espíritu, y a la vez relaciona al Hijo divino con el retoño de David. No hay verdaderos paralelos para este uso.
 - b. El obrador de milagros. En Marcos 5:7 el demonio se dirige a Jesús como «Hijo del Dios Altísimo». En 1:24 los gritos muestran que la idea base puede ser la del carismático del AT (asociada posiblemente con el θεῖος ἀντίπ); la expectación de un Mesías que expulsa a los demonios sirve para completar el panorama.
 - c. La tentación. Las preguntas de Satanás presuponen la manifestación del Hijo de Dios mediante actos de poder. Sin embargo, Jesús mismo rechaza una filiación divina que se manifiesta según las líneas sugeridas.
6. *El justo sufriente como Hijo de Dios.* En Mateo 27:43 los principales sacerdotes se burlan de Jesús con las palabras del Salmo 22:8, por considerarse a sí mismo Hijo de Dios en las líneas del justo sufriente de Sabiduría 2:18, e. d. el siervo que confía en Dios y es exaltado entre sus hijos después de sufrir una muerte ignominiosa. Aquí el punto general es que el sufrimiento y la condición de hijo no son incompatibles.

III. La filiación divina de Jesús en los escritores del NT.

1. *Marcos.* Marcos 1:11 adopta el título «Hijo de Dios» y por lo tanto presenta la dimensión divina de la obra de Jesús. En 1:24 los demonios lo conocen como el Hijo; en 9:7 Dios manifiesta a los tres discípulos su filiación; en 12:1ss Jesús vincula la filiación con la pasión, en 14:61 la relaciona con la exaltación venidera, y en 15:39 el centurión la confiesa. Marcos, pues, encuentra en el título el misterio de Jesús, pero sólo en la medida en que Jesús se manifiesta a sí mismo como Hijo de Dios en la pasión, la muerte y la exaltación del Hijo del Hombre.
2. *Mateo.* En Mateo la filiación divina se halla oculta bajo su sufrimiento como el justo (cf. 3:15, 17; 21:39; 27:40). Jesús es el Hijo en cuanto que cumple el destino de Israel (2:15). El discipulado conduce a la confesión de Jesús como Hijo de Dios (14:33; 16:16). En 17:5 se repite 3:17, y así se fortalece a los discípulos y se ilustra la promesa. En 11:27 se presenta al Hijo como el Revelador de todos los misterios. Finalmente, en 28:19 se asocia al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo.
3. *Lucas y Hechos.* El título «Hijo de Dios» caracteriza la predicación de Pablo en Hechos 9:20. El término «Cristo» explica a «Hijo de Dios» en Lucas 4:41. Lucas 22:69-70 conecta la filiación divina con su sentarse a la derecha de Dios. En 23:47 tal vez Lucas esté previniendo el malentendido de los paganos al evitar «Hijo de Dios». Lucas omite Marcos 13:32. Lucas 1:32-33 recoge la tradición de un Hijo de Dios davídico, pero lo relaciona con el gobierno de Cristo sobre la iglesia. En 1:35 la concepción por obra del Espíritu subyace a la descripción de Jesús como Hijo de Dios. Jesús no es un simple hombre elevado a la divinidad según el modelo pagano. Su elección se remonta a su nacimiento y a su preexistencia. Si bien no hay ningún interés biológico ni metafísico, a Lucas le parece importante destacar que el nacimiento de Jesús se basa en el acto de Dios y así atestigua su singular elección y filiación.
4. *Pablo.*
 - a. Pasajes apocalípticos. En 1 Tesalonicenses 1:10 es evidente que Pablo toma el concepto del Hijo de Dios de la tradición apocalíptica del Hijo del Hombre. La honra final se le debe al Padre, pero no aparte de la dignidad singular del Hijo (1 Co. 15:28; Fil. 2:11). Pablo no está interesado en la igualdad metafísica.
 - b. El envío del Hijo de Dios. Pablo adopta y reconstruye el modelo tradicional en Gálatas 4:4-5; Romanos 8:3-4. En Gálatas el envío del Hijo es único y está relacionado estrictamente con la encarnación y la muerte por los pecadores. Romanos enfatiza la destrucción judicial del pecado en la carne de Jesús. El

Hijo que es enviado se relaciona con los actos de Dios en la historia de Israel. Él es el heredero de Abraham que supera la maldición de la ley, vindicándola sin ocasionar nuestra muerte eterna.

- c. El Hijo sufriente. Pablo describe la filiación en el sufrimiento de Cristo en Romanos 5:10; 8:32; Gálatas 2:20. «Hijo» describe el lazo de amor entre Dios y Jesús, y por lo tanto la grandeza del sacrificio. El título se relaciona no tanto con la preexistencia cuanto con el prodigio del acto salvífico. Está fundamentado en la pasión de Cristo más que en su exaltación y realeza.
- d. Otras referencias. En Romanos 1:3, 9 el Hijo es el contenido del evangelio e implica la singularidad de Cristo. En Romanos 8:29 y Gálatas 4:6 la raíz de la designación estriba en la resurrección y la expectación apocalíptica con ella relacionada.

5. Juan.

- a. Los pasajes escatológicos y el ó úióç absoluto. Juan 3:35-36 destaca el amor del Padre y el Hijo y la dotación apocalíptica del Hijo con poder; de ahí la exigencia de fe y obediencia. En 5:19ss el Padre sale a nuestro encuentro en el Hijo. Las obras mayores de la resurrección se relacionan con el actual despertar de la fe. La referencia es a la voluntad persistente del Padre por la cual podemos tener vida eterna por medio del Hijo. En 1 Juan 2:22ss no se puede tener al Padre sin el Hijo. Por eso es fatal perder al Hijo (2 Jn. 9). El absoluto ó úióç figura en la fórmula de envío en 1 Juan 4:14.
- b. El envío del Hijo de Dios. Juan presupone la preexistencia, pero la singularidad la encuentra en la grandeza del amor de Dios (Jn. 3:16). La fórmula de envío apunta hacia la cruz (vv. 14-15). La entrega del Hijo significa vida eterna (3:17; 1 Jn. 4:9). La afirmación de filiación, que implica el ser enviado para hacer las obras del Padre, es lo que acarrea la muerte de Jesús (10:36ss). Mediante el envío vienen la fe y la liberación del juicio. La salvación es estar en el Hijo (1 Jn. 5:20), lo cual es estar en la verdad y no en el mal.
- c. El Hijo como contenido de la confesión. Para Juan, el Hijo a quien Dios envía es también el Rey de Israel y el Cristo (Jn. 1:49; 11:27). La formulación en 3:18 destaca su singularidad. Como el carismático helenístico, él realiza milagros pero sus títulos son diferentes. 1 Juan 4:15 y 5:5 repiten Juan 20:31, aunque sin el título de Cristo. Creer en Dios y creer en el Hijo son lo mismo (1 Jn. 5:10). La vida eterna se halla en el Hijo (5:11). El Hijo es el contenido del testimonio de Dios (5:9), y los creyentes confiesan al Hijo (2:22-23); tienen comunión con el Padre y con «su» Hijo (1:3).
- d. La filiación en Juan. En Juan la filiación presupone una unidad esencial de Padre e Hijo. Esta tiene por base el amor mutuo entre ellos, en virtud del cual el Padre quiere y da, y el Hijo escucha y obedece. Manifestada en los actos de Jesús, se fundamenta en las profundidades del ser divino y por ende implica la preexistencia de Cristo (cf. Jn. 8:56), aunque el énfasis no se pone aquí sino en la unidad de amor.

6. Otros escritos.

- a. Hebreos se refiere a la exaltación del Hijo de David al dominio eterno. El nombre de Hijo implica una dignidad divina superior incluso a la de los ángeles (Heb. 1:5 citando Sal. 110:1). El Hijo es también el Sumo Sacerdote en 4:14; 5:5; 7:28. De este modo la pasión y la filiación vienen juntas. La posición especial de Melquisedec sirve para destacar la singularidad de Cristo como Hijo y Sumo Sacerdote; es peligroso rechazar a tan gran Libertador.
- b. 2 Pedro 1:17, refiriéndose a Marcos 9:7, encuentra en ese título dignidad y majestad.
- c. El Apocalipsis usa «Hijo de Dios» solamente en 2:18 sobre la base de Salmo 2:7. Como Señor de los jefes terrenales, el Hijo está cerca de los modelos judíos pero sólo como testigo fiel que por su sangre nos liberó de los pecados (1:5).

IV. Los hijos de Dios humanos.

1. *Fuera de Pablo.* En el NT la filiación de Jesús es determinante. Dios es Padre común pero no todos son hijos suyos; insinuaciones de que lo sean por creación se dan sólo en Lucas 3:38 y Hechos 17:28. En Marcos 5:45 los justos son hijos de Dios sobre la base del amor paterno de Dios que hace posible la obediencia. Pero en Lucas 6:35 esto encuentra su realización sólo escatológicamente. En Lucas 20:36 los hijos de la resurrección son seres en el ámbito celestial, inmunes a la muerte y a la corrupción. Pero al ser liberados de la ley, los discípulos de la ley son ya una compañía de hijos libres en Mateo 17:25-26. En Apocalipsis 2:26-27, la vida escatológica como hijo significa compartir el señorío apocalíptico de Cristo. En Juan 1:12 ya hay una filiación actual por la autoridad otorgada en el Logos, e. d. en el Señor encarnado. Pero Juan reserva υιός para Cristo y usa τέκνα para los creyentes como quienes han nacido de Dios. Hebreos 2:10-11 muestra que los creyentes sólo llegan a ser hijos en cuanto a que el Hijo los llama hermanos suyos.
2. *Pablo.* En Romanos 9:26 (citando Os. 2:1) Pablo encuentra cumplida en la comunidad la filiación divina del ésjaton. Los que están en Cristo son coherederos con él (Gá. 3:28-29). El Hijo ha sido enviado para quebrantar el poder de la ley y para dar vida y condición de hijos mediante su muerte vicaria (Gá. 4:5-6). En esta condición de hijos ellos claman «Abba, Padre» (Ro. 8:15). Ya no son esclavos, sino libres (Gá. 4:7). Pero su manifestación como hijos sólo vendrá con el ἔσχατον (Ro. 8:19). El espíritu de hijos es el Espíritu del Hijo (Gá. 4:6). Cristo es la imagen de Dios, y los creyentes son configurados a semejanza suya (Ro. 8:29) mediante una nueva creación que comienza ya, pero que está aguardando su plena consumación.

[E. Schweizer, VIII, 363-392]

E. La literatura cristiana primitiva.

1. *Panorama.*

- a. 1 Clemente nunca usa υιός θεοῦ, pero se presupone en 36.4-5.
- b. La Didajé usa la fórmula bautismal en 7.1, 3 y cf. 16.4.
- c. Ignacio usa varias veces υιός θεοῦ (cf. *Efesios* 4.2; 20.2; *Magnesios* 8.2). Resulta claro que se trata de un título en uso (cf. tb. Pol. 12.2 y Mart. Pol. 17.3).
- d. En Bernabé el título tiene un puesto consolidado, pero no es especialmente significativo (cf. 5.9; 7.2; 12.10).
- e. υιός θεοῦ es común en Hermas (especialmente *Semejanzas* 9), pero en entornos diferentes y a menudo con un contenido impreciso.
- f. Los evangelios apócrifos están familiarizados con el título, pero es difícil datar e interpretar sus referencias.
- g. El Evangelio Copto de Tomás usa el término sólo indirectamente («Hijo del Viviente»); aquí el Padre es la luz primigenia y el Hijo es el Revelador.
- h. El Evangelio de Pedro usa la frase de modo ingenuo, y sobre la base de los Evangelios canónicos.
- i. Con Justino e Ireneo comienza la reflexión teológica.
2. *Significado.* En 1 Clemente parecen ser determinantes las ideas de la preexistencia y la subordinación. Para Ignacio la filiación de Cristo es central e implica verdadera divinidad, aunque con un énfasis antidocético sobre su venida en la carne. En Bernabé Cristo es el Hijo preexistente que estuvo en acción en la creación, y que se encarnó para nuestra salvación. En Hermas el título es un elemento inalienable de la fe, aunque poco claro. Justino encuentra más significativo el título de Logos. El Logos, engendrado como Hijo sin pérdida para el Padre, es también Dios. De este modo Justino mantiene la divinidad del Hijo sin poner en peligro el monoteísmo. También Ireneo identifica al Hijo

con el Logos, pero con un énfasis primario en la encarnación y por lo tanto en el Verdadero Hombre y Verdadero Dios, en una cristología de Verbo-carne.

[W. Schneemelcher, VIII, 392-397]

υιοθεσία.

1. *El mundo griego.*

a. Presupuestos legales. Esta palabra tardía significa «adopción como hijo». En la Grecia antigua la adopción suele ser informal pero pública. Es un modo de llenar la ausencia de herederos, disponible sólo para ciudadanos de linaje legítimo, y sin que implique cambio de nombre para los adoptados. Cuando va asociada con un testamento, la adopción generalmente incluye el deber de proveer para los padres adoptivos.

b. Presupuestos religiosos. En griego no hay casos de un sentido transferido, pero en el mito Heracles es adoptado por Hera en un parto fingido para conferirle legítimidad después de su apoteosis.

2. *El judaísmo.* La LXX no usa el término, pero Filón lo emplea para la relación de los sabios con Dios.

3. *El NT.* En el NT este término lo usa sólo Pablo. Su finalidad es mostrar que la filiación de los creyentes no es natural, sino que es conferida por un acto divino. El término podría referirse ya sea al acto o a su resultado. En Romanos 9:4, en relación con Israel, la adopción va asociada con la alianza y con las promesas. En Gálatas 4:5 significa el ser liberados de la ley. En Romanos 8:15 la libertad viene con el espíritu de «filiación» en virtud del acto de Cristo que todo lo transforma. Efesios 1:5 la remonta al previo designio de Dios, y por lo tanto no deja cabida para la jactancia. En Romanos 8:23 la adopción es futura; esto nos enseña que siempre necesitamos a Dios, pero también que su designio nunca cambia.

[E. Schweizer, VIII, 397-399]

→ παῖς, πατήρ

ὁ υἱός τοῦ ἀνθρώπου [el Hijo del Hombre]

A. El problema lingüístico.

1. Esta expresión neotestamentaria es un aramaismo, en el cual, detrás de ἄνθρωπος, se halla un concepto general que luego es individualizado.

2. En hebreo la forma indeterminada figura 93 veces en Ezequiel como la forma en que Dios se dirige al profeta, y también otras 14 veces, siempre en un contexto poético o elevado, como término para designar a un hombre.

3. El término hebreo no figura en el hebreo rabínico.

4. El arameo se halla a partir del siglo VIII a. C. para «alguien», y luego tiene el sentido general de «hombre» o el sentido individual de «cierto hombre». Las diversas expresiones para hombre o hijo de hombre son comunes en el arameo del tiempo de Jesús, tanto en sentido colectivo como en sentido individual.

5. El término del NT ὁ υἱός τοῦ ἀνθρώπου es la traducción literal de una expresión aramea ambivalente. En contextos apocalípticos puede llevar un sentido mesiánico, pero sólo se aproxima a ser un título. Sin embargo, excepto en Juan 5:27, los Evangelios usan la expresión griega en un sentido mesiánico a diferencia del simple ἄνθρωπος. Esta bien puede ser una interpretación en pasajes como Marcos 2:10; Mateo 8:20; 11:19; 12:32, aunque, a la inversa, el arameo puede haber tenido un sentido mesiánico en Mateo 9:8 («a los hombres»; cf. v. 6). La interpretación deliberada posiblemente esté presente en 1 Timoteo 2:5; Hebreos 2:6; 1 Corintios 15:21; Romanos 5:15. El arameo puede tener un sentido típico así como mesiánico, lo cual es otra posibilidad en Marcos 2:10; Mateo 8:20; 11:19;

12:32. Otros dichos, sin embargo, permiten sólo una referencia a Jesús, y es obvio que lo que está en juego es algo más que el sentido de «yo», como lo percibe la iglesia cuando fija una interpretación mesiánica con su ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.

B. El problema histórico.

I. La imposibilidad de una genealogía israelita.

1. *En general.* El «Hijo del Hombre» atrae los atributos de Dios (Dn. 7:13; 4 Esd. 13:3ss); esto sólo es posible si es un ser celestial y no simplemente un Mesías terrenal. El autor de Daniel parece haber tomado su imágen de fuera, y no haberla heredado ni inventado. En 4 Esdras y el Enoq Etíope también parece estar presente una tradición foránea.

2. Conceptos del AT

a. Ezequiel. En Ezequiel el término «hijo de hombre» se aplica al profeta. Las semejanzas con Jesús se hallan en su humanidad y en su solidaridad con el pueblo. Pero en el caso de Ezequiel, el sufrimiento no es una parte esencial de su humildad de criatura, y no representa ni encarna al pueblo en un sentido estricto.

b. Salmo 80. En Salmo 80:15, 17 Israel es un hombre de la diestra de Dios, un hijo de hombre a quien Dios ha fortalecido para sí. Pero el sentido colectivo no es seguro en modo alguno, y es posible que tengamos aquí una plegaria por el fortalecimiento de un rey para que traiga la salvación al pueblo.

c. Personificación de Israel. Se da la personificación de Israel, pero sólo sobre la base de conceptos dados, y sin implicación alguna de la trascendencia del Hijo del Hombre ni de su obra judicial.

3. *Resultados.* Hay que buscar, por tanto, un trasfondo no israelita para este concepto, aunque la figura no se derivará de esto, ni será posible explicar a la luz de ello su significación en la apocalíptica judía ni en el NT.

II. Tránsito no israelita.

1. Hipótesis insostenibles.

a. Irán. No se puede explicar al Hijo del Hombre apocalíptico como una forma judaizada del Gayomart de Irán.

b. Babilonia. Sólo si el Hijo del Hombre fue originalmente un segundo Adán se lo puede asociar con el Adapa babilónico, el cual no tiene ninguna función escatológica, judicial ni redentora.

c. Egipto. Tampoco hay mucho fundamento para la idea de que el Anciano de Días es el dios-sol egipcio y que el Hijo del Hombre es su sucesor.

d. El judaísmo. Las especulaciones rabínicas acerca de un Adán glorificado son protológicas, aun cuando manifiesten una inquietud soteriológica, y este Adán es celestial sólo en el sentido de ser cósmico, no como el que viene del cielo. El hombre celestial de Filón tiene un carácter macrocósmico y una función cosmológica, a diferencia del carácter y la función escatológica y judicial del Hijo del Hombre. La especulación sapiencial se conecta con la idea del Hijo del Hombre en la medida en que la sabiduría manifiesta al Hijo o el Hijo tiene sabiduría, pero no hay una equiparación entre los dos.

e. El gnosticismo. La derivación gnóstica habitualmente presupone un parentesco común con otras fuentes, aunque teorías más precisas tratan de rastrear un desarrollo del ἀνθρώπος gnóstico (el hombre celestial o primigenio) por vía del judaísmo. Intelectualmente el hombre primigenio gnóstico se origina en la idea de microcosmos-macrocosmos que relaciona la estructura cósmica con la humana. Luego el gnosticismo espiritualiza al hombre primigenio como un πλήρωμα universal, o como una hipótesis central dentro de este πλήρωμα, o como las dos cosas a la vez. Como una hipótesis él es la parte principal y mejor del macrocosmos y el microcosmos, o del alma cósmica y humana, como hombre celestial en el cosmos y como hombre interior en el hombre exterior. En los sistemas gnósticos, las dos mejores partes se separan, y el profeta terrenal que representa o encarna al alma cósmica

mica llega a los hombres con el fin de lograr la reconciliación. Esto implica una visión mitológica, o por lo menos docetista, del profeta, y un modo de entender la redención en las categorías de una revelación de la identidad del alma interior y de su reunión con el alma cósmica. Fundamentalmente, esta visión del ἀνθρώπος gnóstico no tiene relación alguna con el Hijo del Hombre apocalíptico. La personificación puede deberse al pensamiento hipostático común, pero el Hijo del Hombre judaico desempeña un papel escatológico, tiene una función judicial, redime librando de culpa, no está en una unión natural con el cosmos, es anunciado por escritores proféticos y apocalípticos, y no tiene misión alguna de descenso y reascenso. Los argumentos que conectan más de cerca a Juan con el gnosticismo apelan a la preexistencia, el descenso y el reascenso en Juan, pero Juan no muestra familiaridad alguna con la cosmología ni la antropología gnósticas, p. ej. la idea de un alma colectiva sumergida en las tinieblas. El paralelismo de ἀνθρώπος y la sabiduría o el verbo en la tradición judía es lo que explica las ideas de preexistencia, descenso y reascenso en Juan; y si el redentor gnóstico también es juez, esto bien puede deberse a la influencia cristiana.

2. *Una posible hipótesis (Canaán).* Otra posible hipótesis es que Canaán (cf. Ras Shamra) constituye el trasfondo para el Hijo del Hombre en Daniel (cf. la cuarta bestia y el dragón del caos, el Hijo del Hombre y Baal, el Anciano de Días y El). Los detalles, sin embargo, no corresponden, y el monoteísmo del AT modifica el nexo de motivos que se adopta. Así, Dios recoge en sí mismo los atributos de diversas deidades cananeas.
3. *Impacto sobre la interpretación.* La discusión nos alerta a no enfatizar excesivamente la forma humana del Hijo del Hombre. La apocalíptica judía ha desarrollado su propia figura, y no se ha limitado a importar un μακροάνθρωπος celestial o un hombre primigenio arquetípico. Esta figura judía tiene una referencia mesiánica y por lo tanto Hijo del Hombre puede convertirse en un título. Diferentes grupos atribuyen a esta figura diferentes funciones, y la presentación se ve afectada por tradiciones heterogéneas y por especulaciones relacionadas con ellas.

III. La apocalíptica judía.

1. Daniel 7.

- a. La visión. Dentro de la visión general, Daniel 7:9ss ofrece un pequeño apocalipsis en el que el Anciano de Días se sienta en el trono, y el que es como el Hijo del Hombre es llevado a su presencia y se le da dominio eterno. El acontecimiento se da en el mundo celestial, y la venida con las nubes denota la majestad sobrehumana del que es como el Hijo del Hombre. El «como» muestra que no hay una ecuación exacta con la humanidad terrena. La venida después de las bestias representa la venida, no del hombre arquetípico, sino del ésjaton mismo después del reinado de las potencias bestiales. Los imperios terrenales dan paso al dominio escatológico del que es como el Hijo del Hombre. Él simboliza este dominio, más que a un grupo o reino específico. De ese modo sugiere ideas mesiánicas.
 - b. La interpretación. En la interpretación, el que es como el Hijo del Hombre es el representante del entorno de Dios, quien al final de los tiempos ejerce poder en lugar de los gobernantes terrenales. Los santos del Altísimo son judíos que permanecen leales a las antiguas tradiciones. Por eso el que es como el Hijo del Hombre representa al verdadero Israel que reemplazará a los imperios. Tiene una función escatológica salvífica.
2. *El Enoc Etiope.*
 - a. Uso e interpretación. En el Enoc Etiope, el Hijo del Hombre figura solamente en 37-71. Una vez más, el término «hombre» describe la apariencia del ser celestial, y no es en cuanto a tal un título mesiánico. La alternación de tres formas de expresión deja claro este punto. En las tres, el ser celestial en forma humana expulsa y destruye a los gobernantes terrenales a causa de la rebelión de ellos contra Dios. Es preexistente y será manifestado por Dios a los santos. Su palabra será poderosa ante el Señor de los espíritus. Con apariencia de hombre, está junto al Anciano de Días, revela lo oculto, vengará a los justos, y es la luz de las naciones y la esperanza de los afligidos. Escogido por el Señor de

los espíritus, aparece ante él, el Espíritu es derramado sobre él, la justicia reina en sus días, y se sienta en el trono de gloria. Las descripciones aseguran la significación mesiánica del personaje, con su combinación de salvación y juicio, pero no hacen de Hijo del Hombre un título mesiánico. No es una personificación de Israel, no es mediador de la creación, no es la imagen de Dios ni un prototipo de la humanidad, y si bien se lo asocia con el Siervo de Isaías 53, no sufre una pasión.

- b. La exaltación de Enoc. La tercera semejanza incluye una exaltación de Enoc como Hijo del Hombre. Esto no implica ni encarnación ni una identidad mística provisional, sino simplemente la institución de Enoc al cargo y función del Hijo del Hombre escatológico. Es posible que la idea se origine en un grupo que hace de Enoc su héroe, y cuyo jefe toma el nombre de Enoc. Tomando la escatología del Hijo del Hombre, da por entendido que su maestro es el futuro Hijo del Hombre y gobernante y juez del mundo.
3. *La sexta visión de 4 Esdras*. En 4 Esdras encontramos una escatología del Hijo del Hombre, una escatología mesiánica, y una tercera escatología en la que es Dios mismo quien trae el fin. El Hijo del Hombre en la sexta visión es preexistente, viene de Sión en un tiempo de lucha, destruye a las naciones y las castiga, y protege y congrega a Israel. Asociados al Hijo del Hombre están Enoc, Moisés y Elías, y el Hijo del Hombre brota como caudillo nacional de Israel, aunque no sin rasgos mesiánicos de humildad conferidos por el título de siervo.
4. *Datos de los Sinópticos*. En labios de Jesús hay alusiones a Daniel 7. La tradición del Enoc Etíope tiene poca influencia, y el Hijo del Hombre de tipo político de 4 Esdras, que puede no ser anterior al NT, no tiene relación alguna con la cristología del Hijo del Hombre. La apocalíptica judía, por lo tanto, hace muy poco por configurar el concepto del Hijo del Hombre en el NT. Este concepto forma una cuarta fuente de pensamiento en este campo, junto con las mencionadas en 1-3. Se deriva de una aplicación del término Hijo del Hombre al propio Jesús, hecha ya sea por Jesús o por la comunidad.
5. *La expectación del Hijo del Hombre y la mesianología judía*. La escatología del Hijo del Hombre se halla en tensión con las expectativas de un Mesías regio, sacerdotal o exaltado, o del retorno de personajes como Elías y Moisés, o de la salvación aparte de algún salvador específico. Sólo son grupos individuales los que esperan un Hijo del Hombre trascendente. Pero el judaísmo en general identifica al Hijo del Hombre de Daniel 7:13-14, o al Hijo de las nubes, como el Mesías glorioso y poderoso que todavía está por venir, pero que no ha venido en Cristo, ni crucificado ni que va a volver (cf. Trifón en Justino, *Diálogo* 32.1).

C. El Hijo del Hombre en el NT.

I. Los Evangelios Sinópticos.

1. La predicación de Jesús.

- a. (a) Jesús se llama a sí mismo « hombre » tres veces, y primero en Marcos 2:1ss, donde contesta a la objeción de que sólo Dios puede perdonar pecados.
- (b) También es « hombre » en Mateo 11:18-19, donde el punto es una comparación y un contraste con el Bautista, y la evidencia apoya la existencia original del término Hijo del Hombre en arameo.
- (c) « Hombre » parece ser también el énfasis en Mateo 8:20 y paralelos. Las exposiciones de este dicho incluyen un contraste con los animales, un énfasis en la humanidad en comparación con el Hijo de Dios, y una referencia al ocultamiento del Hijo del Hombre. Pero el discipulado, y la falta de hogar que este exige, parecen ser el punto principal. Los que siguen a Jesús deben estar preparados para el hecho de que, aunque hasta los animales tienen madrigueras, un « hombre como él » no tiene dónde reclinar la cabeza.
- b. (a) Ocho dichos de Jesús rinden un cuadro apocalíptico contenido en sí mismo, el primero de los cuales se halla en Mateo 24:27 y paralelos. Aquí el Hijo del Hombre va a fulgurar como el relám-

pago, de modo que nadie puede quedarse sin verlo. Es claro que este dicho reemplaza a un Mesías político por uno que trae la salvación escatológica.

- (b) Mateo 24:37 y paralelos expresan el elemento de subitaneidad o de sorpresa. La comparación con Noé sugiere que el Hijo del Hombre tiene el oficio de juzgar. Lo que se necesita es, entonces, estar preparado para su venida, como lo confirma Lucas 21:34ss.
- (c) Lucas 18:8 va de la mano con 18:6. Cuando el Hijo del Hombre venga, ¿encontrará que los seres humanos han respondido a su mensaje con fe y están rogándole a Dios como hizo la viuda con el juez injusto? Lucas 17:24 contiene el mismo mensaje como insinuación, y Lucas 21:36 como una exigencia.
- (d) En presencia del consejo, en Lucas 22:69, Jesús dice que el Hijo del Hombre está sentado para juzgar a la derecha del poder (con cierta alusión a Sal. 110:1). El dicho es una confesión velada, y se refiere a la majestad más que a la exaltación.
- (e) Mateo 10:23 limita a Israel la misión de los discípulos. El punto puede ser que los discípulos deben apresurarse, o bien que la última hora está apresurándose. Pero el dicho puede ser también una promesa de que la persecución va a terminar. Encaja con otros dichos que esperan la venida, ya sea a la tierra o en el cielo. Respecto a la señal se han propuesto diversas explicaciones, p. ej. un fenómeno de luz, el Hijo del Hombre mismo, o el estandarte en torno al cual se concentrará su pueblo.
- (f) Estos dichos dominicales constituyen una base para los enunciados mesianológicos posteriores, y ofrecen una cuarta tradición independiente de Daniel 7, etc. Es poco probable que hayan sido formulados por unos carismáticos en los círculos judeocristianos, puesto que se desconocen enunciados hechos directamente en nombre de Jesús, el período carismático y el de la independencia de las iglesias palestinas terminan demasiado pronto, y después de la Pascua es la resurrección lo que pasa al primer plano como amanecer de la nueva edad.
- c. Hay cuatro paralelos grupales a los enunciados del Hijo del Hombre. En el primero se puede colocar Lucas 22:27, en el segundo Marcos 3:28-29, en el tercero Mateo 10:32-33, y en el cuarto Marcos 9:9, 31, etc. Con estos dichos queda completa la proclamación que hace Jesús del Hijo del Hombre. Él no es simplemente un predicador de arrepentimiento, un segundo Amós ni un Bautista. Mediante su pasión él confiere el perdón de los pecados y alcanza un perfeccionamiento en virtud del cual los que lo confiesan a él pueden compartir su gloria.
- d. Es difícil decir con seguridad si Jesús se concibe a sí mismo directamente como el Hijo del Hombre apocalíptico, en vista de la negativa palestina a hacer identificaciones explícitas. En la predicación profética de Jesús él puede conectar fácilmente su obra con el gobierno de Dios, ya que la predicación profética establece una relación así con respecto al presente y al futuro, o a la persona presente y el acontecimiento futuro. Sin embargo, la identificación directa destruye el elemento dinámico de la relación y despoja a la predicación de su carácter profético. Jesús trae el futuro escatológico al presente en enunciados acerca de su obra de perfeccionamiento, en su proclamación del reino de Dios, y en su intimación del Hijo del Hombre. Estos paralelos podrán no ser equiparados expresamente, pero no son mutuamente excluyentes. El papel escatológico de Jesús comienza con su predicación del reino. En este papel él está asociado con el Hijo del Hombre, y por lo tanto no es ni un rabino ni un miembro de la comunidad que está reflexionando sobre el líder del grupo, aun cuando es difícil equipararlo directamente con el Hijo del Hombre o equiparar el día del Hijo del Hombre con el reinado de Dios. Dado que los dichos sobre el Hijo del Hombre van dirigidos primordialmente a los discípulos, se dan al principio en una predicación menos pública. Pero el Hijo del Hombre apocalíptico simboliza la seguridad que da Jesús del perfeccionamiento, mientras que tal vez lleva un significado mesiánico y no mesiánico ambivalente. La asociación con la pasión no tiene que implicar un vínculo entre el Hijo del Hombre y el Siervo del Señor, pero puede desarrollarse a partir de una extensión singular de los sufrimientos de diversos individuos en Israel en favor del pueblo en su totalidad.

2. *La tradición oral.*

- a. Primera etapa. (a) A la luz de la Pascua y del prospecto del retorno de Cristo, los dichos originales sobre el Hijo del Hombre están relacionados con ese retorno y llevan un claro sentido mesiánico relacionado con el ministerio terrenal.
- (b) Mateo 10:32-33 asume una significación más plena cuando se considera que la confesión de Jesús es decisiva para el futuro perdón o condenación.
- (c) Según el dicho acerca de hablar contra el Hijo del Hombre y blasfemar del Espíritu, se percibe también que con Jesús viene un ofrecimiento de perdón, pero que el rechazar ese ofrecimiento ya no deja cabida ulterior para la remisión.
- (d) Un «por mi causa» sirve de complemento apropiado a la última bienaventuranza en Mateo 5:11.
- b. Segunda etapa. (a) El título Hijo del Hombre encuentra un lugar en las intimaciones proféticas (Mr. 9:31; 8:31; 10:33; 9:9) y situacionales (Mr. 14:41; 14:21; Lc. 22:48) de la pasión. Si el propio Jesús tal vez ponga los enunciados en primera persona, la base correcta del título es que es él el que conjuga el concepto del Hijo del Hombre y su propio perfeccionamiento mediante la muerte violenta y la pasión (cf. Mt. 23:37ss; tb. Mr. 2:19-20; 10:38; Lc. 12:49-50). La majestad mesiánica y la humildad se unen en Jesús para producir el evangelio del Hijo del Hombre que sufre. La simple predicción de la pasión en Marcos 9:31 destaca la acción divina. Marcos 8:31ss enfatiza el necesario cumplimiento de la Escritura. Una predicción más detallada de los sufrimientos se da en Marcos 10:33-34. Marcos 9:9 conecta la transfiguración con la gloria de la resurrección y la resultante revelación de la mesianidad. Marcos 14:41 desarrolla un dicho teológico básico; la traición es el momento en que aquel a quien Dios ha designado para la obra de perfeccionamiento es entregado a los pecadores. En Marcos 14:21 se trata nuevamente de la traición. El término Hijo del Hombre añade peso a un «yo» enfático (cf. el «me» y el «conmigo» del v. 18). La «ida» es la del Hijo del Hombre, que está destinado a morir ahora que va a ser entregado a sus enemigos. El dicho en Lucas 22:48 no complementa el relato del arresto pero es una expresión, no de reproche, culpa o advertencia, sino de pesar por parte de Jesús. Una vez más, aquí Hijo del Hombre equivale a «mí» como en Lucas 22:21.
- (b) El título Hijo del Hombre encuentra también un lugar en los dichos escatológicos y de «yo» por parte de Jesús. En el juicio, el Hijo del Hombre confiesa a todo confesor (Lc. 12:8) y niega a todo el que lo niega (Mr. 8:38). Es así como juzga. En Mateo 19:28 el Hijo del Hombre se sienta en su trono glorioso para juzgar, y recompensa a los que lo dejan todo por su causa; esto ha de tener lugar en el nuevo mundo. En Marcos 10:45 la segunda mitad dilucida la primera, y el término Hijo del Hombre corresponde al «yo» de Lucas 22:27. Jesús como Hijo del Hombre ofrece un ejemplo de servicio como principio del discipulado. Lucas 6:22 tiene «por causa del Hijo del Hombre» en lugar de «por mi causa» (Mt. 5:11) en la última bienaventuranza.
- c. Tercera etapa. (a) Un dicho importante es el referente a la señal de Jonás en Lucas 11:30. El punto básico es que la generación está buscando una señal, que no se le dará señal alguna, pero que se le dará la señal de Jonás. Cuando la parusía del Jesús resucitado conceda la señal de la acreditación mesiánica, que se puede percibir directamente, será demasiado tarde para aceptarla como validación de su predicación.
- (b) Marcos 13:26 cita Daniel 7:13, relacionando así la intimación del final con la predicción del Hijo del Hombre, y apoyándola con una referencia bíblica.
- (c) Lucas 17:22 tiene por tema los sufrimientos de los discípulos. El día del Hijo del Hombre no es visible en una forma tal que uno pueda ajustar a él su propia conducta. Puesto que el reino viene de repente, hay que estar listo aunque no se sepa cuándo va a sonar la hora.

- (d) En Mateo 24:43-44 la venida del Hijo del Hombre es como la de un ladrón, para la cual el prudente dueño de casa debe estar preparado. Cf. 1 Tesalonicenses 5:2, 4 y 2 Pedro 3:10 para la misma comparación con un ladrón, aunque aquí el ladrón no es el propio Hijo del Hombre.
- (e) El relato de Marcos 2:23ss concluye con el dicho de que el Hijo del Hombre es señor del sábado. No es solamente la necesidad humana, sino la autoridad de Jesús como Hijo del Hombre, lo que decide la actitud apropiada en relación con el sábado, el cual está «hecho para el hombre», y no «el hombre para el sábado» (v. 27).
- (f) En Lucas 12:10 el rechazo a Jesús en su vida terrena no es tan grave como el rechazo al Espíritu del Señor exaltado después de la resurrección.
- (g) Mateo 12:32 hace una paráfrasis del mismo dicho.
- (h) Lucas 19:10, al final de la historia de Zaqueo, nos recuerda a Marcos 2:17 y Mateo 15:24 (dichos de «yo»).

3. Tradición literaria.

- a. Marcos y la fuente lucana. (a) Marcos 14:62 contiene una alusión a Daniel 7:13 (cf. Mr. 13:26). Aquí tenemos una confesión completa de mesianidad, que se centra en su proclamación y por ende en la revelación de la majestad de Jesús al mundo entero. Proclamaciones anteriores de mesianidad figuran en el perdón de los pecados y la toma de autoridad sobre el sábado (Mr. 2:10, 28). Los dichos de 8:31, etc. establecen la teología del Hijo del Hombre sufriente, en la cual el sufrimiento necesariamente precede a su resurrección y a la manifestación de su gloria (cf. 9:9, 12). La ejecución del Bautista (Elías) no hace superflua la pasión del Hijo del Hombre (cf. vv. 11-12). En Marcos 10:45, es como Hijo del Hombre que Jesús da su vida en rescate por muchos. El dicho destaca la hondura del servicio que presta Jesús, y lo hace paradigmático para la humillación de sí mismos que él exige a sus discípulos. El dicho de la traición en Marcos 14:21 yuxtapone «ese hombre» y «el Hijo del Hombre», y al hacerlo así añade peso a la amenaza y enfatiza la dignidad del Hijo del Hombre. Después de 14:41 se retrata la pasión misma, y ya el título no se necesita más. En Marcos 8:38 la venida del Hijo del Hombre es claramente el regreso de Jesús a la tierra (cf. la venida del reino con poder en 9:1). Sin embargo, el principal interés de Marcos radica en el Hijo del Hombre sufriente, como lo muestran tanto el tratamiento como el orden. Puesto que el sufrimiento de Jesús es también su obra de perfeccionamiento, no surge alternativa de humildad y gloria.
- (b) La fuente lucana incluye seis dichos en los cuales «Hijo del Hombre» es una autodesignación presente por parte de Jesús. Todos van dirigidos a un auditorio mixto. Diez dichos acerca de la venida del Hijo del Hombre van dirigidos a los discípulos (aparte de 22:69, dirigido al Sanedrín). El dicho acerca de Jonás en 11:30 va dirigido al gentío.
- b. Lucas. Lucas no usa el título de Hijo del Hombre independientemente, sino que es fiel a Marcos y a su fuente especial.
- c. Mateo. En Mateo encontramos dichos del Hijo del Hombre procedentes de Marcos, de los logia, y de una fuente especial, ya sea en forma inalterada o con variaciones. El Hijo del Hombre, igualado con Jesús, predica en la tierra, sufre vicariamente, es exaltado como Señor de la iglesia, vendrá de nuevo como Juez final, y gobierna sobre el nuevo eón en el reino de Dios.

II. La tradición apocalíptica posterior.

- 1. Hechos 7:56. Aquí Esteban exclama que está viendo al Hijo del Hombre de pie a la derecha de Dios. Las referencias al cielo, a la gloria de Dios y a Jesús en el v. 55 introducen el dicho. El hecho de que esté de pie es inusitado. ¿Es para darle la bienvenida a Esteban, o para dar testimonio de él, o para administrar a Dios, o para salir a juzgar o a salvar como lo hace Dios (cf. Asc. Mois. 10:3; Is. 14:22; Sal. 3:7)? Otra posibilidad es sencillamente que «de pie (erguido)» denote «viviente».

2. *Apocalipsis 1:13; 14:14*. Estas dos visiones introducen a Cristo con descripciones basadas en Daniel 7:13. El que viene es el Señor que ya está presente, y en consonancia con la integración de los enunciados mesiánicos, los dichos del Hijo del Hombre son transferidos al Hijo de Dios.
3. *Hebreos 2:6*. Hebreos remite a Cristo diversos dichos del AT (Sal. 2:7; 104:4, etc.). El énfasis se pone en el poder de Cristo para reinar, en un uso apocalíptico del Salmo 8. Aquí la majestad del hombre, que es limitada por el poder de Dios, se convierte en la majestad del Hijo del Hombre que es paradójicamente humilde.

III. Juan.

1. En Juan los dichos del Hijo del Hombre reproducen e reinterpretan el sentido apocalíptico. En 5:17ss, el v. 27 recoge Daniel 7:13. En su contexto, el juicio es la toma de una decisión judicial por medio de la predicación actual de Jesús. En 9:35 la confesión de Jesús como Hijo del Hombre implica una dignidad adicional en comparación con su reconocimiento como profeta (v. 17) autorizado por Dios (v. 33); el título es mesiánico. En 6:27 el Hijo del Hombre/Revelador da el pan de vida, y una vez más, como lo vemos a partir del v. 53 con su solemne introducción, lo hace como Hijo del Hombre sufriendo al entregarse a sí mismo. Aquí es significativa la implicación de que Jesús no es simplemente un ser celestial sino un hombre de verdad, con un cuerpo de verdad, a quien Dios ha comisionado (v. 27).
2. Los otros dichos del Hijo del Hombre se refieren todos al descenso y la exaltación de Jesús. En 3:13ss la elevación se refiere a la cruz, de modo que tenemos una contrapartida de los dichos sobre la pasión (cf. 12:32-33). La combinación de Hijo del Hombre y exaltación es una declaración de fe para la cual la apocalíptica prepara el terreno, y que es confirmada por la ascensión al relacionar la exaltación con el ascenso al mundo trascendente. En 8:28 y 12:34 se atestigua la misma conexión entre el Hijo del Hombre y el ser levantado. El sentido secundario de ser crucificado está presente en 8:28. Jesús es ya Hijo del Hombre, pero su función judicial sólo se hace efectiva con su exaltación. En 12:34 los oponentes no logran captar el punto de que el Hijo del Hombre debe ser levantado como dice Jesús. La ascensión al cielo les ocasiona a los discípulos problemas parecidos en 6:62. El ascenso presupone la preexistencia y la identificación del Jesús terrenal como el Hijo del Hombre de la tradición apocalíptica. La glorificación es el tema en 12:23 y 13:31-32. En 12:31 la glorificación mediante la entronización acompaña a una especie de predicación de la pasión. En 13:31-32 la exaltación se da nuevamente mediante la muerte y la pasión, y el significado del Hijo del Hombre se asimila al concepto más general del Hijo. El primer dicho del Hijo del Hombre en 1:51 recoge muchos de los matices anteriores. La anticipación de la revelación futura es aquí una transposición hacia la epifanía proléptica (cf. Mr. 1:10-11). La base estriba en la visión de Jacob (Gn. 28:12), y el versículo atestigua la comunión que el Hijo del Hombre tanto celestial como terrenal tiene con el Padre, el ministerio de los ángeles al Hijo del Hombre en el cielo y en la tierra, el mandato judicial del Hijo del Hombre en el ésjaton, y su epifanía presente y futura.
3. Posiblemente en Juan el Hijo del Hombre tiene cierta analogía con el Logos del prólogo. Si es así, entonces es necesario decir que el Verbo se hizo carne, por paradójico que pueda sonar, ya que decir que el Verbo se hizo hombre sería tautológico, y decir simplemente que el Verbo descendió sería demasiado vago. La encarnación del Logos y el andar terrenal del Hijo del Hombre expresan una nueva realidad mediante la cual se decide nuestra redención o nuestro rechazo.

IV. Reformulación.

1. Cristo como el segundo Adán.

- a. 1 Corintios 15:21, 27-28, 45ss. En 1 Corintios 15 y Romanos 5 Cristo podría ser un hombre primigenio escatológico, pero es más probable que tengamos aquí una interpretación cristológica de Adán. 1 Corintios 15:27 ofrece una lectura cristológica del Salmo 8. El hombre por medio del cual viene la resurrección se contraponen al hombre por medio del cual viene la muerte (v. 21). Cristo es el hombre pneumático-celestial, Adán el hombre psíquico-terrenal. La ecuación de Cristo con el

hombre pneumatológico-celestial se debe a su función vivificadora, su exaltación y su naturaleza celestial como figura apocalíptica. Aunque ontológicamente segundo, Adán es cronológicamente primero; Cristo, como Hijo del Hombre, es el Venidero.

- b. Romanos 5:12ss. En Romanos 5:12ss Cristo, en contraste con Adán, es el «un solo hombre, Jesucristo» en v. 15, y «un solo hombre» en los vv. 17ss. La cristología en este pasaje no se basa en una mesianología del Hijo del Hombre, pero el término «hombre» puede tener una significación prototípica. Cristo, como prototipo de una nueva humanidad, se convierte en antitipo de Adán. Por lo tanto es más un Hijo del Hombre escatológico y prototípico que un Hijo del Hombre apocalíptico. Sólo de paso el término «hombre» sugiere esto último.
2. *Cristo como εἰκών y σῶμα.* Cristo es el εἰκών de Dios en 2 Corintios 4:4; Colosenses 1:15, y en cuanto a tal es preexistente del mismo modo que el Logos. Es también el mediador de la creación. Como Ἄνθρωπος cósmico, llena el universo, es colocado encima como su cabeza, y en su función escatológica lo redime.

D. La iglesia antigua.

I. *El cristianismo judío.* Según Hegesipo en Eusebio, *Historia eclesiástica* 2.23.3ss, Santiago, el hermano del Señor, describe a Cristo en función de un Hijo del Hombre escatológico y soteriológico. En las Pseudo-Clementinas el verdadero Profeta del judaísmo viene a posarse sobre o en Jesús como Hijo del Hombre. Este título describe sólo su majestad como el Jesús terrenal, y Cristo es el título para su función escatológica.

II. El gnosticismo cristiano.

1. *Fuentes.* En los textos gnósticos y semignósticos, el término Hijo del Hombre figura a veces para el hombre primigenio macrocósmico que actúa en la creación y la redención, en una fusión variada de cristología con la especulación sobre el ἀνθρώπος y los eones.
2. *En general.* Puesto que el término «Hijo del Hombre» se toma genealógicamente, la función redentora del Hijo del Hombre da como resultado la atribución de un papel soteriológico a su progenitor, el Ἄνθρωπος superior.

III. *Debates acerca de la naturaleza humana de Cristo.* En la discusión cristológica el título «Hijo del Hombre» viene a denotar la humanidad de Cristo a diferencia de su divinidad (cf. Ignacio, *Efesios* 20.2; Justino, *Diálogo* 100.3). Ireneo argumenta que el Hijo de Dios se hace Hijo del Hombre por nuestra salvación (*Contra las herejías* 3.10.2, etc.). En Tertuliano, *Contra Marción* 4.10, el «hombre» de quien Jesús es hijo es la Virgen. Eusebio, *Historia eclesiástica* 1.2.26, relaciona Daniel 7:13 con el Logos que estaba con Dios y que es Hijo del Hombre en virtud de la encarnación. Juan Crisóstomo, *Homilía sobre Juan* 27.1 (sobre 3:13), afirma que Jesús llama a su yo entero Hijo del Hombre en función de su esencia inferior. Agustín, *Sermón* 121.5 (sobre Jn. 1:10ss), ofrece la formulación común de que el Hijo de Dios se hizo Hijo del Hombre para que nosotros, hijos de hombres, nos hiciéramos hijos de Dios.

[C. Colpe, VIII, 400-477]

υἱὸς Δαυὶδ [hijo de David]

A. David y el Hijo de David en el judaísmo.

1. *El rey David.* En el judaísmo David recibe la gracia y la promesa de Dios como uno de los justos de Israel. Es renombrado como músico y guerrero, y también como alguien que siempre le da la gloria a Dios. Modelo de gobernante y ejemplo de conducta virtuosa, obtiene perdón por sus pecados, aunque por ser hombre que ha derramado sangre no se le permite construir el templo. Los rabinos lo enaltecen por su estudio de la ley y su conducción de Israel. Su acto de tomar el pan de la proposición lo excusan sobre la base del peligro de muerte. Sugieren que él en realidad no pecó con Betsabé,

o que sólo lo hizo por previo designio de Dios. Le atribuyen todos los salmos, lo dotan de gran poder de intercesión, y se refieren a la manifestación del monoteísmo en su tiempo gracias a la cual muchos prosélitos se añadieron a Israel.

2. *El Mesías del linaje de David.* El judaísmo vincula la promesa de 2 Samuel 7:12ss con la esperanza de un gobernante ungido que va a liberar al pueblo y aportarle renombre. El título de Hijo de David (Sal. Salom. 17:21) adquiere uso corriente. El gobernante esperado, que no se identifica con los Hasmoneos, expulsará el dominio extranjero, purgará la ciudad, subyugará a los gentiles y establecerá la rectitud. A veces se lo llama simplemente David. La expectación mesiánica varía, ya que algunos círculos aguardan a un Libertador preexistente o incluso a Dios mismo, mientras que otros esperan un sumo sacerdote mesiánico. La opinión predominante, sin embargo, es que un Mesías del linaje de David, por mandato de Dios, ejecutará la liberación para el pueblo según el modelo del David histórico.

B. El NT.

I. *El rey David.*

1. *David como siervo de Dios.* David, hijo de Jesé y padre de Salomón, es uno de los justos de Israel y es siervo de Dios (Lc. 1:69; Hch. 4:25). Originario de Belén, es un testigo de la fe (Heb. 11:32) que canta la alabanza de Dios y que, como voz de Dios, predice la salvación futura (Heb. 4:7; Mr. 12:36-37).
2. *David como profeta de Cristo.* En los Salmos, David deja ver con claridad que las promesas se refieren al Cristo (cf. Mr. 12:36; Hch. 2:27ss). Las promesas que se le hicieron a él encuentran su cumplimiento en Jesús (Hch. 13:34ss).
3. *David como tipo de Cristo.* Como siervo de Dios y rey de Israel, David es un tipo del Mesías así como su profeta. El reino venidero es el de «nuestro padre David» (Mr. 11:10). Dios honra la promesa hecha a David al darle a Israel un Salvador que es del linaje de David (Hch. 13:23).

II. *Cristo, del linaje de David.*

1. *La filiación davidica.* El hecho de que Cristo es verdaderamente del linaje de David forma parte de la confesión cristiana en Romanos 1:3-4 y 2 Timoteo 2:8. Va implícita no sólo su descendencia davidica, sino también la naturaleza mesiánica de su misión en cumplimiento de la promesa del AT. Su dignidad como Señor resucitado, por supuesto, trasciende con mucho la gloria de su linaje davidico.
2. *Cristo como Hijo y Señor de David.* El problema de Marcos 12:35ss —cómo es que Cristo puede ser a la vez Hijo de David y Señor de David— no implica repudio alguno del linaje davidico. Cristo es hijo de David como Jesús terrenal, y Señor de David como Cristo resucitado (cf. Ro. 1:3-4). El «Hijo de David» se refiere al ministerio terreno; el «Señor» (cf. Sal. 110:1) a su exaltación.
3. *Hijo de David en los Evangelios.*
 - a. En Marcos 10:47-48 el ciego, al dirigirse a Jesús como Hijo de David, expresa su esperanza de la liberación mesiánica.
 - b. Lucas 1:32 afirma que Dios le dará a Jesús el trono de su padre David; 1:69 dice que Dios ha suscitado una fuerza de salvación en la casa de su siervo David; 1:27 menciona el linaje davidico de José; 2:1ss ubica el nacimiento de Jesús en la ciudad de David; y 3:31 enumera a David en la genealogía de Jesús.
 - c. Mateo 1:1 llama a Jesús hijo de David; 1:17 le da a David un papel prominente en la genealogía; 9:27 y 15:22 usan el título Hijo de David en relatos de curaciones; 12:23 pone al gentío a preguntar si Jesús podrá ser el Hijo de David; 21:9, 15 contienen el saludo «Hosanna al Hijo de David», y 24:41ss muestra que el que en su obra terrenal es el Hijo de David, es también el Señor, el Hijo de Dios, a quien se le da toda autoridad (28:18).

- d. En Juan 7:41-42 los que dudan cuestionan la mesianidad de Jesús sobre la base de que es de Galilea, mientras que el Cristo desciende de David y viene de Belén.
4. *La filiación davídica en el Apocalipsis*. En Apocalipsis 5:5; 22:16 Cristo es la «raíz de David», y en 3:7 tiene la «llave de David». Como rey mesiánico esperado, él tiene la llave del banquete mesiánico. La promesa salvífica de Dios encuentra su cumplimiento en el Cristo crucificado, resucitado y ascendido.

C. La era postapostólica.

1. *David*. La mayoría de las referencias a David en los primeros escritos cristianos lo llaman el cantor de Israel y el profeta de Cristo; hay poco interés por los acontecimientos de su vida, excepto ocasionalmente a modo de ejemplo (cf. Justino, *Diálogo* 141.4).
2. *Hijo de David*. La iglesia antigua usa «Hijo de David» como un título cristológico, pero con referencia al linaje davídico de Cristo (cf. Ignacio, *Efesios* 20.2), que viene por línea de su madre (18.2; Justino, *Diálogo* 45.4). Jesús pertenece a la casa de David tanto por el lado de su madre como por el lado de su padre adoptivo José.

[E. Lohse, VIII, 478-488]

ὕμνος [canto de alabanza, himno], ὑμνῶ [cantar alabanzas, cantar himnos], ψάλλω [tocar, cantar alabanzas], ψαλμός [toque, canto de alabanza, salmo]

A. El ámbito griego.

I. Uso.

1. Homero y Píndaro usan ὕμνος en el sentido de «cántico». En el uso posterior la referencia puede ser bien al texto o bien a la melodía. Se llegan a denotar principalmente los cantos religiosos.
2. ὑμνῶ significa primeramente «entonar un cántico» de alabanza, luego «alabar a los dioses con canto coral», y luego más en general «alabar», siendo «afirmar» y «recitar» otros sentidos posibles.
3. ψάλλω parece significar primeramente «tocar, palpar», y luego asume el sentido de «tañer» (una cuerda), y finalmente significa «tocar» (un instrumento).
4. ψαλμός significa «tañido» luego «toque» (de un instrumento de cuerda).

II. *Los himnos griegos*. Las tragedias contienen himnos a los dioses cantados por los coros, y hay inscripciones que recogen cánticos culturales. Existen diversas referencias a coros, y algunos himnos son compartidos por solistas y coros. Los himnos suelen seguir una estructura similar: invocación, alabanza del nacimiento de la deidad y de sus hazañas, y un ruego por su venida. Los himnos a deidades extranjeras a veces contienen una revelación de sí con dichos en primera persona. El término ὕμνος también puede denotar una alabanza más general a una deidad, en prosa rítmica.

B. El AT y el judaísmo.

I. Grupos de palabras.

1. ὕμνος figura varias veces en la LXX para diferentes palabras hebreas (cf. Sal. 40:3; 119:171; 53 y 54 [títulos]; 72:20; Is. 42:10); significa «cántico de alabanza».
2. La mayoría de los casos de ὑμνῶ en la LXX se dan en Daniel 3 (36 veces).
3. ψάλλω figura unas 50 veces para «tocar un instrumento de cuerdas» (principalmente en los Salmos, 1 Samuel y 2 Reyes). Con frecuencia va sugerida la idea de un canto de alabanza (Sal. 9:11; 30:4; con «al nombre» en 7:17; 9:2; con «a ti» en Sal. 57:9).

4. ψαλμός figura más de 50 veces en los títulos de salmos y también para «canción de burla» en Lamentaciones 3:14, «toque de un instrumento de cuerda» en Lamentaciones 5:14, «instrumento de cuerda» en Salmo 81:2, y «canto acompañado de instrumento de cuerda» en Salmo 95:2; cf. tb. el instrumento mismo en Salmo 71:22 («lira, salterio»).

II. Los cánticos del AT y del judaísmo.

1. El Salmo 136, ejemplo de un salmo del AT, comienza con una invitación a la alabanza, narra los hechos de Dios en la creación y en el éxodo, y luego concluye con una nueva convocatoria a la alabanza. El estribillo en cada versículo probablemente es cantado por un segundo coro o por la congregación. Reaparece en Salmo 118:1ss. En el Salmo 148 la creación ocupa un puesto central; se invita a todas las obras de Dios a que lo alaben. La estructura de Daniel 3:59ss es similar. El cántico de 1 Crónicas 16:8ss enaltece los actos de Dios en favor de su pueblo.
2. El cantar salmos va relacionado con los sacrificios así como con las plegarias (cf. 2 Mac. 1:30; 1 Mac. 4:54). Se fijan ciertos salmos para cada día; p. ej. el Salmo 24 para el domingo.
3. Josefo llama a los salmos ἕμνοι; Éxodo 15 es para él una ᾠδή; Deuteronomio 32 una ποίησις. Los levitas cantan ἕμνοι a Dios, y para las composiciones de David se usa ᾠδή ο ἕμνος.
4. 4 Macabeos 18:15 afirma que en la diáspora el padre enseña los salmos a sus hijos, y en Testamento de Job 14 se hace referencia al acompañamiento con la κιθάρα.
5. Filón suele usar ἕμνος para los Salmos del AT, y dice expresamente que se cantan. El culto del templo incluye himnos, oraciones y ofrendas. Lo mejor que se puede «concebir» es un himno al Padre de todos. Puede haber dos coros que canten de manera antifonal o al unísono, y Filón menciona también a un director. Cuando es un individuo el que entona cánticos nuevos o conocidos, los demás se suman a él para los estribillos.
6. El judaísmo compone muchos cánticos en los siglos II y I a. C., como lo vemos ahora por el caso de Qumrán. Las monedas de la revuelta de Bar Kokebá tienen figuras de instrumentos de cuerda. Las descripciones de la fiesta de los Tabernáculos se refieren a instrumentos de cuerda y al canto de los levitas y de personas de destacada piedad.

C. El NT.

I. El grupo de palabras.

1. ἕμνος figura sólo en Colosenses 3:16 y Efesios 5:19. La palabra de Cristo vive en los cantos que la iglesia dirige a Dios, los cuales ensalzan de corazón su obra de salvación (Col. 3:16). En Efesios 5:19 la alabanza se dirige al Señor, y el tema es nuevamente la obra salvífica de Dios. En el v. 19 se hace énfasis mediante los verbos «cantando y alabando» (cf. Sal. 27:6). Ya ψάλλοντες no denota literalmente el tocar instrumentos de cuerda, y los salmos, himnos y cánticos espirituales difícilmente se refieren a diferentes tipos de textos. En 1 Corintios 14:26 ψαλμός es un cántico cristiano que el individuo canta en el culto.
2. En Hebreos 2:12 ὑμνέω se usa para la alabanza de Cristo a Dios, pero en Hechos 16:25 quizás se refiera a un canto, y en Marcos 14:25; Mateo 26:30 el significado es el rezo cantado de la segunda parte del Hallel (Sal. 114ss).
3. Romanos 15:9 interpreta el ψάλλω de Salmo 18:49 como δοξάζω, en apoyo bíblico a la alabanza de los gentiles a la misericordia de Dios. Santiago 5:13 usa ψάλλω para la alabanza agradecida a Cristo.
4. Hechos 13:13 usa ψαλμός para los Salmos del AT, y cf. Lucas 24:44; 20:42; Hechos 1:20. Los Salmos son fuente de autoridad en Hechos 13:33 (cf. Lc. 20:42). Para otros usos de ψαλμός ver 1 Corintios 14:26; Colosenses 3:16; Efesios 5:19.

II. *Los cánticos del cristianismo primitivo.* Se han hecho intentos por distinguir himnos cristianos en el NT, pero son hipotéticos en vista de que no hay reglas claramente discernibles. El Magnificat y el Benedictus siguen el estilo judío. Efesios 5:14 y 1 Timoteo 3:16 tienen forma fija, pero no son necesariamente fragmentos de cantos. Filipenses 2:6ss parece ser un cántico prepaolino, y Colosenses 1:15ss puede ser un himno que el autor ha tomado y ampliado. Tal vez haya elementos de cantos que se elaboran en 1 Pedro 2:21ss, y las porciones del Apocalipsis con apariencia de cánticos (11:17-18; 15:3-4) muestran la forma que podrían haber tenido los himnos cristianos. Pero la sola presencia de frases elegantes o de una estructura integrada no tiene porqué indicar que haya un himno.

D. La iglesia antigua.

1. *El grupo de palabras en los Apologistas.* Justino, *Apología* 13.2, usa ἕμνος, e ἕμνω se da en citas del AT (cf. *Diálogo* 106.1). Sólo Justino, *Diálogo*, usa ψάλλω y ψαλμός, este último casi siempre para los Salmos del AT. En los Padres apostólicos sólo la cita en Bernabé 6.16 contiene ψάλλω, y el grupo de ἕμνω no figura.
2. *Cantos primitivos.* Ignacio, *Romanos* 2.2, presupone un canto en común de la iglesia, y se supone que Ignacio introduce en Antioquía el canto antifonal. Hechos de Juan 94-95 preserva un himno gnóstico, y cf. Hechos de Tomás 6-7. Clemente de Alejandría, *Pedagogo* 3.101.3, contiene el primer himno cristiano en versificación griega. El primer canto cristiano con notas se halla en el Papiro Oxyrhynchus XV.1786 (s. III d. C.). Existe oposición a los himnos no bíblicos, pero estos se van desarrollando en el Oriente en forma de odas bíblicas, que a partir del siglo V d. C. se incluyen en los manuscritos griegos de la Biblia.

[G. Delling, VIII, 489-503]

→ ἄδω, ἀνέω, δοξάζω, μεγαλύνω, ἐξομολογέομαι

ὑπάγω [irse]

1. Esta palabra significa «conducir bajo», «conducir desde abajo», «conducir», «desviar», en voz media «subyugar», «ponerse a disposición», y en perfecto pasivo «dedicarse». En sentido intransitivo significa «retirarse», «irse», «viajar a», «ir a», y es común en imperativo para «vete», «retírate».
2. El término es poco común en la LXX. El transitivo figura sólo en Éxodo 14:21, y en pasiva en 4 Macabeos 4:13; el intransitivo sólo se puede hallar en Jeremías 36:19 y en Tobit.
3. a. El NT usa solamente el intransitivo, e ὑπάγω no figura en Pablo, Hebreos ni Hechos, ni en las Epístolas Católicas excepto en Santiago 2:16 y 1 Juan 2:11. En los Sinópticos nunca aparece en los tres en un mismo lugar; Mateo y Lucas solos nunca lo tienen en común; y Marcos y Lucas solamente en Marcos 11:2 y su paralelo.
- b. Los Sinópticos lo usan principalmente en imperativos, p. ej. 17 veces en Mateo y 12 en Marcos. Otros imperativos vienen a continuación, siete veces en Mateo y cuatro en Marcos. El primer imperativo le da contenido y peso al mandato. Cuando ὑπάγε precede a la respuesta a una petición, muestra que la cura depende de la palabra de Jesús y exige confiar en su palabra. En la última tentación, Jesús indica su victoria ordenándole a Satanás que se vaya (Mt 4:9ss). En Marcos 8:33, sin embargo, el mandato pone a Pedro en su lugar. En Marcos 14:21 el ὑπάγω denota la subida del Hijo del Hombre hacia su muerte.
- c. Esta palabra es común en Juan, pero sólo en 4:16; 9:7 lleva un segundo imperativo. La referencia es principalmente a la ida o partida de Jesús (cf. 7:33; 8:14, 21-22, etc.). En 7:33-34 surge un malentendido. Ni siquiera los discípulos comprenden al principio que esa ida es hacia Dios (13:33; 14:4-5). El acertijo se resuelve en 16:27ss. Como muchas otras palabras en Juan, ὑπάγω tiene un sentido múltiple; se tiene en mente tanto la muerte como la ascensión. ὑπάγω corresponde a la venida de Jesús:

si sabemos de dónde viene Jesús, sabemos también adónde va. La ida muestra que él ha cumplido lo que Dios le encargó. Su futura venida también corresponde a su partida (14:28).

4. El verbo no desempeña un papel especial en los escritos cristianos primitivos. Didajé 1.4 contiene una alusión a Mateo 5:41. Hermas lo usa con otro imperativo en *Visiones* 3.1.7. Justino, *Diálogo* 76.5, se basa en Mateo 25:41. En Clemente de Alejandría la finalidad de la ley es «conducirnos» a la justicia (*Stromateis* 3.46.1), y podemos ser «conducidos» a la fe (4.73.5), «llevados» a las lágrimas (*Pedagogo* 2.56.3), o «seducidos» a la maldad (*Stromateis* 2.83.3).

[G. Dellling, VIII, 504-506]

→ πορεύομαι

ὑπακοή, ὑπακούω → ἀκούω; ὑπαντάω, ὑπάντησις → καταντάω

ὑπέρ [por encima de, por, en lugar de]

A. Con genitivo.

1. *Por encima de, más allá de.* El sentido local de «por encima de» o «más allá de» es común en griego clásico, pero da paso al uso transferido que se difunde en la época helenística.
2. a. Con el sentido de protección, el sentido más cercano al espacial es el de «por», «en favor o en defensa de». Cf. en el NT Marcos 9:40; Filipenses 1:7; 1 Corintios 4:6.
- b. Después de términos que expresan dedicación, el significado es «por». Así, en Hebreos 5:1; 9:7 al sumo sacerdote se lo designa para que presente ofrendas por el pueblo. Áquila y Priscila están dispuestos a arriesgar su vida por Pablo en Romanos 16:4 (cf. 9:3; 2 Co. 12:15; Ef. 3:1). La muerte de Cristo es por los demás en Romanos 5:8; 1 Tesalonicenses 5:10; 2 Corintios 5:15; 1 Pedro 3:18, etc. Pablo desarrolla el significado salvífico de la muerte de Cristo con ayuda de la tipología en Gálatas 3:13 y 2 Corintios 5:21. Jesús, en su muerte, toma vicariamente nuestra maldición, y así obtiene nuestra liberación de la ley. En este contexto ὑπέρ tiene el sentido de «en favor nuestro», pero también «en lugar nuestro». Dios ha hecho que el que no tenía pecado fuera el portador del pecado, y por eso su muerte reconciliadora hace posible que los creyentes compartan la justicia de Dios. Algunas combinaciones típicas son con el verbo (παρα)δίδομι, como en Romanos 8:32. También se podrían citar las combinaciones en Hebreos 2:9; 6:20; 1 Pedro 2:21; Juan 11:50ss; 18:14. Es posible que bajo estas formulaciones subyazcan las palabras de institución en la Última Cena (cf. 1 Co. 11:24; Lc. 22:19; Mr. 14:24). Con el simbolismo de la acción, el dicho con ὑπέρ interpreta la muerte de Cristo como el acto salvífico que va a beneficiar al pueblo de Dios, y por medio de él a toda la humanidad. Detrás de esta interpretación se puede discernir Isaías 53:11-12 y los conceptos sacrificiales del AT. El hecho negativo de la muerte se convierte en un acontecimiento positivo con resultados fructíferos para los demás. Por eso los dichos eucarísticos asumen forma catequética, tipológica y teológica (cf. Ef. 5:2; 1 Co. 5:7; Jn. 11:50). También los cristianos aceptan el sufrimiento y la muerte en favor de otros (2 Co. 12:15), en un paralelo entre la cristología y el discipulado (1 Jn. 3:16). La muerte de Cristo es también «por (la expiación de) los pecados» (1 Co. 15:3; Gá. 1:4; cf. Is. 53:5). En este sentido se da una alternancia con περὶ (cf. Heb. 5:1). Hebreos 9:7 combina las ideas de ofrenda por una persona (el sumo sacerdote que ofrece por sí mismo) y por los errores del pueblo.
3. *En lugar de.* Con frecuencia «en favor de» comporta una implicación de «en lugar de», «en nombre de». Es difícil eludir este sentido en 1 Corintios 15:29, y este es el significado obvio en Filemón 13. En 2 Corintios 5:14-15 Pablo juega con el doble sentido de ὑπέρ. La muerte de Cristo es primeramente «en lugar nuestro», pero luego es «en favor nuestro» o «por causa nuestra» al final del v. 15. El sentido representativo figura en 2 Corintios 5:20. Cristo mismo emite el llamado por medio de su apóstol autorizado.

4. *Con referencia a.* El sentido más débil «con referencia a», «respecto a», «con miras a» figura en diversas expresiones (cf. Ef. 6:19-20; Ro. 1:5; 15:8). Con un genitivo de persona y verbos de pedir o de orar, el significado es simplemente «por», p. ej. Mateo 5:44; Romanos 8:27. «Acercas de» o «con referencia a» se da con personas p. ej. en Juan 1:20, y también con conceptos abstractos (cf. 2 Ts. 2:1) («en cuanto a la venida de Cristo»).
5. *A causa de.* Cuando los cristianos sufren penurias a causa de su fe, se usa ὑπέρ como en Filipenses 1:29; 2 Tesalonicenses 1:5; Hechos 9:16. Un uso parecido se da en la expresión de alabanza y acción de gracias (cf. 1 Co. 10:30; Ef. 5:20; Ro. 15:9), y también para especificar el motivo de la oración, como en 2 Corintios 12:8.
- B. Con acusativo.**
1. En el NT el sentido espacial se da en el sentido transferido de «más que», «más de la cuenta» o «por encima de» (cf. Ef. 1:22; 1 Co. 10:13; 4:6; 2 Co. 12:6).
2. Después de los comparativos, ὑπέρ significa sencillamente «que» (cf. Heb. 4:12; Lc. 16:8; 2 Co. 12:13; Lc. 6:40; Fil. 2:9; Flm. 16; Ef. 3:20; Mt. 10:37; Gá. 1:14).
- C. Como adverbio.** El NT rara vez hace uso adverbial de las preposiciones, pero hay un caso con ὑπέρ en 2 Corintios 11:23: «Yo soy (servidor de Cristo) en mayor medida», e. d. «un (servidor) mejor» (ὑπέρ ἕγω).

[H. Riesenfeld, VIII, 507-516]

ὑπεραυξάνω [crecer extraordinariamente], αὐξάνω [crecer]

1. La palabra poco común ὑπεραυξάνω significa «crecer hasta el colmo», o en voz media pasiva «alcanzar gran poder», «lograr el más alto puesto». αὐξάνω significa «hacer crecer», «promover», «elear el puesto de uno», o como intransitivo «crecer», «ascender en reputación o en poder», «aumentar».
2. La LXX no usa el compuesto, pero tiene la forma sencilla para «ser fecundo», «hacer fructífero», «engrandecer», «crecer».
3. El NT usa el compuesto solamente en 2 Tesalonicenses 1:3. La idea del crecimiento en la creación se halla detrás del uso de la forma simple. El lenguaje de las parábolas (cf. Mr. 4:3ss) subyace a su empleo figurativo p. ej. en Colosenses 1:6ss; 2 Corintios 9:10; 1 Corintios 3:6-7, que enfatiza el hecho que sólo Dios puede producir un crecimiento decisivo. El crecimiento humano natural desempeña su parte en 1 Pedro 2:2; Colosenses 2:19 (es de su Cabeza de donde la iglesia deriva su vida creciente); Efesios 4:15-16 (el crecimiento es «hacia» Cristo así como «de» Cristo). En Efesios 4:16 la metáfora del crecimiento físico se funde con la del edificio que crece y en el cual Dios habita en, con y por el Espíritu.
- El trasfondo figurativo es menos evidente cuando Pablo habla acerca del crecimiento de la fe (2 Co. 10:15); en 2 Tesalonicenses 1:3 da gracias por lo abundante que es este crecimiento (ὑπεραυξάνει). En Juan 3:30 el punto es el aumento de influencia o de autoridad.
4. El compuesto no figura en los Padres apostólicos, pero 1 Clemente 33.6 cita Génesis 1:28; Hermas, Visiones 1.1.6, dice que Dios multiplica las criaturas por causa de la iglesia, y Didagé 16.4 habla acerca del crecimiento de la impiedad (cf. Mt. 23:12).

[G. Delling, VIII, 517-519]

ὑπερβαίνω → παραβαίνω

ὑπερβάλλω [exceder, sobrepasar], ὑπερβαλλόντως [muchísimo más, excesivamente], ὑπερβολή [exceso, excelencia, fuera de toda medida]

1. Este verbo, que tiene el sentido original de «lanzar más allá», significa «ir más allá», «sobrepasar», «sobresalir», «destacarse», o, en forma de censura, «transgredir la medida adecuada». El sustantivo significa «exceso», «colmo», «etapa o medida suprema».
2. La LXX usa el grupo solamente en escritos griegos (cf. el verbo en Si. 25:11; 2 Mac. 4:24; y el sustantivo, adverbialmente, en 4 Mac. 3:18). Filón usa el participio para «que va más allá», «que sobrepasa», y el sustantivo para «medida suprema».
3. En el NT este grupo sólo se da en el *corpus* paulino. En Efesios 3:19 el amor de Cristo sobrepasa toda comprensión; en Efesios 2:7 «incomensurable» se añade a otro término de plenitud, y en Efesios 1:19 la palabra excede a μέγεθος. En 2 Corintios 4:15 se da la combinación con δυνάμεις, y en 9:14 con χάρις. En 2 Corintios 3:10, la gloria del nuevo orden es incomensurable o fuera de toda comparación; el término figura también en relación con el sufrimiento de Pablo en 11:23. El sustantivo se suele hallar en la frase que significa «muchísimo más, excesivamente», p. ej. Romanos 7:13. Un uso doble enfatiza la ausencia de comparación entre la aflicción presente y la gloria eterna en 2 Corintios 4:17. La modalidad de vida que se describe en 1 Corintios 13:1ss sobrepasa con mucho una vida dominada por los carismas (1 Co. 12:31). En Gálatas 1:13 Pablo usa la expresión para describir la intensidad de su anterior actividad de persecución. En el ministerio, el poder supremo le pertenece sólo a Dios (2 Co. 4:7). En 2 Corintios 12:7 Pablo se refrena, para no presumir demasiado a causa de la abundancia de las revelaciones que se le han concedido.
4. Los Padres apostólicos sólo usan el participio del verbo (cf. 1 Clem. 19.2; Diog. 9.2; Ignacio, *Efesios* 19.2 [«sobrereabundante»]). El sustantivo denota la alta medida de bondad que se alcanza en el amor a los enemigos (2 Clem 13.4).

[G. Delling, VIII, 520-522]

ὑπερεκπερισσού, ὑπερεκπερισσῶς → περισεύω; ὑπερεκτείνω → ἔκτείνω; ὑπερευτυχάνω → τυγχάνω

ὑπερέχω [sobrepasar, exceder], ὑπεροχή [poder, prominencia]

1. Este verbo significa «tener sobre», «elevarse», «sobrepasar», «contar más», «destacar». El sustantivo denota «posición» o «poder».
2. La LXX usa el verbo sólo para «sobrepasar» (cf. Éx. 26:13) o como intransitivo para «tomar precedencia» (Gn. 25:23; 39:9).
3. En el NT el verbo tiene sólo un sentido transferido. La salvación de Dios «excede» lo que podemos captar o pensar (Fil. 4:7). El conocimiento que Pablo tiene de Cristo como Señor es algo supremo (2:8). Él no predica en palabras elevadas de sabiduría (1 Co. 2:1). Los creyentes, con humildad, estiman que los demás los sobrepasan a ellos (Fil. 2:3). En 1 Pedro 2:13 el rey es el gobernante supremo. Las autoridades son las que son supremas en Romanos 13:1. La iglesia ora por aquellos que están en una posición de gobierno, según 1 Timoteo 2:2.
4. En los Padres apostólicos, Hermas, *Semejanzas* 9.6.1, usa el verbo literalmente, y *Semejanzas* 9.28.3-4 lo usa en sentido transferido. En Bernabé 13.2 el punto es «tomar precedencia». El sustantivo se da sólo adverbialmente en la frase καθ' ὑπεροχὴν (cf. 1 Clem. 57.2). En los Apologistas encontramos «sobresalir» en Atenágoras, *Súplica* 23.1 y «excedente» en 6.1.

[G. Delling, VIII, 523-524]

ὑπερήφανος [arrogante, soberbio], ὑπερηφανία [arrogancia, soberbia]

- A. Uso secular.** ὑπερήφανος significa «sobresaliente», «distinguido», pero tanto el adjetivo como el sustantivo conexo se pueden usar también a modo de censura para denotar la arrogancia o la jactancia.
- B. El AT griego.** En el AT griego estas palabras figuran principalmente en los Salmos y en la literatura sapiencial. En Proverbios 3:34 Dios se opone al orgullo. En Salmo 94:2, el justo ruega que Dios destruya a los orgullosos. En los Macabeos se caracteriza a los gentiles y a los gobernantes extranjeros como «insolentes» (1 Mac. 1:21; 2 Mac. 9:4, etc.). Los enemigos de los justos son arrogantes (Sal. 17:10, etc.). Proverbios 13:10 advierte contra las malas consecuencias de una actitud arrogante.
- C. El judaísmo helenístico.** El judaísmo helenístico adopta la elaboración veterotestamentaria de este concepto. La arrogancia se deriva de un espíritu de error o de Satanás. Es un distintivo de los grandes pueblos de la historia. Dios mismo la castiga. Josefo se refiere a la arrogancia de Nerón en *La guerra de los judíos* 3.1. El dominio propio resguarda contra el orgullo (Epístola de Aristeas 211), y un reconocimiento de la igualdad humana protege a los reyes contra él (263).
- D. El NT.** El NT, que hace uso escaso de estos términos, sigue el uso del AT. En Romanos 1:30 Pablo incluye ὑπερήφανος en la lista de los vicios paganos. Los tres términos «insolentes», «soberbios» y «jactanciosos» van juntos. «Jactanciosos» viene antes de «soberbios» en 2 Timoteo 3:2; los dos términos describen aspectos diferentes del orgullo. En Marcos 7:22 la «arrogancia» viene entre la «blasfemia» y la «insensatez». Contrasta con la adecuada sumisión a Dios e implica un desdén altanero hacia los demás. En Lucas 1:51 Dios dispersa a los soberbios en sus imaginaciones, derroca a los poderosos, y enaltece a los humildes. 1 Pedro 5:5 ordena ser humildes con los demás. Los arrogantes, creyendo que no necesitan perdón, topan con la oposición de Dios, pero a los humildes se les da la gracia.
- E. Uso de la iglesia antigua.** En 1 Clemente 16.2 Cristo es un ejemplo de humildad, y en 30.1 se rechaza la insolencia. Los cristianos deben resistirse a la arrogancia, ya que es contraria al amor (49:5). Es uno de los pecados que están en el camino de la muerte (Did. 2.6; cf. Bern. 20.1). Parecidas advertencias contra ella aparecen en Hermas, *Mandatos* 6.2.5, e Ignacio, *Efesios* 5.3. Taciano, *Discurso a los griegos* 3.1, llama a Heráclito «arrogante».

[G. Bertram, VIII, 525-529]

ὑπερνικάω → νικάω; ὑπερπερισσεύω, ὑπερπερισσῶς → περισσεύω; ὑπερπλεονάζω → πλεονάζω;
ὑπέρκοος → ἀκούω

ὑπηρετής [ayudante, sirviente], ὑπηρετέω [ayudar, servir, atender]

A. Uso no bíblico.

1. *El griego clásico y el helenismo.* El término ὑπηρετής figura primeramente con referencia a Hermes, el mensajero de los dioses. Denota a alguien que hace la voluntad de Zeus y está respaldado por su autoridad. Otros casos refuerzan el sentido de alguien que está al servicio de una voluntad superior. Esta voluntad superior no es necesariamente la de los dioses; es así como encontramos el término en el ámbito militar, médico, comercial o legal, p. ej. para los asistentes médicos, o para los que ejecutan sentencias judiciales. En las religiones, este término describe a los ayudantes en el culto, y en las relaciones personales ὑπηρετής denota a alguien que con desprendimiento ayuda a conseguir algo para un amigo. Siempre se trata de aquel servicio que acepta la subordinación, pero en el desempeño de la misión o función impuesta también puede ir implícita una medida de poder. Sin embargo, el ὑπηρετής es diferente de un δοῦλος, porque el ὑπηρετής es libre y puede reclamar la recompensa

debida por el servicio prestado. A diferencia de δίακονος y θεράπων, ὑπηρέτης comporta el énfasis de aprender del superior lo que hay que hacer, y hacerlo sin perjuicio alguno de la dignidad personal.

2. *El problema lingüístico.* Tradicionalmente este grupo se ha ligado con ἐρέτης («remero»), y se ha explicado como «remero inferior». Pero históricamente no existen dos niveles de remeros, y si bien los remeros tienen un superior, no es el remar lo que hace que alguien sea ὑπηρέτης, sino el actuar bajo la dirección de otro. Es posible, entonces, que ὑπηρέτης tenga un origen lingüístico diferente, o, si no, que la raíz original sugiera el timonear más que el remar. Así, en una barca con dos tripulantes, el ὑπηρέτης recibe órdenes del piloto. Por eso el término contendría la idea del que debe seguir órdenes, pero como libre y no como esclavo.

B. El judaísmo helenístico.

1. *La LXX, los Deuterocanónicos y los pseudoepígrafos.*

- a. Este grupo tiene poca importancia en la Biblia griega. En Proverbios 14:35 tenemos una referencia al ὑπηρέτης que debe ejecutar las órdenes apropiadamente; en Daniel 3:46 θ los «servidores del rey» ejecutan mandatos reales, y en Job 1:3 se usa ὑπηρέσια para los siervos de Job. Sólo en la Sabiduría de Salomón (que es una obra en griego) se da un uso más completo.

- b. Los pseudoepígrafos ofrecen muchos ejemplos de este grupo, y esos ejemplos concuerdan con el uso no bíblico, ya sea en el campo militar, el legal, el cultural o incluso el demoníaco (los ayudantes de Belial en los Testamentos de los Doce Patriarcas).

2. *Filón.* Filón les da a estos términos una referencia personal, cuyos sujetos dominantes son Dios, los gobernantes, la gente corriente o incluso los órganos del cuerpo. El énfasis se pone de nuevo en el acatamiento de instrucciones legítimas. Cuando José se describe a sí mismo como ὑπηρέτης y δίακονος de su familia, ὑπηρέτης se refiere a su función como ayudante de Dios, y δίακονος al servicio que presta a la familia (*Sobre José* 241).

3. *Josefo.* En Josefo el uso está regido por la idea de ayudar a alguien. Moisés, los levitas, etc. son asistentes de Dios, y también leemos sobre funcionarios reales, agentes y miembros de una guardia personal. Jacob le ayuda a su madre cuando ella prepara el guiso que le obtendrá la primogenitura. Un δοῦλος puede actuar como ὑπηρέτης, pero intrínsecamente el ὑπηρέτης puede aceptar o rechazar el encargo. El carácter funcional de la actividad distingue al ὑπηρέτης del δίακονος o del θεράπων.

4. *El judaísmo palestinense.* Puesto que el AT no ofrece modelos, es difícil encontrar equivalentes exactos en el judaísmo palestinense. Los ayudantes del templo (probablemente levitas) desempeñan un papel parecido al del ὑπηρέτης, pero la raíz hebrea puede sugerir un papel directivo más que de apoyo. La raíz שָׁמַר quizás se acerque más, con sus implicaciones de ayuda en situaciones específicas, y su interés por el funcionamiento correcto de ciertas relaciones y obligaciones.

C. El NT.

1. *Uso.*

- a. El grupo es comparativamente poco común en el NT, e ὑπηρέσια no figura en absoluto. Los que tienen más ejemplos son Lucas-Hechos y Juan, con nueve cada uno.

- b. ὑπηρέτης, como en el griego clásico y helenístico, tiene el sentido general de «ayudante que lleva a cabo la voluntad de otro».

- c. Así, en Mateo 6:25-26 el ὑπηρέτης es el sirviente del tribunal que ejecuta su sentencia, y que al hacerlo así comporta una advertencia del juicio escatológico a menos que haya una conversión oportuna. Lucas 12:58 usa πρῶτως en su lugar, puesto que el transgresor es un deudor que no puede pagar. En Lucas 4:16ss, un ayudante litúrgico recibe de manos de Jesús el rollo de Isaías del cual Jesús acaba de leer. En Mateo 26:58; Juan 7:32; 18:12; Hechos 5:22 diversas autoridades tienen asistentes o funcionarios. Los funcionarios del Sanedrín parecen ser diferentes de los levitas que sirven como

policias del templo (Jn. 7:30; 8:20; Hch. 4:3), aunque una función de ese tipo puede estar incluida dentro de sus deberes más generales. En Hechos 13:36; 20:34; 24:23 el verbo lleva el sentido de ayudar a otros a realizar sus deseos y satisfacer sus necesidades. Pasajes como Filipenses 2:25; 4:18 (Epafródito como λειτουργός τῆς χρείας μου) muestran lo que se quiere decir.

2. Pasajes difíciles.

- a. Hechos 13:5. Juan Marcos, como ὑπρέτης de Bernabé y Pablo, atiende sus necesidades y ejecuta sus deseos en el desempeño de su misión apostólica.
 - b. Juan 18:36. Aquí el significado puede ser que Jesús no es la clase de rey que tiene ὑπρέται que vayan a pelear, o que sí tiene ὑπρέται pero en un reino que no admite pelear. Los discípulos pueden ser ὑπρέται así como amigos; en cuanto a amigos están cerca de su rey, pero en cuanto a ὑπρέται trabajan con él para alcanzar las metas que él tiene. El término para «combate», por supuesto, no necesariamente implica un conflicto cruento; el versículo puede referirse a la pasividad de los discípulos por designio divino, aunque en el contexto de los vv. 33ss este enunciado parece sugerir fuertemente que Jesús no apunta a un reinado político.
 - c. 1 Corintios 4:1. Pablo y Apolos son órganos ejecutivos de Cristo. Su labor halla su fundamento en el plan de Dios tal como se manifiesta en Cristo. El hecho de que ellos sean servidores (y administradores) los protege contra las críticas procedentes de otros e incluso de ellos mismos. Epicteto dice que el cínico es a la vez ὑπρέτης y οἰκονόμος, pero es probable que Pablo, al asociar ambos términos, esté siguiendo a Lucas 12:42.
 - d. Hechos 26:16. Como servidor de Cristo, Pablo es también su testigo; el segundo término define al primero con mayor detalle. El énfasis se pone en la tarea que le ha impuesto el Señor. La mención de la obediencia en el v. 19 destaca la función dominante del término ὑπρέτης en el v. 16.
 - e. Lucas 1:2. En Lucas 1:2 los ministros de la palabra son aquellos que le ayudan al escritor en su tarea; obviamente son los mismos que los testigos oculares. El uso del término muestra que no son propagandistas de sus propias opiniones. También establece la continuidad entre la predicación de Jesús y el relato escrito.
- D. La iglesia antigua.** Los Padres apostólicos no añaden nada nuevo en su uso del sustantivo ni del verbo. El ὑπρέτης es el funcionario que presta un servicio (Diog. 7.2), y el verbo puede denotar el ministerio de un diácono (Ignacio, *Filadelfios* 11.1). En Justino, *Apología* 1.14.1, el sustantivo (que se usa con δοῦλος) tiene el sentido de un sirviente libre que recibe órdenes y las ejecuta.

[K. H. Rengstorf, VIII, 530-544]

→ διακονέω, δοῦλος, θεραπεία

ὕπνος [el sueño], ἀφυπνώω [dormirse], ἐνύπνιον [un sueño], ἔνυπνιάζομαι [soñar], ἔξυπνος [despierto], ἔξυπνίζω [despertarse]

A. Los griegos.

1. *Origen, significado y uso de la raíz ὑπν-.* Derivada de una raíz básica σπνός, esta palabra significa «el sueño, el dormir», y la frase ἐν ὕπνῳ («durante el sueño») produce ἐνύπνιον como término para designar «un sueño». ἀγρυπνέω significa «dormir al aire libre», y luego «guardar vigilia».
2. *El sueño como proceso natural.* El sueño natural se describe como dulce, agradable, etc. Lo domina todo; se recibe como un don; domina a las personas, especialmente cuando están cansadas por el vino, y uno lo disfruta. Algunas frases son «al momento del primer sueño», y «poco después de dormirse». Los sueños que uno tiene mientras duerme son un vehículo para la revelación. Una mixtura especial de vino induce al sueño.

3. *El punto de vista científico.* Al principio el sueño se explica como un relajamiento de energía, como una pérdida de calor, o como un retirarse la sangre; y por eso se lo considera como una etapa de transición hacia la muerte. La observación posterior refuta esa última teoría. Si uno está enfermo, el sueño pesado o liviano determina la gravedad de la enfermedad. Es malo dormir demasiado. Aristóteles percibe un fenómeno básico de la vida animal en la alternancia de la vigilia y el sueño.
4. *Desprecio del sueño.* El desprecio del sueño aparece pronto. El sueño es una metáfora para indicar la conducta de los tontos. En él el νοῦς pierde contacto con el mundo, y el individuo queda encerrado en su propio yo. El sueño impide el pensamiento y es indicativo de debilidad. Los que están dormidos es como si estuvieran muertos. Debemos recortar el sueño. Según los estoicos nos quita la mitad de la vida, y pertenece al mundo material.
5. *El sueño y la muerte.* La filosofía enfatiza la cercanía entre el sueño y la muerte, aunque antes del período helenístico sólo rara vez se habla del sueño como eufemismo para indicar la muerte. Posteriormente, con frecuencia leemos del sueño de la muerte. Este sueño es dulce. Significa el fin y la disolución, pero también está presente la creencia de que lo redime a uno del cuerpo, haciéndole así posible al verdadero yo ascender al cielo.
6. *El dios Júpiter.* Existe un dios ὕπνος así como un dios Θάνατος, aunque a menudo se dice que están relacionados entre sí, p. ej. como gemelos. Este dios es capaz de hacer que incluso Zeus se duerma. Los marineros lo invocan, y él imparte revelaciones durante el sueño. Es un rival de Hermes, que aporta el sueño pero no es el sueño personificado.

B. La LXX y el judaísmo.

1. Este grupo figura con bastante frecuencia en la LXX, principalmente para la raíz ὕπν. El hebreo hace una diferencia más neta entre lo que uno se sueña y el hecho de dormir de lo que lo hace el griego. En Sabiduría 4:6 ὕπνος es un eufemismo para designar el coito. El sueño revelador figura en Génesis 28:10ss; 1 Reyes 3:5. Los sueños pueden comportar un mensaje divino (Gn. 20:3; 40:9, etc.), pero también se los puede equiparar con la falsa profecía (Jer. 23:25). En Proverbios 6:4 la raíz se vincula con la pereza, y en Jueces 16:14 con el pecado. En Isaías 28:7-8 describe la destrucción escatológica (y cf. el sueño de la muerte en Jer. 51:39). El insensato es en gran medida un dormilón (Si. 22:9).
2. En el Testamento de Rubén 3:1, 7 el espíritu de sueño puede ser el espíritu de la creación, o posiblemente el espíritu de la muerte o del error. La idea del sueño escatológico de la muerte se da en Enoch Etiópe 49:3. El estado entre la muerte y el ésjaton es de sueño, y la resurrección es un despertar del sueño. El sueño es también una figura para el tiempo de este eón. Los sueños transmiten revelación mientras uno duerme.
3. Filón halla en el sueño un proceso natural, pero también caracteriza a aquellos que están lejos del conocimiento. Hay que resistirse a él como a un enemigo; la fe se parece a un despertar de un profundo sueño. Filón nunca usa el sueño para designar la muerte, pero ambos están cerca.
4. Josefo se refiere al sueño natural. Acepta las revelaciones oníricas del AT. En el sueño el alma abandona el cuerpo. El sueño es un prototipo de la muerte.

C. El NT.

1. La raíz ὕπν- se refiere al proceso o estado natural del sueño en Mateo 1:24; Lucas 8:23 (Jesús dormido en la barca); Hechos 16:27 (el carcelero se sobresalta de su sueño).
2. El NT no encuentra un papel muy importante para los sueños; así, ἐνύπνιον y ἐνύπνιαζομαι figuran solamente en Hechos 2:17 (cita de Jl. 2:28) y Judas 8 (que denuncia brevemente a los oponentes como dormilones, e. d. no como visionarios, sino como ciegos a la verdad).
3. En Lucas 9:32 los discípulos sobre el monte de la Transfiguración tienen los ojos pesados por el sueño. Esta frase destaca el contraste entre Jesús y los discípulos, explica la confusión de ellos después

de la experiencia, y anuncia lo que sucede después en Getsemaní. El tema del sueño es prominente en Hechos 20:9ss. Romanos 13:11-12 usa el despertar del sueño como una metáfora para liberarse de la servidumbre al antiguo eón (cf. los paralelos en el judaísmo y en el helenismo). Como en 1 Tesalonicenses 5:4ss, el llamado no es simplemente a mantenerse vigilantes sino a renunciar al apego al mundo. El mandato de velar (con ἀγρυπνέω) figura en Marcos 13:33; Lucas 21:36; Efesios 6:18. En 2 Corintios 6:5; 11:27 las vigilas de Pablo son sus pesados esfuerzos.

4. El sueño de la muerte figura en Juan 11:11ss. La enfermedad de Lázaro no llevará a la muerte (v. 4). En el v. 11 está implícito el trasfondo más profundo de la muerte misma, que es sólo una realidad aparente de cara a Jesús. Cuando los discípulos no logran comprender (v. 12), se hace una distinción entre el sueño de la muerte y «el descanso del sueño» (v. 13). Estos versículos proclaman la importancia básica de la muerte a la luz de la resurrección.

D. La iglesia antigua y el gnosticismo. El sustantivo no figura en los Padres apostólicos, y el verbo solamente en 1 Clemente 26.2 (citando Sal. 3:3, el sueño de la muerte). Las imágenes del dormir y el despertar figuran en relación con la resurrección. Entre los compuestos encontramos ἀγρυπνία (el cuidado vigilante) en Bernabé 21.7. Las obras apócrifas se refieren a cómo Jesús tímoneaba la barca mientras dormía, a la embriaguez con el sueño, y al sueño de la muerte. En el gnosticismo el sueño es la ignorancia y el olvido. Simboliza la esclavitud bajo el mundo. Dormir es hallarse en la esfera de la muerte. Más en general encontramos también la idea de que, en vista de la resurrección, la muerte es apenas un dormir hasta el momento de la resurrección.

[H. Balz, VIII, 545-556]

→ ἐγείρω, καθεύδω, ὄναρ, ὄραμα

ὑπογραμμός → γράφω; ὑπόδειγμα → δείκνυμι; ὑποδέω, ὑπόδημα → ὄπλον

ὑπόδικος [responsable]

1. *El griego secular.* Esta palabra significa «culpable», «que debe rendir cuentas», «sujeto a juicio».
2. *El judaísmo.*
 - a. El término no figura en la LXX; hemos de rendir cuentas a Dios, no a la δίκη.
 - b. Filón usa esta palabra para la responsabilidad en diversos sentidos.
 - c. Josefo la usa también en el sentido de «reos», «sujeto a castigo».
3. *El NT.* En el NT el término figura sólo en Romanos 3:19, donde se aplica a personas acusadas que no pueden refutar los cargos que se les imputan. Puesto que los judíos se hallan en esta posición no menos que los gentiles, todos quedan bajo la condenación de Dios aparte del nuevo derecho que Dios establece para ellos en Cristo.
4. Los primeros escritores cristianos no usan esta palabra.

[C. Maurer, VIII, 557-558]

ὑποκρίνομαι [fingir, hacer de hipócrita], συνυποκρίνομαι [hacer de hipócrita junto con], ὑπόκρισις [hipocresía], ὑποκριτής [hipócrita], ἀνυπόκριτος [sin hipocresía]

A. El griego clásico y helenístico.

1. Significado original.

- a. El verbo ὑποκρίνομαι significa primeramente «explicar», y también, rara vez, «responder».
 - b. ὑπόκρισις puede significar «respuesta», pero ὑποκριτής significa «actor», probablemente como aquel que interpreta a un poeta, retratando con toda su conducta el papel que se le ha asignado.
2. *Recitación y actuación.* La declamación es esencial en la actuación; por eso la elocución es una parte importante de la retórica. Para Aristóteles, es la doctrina de la expresión lingüística. El arte de hablar es una destreza especializada, tanto en el escenario como en la plaza de mercado. Demóstenes alcanza el éxito cuando recibe lecciones de un actor. El concepto de ὑπόκρισις abarca todo el hecho de pronunciar un discurso, incluyendo la mímica y los gestos.

3. *Significado transferido.* La vida humana llega a compararse con el teatro, y la conducta con la tarea del actor (cf. Platón, y especialmente los estoicos). La persona noble puede desempeñar cualquier parte que se le asigne, sin perder estabilidad interna. Negativamente, el teatro es un mundo falso y los actores son engañadores. Para mostrar si el grupo tiene un sentido positivo, negativo o neutro. Sólo bajo la influencia cristiana, en el período bizantino, llega a prevalecer el sentido negativo.

B. El judaísmo de la dispersión.

1. *La LXX.* Ya en la LXX los términos toman un sentido negativo (cf. 2 Mac. 5:25; 6:21; 4 Mac. 6:12ss). En Sirácida 1:28ss el temor de Dios y la hipocresía son antónimos. Los justos que pecan son hipócritas (Sal. 12:2). La ὑπόκρισις tiene carácter de pecado (Job 34:30). Se equipara al ὑποκριτής con el pecador.

2. Filón y Josefo.

- a. También en Filón el sentido es principalmente negativo. La ὑπόκρισις, como ocultamiento de la verdad o como disimulo, es un mal peor que la muerte.
 - b. Para Josefo el ὑποκρίνομαι es más un asunto de estrategia. Como se puede ver por el relato de José, esto se puede hacer con un buen fin (*Antigüedades* 2.160). Pero la ὑπόκρισις significa también una falsa apariencia, y el ὑποκριτής es un «hipócrita» (*La guerra de los judíos* 2.586-587).
3. *El problema histórico.* Dado que el judaísmo usa este grupo casi exclusivamente en sentido negativo, no tanto para la hipocresía como para el engaño que caracteriza al mal como una apostasía contra Dios, se plantea la pregunta de cómo surge esta identificación. Es posible que la respuesta se halle en los Testamentos de los Doce Patriarcas, que contraponen la verdad al engaño: la maldad es engaño, y el engaño es satánico e impío. Qumrán ve una antítesis similar entre la verdad y la falsedad. La idea es, entonces, que la persona mala, que debería ser buena, está disfrazada cuando actúa de manera malvada. Este disimulo es un engaño, y en cuanto a tal es oposición a la verdad de Dios.

C. El NT.

1. *La tradición sinóptica.* Como en la LXX, el grupo tiene un mal sentido en los autores de los Sinópticos. Jesús llama a sus oponentes ὑποκριταί porque no pueden discernir «este tiempo» (Lc. 12:54ss), e. d. porque en sus evaluaciones se contradicen a sí mismos. Brota una autocontradicción similar acerca de lo que es permisible en sábado (13:15-16), o acerca de las faltas de ellos y las de otros (Mt. 7:3ss), o acerca del culto a Dios externo e interno (Mr. 7:8). La abierta contradicción entre el precepto y la práctica da origen a la acusación en Mateo 23:13ss. Una apariencia de piedad y una distorsión de la

proporción esconden la falla en hacer la voluntad de Dios. En cambio, los discípulos deben alcanzar una rectitud mayor (Mt. 5:20), mostrando solicitud por la integridad más que por el status (6:2ss). La farsa lleva a la ruina (6:2ss; 24:51). Se expresa en el intento de atrapar a Jesús mientras se finge plantear preguntas serias (cf. Mr. 12:15).

2. *Pablo*. Pablo usa este grupo en Gálatas 2:13. Cuando Pedro cambia su modo de comportarse al llegar los enviados de Jerusalén, no está simplemente tratando de engañar a los enviados, ni está simplemente contradiciéndose a sí mismo; se está apartando de la verdad del evangelio, la cual, con la doctrina de la justificación por la fe, implica la igualdad de judíos y gentiles.
3. *Las Pastorales*. En 1 Timoteo 4:2 el término transmite el sentido de hacedor de maldad o apóstata. Los dichos de los falsos maestros son engañosos, ya que contradicen la verdad de Dios (cf. 6:5; 2 Ti. 3:8). Eso es ὑπόκρισις.
- D. *Los Padres apostólicos*. Hermas usa ὑποκριταί para los falsos maestros en *Semejanzas* 8.6.5. Didajé 8.1 llama ὑποκριταί a los judíos. La ὑπόκρισις es apostatar de Dios. Pero también es el disimulo (cf. Pol. 6.3; Hermas, *Visiones* 3.6.1). Como término sumario para cualquier tipo de fingimiento o engaño, ὑπόκρισις figura en las listas de vicios (Did. 2.6; Bern. 10.1; Hermas, *Mandatos* 8.3).

ἀνυπόκριτος.

1. Esta palabra figura primeramente en la LXX en Sabiduría 5:18; 18:15. Describiendo la salvación escatológica, denota una sencillez no fingida.
2. En el NT el término se convierte en atributo fijo de la ἀγάπη (cf. Ro. 12:9; 2 Co. 6:6-7). En este último pasaje, la idea en su contexto parece ser que la sencillez no fingida de Dios debe caracterizar también al amor fraterno de los creyentes. Cuando esto no se da, lo que existe no es simplemente un amor que se da por entendido, sino un fracaso malvado de corresponder a la propia actitud de Dios, y por ende un conflicto con la verdad de Dios. En 1 Pedro 1:22 el amor sincero procede del corazón; se basa en el nuevo nacimiento a partir de la palabra de Dios. 1 Timoteo 1:5 enseña, de modo similar, que la meta es un amor que brota de un corazón puro y una fe sincera. Los que ocupan cargos deben ser modelos, y el propio Timoteo ha tenido una fe sincera desde su niñez (2 Ti. 1:5). Esa fe es a la vez sincera en lo interno y ortodoxa en lo externo. Santiago 3:17 opone a la sabiduría demoníaca de los falsos maestros la sabiduría pura que se caracteriza por la total sinceridad. En contraste con ella, la herejía es también inmoral; es «hipocresía».
3. En 2 Clemente 12.2-3 el autor entiende el supuesto dicho dominical de que «dos son uno» como una descripción estructural de la virtud de la veracidad.

[U. Wilckens, VIII, 559-571]

ὑπόστασις [ser, esencia, realidad]

A. El uso griego.

1. *Datos preliminares*. Formado como sustantivo verbal a partir de ὑφίστημι, ὑπόστασις refleja algunos de los significados del intransitivo y medio ὑδίσταμαι, a saber, «apoyo», «ocultamiento», «depósito o sedimento», «existencia o realidad» y, técnicamente, «arrendamiento». En el período antiguo el uso es principalmente especializado. El uso filosófico se desarrolla a partir de un uso científico anterior, y la gama de significado posterior difícilmente va más allá de los sentidos científico y filosófico.
2. *Uso médico y científico*. En medicina ὑπόστασις significa rara vez «apoyo», p. ej. la cadera como apoyo para el cuerpo. Más común es el uso para «sedimento», p. ej. para la orina. Esta palabra puede denotar también el excremento fluido o sólido. Más en general, cualquier cosa que se asienta es ὑπόστασις.

(p. ej. el requesón, o el fondo de lodo en el agua estancada, o el depósito de aire húmedo, o cualquier tipo de residuo).

3. *Uso filosófico.*

- a. El estoicismo. El estoicismo aporta por primera vez el término a la filosofía, para denotar lo que ha cobrado existencia o alcanzado realidad. En contraste con οὐσία, que es el ser eterno como tal, ὑπόστασις es el ser real tal como se manifiesta en los fenómenos particulares. Puesto que el ser es materia primigenia, su llegada a la existencia puede ser considerada como un proceso físico, y así ὑπόστασις se ofrece como término idóneo para la realidad resultante. La distinción respecto a οὐσία, sin embargo, es sólo una distinción teórica y no práctica. οὐσία existe en su realización; ὑπόστασις es οὐσία en su realidad. La ὑπόστασις no es el fenómeno verdadero y concreto en cuanto a tal, sino la realidad que está detrás de él.
 - b. El peripato. La dependencia respecto al estoicismo es evidente en el uso peripatético. Sólo hay realidad en las cosas individuales; estas tienen esencia y realidad en sí mismas.
 - c. El platonismo medio. Aquí las referencias son pocas, pero en Albino la ὑπόστασις denota la realización de la base del ser relativa al mundo inteligible.
 - d. El neoplatonismo. El desarrollo neoplatónico no tiene significación para el uso bíblico, pero es importante posteriormente. Ahora ὑπόστασις no tiene relación alguna con la materia. Como término para la realidad derivada del uno, es sinónimo de οὐσία. Si bien se deriva del ser último, tiene también ser último. Este entendimiento se halla detrás del uso en la posterior doctrina de la Trinidad.
4. *Uso general.* Denotando la realidad que está detrás de la apariencia, ὑπόστασις puede tener sentidos tan generales como «plan», «propósito», «interés» o «concepción básica». La realidad fundamental del tiempo, que es el «instante», es también su ὑπόστασις. En otros contextos el término significa simplemente «presencia» o «existencia».

5. *Significados especiales.*

- a. La astrología. En este ámbito ὑπόστασις significa la realidad de vida presente en las constelaciones a la hora del nacimiento.
- b. Los papiros. En los papiros, ὑπόστασις encuentra un uso especial para «arrendamiento» o «agregado de títulos de propiedad», y por consiguiente para «posesión» sobre la base de tales títulos.

B. El judaísmo.

7. *La LXX.* El sustantivo figura unas 20 veces en la LXX para 12 términos hebreos, y el verbo ὑφίστημι figura un poco más frecuentemente en el sentido de «soportar». El significado de ὑπόστασις parece ser «propiedad mueble» en Deuteronomio 11:6, «propiedad inmueble» en Job 22:20, «base de poder» en Ezequiel 26:11, «realidad» que da una garantía firme en Rut 1:12; Salmo 39:7; «plan de vida» en Salmo 139:15; «plan» en Jeremías 23:22, y «designio» en Ezequiel 19:5; Deuteronomio 1:12. El uso de la LXX se conforma entonces al griego. La ὑπόστασις es la realidad subyacente detrás de las cosas, a menudo a modo de plan o propósito, o como aquello que, encerrado en Dios, subsiste.
2. *Los Deuterocanónicos y los pseudoepígrafos.* El término es poco común en estas obras; figura en sentidos como «base», «poder», «plan» o «propósito».
3. *Filón y Josefo.*
 - a. Filón usa tanto el sustantivo como el verbo en contextos teológicos y filosóficos. El verbo denota la existencia real, y Filón usa el sustantivo en la expresión «realidad inteligible», que se halla en contraste con lo que puede ser conocido por la percepción sensorial o la visión de figuras. En otros contextos ὑπόστασις significa «existencia real».

- b. El sustantivo es poco común en Josefo. Lo usa para la realidad distintiva en *Contra Apión* 1.1, y para la realidad invisible que se halla detrás de la capacidad de soportar de los mártires en *Antigüedades* 18.24.

C. El NT.

1. *Pablo*. Dos de los cinco casos de ὑπόστασις en el NT se hallan en Pablo. En 2 Corintios 9:2ss Pablo no quiere que su jactancia acerca de la colecta en Corinto resulte en balde. Pero en el v. 4 su inquietud no es tanto que esta jactancia podría quedar expuesta, cuanto que su «plan» o «proyecto» se vea frustrado porque los de Acaya no están listos. El mismo sentido resulta evidente en 2 Corintios 11:17, donde, en una comparación insensata, habla de un «propósito» de jactancia que se le impone. La traducción «confianza» o «seguridad» da origen a muchas dificultades y tiene poco apoyo externo.
2. *Hebreos*. Los otros tres casos de ὑπόστασις se hallan todos en Hebreos. Donde más sencillo resulta el uso es en 1:3, donde el término es paralelo a δόξα y se relaciona con la esencia de Dios. Quizás lo que más se acerca a lo que aquí se quiere decir es «realidad trascendente». Cristo, como Hijo, refleja la gloria de Dios y lleva la impronta de esta realidad. En 11:1 la traducción «seguridad» ha adquirido mucho apoyo desde que Melanchthon se la recomendó a Lutero, pero esto introduce un elemento subjetivo insostenible. El término paralelo ἔλεγχος es un término objetivo que denota «demonstración» más que «convicción», e. d. la prueba de las cosas que no se ven. De modo semejante, ὑπόστασις es la «realidad» de las cosas que se esperan, que tienen una cualidad trascendente. Los términos definen el carácter de las cosas futuras y trascendentes, y el versículo equipara audazmente la fe con la realidad y la demostración de esas cosas. La obra de Jesús, y la fe como participación en esa obra, son las únicas cosas que no están sujetas a la corruptibilidad de lo que es sombra y prototipo. En 3:14 el enunciado va por líneas parecidas. La referencia no es subjetiva, a nuestra confianza primera, sino objetiva, a la realidad básica sobre la cual descansa la fe de los creyentes, ya que Cristo es la presencia misma de la realidad de Dios de la que ellos ahora son partícipes. El aferrarse a la primera realidad, tal como viene con la predicación de la salvación en Cristo, sí significa, desde luego, tener confianza hasta el final en la realidad de Dios; pero la ὑπόστασις misma denota, no la confianza, sino la realidad divina que contrasta con todo lo que es sombra y prototipo, y que está paradójicamente presente en Jesús y es poseída por la comunidad en la fe.

- D. **El uso cristiano ulterior.** Después del NT, ὑπόστασις sólo vuelve a aparecer con Taciano, quien la usa para la realidad absoluta de Dios tal como se manifiesta en el cosmos, para la realidad que se halla detrás de la existencia y que es visible sólo para Dios, para la realidad de los demonios o de los elementos, o para las realidades de la naturaleza que permean los elementos. En los textos gnósticos ὑπόστασις es la realidad espiritual oculta de los pneumáticos, que no sufre daño ni siquiera en medio del mundo material. En otro texto ὑπόστασις es la realidad de la existencia terrenal, que los redimidos usan hasta que entran en la vida eterna. No se puede trazar una línea recta desde el uso de Taciano y de los gnósticos hasta el uso teológico posterior, el cual debe relacionarse con el desarrollo filosófico de la época.

[H. Köster, VIII, 572-589]

ὑποστέλλω, ὑποστολή → στέλλω; ὑποταγή, ὑποτάσσω → τάσσω; ὑποτύπωσις → τύπος

ὑπωπιάζω [golpear en la cara, tratar con rudeza]

1. Este verbo significa «golpear en la cara», con la resultante desfiguración; luego, figuradamente, «difamar», «injuriar» (con palabras).
2. La LXX sólo usa el sustantivo ὑπόπιον para «golpe en la cara», «contusión».
3. En el NT el sentido podría ser literal en Lucas 18:5, pero es mucho más probable un sentido transferido: ya sea «para que no me exponga en público», o «para que no me desgaste por completo con su persistencia». En 1 Corintios 9:26-27 Pablo está usando metáforas atléticas para referirse a su

labor. Él no da puñetazos como quien golpea el aire, sino que aporrea su cuerpo y lo subyuga. La expresión es figurativa. No se está sujetando a ejercicios ascéticos, sino que está sujetando su cuerpo a las exigencias del ministerio (cf. Ro. 8:13), sacando fuerza de las dificultades a las cuales esto lo expone, y que Dios domina para sacar el bien (2 Co. 12:7ss).

[K. Weiss, VIII, 590-591]

ὑστερος [posterior, último], ὑστερον [más tarde, finalmente],
 ὑστερέω [llegar tarde, faltar, carecer], ἀφυστερέω [retener],
 ὑστέρημα [necesidad, carencia], ὑστέρησις [necesidad, carencia]

A. El griego secular.

1. ὕστερος tiene el sentido básico de «lo que está detrás o después» (cf. ἐξ ὑστέρου para «más tarde», y οἱ ὑστεροὶ para «descendientes»). En sentido transferido el término también puede denotar lo que es de menor valía. También halla un uso en la lógica y en la astrología.
2. ὕστερον tiene sentidos como «en segundo lugar», «después», «más tarde», «demasiado tarde» y «finalmente».
3. ὑστερέω significa «llegar después o demasiado tarde», y entonces asume sentidos como «estar en necesidad», «quedarse atrás» y, en voz activa, «carecer de».
4. Los sustantivos ὑστέρημα e ὑστέρησις, que son muy poco comunes, tienen los sentidos de «carencia», «necesidad», «lo que falta».

B. La LXX.

1. ὕστερος (14 veces) e ὕστερον (15) siempre tienen el sentido de «después», «más tarde», pero la idea de deficiencia predomina en el caso de ὑστερέω (cf. Ec. 6:2; 9:8; Cnt. 7:3; Sal. 23:1; Si. 51:24). La idea de llegar demasiado tarde, y por tanto de no alcanzar, figura en Sirácida 11:11-12. El significado de ὑστερέω en Job 36:17 es «quedarse muy lejos», e. d. «evitar».
2. ὑστέρημα (seis veces) significa siempre «falta» (cf. Jue. 18:10; Ec. 1:15), «carencia» o «necesidad» (Sal. 34:10).

C. El NT.

1. ὕστερος, ὕστερον.
 - a. El adjetivo significa «el último mencionado» en Mateo 21:31, y la referencia es a los «últimos» tiempos en 1 Timoteo 4:1, e. d. los futuros tiempos proféticos cuando el error, el debate y la apostasía aquejarán a la iglesia (cf. 2 Ti. 3:1; 2 P. 3:3; Jud. 18 con 2 P. 2:1; 1 Jn. 2:18 con 4:1).
 - b. El adverbio tiene un sentido comparativo en Mateo 21:30, 32 («después»). El énfasis es escatológico en Hebreos 12:11: El tiempo presente es el del ejercicio de la fe; el futuro escatológico traerá como fruto la salvación. En Juan 13:36 la referencia probable no es a un futuro martirio de Pedro, como Pedro supone (v. 37), sino a la radical abolición del discipulado terrenal con la muerte de Jesús, y por tanto a la presencia con el Señor exaltado (cf. 14:1ss). El superlativo se da principalmente en Mateo (cf. 4:2; 21:37; 22:27; 26:60), pero Marcos lo usa en 16:14.
2. ὑστερέω.
 - a. El sentido básico «llegar demasiado tarde», «quedarse sin alcanzar», que figura dos veces en Hebreos 4:1, contiene una advertencia escatológica de no perderse el logro de la promesa por falta de fe. En 12:15 se advierte contra el no alcanzar la gracia de Dios al no mantener la paz ni buscar la santificación (v. 14). Pablo resume la discusión de Romanos 1:18-3:20 diciendo que todos nosotros quedamos privados de la gloria de Dios (3:23) y por lo tanto dependemos de la gracia justificante

- que, mediante la obra de Cristo, repone la pérdida y logra nuestra glorificación (cf. 5:2; 8:17-18, 29-30; 9:23; 1 Tís. 2:12).
- b. Con referencia a circunstancias, ὑστερέω significa «carecer de». Jesús le dice al joven rico cuál es la cosa que le falta para entrar en la vida (Mr. 10:21). En Mateo 19:20 el mismo joven pregunta qué es lo que le falta todavía, e. d. en el sentido de algo que hay que agregar, más que en el de una carencia absoluta. En Juan 2:3 el punto es probablemente que el vino se ha acabado, y no que escasea.
 - c. El sentido más común en el NT es «estar necesitado». Este es el apuro del hijo pródigo en Lucas 15:14. En Lucas 22:35 Jesús les pregunta a los discípulos que han regresado si algo les faltó. En 1 Corintios 1:7 Pablo le da gracias a Dios de que a los corintios no les falta ningún don espiritual; este énfasis contrasta materialmente con las ambiciones teológicas de los pneumatícos corintios en 4:8. Por lo que se refiere a las carnes sacrificadas a los ídolos, los creyentes no sufren carencia alguna si no la comen; por eso los fuertes no deben acosar ni ofender a los débiles con su libertad. Pablo sabe cómo tener en abundancia y cómo pasar necesidad (Fil. 4:12). Está dispuesto a pasar necesidad en Corinto antes que ser una carga para la iglesia (2 Co. 11:9). Hebreos 11:37 describe las penurias de los padres que aguardaban el cumplimiento escatológico de la promesa divina en Cristo.
 - d. El sentido de «venir después, detrás» figura en 2 Corintios 11:5; 12:11: Pablo no se les queda atrás a los otros apóstoles. En 1 Corintios 12:24 Dios ha dado mayor honor a la parte que es inferior (e. d. a lo que viene detrás), de modo que no debe haber discordia, sino que todos los miembros deben cuidar unos de otros.
 3. ἀφουστερέω. En el NT este verbo figura solamente en Santiago 5:4 para «retener».
 4. ὑτέρημα, ὑτέρησις. En Marcos 12:44 Jesús alaba a la viuda pobre porque da de su «necesidad», e. d. de su pobreza. En 2 Corintios 8:14 Pablo alienta la colecta para que la abundancia de los gentiles provea a la «necesidad» o pobreza de los santos de Jerusalén y así redunde en acción de gracias (9:12-13). En 2 Corintios 11:9 las «necesidades» de Pablo son satisfechas por la iglesia macedonia (cf. 1 Co. 16:17; Fil. 2:30). La alegría de Pablo cuando se llenan sus «necesidades» no es por las necesidades mismas, sino a causa del compartir y del amor que esto expresa (Fil. 4:10ss). Él mismo espera suministrar la enseñanza que la fe de los tesalonicenses está necesitando, llegando adonde ellos (1 Tís. 3:10). Mediante sus sufrimientos él entra en los sufrimientos de Cristo, el cual está ahora exaltado por encima de todo sufrimiento terrenal, como Cabeza que es de la iglesia (Col. 1:24).

D. Los escritos primitivos.

1. Escritos eclesiásticos primitivos.

- a. El adverbio tiene un sentido temporal en Papías (Eusebio, *Historia eclesiástica* 3.39.15).
- b. El verbo significa «carecer de algo» en Diogneto 5.13; Ignacio, *Efesios* 5.2, y «estar en necesidad», «ser pobre» en Didajé 11.12; Bernabé 10.3.
- c. ὑτέρημα significa «lo que falta» en 1 Clemente 38.2 y «carencia» en Hermas, *Visiones* 3.2.2: *Semejanzas* 6.3.4. Clemente de Alejandría, *Fragmento* 46, excluye todo *hysterin* del reino futuro, y para un enunciado cristológico cf. *Stromateis* 8.9.29.5.
2. *El gnosticismo.* Los términos ὑστερέω e ὑτέρημα son importantes en el gnosticismo cristiano para denotar lo que es de menor valor fuera del πλήρωμα divino original. Así, la sabiduría inferior es un poder más bajo. Así como el ὑτέρημα es un resultado de la ignorancia, el alcanzar la γνώσις es su remedio. Los gnósticos huyen del lugar del ὑτέρημα y se esfuerzan por volver a ascender al uno (cf. Ireneo, *Contra las herejías* 1.11.2; 16.2; 18.4; 21.4).

[U. Wilckens, VIII, 592-601]

ὑψος [altura], ὑψόω [levantar, exaltar], ὑπερυψόω [exaltar hasta lo sumo], ὑψωμα [altura], ὑψιστος [altísimo]

ὑψος.

- A. El griego no bíblico.** ὑψος hace referencia a la dimensión de la altura. Puede ser un «lugar alto», una «cumbre»; también significa «altura», «alteza» (en un título), y tiene sentidos tales como «sublimidad», «clímax», «nobleza».
- B. El AT griego.** El uso de este término tiene muchas facetas en la LXX, ya sea para expresar altura, para denotar un lugar o puesto alto, el ser exaltado por Dios, el orgullo humano, o la sublimidad del cielo o de Dios.
- C. El judaísmo.**
1. La idea de un arrebató a las alturas se da en el Enoch Eslavónico 3, y la altura del tercer cielo halla su expresión en Testamento de Leví 2:8. Josefo, *Antigüedades* 8.126, habla de la infinita sublimidad y grandeza de la bienaventuranza.
 2. Filón se refiere a la etapa más alta del conocimiento de Dios, a la sublimidad del estilo (p. ej. Moisés), y a la diferencia entre el verdadero y el falso ὑψος.
- D. El NT.** Apocalipsis 21:6 menciona la altura de la ciudad celestial. Efesios 4:8-9 se refiere a la ascensión de Cristo. Cristo viene de arriba, y retorna triunfante a su hogar en las alturas (cf. Sal. 68:18). En Lucas 1:78; 24:49, «lo alto» es casi un término para Dios (cf. tb. Hch. 1:8). En Santiago 1:9 el sentido es el del ascenso de rango. Los pobres, en contraste con los ricos, son enaltecidos por Dios.
- E. El cristianismo primitivo.** Aquí el uso es similar al de la Biblia (cf. 1 Clem. 36.2; Ignacio, *Efesios* 9.1; Bern. 20.1; Did. 5.1; Diog. 7.2).

ὑψόω, ὑπερυψόω.

- A. El griego no bíblico.** El término tardío y raro ὑψόω significa «elevar», «exaltar», tanto en sentido literal como transferido.
- B. El AT griego.** La palabra es común en la LXX con referencia a la exaltación de Dios, la gozosa exaltación efectuada por Dios, la exaltación que, teniendo como presupuesto el abajamiento, significa glorificación (cf. Is. 52:13), y la autoexaltación arbitraria y arrogante (Os. 13:6).
- C. El judaísmo.** Salmo de Salomón 1:5 lamenta la exaltación (e. d. la arrogancia) de los pecadores. Testamento de José 1:7 desarrolla el tema del abajamiento y la exaltación; Qumrán se refiere a la exaltación de la resurrección, de un resto en la comunidad, de Miguel sobre los seres celestiales, y de Israel sobre las naciones.
- D. El NT.**
1. El motivo veterotestamentario de exaltar al humilde y humillar al soberbio se da en Mateo 23:12; Lucas 14:11; 18:14. La verdadera exaltación es obra de Dios (Lc. 1:52; Stg. 4:10; 1 P. 5:6). El ser hecha digna de recibir el evangelio y la gloria de Cristo es la exaltación de la iglesia (2 Co. 11:7). La exaltación es bendición (Mt. 11:23) y tiene una referencia escatológica (Fil. 2:5ss).
 2. Filipenses 2:9 habla de la exaltación de Cristo. Su obediencia hasta la muerte es humillación; en la resurrección él es exaltado hasta el puesto más alto (ὑπερυψόω). Aun con todas sus implicaciones éticas, el enunciado es soteriológico y escatológico. Pablo predica a Cristo crucificado como el Señor de la gloria (1 Co. 2:2) que le habla a él en lo alto y lo coloca en la misma tensión de abajamiento y exaltación (2 Co. 12:1ss).

3. En Hebreos 1:3 Cristo, habiendo sufrido, está a la derecha de la majestad en las alturas, exaltado por encima de los cielos.
 4. En Hechos 2:33 el Cristo resucitado es colocado a la derecha de Dios, en el puesto de gobierno. Esta es la presuposición de la efusión del Espíritu. En 5:31 el Salvador exaltado otorga a Israel el arrepentimiento y el perdón de los pecados.
 5. En Juan 3:14; 8:28; 12:32, 34 Jesús es exaltado tanto en la cruz como al subir al cielo. Los que creen en el Hijo del Hombre exaltado tienen vida (3:14-15). La muerte es la presuposición del abandonar el ámbito terrenal y de la transfiguración. Pero ὑψόω denota también la forma de la muerte. Los que levantan a Jesús en la cruz lo exaltan como Jefe y Juez. Su exaltación hace que el discípulo de la cruz sea factor constitutivo para los creyentes. La exaltación de Jesús es también su perfeccionamiento (19:30). Él no establece un reino terrenal, sino que por medio de su resurrección y ascensión es exaltado a su morada celestial.
 6. La exaltación de Jesús abarca la resurrección, el recibimiento, el ascenso, la entronización y el dominio real. Es el clímax de su abajamiento terrenal y el presupuesto de su venida en gloria. No es tanto un cambio de lugar como un ser instituido al poder y la gloria, tanto en la tierra como en el cielo. La transfiguración anticipa esta gloria futura, y el sepulcro vacío apunta hacia ella. La exaltación es un concepto básico en toda la cristología, especialmente por cuanto la resurrección constituye un correctivo contra cualquier eterización docetista.
- E. El cristianismo primitivo.** Los Padres apostólicos a veces usan ὑψόω para la arrogancia humana (Did. 3.9). Sólo en Justino lo hallamos en citas del AT. En los Hechos de Tomás la elevación es una presuposición de la visión de Cristo. Las inscripciones siguen a Juan al darle a «exaltar» el sentido de «glorificar».

ὑψωμα.

1. *El ámbito no bíblico.* Esta palabra rara y tardía significa «eminencia», «lugar elevado» y en la astrología «culminación».
2. *La LXX y el judaísmo helenístico.* Los usos de la LXX son para «arrogancia», «elevación» y los «lugares altos». Filón dice que el Decálogo está configurado en las alturas del cielo.
3. *El NT.* Los únicos casos del NT se hallan en Romanos 8:39 y 2 Corintios 10:5. En Romanos 8:39 Pablo asegura que la «altura» de la creación no nos puede separar del amor de Cristo, quien ha traspasado esta esfera y la ha sujetado a sí. En 2 Corintios 10:5 Pablo usa la imagen de una «fortaleza con altas torres» para esa actitud que con altanería se resiste al verdadero conocimiento de Dios, pero que el apóstol derriba con el evangelio.
4. *El cristianismo primitivo.* Hechos de Juan 23 hace eco del uso de Pablo en Romanos 8:39.

ὑψιστος.

- A. El griego no bíblico.** Esta palabra significa «el más alto», «el más elevado». Se usa para los montes más altos, pero también para Zeus como el dios más alto, o para Mitra como el más alto.
- B. עֶלְיוֹן en el uso semítico.** Posiblemente sobre una base cananea (éjebusea?), el AT designa a Dios como el Altísimo (cf. Gn. 14:19ss; 2 S. 24:17). Enfocándose en Sión, el nombre expresa las esperanzas escatológicas. Como título de majestad, se refiere a Dios como aquel que habita en lo alto, siempre en textos poéticos excepto en Génesis 14. Qumrán se refiere al conocimiento del Altísimo, y llama a sus miembros los santos del Altísimo.

- C. ὑψιστος en la LXX. ὑψιστος es principalmente un término para Dios en la LXX; funciona como equivalente del título divino יְהוָה , y también para otros términos hebreos cuyo énfasis es que Dios es el Señor en lo alto. En el Sirácida, ὑψιστος es el término más común para Dios después de κύριος. Se usa como nombre propio sólo para el Dios de Israel. En un giro como θεὸς ὑψιστος es un sustantivo en aposición.
- D. ὑψιστος en el judaísmo. «Altísimo» llega a ser un término favorito para designar a Dios en el judaísmo helenístico. Reúne el título para Dios en el AT y el concepto griego del dios principal. Mientras que en el AT el Altísimo denota al Dios único en lo alto, en el judaísmo helenístico ὑψιστος se convierte en término apologético para el Dios supremo, aunque no en sentido sincretista.
- E. El NT.
1. La fórmula «en lo más alto» se da en Lucas 2:14 (el relato de la Natividad) y en Mateo 21:9; Marcos 11:10; Lucas 19:38 (el relato de la entrada triunfal). En el relato de la entrada tenemos una invocación a Dios, y en Lucas 2:14 el paralelismo contrapesa la gloria para Dios en lo alto con la salvación para la humanidad en la tierra.
 2. ὑψιστος se usa nueve veces en el NT como término para designar a Dios. En Lucas 1:32, 35 al hijo de María se le va a llamar Hijo del Altísimo, y en 1:76 el precursor es el profeta del Altísimo. En Marcos 5:7; Lucas 8:28 un demonio llama a Jesús el Hijo del Altísimo, y en Hechos 16:17 la muchacha saluda a Pablo como siervo del Dios Altísimo. Altísimo es un término para Dios en Lucas 6:35, y el nombre enfatiza la divina trascendencia en Hechos 7:48. En Hebreos 7:1 la descripción simplemente repite Génesis 14:18. En general, ὑψιστος como nombre divino resulta marginal en la tradición del NT, ya sea como expresión de sublimidad, como término de trascendencia, o como título tradicional.
- F. El cristianismo primitivo. Aparte del uso litúrgico bajo la influencia del AT, ὑψιστος encuentra poco espacio en la iglesia antigua (como ejemplos cf. 1 Clem. 29.2; Ignacio, *Romanos*, Introducción; Justino, *Apología* 33.5). Los Hechos apócrifos atribuyen el título al Señor exaltado (cf. *Hechos de Tomás* 48). Cristo es el κύριος y el ὑψιστος de la comunidad.

[G. Bertram, VIII, 602-620]

Φ, φ (fi)

φαίνω [brillar, aparecer], φανερός [visible, notorio], φανερώνω [dar a conocer, revelar, mostrar], φανέρωσις [manifestación, revelación], φαντάζω [aparecerse], φάντασμα [fantasma], ἐμφανίζω [mostrar, presentarse], ἐπιφαίνω [mostrarse, aparecer], ἐπιφανής [magnífico, espectacular], ἐπιφάνεια [aparición, manifestación]

φαίνω.

1. Esta palabra significa «manifestar», «mostrar», como intransitivo «brillar», «iluminar», «hacerse visible», «aparecer». En filosofía la referencia de esta palabra es a la percepción sensorial.
2. En el NT la voz activa figura sólo intransitivamente, p. ej. el brillo del sol (Ap. 1:6), del sol y la luna (21:23), de una lámpara (Jn. 5:35), o del día o de la noche (Ap. 8:12). Un uso figurativo se puede ver en Juan 1:5. φαίνομαι es más común para «brillar», «iluminar» (cf. el astro en Mt. 2:7, las estrellas en Fil. 2:15, el relámpago en Mt. 24:23, la lámpara en Ap. 18:23), o para «aparecer», «ser manifiesto» (Stg. 4:14), «ocurrir» (Mt. 9:33), «mostrarse» (Mt. 13:26; Ro. 7:13). Los sujetos abarcan la manifestación escatológica (Mt. 24:30), los fenómenos de los sueños (Mt. 1:20) y las apariciones del Señor resucitado (Mr. 16:9). Un sentido impersonal es «parecer(le) (a uno)», «dar la impresión» (Mr. 14:64) y cf. «tener apariencia de» en Mateo 23:27-28 y «hacer parecer que» en Mateo 6:16. Una distinción entre lo visible y lo invisible se puede observar en Hebreos 11:3.

φανερός.

1. Este adjetivo significa «visible», «manifiesto», «destacado», «público».
2. En el NT, Romanos 2:28 tiene en mente lo que es «visible» externamente. En Romanos 1:19; Gálatas 5:19; 1 Timoteo 4:15 el punto es lo «evidente». 1 Juan 3:10 tiene el matiz de lo que se ha «hecho manifiesto» (cf. Mr. 4:22; Lc. 8:17; Mr. 6:14) y escatológicamente en 1 Corintios 3:13. El adverbio φανερός significa «públicamente» en Marcos 1:45; Juan 7:10 y «evidentemente» en Hechos 10:3.

φανερώνω.

A. Fuera del NT. Este verbo poco común significa «hacer visible», o en pasiva «hacerse visible».

B. El NT.

1. Común en el NT, φανερώ se refiere a la manifestación del significado oculto de las parábolas en el dicho proverbial de Marcos 4:22.
2. En Pablo φανερώ es un sinónimo de ἀποκαλύπτω (Ro. 1:17 y 3:21). Excepto en 1 Corintios 4:5 y Romanos 1:19 («hacer visible») el punto es la revelación en el evangelio. Romanos 3:21 se refiere a la revelación, hecha una vez por todas, de la justificación en Cristo. En 2 Corintios φανερώ quizás

sea un término de los oponentes de Pablo, que él adopta. Lo usa para la revelación de Dios en su predicación (2 Co. 2:14) y en su vida (4:10-11). Aunque escatológicamente matizado, es definitivo.

3. La revelación tiene lugar en la proclamación en Colosenses 1:25-26. En Efesios 5:13-14 se dan categorías de luz y en Colosenses 3:3-4 su opuesto es el ocultamiento. Los portadores de la revelación median la salvación (cf. tb. 2 Ti. 1:2-3). De lo que se trata en 1 Pedro 3:16 es de la revelación pasada en Cristo (cf. 1 P. 1:18ss).
4. φανερῶ es común en Juan (γνωρίζω es sinónimo suyo). Jesús «manifiesta ante los ojos de todos» (Jn. 7:4-5) la realidad de Dios, su nombre y sus obras. Toda la obra de Jesús es revelación. Indirectamente, la realidad de Dios se revela también en el testimonio del Bautista (1:31). De lo que se trata en 21:1, 14 es de las apariciones del Señor resucitado. En 1 Juan 4:9 Jesús revela el amor de Dios. La meta es la vida (1:2; 4:9). La revelación es el contenido de la palabra de vida, la cual incluye la proclamación. En 2:28 y 3:2 la referencia es la revelación futura.
5. Los dos casos en Apocalipsis 3:18 carecen de significación teológica (cf. tb. el uso en el himno en 15:4).

C. Los Padres apostólicos. Para Ignacio la revelación rompe el eterno silencio y halla su cumplimiento en Cristo (Efesios 19.1-2). La ἐκκλήσια celestial se revela en la carne de Cristo (5:31-32). Por medio de Cristo, Dios ha revelado la verdad y la vida celestial, según 2 Clemente 20.5. Bernabé 5.6, 9 se refiere a la revelación en la carne (cf. 6.7, 9, 14). La revelación del AT la profetiza (2.4). En Hermas φανερῶ denota la revelación de una visión y la aparición del pastor (Visiones 3.1.2; Semejanzas 2.1). Diogneto 8.11 habla de la revelación de la misericordia divina en Cristo después de la denuncia del pecado humano (9.2).

φανέρωσις.

1. Esta palabra significa «revelación», «aparición».
2. En 1 Corintios 12:7 es la revelación impartida por el Espíritu, que consiste en los carismas enumerados en los vv. 8ss. Entraña actos en los cuales el Espíritu se manifiesta a sí mismo. En el único otro caso del NT en 2 Corintios 4:2, Pablo describe la verdadera proclamación como una manifestación de la verdad en contraste con la falsificación de la palabra de Dios por sus oponentes.

φαντάζω, φάντασμα.

1. En voz media o pasiva, el verbo suele significar «aparecerse» con referencia a fenómenos inusitados. Este es el sentido en Hebreos 12:21 («el espectáculo»).
2. El sustantivo, que significa «fenómeno», se usa a menudo para apariciones en sueños o espectros. En Marcos 6:49 significa «fantasma».

ἐμφανίζω.

1. Esta palabra significa «hacer visible», «demostrar», «presentar», «declarar», y en activa y media «aparecer».
2. En el NT significa «mostrar» en Hechos 23:22 y Hebreos 11:14. En Mateo 27:53 se trata de la aparición de los muertos. Un doble sentido resulta evidente en Juan 14:21ss, donde Judas tiene en mente una aparición de resurrección, pero Jesús está hablando acerca de su autorrevelación en los creyentes cuando él y el Padre lleguen a morar en ellos. Tal vez Hebreo 9:24 esté usando una expresión cultural o legal cuando se refiere al Cristo exaltado que comparece ante Dios por nosotros.

ἐπιφαίνω, ἐπιφανής, ἐπιφάνεια.

A. El griego clásico y helenístico.

1. El verbo significa «mostrar», «mostrarse», «aparecer»; el adjetivo significa «visible», «magnífico», y el sustantivo significa «aparición» o «apariciencia» en diversos sentidos (p. ej. una «superficie» geométrica; la «aparición» de un enemigo; el «frente» de un ejército, o el «renombre» de personas famosas. El grupo tiene significación religiosa con referencia a la intervención de los dioses para traer auxilio divino. Es así como la palabra llega a significar «ayuda divina». Los Ptolomeos adoptan el título de θεὸς ἐπιφανής.
2. En la LXX encontramos este verbo para «brillar» en Deuteronomio 33:2 y para la aparición de Dios en Génesis 35:7. El adjetivo significa «espléndido» en Ester 5:1. El uso más común del grupo es para demostraciones poderosas de ayuda (cf. 2 S. 7:23; 2 Mac. 2:21; 1 Cr. 17:21; 2 Mac. 15:34; 3 Mac. 2:19).
3. Josefo usa ἐπιφάνεια para «fama», pero principalmente para «intervención provechosa». El verbo significa «aparecer» y el adjetivo «magnífico». Filón usa el sustantivo para «aparición», «renombre», «esplendor» y «superficie geométrica»; el adjetivo para «espléndido», «distinguido», y el verbo para «aparecer».

B. El NT.

1. En el NT ἐπιφαίνω como intransitivo significa «mostrarse», «aparecer» (los astros en Hch. 27:20). En la metáfora de Lucas 1:79, Dios interviene para ayudar. La gracia de Dios se ha manifestado para salvar en el acontecimiento de Cristo (Tit. 2:11; cf. 3:4).
2. El adjetivo caracteriza al día del Señor en Hechos 2:20 («manifiesto»).
3. El sustantivo es un término religioso en el NT. Se refiere a la futura aparición escatológica de Cristo en 2 Tesalonicenses 2:8; 1 Timoteo 6:14; 2 Timoteo 4:1; Tito 2:13 y a la aparición terrenal de Jesús como manifestación escatológica de la gracia en 2 Timoteo 1:9-10 (cf. tb. quizás 4:8).

[R. Bultmann y D. Lührmann, IX, 1-10]

Φαρισαῖος [fariseo]

A. El fariseísmo en el judaísmo.

- I. *Uso.* Término común en el NT y en Josefo, por lo general en plural, Φαρισαῖος transcribe una palabra aramea que significa «separado». El equivalente hebreo, cuya raíz puede tener matices tanto positivos como negativos, es muy poco común y no abarca todos los aspectos del fariseísmo. Los contemporáneos (pero no los fariseos mismos) parecen usarlo en sentido derogatorio para «sectarios».

II. El fariseísmo hasta la caída de la jerarquía jerusalimitana.

1. *El origen.* Los inicios del fariseísmo son oscuros, pero parecen remontarse hasta el siglo II a. C.

Posibles precursores son: a. Los jasidim. Las fuentes, que son dispersas, sugieren que este grupo se origina bajo Antíoco Epifanes (cf. 1 Mac. 2:42). Constituye un movimiento de oposición anterior a la insurrección macabea. Su primer blanco es el sistema oficial de Jerusalén, que se está apartando de la ley. Su principal finalidad parece ser el defender y observar la ley dentro de la jerarquía. Se concibe a sí mismo, entonces, como el verdadero Israel.

También se podría buscar un origen b. en los perushim, cuyo interés es la separación por medio de la ley, principalmente la separación sacerdotal mediante la ley ritual con miras a la validez cultural de los actos sacerdotales, pero luego, por extensión, la santificación del pueblo mediante la aplicación cotidiana de la ley. Los fariseos, desde luego, se interesan por la separación interior y no meramente exterior, pero un movimiento sacerdotal cuya meta era la santidad bien puede haber contribuido al fariseísmo, particularmente en el caso de los sacerdotes farisaicos. El factor decisivo, sin embargo, es

el ideal de la santificación cotidiana mediante la ley, como se puede ver en la predominancia laical que pertenece a la estructura misma del fariseísmo, y la negación de prominencia alguna a los sacerdotes en cuanto a tales.

2. *Las sociedades farisaicas.* Aunque no tenemos verdaderos datos para el período a. C., parece ser que los fariseos forman sociedades que están orientadas hacia la santificación y que se distinguen del resto del judaísmo por reglas específicas. Sólo sobre la base de cierta organización de ese tipo los fariseos logran resistir a los Asmoneos, y las referencias rabínicas confirman una existencia colectiva conforme a la regla.

En este sentido encontramos a. el término «jaburá», término general para «unión», que sugiere la formación de sociedades farisaicas.

También encontramos b. el término «jaberim» para los miembros que aceptan los estatutos de la sociedad.

Un tercer término c. es «jaberuth» para las obligaciones que los miembros aceptan. Estas podrían variar al pasar los años y entre un grupo y otro, pero siempre incluyen el pago de los diezmos y la aplicación cotidiana de la ley ritual, aunque con distinción entre aquellos que aceptan sólo el diezmar y aquellos que aceptan la santificación completa después de un curso previo de instrucción y la aprobación de un examen. Las sociedades son grupos pequeños que se consideran a sí mismos como el verdadero Israel, a distinción de las masas que rechazan el ideal de hacer presente la ley ritual en la vida cotidiana, sin importar cuál sea su cultura o condición social. Sin embargo, hay factores políticos, económicos y sociales que dejan por fuera esa tajante restricción del trato cotidiano con las masas, que es el ideal farisaico.

3. *La sabiduría y cultura de los fariseos.*

- a. Los jakamim. El fariseísmo constituye terreno fértil para la cultura. En tiempos postexílicos la sabiduría secular establece una concordancia significativa con la fe de Israel. Conduce a los creyentes a ver en la ley un orden de vida así como un plan de salvación. Los maestros de sabiduría, los jakamim, son aristócratas del espíritu, cuyo rango es inmediatamente posterior al de la aristocracia sacerdotal y social. En las sociedades farisaicas democráticas, los jakamim pronto asumen puestos de liderazgo. Allí desarrollan, no la doctrina de Dios, sino los temas de la antropología, la soteriología y la escatología, que conectan a los creyentes tanto con este mundo como con el futuro. Bajo su guía se desarrolla un nuevo mundo de fe, que constituye el telón de fondo del NT. La tensión que este desarrollo provoca con el texto sagrado del AT plantea una tarea necesaria para los eruditos, que produce la cultura de los escribas.
- b. Los soferim. Este término abarca una amplia gama que va desde personas cultas, maestros elementales, secretarios y escribas del templo hasta estudiantes y expositores de la ley. Cuando se da la fusión entre ley y sabiduría, los soferim llegan a ser prácticamente idénticos a los jakamim, con la tarea especial de interpretar la ley a la luz del nuevo desarrollo. Naturalmente, los soferim no tienen que ser fariseos. Existen desde antes del movimiento farisaico y siempre hay escribas no farisaicos. Sin embargo, dado que los fariseos son estudiantes diligentes de la ley que procuran aplicarla en la vida diaria, es inevitable que tengan necesidad de soferim para guiar su pensamiento y su práctica.

4. *Los fariseos como partido.*

- a. Los Asmoneos. El fariseísmo es esencialmente una tendencia o movimiento y en la diáspora lo sigue siendo. En Palestina, sin embargo, su interés por la legitimidad entraña su desarrollo como partido, probablemente ya para tiempos del reinado de Hircano I (134 a. C.). Oponiéndose a los Hasmoneos, los fariseos procuran reemplazarlos a ellos con una familia de sumos sacerdotes del linaje de Aarón. Con este fin parece que incluso invocaron la ayuda del seléucida Demetrio III Eukairo, pero tras un breve éxito sufren severamente a manos de Jannai, cuando se retiran los sirios. Bajo Salomé Alejandra (76-67 a. C.) alcanzan el poder y suprimen brutalmente a sus opositores; los rabinos describen este

reinado como uno de gran prosperidad. La muerte de la reina quebranta su hegemonía, pero ellos retienen una representación minoritaria en el consejo. En las lynchas dinásticas que vienen a continuación los fariseos buscan ahora el final del sacerdocio príncipesco como una innovación inválida. Rechazando la hierocracia, pueden llevar una vida religiosa sin dependencia política. Es así como pueden aconsejar la rendición de Jerusalén ante Herodes I, y tras la victoria de Herodes en el 37 a. C. no sólo sobreviven sino que mantienen el respeto de la gente (a diferencia de Herodes).

- b. Desde Herodes hasta la destrucción del templo. Herodes acepta a los fariseos e incluso los favorece, cuidando de no herir sus escrúpulos religiosos. En línea con su política anti-hasmonea, ellos nunca propugnan los movimientos nacionalistas de resistencia que buscan la salvación escatológica. Sin embargo, se enredan en diversas intrigas palaciegas, y después de la muerte de Herodes y del destierro de Arquelaos, cuando los saduceos recuperan el dominio, ellos ya no desempeñan un papel normativo. Sin embargo, sus escribas siguen siendo populares por cuanto legalizan costumbres y creencias populares, y la aristocracia no intenta ninguna medida fuerte contra ellos.
- c. Los zelotes. En el fariseísmo se pueden distinguir diferentes tendencias, a veces tajantemente divididas. Así surgen los zelotes como ala radical o particularista del fariseísmo bajo Judas el Galileo, que se distingue por un amor a la libertad y un reconocimiento de Dios sólo como Señor. Los zelotes ganan seguidores con rapidez, ya que tienen un programa predominantemente religioso más que político, y Judas conjuga su erudición de escriba con su capacidad como líder. Si por una parte se presenta como el heredero manifiesto mesiánico, por otra es un jakam que busca la victoria de la ley y por lo tanto la libertad eterna en la forma del reinado de Dios. El fariseísmo de viejo cuño se opone al movimiento zelote, pero no puede impedir la intrusión de líneas de pensamiento y aspiraciones zelotes.
- d. La crítica sadoquita. Qumrán muestra que el fariseísmo enfrenta la oposición de la ortodoxia más antigua con respecto a sus reglamentaciones detalladas, como también a su interpretación global de la ley. Lo que se cuestiona no es la aplicación de la ley a la vida, sino la colocación de las reglamentaciones farisaicas como un vallado en torno a la ley, y el resultante otorgamiento a la tradición oral de una validez igual a la ley y la consiguiente inmunidad respecto a la crítica. El ideal del fariseísmo es un ordenamiento detallado de la vida que va a proteger a los creyentes contra el pecado mortal y producir la comunión con Dios a través de todos los cambios y casualidades de la vida. El Documento de Damasco es una obra sadoquita que ataca la idea de una valla en torno a la ley, sobre el fundamento de que implica una transgresión de la ley e impone cargas demasiado pesadas sobre el pueblo por vía de una falsa exégesis. De modo similar, Qumrán acusa al fariseísmo de disolver la ley mediante una mala orientación y evasión por parte de los escribas. Un ejemplo de esa evasión es ese arreglo en virtud del cual Hillel supuestamente permite que se cobre un préstamo incluso en el año de la remisión, introduciendo así en la ley ritual una práctica secular que prácticamente anula la ley.

III. La victoria del fariseísmo.

1. *La caída de la hierocracia.* Excepto bajo Salomé Alejandra, los fariseos ocupan el papel de una minoría hasta el 70 d. C. Su apogeo llega sólo con la caída de la hierocracia. Cuando la captura de Jerusalén destruye el ideal saduceo, el fariseísmo provee la dirección que se necesita para la reconstrucción. Políticamente independiente, alimenta la vida comunitaria en la sinagoga. El fracaso de los zelotes despeja el camino para líderes más moderados como Yojanán ben Zakkai. Yabné, con sus jakanim, que no desempeña parte alguna en la revuelta, constituye un centro para la reorganización.
2. *La reconstrucción.*
 - a. Cambio sociorreligioso. Los jakanim pueden aplicar ahora más cabalmente sus propios conceptos. Gozan del apoyo de la diáspora oriental. Se establece un nuevo tribunal en el que los escribas tienen la autoridad final. La academia de Yabné suministra los líderes, de modo que el poder pasa de una aristocracia a hombres de calidad religiosa e intelectual que, después de un largo período de preparación, reúnen los requisitos para la ordenación como rabinos.

- b. Reorganización interna. En la reorganización interna la primera tarea consiste en darle a la comunidad una base uniforme en la ley religiosa. Una voz del cielo dirime la antigua disputa entre Hillel y Shammai en favor del primero. Recae la excomunión sobre grupos disidentes como los saduceos y los esenios, y se efectúa la separación completa respecto a los samaritanos. En Galilea y en la dispersión prevalecen a fin de cuentas los partidarios fariseos de Hillel. Se dan pasos para suprimir la especulación, para fijar el canon y para estandarizar la prosodia, la escritura y la liturgia. Los jakamim habían intentado fijar el canon anteriormente, pero ahora logran el triple canon de ley, profetas y escritos, en debate con los saduceos, los samaritanos y los cristianos judíos. También estandarizan el texto y logran una nueva y más literal traducción al griego. En lo que concierne a la ley, adoptan y corrigen la ley cultual, hacen uso de la tradición escrita así como oral, y establecen el triple principio de decisión de la mayoría, costumbre local y autoridad normativa. La exégesis procura establecer la unidad de la ley escrita y la tradición oral; en este cometido ayudan ciertas reglas tomadas en préstamo de la hermenéutica helenística, aunque estas chocan con las reglas más antiguas y más sencillas que se ilustran en la labor exegética de Qumrán. Permanece un elemento escatológico que anhela la restauración del templo y la alborada del reino. La reconstrucción es tan completa que hoy día resulta difícil siquiera entrever un panorama general del judaísmo antes de la caída de la hierocracia.

IV. Resumen. Antes del 70 d. C. el judaísmo es un fenómeno multiforme; después del 70 d. C. vemos con el fariseísmo el triunfo de un solo movimiento. Este movimiento, que anteriormente era minoritario, adquiere tal fuerza que imprime su sello en el judaísmo mundial como un todo. Sólo mucho después brota la oposición contra él, y ni siquiera esa oposición puede alterar de modo decisivo la totalidad del nuevo judaísmo rabínico.

[R. Meyer, IX, 11-35]

B. El NT.

I. La tradición sinóptica.

1. *El problema histórico.* El NT menciona a los fariseos unas 98 o 101 veces, principalmente en los Sinópticos. En Mateo 3:7ss los fariseos se oponen al Bautista, y en Marcos 10:1ss; 12:13ss son un partido contendiente contra Jesús. Muy temprano toman la resolución de que él debe morir (Mr. 3.6). Se acarrea a su vez la aguda crítica de Jesús (Mr. 7; Mt. 25). En cierto sentido representan, a este respecto, al judaísmo como un todo. Pero el cuadro no es uniforme, ya que Jesús tiene relaciones amistosas con muchos fariseos (cf. Lc. 7:36; 13:31ss; Mr. 12:34). Más aún, los fariseos, que tienen poco poder efectivo, desempeñan apenas un papel secundario en el relato de la pasión propiamente dicho.
2. *Otros partidos.* Hay otros grupos, así como los fariseos, que se oponen a Jesús (cf. la referencia a los fariseos y saduceos en Mt. 16:6, a la levadura de los fariseos y de Herodes en Mr. 8:15, y a la pregunta de los saduceos en Mt. 22:34).
- b. También encontramos mención de los sacerdotes principales y los ancianos junto con los fariseos (cf. Mr. 12:1ss; Mt. 21:23, 45).
- c. Frecuentemente figuran los escribas en los relatos, y si bien muchos escribas son fariseos, los dos grupos no son idénticos (cf. Lc. 11:37ss, 45ss; Mr. 7:5; Lc. 5:21). En las preguntas exegéticas los escribas probablemente desempeñan un papel principal y sólo por casualidad algunos de ellos son fariseos (cf. Mr. 12:35; Mt. 22:41).
- d. Marcos se refiere a los herodianos en 3:6; 12:13. Tal vez se trate de adherentes políticos de Herodes Antipas, aunque se sabe poco de ellos o de su relación con los fariseos. Mateo y Lucas omiten las referencias en vista de su falta de interés por ese grupo, o porque este ya ha perdido vigencia.
3. *Oposición a la visión farisaica.*
 - a. La oposición de Jesús a los fariseos va dirigida contra su piedad legal y la práctica resultante de la ley. Jesús acepta la ley (Mt. 5:17) e incluso le da una interpretación más aguda (5:21ss). Su criterio es el amor a Dios y al prójimo, no la ley misma ni la tradición oral. Al proclamar la voluntad de Dios, Jesús

- implícitamente se coloca por encima de la ley y se opone a la tradición oral del fariseísmo (Mr. 7:8-9, 13). Enfatizar reglas detalladas significa abolir las exigencias esenciales. Por eso la práctica legal de los fariseos equivale a la hipocresía (Mt. 6:1ss).
- b. Aquellas reglas en virtud de las cuales el fariseísmo asegura ser el verdadero Israel provocan particular oposición por parte de Jesús, p. ej. el sabbatismo estricto (Mr. 2:23ss), el diezmo (Lc. 18:12), el ayuno (Mr. 2:18ss) y las ceremonias de purificación (Mr. 7:1ss). Lo que Jesús busca es una pureza interior, no exterior (Mr. 7:15).
- c. La separación de los fariseos respecto al pueblo es también una causa de conflicto en vista de que Jesús se mezcla con publicanos y pecadores. Puesto que él mismo se sienta a la mesa con los fariseos (Lc. 7:36), se acarrea fuertes críticas en este punto (Mr. 2:15ss), pero a cambio contrapone su misión salvadora al legalismo farisaico. En efecto, en la parábola de Lucas 18:9ss él deja de lado el interés-subjetivamente honesto— de los fariseos por cumplir la ley, en favor de aquellos que nada esperan de sus propias acciones sino que todo lo esperan de la misericordia divina.
- d. Mateo 5:18-19 mantiene, desde luego, la validez infalible de la ley. Las directrices de Mateo 23:2-3 no cuestionan por sí mismas la autoridad farisaica. El ataque en Mateo 23:3, 23 va contra la práctica farisaica más que contra el ideal farisaico. Así queda abierta la puerta para que los cristianos judíos alcancen una verdadera legitimidad farisaica, rechazando a la vez el judaísmo farisaico e incluso adoptando elementos de la crítica sadoquita.

II. *El Evangelio de Juan.* También en Juan los fariseos se oponen al Bautista (1:19), chocan con Jesús en cuanto a la observancia del sábado (5:1ss) y toman la resolución de dar muerte a Jesús (7:32). Pero en Juan son más prominentes «los judíos» como conjunto (e. d. los dirigentes intelectuales y religiosos); los fariseos se hallan ahora en contacto más íntimo con los principales sacerdotes (7:32; 11:47), y se da poca cuenta de la distinción entre escribas y fariseos (cf. Jn. 9). La separación de los fariseos respecto al pueblo sigue desempeñando un papel (7:49), pero no hay un juicio colectivo contra los fariseos y en el caso de Nicodemo, Juan 3:1-2 describe a un fariseo que simpatiza con Jesús (cf. 12:42).

III. *Hechos y Pablo.*

1. En los Hechos los fariseos no ocupan un papel especial en oposición a Jesús (2:23) ni a la iglesia naciente (4:1: los saduceos y sacerdotes). De hecho, Gamaliel defiende una actitud tolerante respecto a la iglesia (5:3-4ss), y por razones de partido los fariseos que están en el consejo defienden la inocencia de Pablo (23:6ss).
2. Pablo mismo ha sido criado como fariseo (Hch. 26:4-5) y estudia bajo Gamaliel (22:3). Alude a su celo por tratar de cumplir el ideal farisaico (Gá. 1:13-14; Fil. 3:5-6). Sin embargo, para él su pasado farisaico carece de importancia (Fil. 3:7). En ninguna parte se opone al fariseísmo en cuanto a tal. El conflicto teológico entre Cristo y el legalismo subsume el conflicto histórico.
- C. **Los escritos cristianos primitivos.** La tajante brecha entre el judaísmo y el cristianismo significa que los fariseos tienden a desaparecer del panorama. Los escritos apostólicos no los mencionan. Otras obras siguen la tradición del NT. Justino usa la frase fija «fariseos y escribas» (*Diálogo* 51:2; 76:7). Los textos gnósticos cristianos también reflejan hostilidad hacia los fariseos. Ireneo, *Contra las herejías* 4.12.1, asegura que Jesús ataca sólo la ley farisaica, no a la ley como tal. Sin embargo, el cristianismo judío (*Reconocimientos* pseudo-clementinos 1.54.7) acepta la autoridad de los escribas y fariseos pero no su práctica (cf. Mt. 23:2-3, 13). Los ayes se aplican a los fariseos hipócritas, no a los fariseos como tales (*Homilias* pseudo-clementinas, 11.29.1-2). Los cristianos judíos son, en última instancia, los verdaderos fariseos.

[H. F. Weiss, IX, 35-48]

καθαρός, κρύπτω, νόμος, προφήτης, Σαμάρεια, Σαδδουκαῖος

φάτιη [pesebre]

A. Uso griego. φάτιη, que significa «pesebre» o «comedero», figura en los ámbitos de la crianza de animales y la ciencia veterinaria. El sentido extenso de «establo» es menos común. En sentido transferido la palabra se usa para los órganos de la digestión; «comedero» sugiere una vida parásita, y también encontramos un uso para el «hueco» de la boca, una «cavidad» en los dientes y el «conglomerado de estrellas». La palabra no tiene ningún significado religioso específico.

B. El AT y el judaísmo rabínico.

1. La LXX usa esta palabra para «comedero» en Isaías 1:3; Job 39:9; Proverbios 14:4. «Establo» es un posible sentido en Isaías 1:3 y Proverbios 14:4, pero sólo es probable en 2 Crónicas 32:38; los establos son poco comunes en Palestina fuera de las cuadras reales.

2. Los rabinos usan el equivalente hebreo principalmente para «pesebre» o «comedero». Hay reglas especiales que se aplican para la alimentación de los animales en sábado, p. ej. para el tamaño del pesebre. Dado que los humanos y los animales viven muy cerca, el sentido de «establo» es menos común. En la exégesis de Isaías 1:3, el conocer el pesebre del amo no se interpreta mesiánicamente, sino que se relaciona con el conocimiento de la ley.

C. Testimonio histórico. La arqueología ha descubierto pesebres en los establos de Acab en Meguido. También hallamos representaciones de pesebres. En el período helenístico las propiedades más grandes tienen establos en cuevas, pero en las granjas pequeñas hay puestos de alimentación en el salón principal, comederos afuera, o establos anexos. También se puede dar abrigo al ganado y a las ovejas en rediles o cuevas.

D. El NT.

1. En el NT φάτιη figura sólo cuatro veces en Lucas. En Lucas 13:15 Jesús se refiere a la práctica, dictada por la necesidad, de soltar a las bestias de sus establos y conducir las hacia el agua aunque sea sábado. Si esto se permite para los animales, sin duda más permisible es el alivio del sufrimiento humano.

2. Los otros tres casos se dan en Lucas 2:1ss en relación con la natividad de Jesús (v. 7), la promesa de los ángeles (v. 12) y la adoración de los pastores (v. 16). Es claro que el tema es importante y el significado es evidentemente «pesebre», ya sea en un establo, al aire libre, o en una cueva. El ambiente de pastores en la ciudad de David proclama el nacimiento del Mesías davidico. El pesebre contrasta el nacimiento humilde del Redentor del mundo con el esplendor de Augusto como gobernante actual del mundo (2:1, 11, 14). También prefigura la humildad y el sufrimiento del Hijo de Dios y del Hombre, que no tiene dónde reclinar la cabeza (Lc. 9:58).

E. La iglesia antigua. En la iglesia antigua la tradición del pesebre se combina con la tradición de una cueva (cf. Orígenes, *Contra Celso* 1.51). Después del peregrinaje de Elena, se construye una iglesia en el sitio tradicional del pesebre y la cueva (hacia 330 d. C.). El tardío Pseudo-Mateo ubica la natividad en una cueva, coloca a María en un establo dentro de esa cueva, la hace acostar al niño en una cuna y luego describe el ingreso a Belén. El buey y la mula entran en el relato sobre la base de Isaías 1:3 y Habacuc 3:2 LXX; figuran en representaciones de mediados del siglo IV.

[M. Hengel, IX, 49-55]

φέρω [llevar, cargar], ἀναφέρω [soportar, tomar], διαφέρω [llevar a través], τὰ διαφέροντα [lo que importa], διάφορος [diferente], (ἀδιάφορον [indiferente]), εἰσφέρω [llevar dentro, meter], προσφέρω [ofrecer], προσφορά [ofrenda, sacrificio], συμφέρω [convenir, aprovechar], σύμφορος [conveniente, provechoso], φόρος [tributo], φορέω [usar, llevar puesto], φορτίον [carga], φορτίζω [cargar, imponer una carga]

φέρω (αἴρω).

1. *La literatura secular.* A partir de una raíz que significa «llevar», luego «aportar, presentar», φέρω tiene los sentidos a. «traer», «conducir», «ir», b. «presentar», «expresar», «transmitir», c. «emitir» (una queja, una acusación, etc.), d. «traer» (regalos), «expresar» (gratitud), o «mostrar» (un favor), e. «transportar o llevar», f. «soportar o aguantar» (aflicciones), y g. «gobernar».
2. *La LXX.* La LXX usa el término principalmente para «presentar», p. ej. ofrendas, a veces en el sentido de «sacrificar». Otros usos son para llevar cargas, traer regalos, pagar tributos, soportar sufrimientos y llevar responsabilidad (Moisés en Nm. 11:14). «Soplar» (el viento) es el sentido en Isaías 64:5.
3. *Josefo.* En Josefo la palabra significa «llevar», e intransitivamente «conducir», en media o pasiva «moverse» (cf. tb. «cabalgar»).
4. *EL NT.*
 - a. En el sentido de «llevar», los enfermos, etc. son llevados a Jesús (Mr. 1:32; 2:3, etc.) o a Pedro (Hch. 5:6). Pedro será «llevado» al martirio (Jn. 21:18). En intransitivo la voz media denota el viento que irrumpe en Hechos 2:2, y en pasiva el navío es empujado por la tormenta en 27:15, 17. Hebreos 6:1 invita a los creyentes a «avanzar», y 2 Pedro 1:21 dice que los profetas fueron «impulsados» por el Espíritu.
 - b. En 2 Juan 10 el punto es «llevar» el evangelio, y en 2 Pedro 1:17-18 la voz «viene» a Jesús, mientras que en 1:21 la profecía no «viene» por voluntad humana.
 - c. El término es legal en Juan 18:29 y Hechos 25:18 (cf. 2 P. 2:11). En Hebreos 9:16 la prueba de la muerte del testador debe ser «aducida» para poner en vigor la διαθήκη.
 - d. En 1 Pedro 1:13 la gracia se «ofrece» a los creyentes en la parusía. En Apocalipsis 21:24 los reyes «llevarán» su gloria y la ofrecerán a Dios y al Cordero. Los creyentes «llevarán» sus posesiones a los apóstoles para que se usen para el bien común (Hch. 4:34, 37; 5:2).
 - e. Lucas 23:26 se refiere a que Simón «carga» la cruz.
 - f. «Dar fruto» es el punto en Mateo 7:18; Marcos 4:8; Juan 15:2, 4. El fruto es el del discipulado o el de la palabra. En Juan 12:24 es el fruto de la muerte de Cristo.
 - g. El sentido de «soportar» aparece en Hebreos 12:20 y 13:13. En Romanos 9:22 Dios «soporta» a los objetos de su ira; esta tolerancia no restringe su juicio, sino que le posibilita a Dios el mostrar su gloria en la misericordia.
 - h. En Hebreos 1:3 el sentido es «sostener» o «gobernar»; allí el Hijo, con su palabra poderosa, sostiene el universo que fue creado por medio de él (v. 2).

5. *Los Padres apostólicos.* En estas obras encontramos los sentidos «ofrecer», «dar fruto», «aguantar el sufrimiento» y «ser impelido» (cf. Bern. 2.5; Hermas, *Semejanzas* 2.3-4; 1 Clem. 45.5; Hermas, *Semejanzas* 6.5.7).

ἀναφέρω.

1. *La literatura secular.* Este compuesto tiene dos sentidos principales, según que el énfasis de ἀνα- sea «hacia arriba» o «atrás». Al primer grupo pertenecen significados como «levantar», «soportar».
2. *La LXX.* En la LXX ἀναφέρω es un término técnico para «ofrecer», «sacrificar». Se usa también para presentarle a alguien un asunto (Éx. 18:19). En el sentido de «soportar sufrimiento o culpa» (e. d. en lugar de otros, Is. 53:11-12) la palabra puede tener el énfasis de «alejar», «expiar».
3. *El NT.*
 - a. En Mateo 17:1 Jesús lleva a los discípulos arriba de la montaña, y él mismo es llevado (la ascensión) en algunas versiones de Lucas 24:51.
 - b. En Hebreos 7:27; 13:15; Santiago 2:21; 1 Pedro 2:5 el sentido es «ofrecer sacrificios». En Hebreos 7:21 la ofrenda que Cristo presenta de una vez por todas ha abolido los sacrificios levíticos. En Santiago 2:21 la ofrenda de Isaac es una obra de fe. 1 Pedro 2:5 se refiere a la ofrenda espiritual de la persona entera a Dios. 1 Pedro 2:24 interpreta Isaías 53:12 LXX con referencia a Cristo que soporta el pecado sobre la cruz, cuando se ofrece a sí mismo por el pecado (cf. Heb. 9:26, 28).
4. *Los Padres apostólicos.* En estas obras el término se usa para «llevar» o «presentar» a Dios, p. ej. las oraciones en Bernabé 12.7, los creyentes en Ignacio, *Efesios* 9.1.

διαφέρω, τὰ διαφέροντα, διάφορος (ἀδιάφορον)

1. *La literatura secular.*
 - a. En las obras seculares διαφέρω tiene sentidos tan variados como «transmitir», «difundir», «empujar», como intransitivo «destacar», «quedarse atrás», en impersonal «importa», «es de interés o de importancia».
 - b. τὰ διαφέροντα significa ya sea «señales de diferencia» o «intereses».
 - c. διάφορος tiene el sentido de «diferente», «variado», «sobresaliente» o, en sentido negativo, «no bienvenido».
 - d. Aristóteles usa ἀδιάφορον para la integridad de una sustancia en su forma externa, o para la semejanza entre los miembros de una especie. Para los cínicos y los estoicos es la esfera media entre la virtud y el vicio, e. d. lo que es éticamente indiferente.
2. *La LXX.*
 - a. Encontramos el verbo en la LXX en los sentidos de «transmitir», «dispersar», «difundir», «diferenciarse» y, en pasiva, «ser dividido, enajenado».
 - b. El adjetivo en Levítico 19:19 y Deuteronomio 22:9 traduce un término hebreo que significa «de dos clases».
 - c. Daniel 7:7 usa el adverbio διαφόρως para «de modo diferente» en mal sentido.
3. *Josefo.* En Josefo el verbo significa «ser empujado o dispersado», o «diferenciarse», y el adjetivo significa «diferente».

4. *El NT.*

- a. En el NT el verbo significa «llevar a través» en Marcos 11:16, «ir a la deriva» en Hechos 27:27, «extenderse» en Hechos 13:49, «diferir» en 1 Corintios 15:41, «ser mejor» en Mateo 6:26, y «no tener importancia» en Gálatas 2:6.
- b. τὰ διαφέροντα se da en Romanos 2:18 y Filipenses 1:10 con referencia a lo que es esencial, ya sea en cumplir la ley o en la vida cristiana.
- c. En Romanos 12:6 el adjetivo significa «diferente» y no «superior» (cf. 1 Co. 12). El término tiene un matiz negativo en Hebreos 9:10: las abluciones son ineficaces a pesar de su multiplicidad.
5. *Los Padres apostólicos.* «Llevar a través» es el sentido en Hermas, *Semejanzas* 9.4.1, y «diferir» en Diogneto 3.5. 1 Clemente 36.2 cita Hebreos 1:4.

είσφέρω.

1. Esta palabra significa «llevar hacia dentro», «meter», «transmitir».
2. La LXX la usa para introducir ofrendas al santuario.
3. En el NT, no trajimos nada al mundo (1 Ti. 6:7), el enfermo es introducido a la casa (Lc. 5:17-18), los discípulos serán arrastrados ante los tribunales (Lc. 12:11), la sangre es introducida al santuario (Heb. 13:11) y oramos para no ser metidos en la tentación, o para no hacer que ocurra (Mt. 6:13).
4. En Hermas, *Semejanzas* 8.6.5, el compuesto corresponde a la forma simple en 2 Juan 10.

προσφέρω (→ θύω, προσάγω).

A. La literatura secular. Esta palabra tiene sentidos como «llevar a», «poner ante» (en voz media «tomar», «gozar»), «traer», «ofrecer» y (en pasiva) «encontrar».

B. La literatura judía helenística.

1. En la LXX προσφέρω es principalmente un término sacrificial para traer ofrendas, para presentar ante el altar, o para sacrificar.
2. Josefo usa esta palabra tanto en el sentido general de «traer» o de «servir» (comida o bebida) como en el sentido sacrificial de «ofrecer».
3. Filón usa el término para «traer» y (en voz media) para «tomar» (comida y bebida).

C. El NT.

1. En Mateo 4:24; 8:16, etc. los enfermos son traídos a Jesús; en Lucas 23:14 Jesús es entregado al Sanedrín, y en Marcos 10:13 y paralelos los niños son traídos a Jesús.
2. En Mateo 22:19 se le trae a Jesús una moneda, y en Lucas 23:36 se le ofrece vinagre.
3. Hebreos 12:7 se refiere al trato de Dios con sus hijos.
4. a. Culturalmente, en Marcos 1:44 Jesús le dice al leproso curado que haga la ofrenda prescrita, y en Mateo 5:23-24 recomienda reconciliarse antes de presentar una ofrenda. Es así como hace que la ofrenda por la purificación se convierta en testimonio de su propia misión, y le da al sistema sacrificial una norma en el mandamiento del amor.
- b. Pablo sigue la norma de Jesús en Hechos 21:26 cuando realiza la ofrenda, y al hacerlo así intenta la reconciliación con sus hermanos judíos. Esteban, sin embargo, hace eco de la crítica profética con-

tra el culto en Hechos 7:42, y Juan 16:2 hace la crítica aún más aguda de que el matar a los discípulos de Jesús será considerado como ofrecerle servicio a Dios.

- c. Hebreos usa la teología sacrificial del AT como testimonio de Cristo. Jesús presenta la ofrenda una sola vez (10:12), se ofrece a sí mismo (9:4; 10:10), por su sacrificio santifica una vez por todas (10:10), y oficia sobre la base de una alianza nueva y mejor (8:6). Pero las antiguas ofrendas prefiguran su ofrenda perfecta (10:1) y él comparte con Aarón un ministerio de sumo sacerdote que ha sido instituido por Dios (5:1ss), aun cuando es de un orden diferente. Su ofrenda única hace que todas las demás ofrendas resulten superfluas aparte de la de alabanza (13:15), la cual, según el modelo de Abel y de Abraham (11:4, 17), se hace en fe.

D. Los Padres apostólicos. Los Padres apostólicos casi siempre usan el término para «sacrificar». En las ofrendas del AT encuentran ya sea ejemplos (1 Clem. 10.7) o tipos (Bern. 7.3, 5). Didajé 14 ve en la eucaristía un cumplimiento de Malaquías 1:11 (cf. 1 Clem. 44.4). Diogneto 3.3 tiene en mente los sacrificios paganos.

προσφορά.

1. Esta palabra tiene diversos significados, incluyendo «sacrificio» (como don o como acto).
2. En el NT denota las ofrendas levíticas en Hebreos 10:5, el sacrificio de Cristo en Hebreos 10:10, y la ofrenda de los paganos ganada para o por el evangelio en Romanos 15:16.
3. En los Padres apostólicos, Bernabé 2.4ss rechaza las προσφοραί como superfluas, pero 1 Clemente 40.2ss usa el orden del AT como modelo, y Martirio de Policarpo 14.1 compara al mártir con una ofrenda escogida.

συμφέρω, σύμφορος.

A. El grupo en griego.

I. Significado.

1. συμφέρω. Esta palabra tiene significados tan variados como «recoger», «traer», «ser provechoso, útil o ventajoso», «ayudar», «adecuarse», «concordar», «ceder o volverse a», «unir», «corresponder», «parecerse», «construirse con» (en gramática) y, en pasiva, «acontecer».
2. σύμφορος. Esta palabra significa «acompañante», «apropiado» o «útil».
3. *Sinónimos.* El grupo ὠφελῶν le da a la idea de ventaja algo más del sentido de provecho, pero hay poca diferencia de sentido en el caso de λυσιτελέω.

II. La discusión filosófica.

1. *Los presocráticos.* Los sinónimos son intercambiables en la discusión filosófica de lo provechoso. En los fragmentos presocráticos no aparece nada claramente definido, pero la beligerancia aparta la atención de lo útil, el sentido de lo útil forja una alianza contra los animales y se pueden discernir ideas hedonistas de lo que es útil.
2. *Los sofistas.* Los sofistas enseñan la naturaleza relativa de lo útil. Los más fuertes lo encuentran en el seguir la ley natural, los más débiles en las restricciones impuestas por las leyes del estado.
3. *Sócrates.* Al oponerse a los sofistas, Sócrates prácticamente equipara lo útil con lo bueno. Lo útil tiene una referencia final a la sociedad, e. d. a la πόλις, y puede equipararse concretamente con las leyes. También se aplica en la discusión de la vida del más allá.

4. *La filosofía postsocrática.*

- a. También Aristóteles equipara lo útil con lo bueno.
 - b. Los historiadores elogian diversas acciones como provechosas para una polis determinada.
 - c. El estoicismo está cercano a Sócrates. En última instancia lo útil es lo que promueve la piedad. Puesto que los individuos son ciudadanos del mundo, el provecho individual y el general coinciden. El no lograr ver esto ocasiona conflictos sin sentido. Lo bueno y lo útil son idénticos, pero sólo allí donde hay libre autodeterminación.
 - d. Para Epicuro lo útil es lo que sirve a la meta ética de la ἡδονή; es por lo tanto el criterio de esforzarse hacia esta meta, p. ej. promoviendo la convivencia.
- B. El AT.** En Isaías 48:17 la enseñanza de Dios es provechosa, pero en 1 Samuel 12:21; Isaías 44:9-10 los dioses falsos son inútiles, como lo son los discursos mentirosos en Jeremías 7:8, los falsos profetas en 23:32, los magos de Babilonia en Isaías 47:12, y las posesiones ilícitas en Proverbios 10:2. En Job 21:15 los malvados preguntan de qué sirve orar a Dios; Proverbios 11:4 considera el provecho en el día de la ira, y en Job 15:3 Elifaz acusa a Job de pronunciar palabras inútiles, y en 22:2-3 piensa que los sabios sólo son provechosos para sí mismos y no para Dios.

C. *El judaísmo.*

1. La LXX usa συμφέρω y σύμφερον para diversos términos hebreos que denotan lo que es bueno, conveniente o provechoso (cf. Dt. 23:7; Pr. 19:10; Est. 3:8; 2 Mac. 4:5).
2. El uso de Filón queda dentro del ámbito de la filosofía, especialmente del estoicismo.
3. Josefo usa el grupo para «reunir» y también para lo que es conveniente o provechoso, siempre en sentido secular.
4. Qumrán usa la raíz correspondiente sólo en la traducción de Isaías 48:17.
5. Los Testamentos de los Doce Patriarcas llaman provechosa tanto la conducta de los justos como lo que Dios les da a ellos.
6. Los textos rabínicos contienen términos que denotan provecho, ventaja o éxito, p. ej. en los negocios, los reclamos o las peticiones. Surge el debate acerca de cuál de dos rumbos o cuál de dos males es mejor y más ventajoso. El provecho que se tiene en mente es el evitar el juicio, como cuando se dice que más les habría valido a los malvados haber nacido ciegos. ¡Más vale la vergüenza en este mundo que la pérdida de la salvación en el venidero!

D. *El NT.*I. *Uso.*

1. συμφέρω significa «reunir» sólo en Hechos 19:19. Significa «aprovechar», «convenir» en 1 Corintios 6:12; 2 Corintios 8:10; Mateo 15:29; 19:10; Juan 18:14, etc.
2. τὸ σύμφερον para «provecho», «ventaja» figura en 1 Corintios 7:35; 10:33.

II. *Significado.*

1. En Mateo 5:29-30 la pérdida de un miembro que incita al pecado conviene más que la destrucción de la persona entera. En este caso el provecho es la entrada en la vida. Lo mismo vale para Mateo 18:6, donde a los que seducen a los pequeños más les valdría ahogarse que perderse eternamente.
2. En Juan 11:50ss Caifás percibe la conveniencia de la muerte de Cristo, aunque sin darse cuenta de que ese provecho es que se reunirán los hijos dispersos de Dios, un proceso que sólo llega a su meta en el mundo celestial (14:3; 17:24). En Juan 16:7ss la partida de Cristo conviene a la vida presente de los creyentes por medio del envío del Espíritu.

3. Pablo usa este grupo para lo que aprovecha a la vida espiritual. La fornicación, como unión con el cuerpo de una ramera, riñe con la unión con Cristo y por eso no aprovecha (1 Co. 6:12). Por lo que respecta al matrimonio, Pablo procura lo que es provechoso tanto para los individuos como para la iglesia (1 Co. 7:35). Él mismo procura el provecho de los demás (1 Co. 10:33). Titubea a la hora de hablar de visiones, porque de nada aprovecha jactarse (2 Co. 12:1). Lo que edifica es provechoso (1 Co. 10:23; 12:7). La colecta, como demostración de amor, es provechosa (1 Co. 8:10). Pablo predica todas las cosas que son provechosas (Hch. 20:20). El provecho estriba no en la promoción de la πόλις o del cosmos, ni en lo que sirve a la teocracia nacional, sino en lo que edifica a la iglesia, cuyo πολίτευμα está en el cielo (Fil. 3:20).
 4. Hebreos 12:10 describe los sufrimientos actuales como una disciplina divina que es para nuestro provecho, ya sea en el perfeccionamiento presente o, como es más probable, en la participación eterna en la santidad de Dios.
- E. Los Padres apostólicos.** Ignacio encuentra provecho en lo que conduce a la comunión eterna con Cristo (*Romanos* 5.3). Bernabé encuentra lo provechoso en la perfección moral (4.2) o en la vida eterna (4.10). Hermas elogia como provechosas las palabras de la anciana (*Visiones* 1.3.3), el caminar conforme a los mandamientos (*Semejanzas* 6.1.3), y el deleite en las buenas obras (*Semejanzas* 6.5.7), puesto que estas cosas sirven para alcanzar la vida. En *Mandatos* 6.1.3ss de lo que se trata es del provecho de una vida honrada.

φόρος.

A. Fuera del NT.

1. Literalmente esta palabra significa «transporte o porte», luego «tributo», «impuesto», «derechos», «pago», y en los papiros «arrendamiento», «alquiler» o «contrato».
2. Los equivalentes hebreos significan «don», luego «tributo», «impuesto».
3. Los rabinos usan diversos términos para gravámenes, tributos, impuestos, etc.
4. La LXX usa principalmente φόρος para «tributo» (2 Cr. 36:3) o «trabajo forzado» (Jue. 1:29ss).
5. Filón contrasta los impuestos para los sacerdotes con los φόροι que se pagan a las autoridades seculares.
6. Josefo usa φόρος o φόροι para el tributo que se paga a los gobernantes extranjeros.

B. El NT.

1. En Romanos 13:6-7; Lucas 20:22 y Marcos 12:14 φόρος significa «tributo» pagado a un gobernante extranjero. Se trata de un impuesto territorial o un impuesto poblacional, a diferencia de un peaje o impuesto comercial (τέλη). El φόρος les plantea a los judíos la alternativa de la lealtad o la traición a Dios como único Señor. Esto es lo que confronta a Jesús con un dilema en Marcos 12:13ss y paralelos. Los fariseos apoyan el pago del impuesto, los zelotes se oponen a él, pero Jesús eleva el problema a otro plano. Abandona el derecho de Dios en el sentido restringido, pero lo vuelve a plantear en un sentido irrestricto, fundamentando la respuesta en el cumplimiento escatológico del reino, y dejando a criterio de una decisión individual responsable el llenar en el día de hoy el contenido de lo que significa darle a Dios lo que es suyo.
2. En Lucas 23:2 a Jesús se le acusa de incitar a la gente a no pagar el φόρος, pero la declaración de Pilato sobre la inocencia de Jesús evidencia la falsedad de la acusación. La acusación muestra que el propósito de la pregunta en 20:20 es tenderle una trampa a Jesús.
3. Aunque no sabemos nada de la situación detallada de la iglesia de Roma cuando Pablo escribió Romanos 13, podemos presuponer que los creyentes de ese lugar han adoptado una actitud que, de

manera latente, es negativa para con el estado. Pero pagan los impuestos sin titubeos (v. 6), y sobre esta base Pablo los exhorta a la obediencia, señalando que los gobernantes desempeñan una función dada por Dios. La exigencia del v. 7 no debe considerarse como el clímax del pasaje. Se repite de modo general en el v. 8; la obligación cristiana esencial es la de mostrar respeto y manifestar amor. Esta obligación coloca el deber para con las autoridades dentro del deber más amplio para con toda la gente, y especialmente para con los hermanos en la fe.

φορέω.

1. Esta palabra, que expresa una acción continua, significa «llevar adelante» o «seguir llevando» (p. ej. agua del pozo, o alimento a los animales). Sin embargo, se usa particularmente para referirse a llevar o usar ropa, llevar armas, y el hallarse de pie habitualmente. En forma absoluta significa «soportar».
2. El término es poco común en la LXX. En Proverbios 3:16 la sabiduría es llevada en la lengua, y en 16:26 la destrucción se lleva en la boca.
3. Josefo usa la palabra para llevar ropa y para lo que es acostumbrado.
4. En el NT las autoridades llevan la espada en Romanos 13:4, se llevan ropas en Mateo 11:8, Jesús lleva la corona de espinas y un manto púrpura en Juan 19:5, y en 1 Corintios 15:49 el punto es el llevar la imagen del hombre terrenal y la del celestial.
5. En 1 Clemente 5.6 Pablo lleva grilletas, y en Hermas, *Semejanzas* 9.13ss, se hace referencia a llevar el nombre o el poder del Hijo de Dios, o los nombres y vestiduras de las vírgenes y sus espíritus (que representan las virtudes cristianas).

φορτίον.

1. Esta palabra tiene sentidos como «flete», «carga», «peso», «bienes», y un niño en el vientre. Otro sentido es el «cargar» con preocupaciones, enfermedad, etc.
2. El equivalente del AT מִשָּׂכָה tiene sentidos como «porte», «carga», «tributo», «peaje» o «dificultad».
3. La LXX usa φορτίον para «carga» (Is. 46:1), «carga de pecado» (Sal. 38:4), la «carga» que constituye una persona para otra (Job 7:20), y «una carga» (de leña) (Jue. 9:48-49).
4. Los rabinos usan el hebreo en diversas formas para «porte», «negocio», «ocupación», «carga», «obligación» o «deber».
5. En el NT, en Hechos 27:10 el sentido es la «carga» de un barco. En Mateo 23:4 Jesús censura a los escribas y fariseos por imponer cargas excesivamente pesadas con su interpretación de la ley, lo cual aparta a la gente de Dios al colocar exigencias ritualistas en lugar de los verdaderos intereses que son la justicia, la misericordia y la fe, e. d. una relación correcta con los demás y con Dios. En cambio, el propio Jesús promete descanso a los que acepten su φορτίον liviano (Mt. 11:28ss), e. d. el discipulado que significa comunión con él y unidad con la voluntad de Dios. En Gálatas 6:5 es probable que Pablo esté pensando en algo muy parecido a lo de 2 Corintios 10:12ss y 1 Corintios 3:10ss, donde habla acerca de la tarea o el trabajo que se le confía a cada cual y que cada cual debe llevar a cabo en el poder de Dios. La misma idea está presente en Romanos 14:12. La imagen negativa de la carga o peso es apropiada en vista de la rendición de cuentas en el juicio.

φορτίζω.

1. Esta palabra significa «cargar en un barco», luego «embarcar», y en sentido transferido «cargarse (uno mismo) con».
2. La LXX usa esta palabra en Ezequiel 16:3 para «regalar», e. d. cargar de regalos.

3. En el NT Jesús, en Lucas 11:46, acusa a los maestros de la ley de cargar a la gente con fardos, e. d. con exigencias legales. En Mateo 11:28 invita a los que están agobiados a buscar descanso en él. La liberación de todo tipo de cargas es parte de su mensaje escatológico, pero se tiene en mente de modo especial la liberación de las cargas impuestas por la piedad de los escribas. Mateo 12 ofrece ilustraciones de la liberación de diversas dificultades a pesar de la oposición legalista de los fariseos. [K. Weiss, IX, 56-87]

φθάνω [preceder, llegar a], προφθάνω [anticiparse, hacer antes]

1. *El griego secular.* Este verbo común significa «llegar, hacer o ser el primero», «adelantarse». El elemento comparativo se debilita para dar paso al sentido de «alcanzar». El compuesto es una forma más fuerte.
2. *El judaísmo helenístico.*
 - a. La LXX usa φθάνω para un término hebreo que significa «mostrarse listo», «hacer con prontitud», «lograr». En forma absoluta la palabra significa «obtener», «alcanzar», «llegar a». προφθάνω significa «adelantarse» (Sal. 17:13) o «salir al encuentro» (Job 30:27).
 - b. En Filón encontramos el sentido más débil «alcanzar a», «llegar antes». En Josefo el sentido habitual es «llegar antes».
3. *El NT.*
 - a. El sentido original figura en el NT solamente en 1 Tesalonicenses 4:15 («preceder»). El compuesto sigue el uso antiguo en Mateo 17:25.
 - b. El significado de «llegar a» figura en 1 Tesalonicenses 2:16; Romanos 9:31; Filipenses 3:16; 2 Corintios 10:14. Pablo ha alcanzado a los corintios con el evangelio; debemos mantener firme aquello que hemos alcanzado; Israel no ha obtenido lo que buscaba; y cuando los judíos se oponen al evangelio, la ira de Dios ha venido por fin (o totalmente) sobre ellos. En Mateo 12:28, el hecho de que Jesús expulse los demonios por el Espíritu significa que el reino de Dios ha llegado; está presente en su persona.
4. *Los Padres apostólicos.* 2 Clemente 8.2 usa el compuesto en el sentido de «hacer antes». [G. Fitzner, IX, 88-92]

φθείρω [destruir, corromper], φθορά [destrucción, corrupción], φθαρτός [corruptible, perecedero], ἀφθαρτος [incorruptible, imperecedero], ἀφθαρσία [i]ncorruptibilidad, indestructibilidad], ἀφθορία [integridad, sanidad], διαφθείρω [destruir, corromper], διαφθορά [destrucción, corrupción], καταφθείρω [destruir, corromper]

A. El mundo griego.

1. Uso general.

1. φθείρω significa «destruir», en media y pasiva «perecer». Se suele usar para «matar» («ser muerto»), pero también puede significar «languidecer» (p. ej. en la cárcel). También se puede tener a la vista la ruina económica. En las maldiciones el significado puede ser «maldito seas», o más débilmente «fuera». Otro sentido es «estropear» (p. ej. la leche). A veces se puede denotar la pérdida de alimentos o de animales.
2. φθορά significa «destrucción», «muerte», «naufragio», etc.

3. Un sentido moral es «extraviar», «arruinar», «seducir», «corromper», «sobornar».
4. En diversas combinaciones διαφθείρω significa «frustrar» o «debilitar».

II. Uso filosófico.

1. *La filosofía más antigua.* La filosofía griega contraponen el perecer al devenir. El cosmos permanece; sus partes están sujetas a la corrupción. O bien los elementos permanecen, mientras que las formas son perecederas. Lo que interesa es encontrar lo permanente en el fluir de la naturaleza.
2. *Aristóteles.* Para Aristóteles lo corruptible y lo incorruptible se condicionan entre sí. La οὐσία en cuanto a tal no tiene parte en el devenir ni en el perecer, pero las οὐσίαι sí, y las ἀρχαί (principios o elementos) son precedidas por ἀρχαί anteriores. Surgen distinciones en los conceptos del perecer y del cambiar. En la naturaleza la φθορά (muerte) sobreviene por falta de calor o de sangre, y en este contexto ἄφθαρτος significa «de larga vida». Éticamente φθείρω es lo opuesto de σάωω («mantener en alto»).
3. *El periodo helenístico tardío.* Los antónimos φθαρτόν-ἄφθαρτον van adquiriendo cada vez más un sentido religioso en vez de natural u ontológico, en un contraste del mundo divino con el terreno. Lo que es inmutable no radica en el cosmos, en sus principios o elementos, ni en sus relaciones duraderas, sino en lo que lo trasciende, aunque Plutarco puede aún así llamar incorruptibles a los átomos o al todo.

B. El AT y el judaísmo.

1. *El AT.* En la LXX φθείρω es la traducción del hebreo נָפַשׁ, que comporta los diversos sentidos de corrupción, p. ej. descomposición, destrucción, depravación o desfiguración (Jer. 13:7; 48:18; Éx. 32:7; Is. 52:14). Otros equivalentes significan «secarse» (Jue. 16:7), «langüedecer» (Is. 24:4) y «dejar vacío» (Is. 32:6).

II. El judaísmo palestinese.

1. *Qumrán.* Los rollos de Qumrán usan frases tales como las trampas, las olas, las flechas o las puertas de la destrucción. Se puede hacer referencia a la destrucción de un país, pero también a la destrucción eterna y, desde luego, a la corrupción moral.
2. *Escritos talmúdicos y midráshicos.* En estas obras encontramos diversas palabras que significan «arruinar», «estropear», «destruir», «tomar por la fuerza», «ofender», «lastimar», «herir», o, en el caso de los sustantivos, «fosa», «ruina moral», «lesión», «daño», «destrucción», «mutilación» y «destrucción».

III. El judaísmo helenístico.

1. *El AT griego.* Para los términos hebreos la LXX usa el grupo φθείρω con referencia a matar, a defectos en las ofrendas, a la destrucción, a la fosa, a la corrupción moral, a derrocar, a arrasar y a desvanecerse o hundirse exhausto.
2. *Josefo.* En Josefo el grupo significa «matar», «alejar», «perecer», o, como sustantivo, «baño de sangre», «masacre», «destrucción», «daño», «derrota aniquilante». En el campo moral el término denota «seducción», «soborno» o «corrupción moral» en general.
3. *Filón.* En Filón hallamos referencias a la corruptibilidad así como a matar o destruir. El cosmos cae presa de la corrupción, pero lo eterno es incorruptible. Sólo Dios puede garantizar nuestra preservación. El mundo del devenir y perecer está en antítesis con el mundo interior e incorruptible que es obra de Dios. Cuando el alma tiene la visión de lo incorruptible, queda libre de las cosas temporales e inauténticas. Las virtudes gozan de inmortalidad, la vida de virtud y de sabiduría es inmortal, el bien es inmortal, y Abraham goza de inmortalidad después de la muerte. Filón usa también este grupo para la corrupción moral.
4. *Otras obras.* En los Testamentos de los Doce Patriarcas hallamos el uso normal para «destrucción» o «corrupción moral». Los seres humanos son mortales (2 Mac. 7:16), como lo son los bienes de la vida

(Test. Benj. 6:2) y los ídolos (Sab. 14:8), pero el Espíritu de Dios es inmortal (Sab. 12:1), y también lo es la luz emitida por la ley (18:4). Guardar los mandamientos es una garantía de inmortalidad (6:18-19), y la victoria de los mártires es la inmortalidad (4 Mac. 7:12).

C. El NT.

1. *Sentido real.* Apocalipsis 11:18 usa διαφθείρω para la destrucción por medio del juicio de Dios (cf. φθείρω en 1 Co. 3:17). En Apocalipsis 8:9 el punto es la destrucción de los navíos, y en Lucas 12:33 la de los vestidos. En 2 Corintios 7:2 tal vez el punto irónico de Pablo sea el arruinar económicamente. En la metáfora de 1 Corintios 3:17 tiene en mente la destrucción del templo, no la corrupción interior. En Colosenses 2:22 los alimentos están destinados a la destrucción, y en 2 Pedro 2:12, así como los animales irracionales nacen para ser destruidos, así los falsos maestros perecerán en el juicio (más que en su conducta). «Descomposición» es el sentido en la cita del Salmo 16 en Hechos 2:27, 31; 13:34ss.
2. *Sentido moral y religioso.* 1 Corintios 15:33 cita a Menandro, y en 2 Corintios 11:3 la alusión a Eva muestra que los pensamientos de los corintios están sujetos a la perversión. En 1 Timoteo 6:5; 2 Timoteo 3:8 el punto es una mente corrupta, y en Efesios 4:22 el «hombre viejo» es corrupto o degenerado. Apocalipsis 11:18 se refiere a aquellos que corrompen o seducen al género humano (cf. la ramera en 19:2). En Tito 2:7 lo que se tiene a la vista no es la inexpugnabilidad contra la falsa enseñanza, ni la doctrina salvaguardada por la verdad, sino el carácter de Tito como alguien que no es corrompido o no puede serlo.
3. *Sentido ideal.* El grupo suele tener en mente la corruptibilidad humana. En 2 Corintios 4:16 el hombre exterior experimenta el proceso de morir. La humanidad es mortal (Ro. 1:23), sus metas son mortales (1 Co. 9:25), y necesita una nueva modalidad de existencia (2 Co. 15:53) que es posibilitada, no por medios corruptibles, sino por la sangre indestructible de Cristo (1 P. 1:18). En contraposición a la semilla perecedera se halla la palabra impercedera de Dios mediante la cual los creyentes nacen de nuevo (1 P. 1:23). Lo que es corruptible está sujeto a la futilidad (Ro. 8:20-21); con ello contrasta el estar libres de la descomposición y la libertad gloriosa de los hijos de Dios. Pero la corruptibilidad también corresponde a la σάρξ, y no sólo a la carne y la sangre. Por eso, distinguiéndose de «vida», significa «destrucción eterna» (Gá. 1:8). La falla moral significa corrupción, pero también es caer bajo el hechizo de la corruptibilidad (2 P. 1:4; 2:19). Los muertos resucitarán incorruptibles (1 Co. 15:52). Dios es inmortal (1 Ti. 1:17), y también lo es la herencia cristiana (1 P. 1:4). Un espíritu apacible es una joya impercedera (1 P. 3:4). En Efesios 6:24 la incorruptibilidad y la gracia caracterizan la nueva vida si es que ἀφθαρσία va junto con χάρις, pero si va con Cristo o con los que lo aman, denota la nueva modalidad de existencia, y si tiene una referencia general, significa sencillamente «en la eternidad». Junto con «vida», ἀφθαρσία señala la futura vida eterna que Cristo ha traído a un mundo corruptible (2 Ti. 1:10). Como bendición escatológica se manifestará con la parusía (1 Co. 15:42, 50, 53-54). Hay que buscarla aquí (Ro. 2:7), pero permanecerá escondida hasta que Cristo venga.

D. La iglesia antigua. La antítesis de corruptible-incorruptible desempeña una parte más importante en la iglesia antigua bajo la creciente influencia helenística. Diogneto 2.4-5 se opone a la designación de cosas corruptibles como dioses, y 9.2 dice que sólo Cristo es incorruptible. El corazón natural es corruptible en Bernabé 16.7. τὰ φθαρτά son los bienes percederos, y φθορά es la corruptibilidad (Ignacio, *Romanos* 7.3). Cristo, el verdadero templo, y la ἀγάπη son impercederos (Diog. 9.2; Bern. 16.9; Ignacio, *Romanos* 7.3). También lo es la corona de la victoria (Mart. Pol. 17.1). Cristo conduce hacia la inmortalidad (2 Clem. 20.5), la cual viene ya por medio del evangelio (Ignacio, *Efesios* 17.1; *Filadelfios* 9.2; Mart. Pol. 14.2).

[G. Harder, IX, 93-106]

φιλάγαθος → ἀγαθός; φιλαδελφία, φιλάδελφος → ἀδελφός

φιλιθρωπία [hospitalidad], φιλιθρωπώς [bondadosamente,
con consideración]

A. El mundo griego.

1. *Frecuencia y significado.* Este grupo, que se encuentra a partir del siglo V a. C., denota al principio las relaciones amistosas, especialmente de los dioses o gobernantes, etc. con sus súbditos; luego se generaliza más, y adquiere matices como «hospitalidad», «clemencia», «utilidad» y «propina» o «regalo».
2. *El mundo griego y helenístico.* Son φιλιθρωποι primeramente las deidades, luego los gobernantes y personajes principales. La φιλιθρωπία es una virtud en la ética popular y posteriormente en la ética filosófica. La φιλιθρωπία humana imita la de los dioses y se le exige a los gobernantes. Juliano la considera la cualidad típica de los helenos y romanos, y la exige a los oficiales y a los sacerdotes paganos. Asume la forma de clemencia en el castigo y de ayuda en la tribulación.

B. La LXX y el judaísmo helenístico.

1. En la LXX la palabra figura en obras deutero-canónicas con los mismos sentidos que en la tradición griega y helenística (cf. 2 Mac. 9:27; Sab. 12:19).
2. La Epístola de Aristeas argumenta que los gobernantes sólo pueden practicarla en obediencia a Dios (208).
3. Josefo llama φιλιθρωπία a la conducta generosa de los romanos (*Antigüedades* 12.124). También se refiere a la φιλιθρωπία de Dios (16.42).
4. Filón integra esta virtud en su pensamiento (*De las virtudes* 51). El amigo de Dios debe ser también un φιλιθρωπος (*Del Decálogo* 110). La φιλιθρωπία incluye a los enemigos, los esclavos, los animales, e incluso a las plantas, así como a los compatriotas. Determina las propias acciones de Dios en la creación y en la historia de Israel (*De la creación del mundo* 81; *De la vida de Moisés* 1.198).

C. El NT. Este grupo es marginal en el NT. El centurión actúa φιλιθρωπώς cuando permite a Pablo visitar a sus amigos en Sidón (Hch. 27:3), y los habitantes de Malta muestran φιλιθρωπία (ayuda u hospitalidad) después del naufragio (28:2). La φιλιθρωπία de Dios se manifiesta en el acontecimiento de Cristo (Tit. 3:4), e. d. en la regeneración y la renovación por el Espíritu por medio de Cristo. Dios no es un Dios lejano y ajeno, sino que ha condescendido con nosotros y ha colocado nuestra vida bajo la obediencia concreta que se manifiesta en una conducta recta para con los demás (vv. 1ss).

D. La iglesia antigua. Los primeros escritores también titubean en hacer mucho uso de este grupo. Justino, *Diálogo* 47, se refiere a la φιλιθρωπία de Dios (cf. Diog. 9.2). Los Hechos de Tomás 170 llama a Cristo φιλιθρωπος. Clemente de Alejandría y Orígenes comienzan a usar este grupo más libremente, tanto para la obra de Dios o de Cristo, como para la conducta cristiana.

[U. Luck, IX, 107-112]

→ φιλοζενία, φιλόζενος

φιλέω [amar, besar], καταφιλέω [besar], φίλημα [beso], φίλος
[amigo], φίλη [amiga], φιλία [amistad, amor]

φιλέω, καταφιλέω, φίλημα.

A. Uso griego común.

1. *Con complemento de persona.*
- a. La raíz φιλ- es de etimología incierta, pero lleva el sentido de «relacionado». Por eso φιλέω significa «tratar a alguien como uno de los suyos». Se usa para el amor de los cónyuges, de padres e hijos, de patronos y siervos, de amigos, y de los dioses con aquellos a quienes favorecen.

- b. Con referencia a dioses y amigos suele tener el sentido concreto de «ayudar», «cuidar», «atender».
- c. También puede denotar el amor sexual.
- d. Con frecuencia se acerca en significado y uso a ἀγαπάω, pero es más común que ἀγαπάω en el griego secular (no en la LXX ni en el NT) y tiene más el sentido de «amar» en el sentido de «gustar de», «sentir agrado por», aunque los verbos son con frecuencia intercambiables, y en el NT ἀγαπάω es el término más cálido y más profundo.

2. *Con complemento neutro.* Con complemento neutro el sentido de φιλέω es «gustar de», «valorar».

3. *Con infinitivo.* Algunas expresiones comunes son «gustar de hacer» y «estar acostumbrado a hacer».

4. φιλέω («besar»), καταφιλέω, φίλημα.

a. Uso. A diferencia de ἀγαπάω, φιλέω se puede usar respecto a actos de afecto, p. ej. acariciar, y especialmente besar. Cada vez más se usa καταφιλέω cuando el significado es «besar», y desde Esquilo hasta el NT el sustantivo para «beso» es siempre φίλημα.

b. El beso en la antigüedad.

(a) Es posible que la idea animista de transmitir el alma subyazca a la costumbre de besar en la boca o en la nariz. Pero también puede desempeñar un papel el propósito de conocer y disfrutar a la persona relacionada por medio del aroma.

(b) Los besos son para los parientes, los gobernantes, y los seres amados. La intención primaria no es erótica. El beso muestra respeto así como afecto. Besar al gobernante es un privilegio; el beso del gobernante es un honor supremo. Más adelante encontramos el beso erótico, incluyendo el difundido beso homosexual.

(c) Los besos se dan en la boca, en las manos y en los pies, y también en las mejillas, en la frente, en los ojos y en los hombros. Como señal de respeto el beso es por lo general en las manos o en los pies. El besar en la boca adquiere prominencia sólo con el beso erótico.

(d) Las ocasiones para besar son el saludar, el despedirse, el reconciliarse, el concertar contratos, etc. El beso es señal de ingreso en una fraternidad. En los misterios el iniciado besa al mistagogo. El besar es común en los juegos; hasta hay un concurso de besos, y a veces se dan besos a modo de premios.

(e) Junto con el placer en el besar encontramos advertencia contra los excesos, y contra el peligro de la infección demoníaca o de la contaminación cultural.

(f) Los besos culturales son importantes (cf. el besar imágenes, el beso divino como medio de curación, besar a sustitutos, p. ej. la tierra que está frente al ídolo en lugar del ídolo mismo, soplar besos a deidades estelares o como signo apresurado de reverencia al pasar junto a santuarios o tumbas).

B. La LXX.

I. Uso.

1. En la LXX φιλέω, que es menos común que ἀγαπάω, se usa principalmente para traducir ἠγάπη. En su significado es muy semejante a ἀγαπάω. «Gustar de», con complemento neutro, figura seis veces (p. ej. Gn. 27:4; Os. 3:1; Pr. 21:17), y «gustar de hacer» una vez (Is. 56:10). Con complemento de persona φιλέω puede a veces significar «preferir» (Gn. 37:4), y se usa cinco veces para el amor sensual (cf. Tb. 6.15; Lm. 1:2).

2. Para «besar», se usan φιλέω y καταφιλέω para traducir ὀφθαλμοφιλία. El sustantivo φίλημα figura para el beso del amado en Cantares 1:2, y para el beso traicionero del enemigo en Proverbios 27:6.

II. El beso en el AT y en el judaísmo.

1. La transmisión del alma-aliento mediante el beso parece ser el punto en Génesis 2:7; 2 Reyes 4:34 (cf. tb. el beso en la consagración del rey en 1 S. 10:1).
2. Los parientes se besan en Génesis 31:28; 50:1; 2 Samuel 14:33; Génesis 33:4; 29:11; Éxodo 18:7, etc. El beso de respeto se da en 2 Samuel 19:40.
3. El beso en los labios llega a ser el verdadero beso (cf. Pr. 24:26), pero el beso de honor es un beso en las manos o en los pies (aunque en el AT son las naciones, y no Israel, las que han de besar los pies del Señor, Sal. 2:11).
4. El besar es común en los saludos y despedidas (Gn. 29:11; 31:28). También es señal de reconciliación (33:4), ratifica una adopción (48:10) y se da como bendición (27:26-27).
5. Los besos de las ramera son rechazados (Pr. 7:13), como lo son también los besos eróticos en general; el elogio del beso erótico en Cantares 1:2 sólo resulta aceptable para los rabinos cuando la obra es alegorizada.
6. El AT no tiene nada comparable a los besos culturales. En el judaísmo el beso de Dios acarrea la muerte (sobre la base de un malentendido de Dt. 34:5). El beso de Dios es la forma más fácil de morir, entre las 903 formas que distinguen los rabinos.

C. El NT.

I. «Amar».

1. *Con complemento neutro y con infinitivo.* Como la LXX, el NT prefiere ἀγαπάω a φιλέω. Sólo Juan hace un uso más teológico de φιλέω. φιλέω nunca se usa para el amor a Dios, y ni este verbo ni ἀγαπάω denotan jamás el amor erótico. El uso de φιλέω se da principalmente en expresiones estereotipadas. Con complemento neutro lo hallamos sólo en Mateo 23:6-7, y un infinitivo le sigue en 23:7. El pasaje sirve para caracterizar la complacencia y ambición de los escribas y fariseos (cf. Lc. 20:46; 11:43).
2. *Con complemento de persona.*
 - a. Los autores de los Sinópticos. El único caso se halla en Mateo 10:37, donde el significado es «preferir». Colocando el amor a él por encima del amor a los parientes, Jesús reclama la sobreabundancia del amor que se le debe a Dios (cf. Lc. 14:26).
 - b. Juan.
 - (a) En Juan 15:19 el sentido básico «amar lo suyo» es claro. El amor de Jesús por los suyos (ἴδιοι) corresponde al amor del mundo por lo suyo, por lo que le pertenece (ἴδιον). En Juan 12:25 Jesús exige una renuncia irrestricta al amor propio (cf. Lc. 17:33; Mt. 10:39; Mr. 8:35). Si bien el amor por uno mismo puede servir de criterio para el amor al prójimo (Mr. 12:31), la negación de sí es una presuposición de la salvación. En el contexto de Juan 12:24 puede asumir la forma de perder la vida. En Juan 11:36 el punto es el amor a los amigos, pero Lázaro es especialmente predilecto, y se le llama «nuestro amigo» en vez de «mi amigo» (11:11).
 - (b) Una forma especial de amistad es el amor de Jesús por el discípulo amado. φιλέω denota este amor solamente en Juan 20:2; ἀγαπάω se usa en 13:23; 19:26; 21:7, 10. Aquí es evidente la idea de predilección. El inclinarse cerca del pecho de Jesús en la mesa expresa una singular intimidad (13:25). Este amigo es el discípulo supremo, así como Jesús es el Hijo supremo (cf. Jn. 1:18). Ambos son testigos primarios: el discípulo, de Jesús; Jesús, del Padre (cf. 19:35; 21:7, 24). El discípulo amado es también el hermano supremo, de modo que es a él a quien Jesús confía su madre (20:7). Toma precedencia incluso sobre Pedro en llegar al sepulcro vacío (20:4), y luego en creer (20:8). Juan 21:24 identifica al discípulo amado como el autor de los caps. 1-20, y la tradición lo ha equiparado con Juan el hijo de Zebedeo (que no se menciona por nombre en Juan), aunque otros candidatos son Lázaro (cf. 11:3), el joven rico (Mr. 10:21), el discípulo tímido de Marcos 14:51-52, Pablo, o el llamado Juan el

presbítero. Algunos eruditos han visto en el discípulo amado al creyente o testigo ideal, una proyección del autor y de su comunidad hacia la historia de Jesús, una encarnación del cristianismo de la gentilidad, o un representante del ministerio profético en contraposición al ministerio pastoral de Pedro. Pero es claro que se tiene en mente a un discípulo específico, aunque los rodeos nos impiden identificarlo con certidumbre. En la figura del discípulo amado el evangelio asegura que su presentación es la forma permanente del evangelio con la propia validación de Cristo, especialmente en relación con los acontecimientos decisivos de la crucifixión y resurrección.

- (c) En Juan 16:27 los discípulos satisfacen la exigencia de Jesús de que deben amarlo creyendo en él, y al amor de ellos por Jesús corresponde el amor recíproco del Padre por ellos. Tal vez haya aquí cierta distinción respecto al amor general de Dios por el mundo en Juan 3:16. Pero el amor de Dios por los discípulos también se puede expresar con ἀγαπάω (cf. 14:21, 23), así como φιλέω y ἀγαπάω pueden ambos denotar el amor del Padre por el Hijo (5:20; 3:35, etc.). Sin embargo, sólo ἀγαπάω se usa para el amor de Jesús por los discípulos (13:1), para el amor de ellos entre sí (13:34), y para el amor de Jesús al Padre (14:31). Jesús no se refiere en ningún lugar al amor de los discípulos por el Padre.
- (d) La alternancia entre ἀγαπάω y φιλέω se da en Juan 21:15ss. Algunos exégetas piensan que Pedro se entristece porque la tercera vez Jesús usa φιλέω (21:17), pero esas palabras son casi sinónimas en Juan, y es más probable que Pedro se entristezca porque Jesús le pregunta ya por tercera vez. Jesús exige que Pedro lo ame «más que estos» (v. 15), porque tiene un encargo especial para él, que es triple así como la triple negación y la triple afirmación de un amor especial. El amor excepcional corresponde en cierto sentido al amor de Jesús por el discípulo amado, y subyace al doble discipulado de Pedro en su oficio pastoral y en su muerte.

c. El resto del NT.

- (a) En 1 Corintios 16:22 Pablo parece estar usando una fórmula litúrgica fija, conectada con la eucaristía. La gracia es sólo para aquellos que confiesan su amor por el Señor de palabra y de obra, e. d. en una total orientación de fe hacia él. Una fórmula epistolar figura en Tito 3:15, pero con un significado cristiano que le imparte el «en la fe», y una cierta exclusividad sugerida por el «nos». El amor por el apóstol es el vínculo que une a estas iglesias de un modo especial.
- (b) En Apocalipsis 3:19 el Señor exaltado usa una frase del AT (Pr. 3:12 LXX): su amor que disciplina (cf. 1 Co. 11:32) no es otro que el propio amor de Dios. El trasfondo no es tanto el del amigo de Dios que encuentra la plenitud de comunión en la comida común, sino el del amor de los padres que se manifiesta al hijo que yerra en una corrección que conduce al arrepentimiento. Otra fórmula en uso bien podría estar presente en Apocalipsis 22:15, donde tenemos una frase conclusiva que caracteriza los conceptos anteriores en una absoluta antítesis con el amor de Dios (cf. las ideas paralelas en Jn. 3:19; 1 Jn. 2:15; Stg. 4:4).

II. El beso en el NT.

- 1. Modo y ocasión.** El NT no menciona el beso erótico, ni el beso entre familiares cercanos excepto en Lucas 15:20, pero encontramos el beso de saludo en Lucas 7:45; 15:20; tal vez 22:47, el beso de despedida en Hechos 20:37, y el beso de honor en Lucas 7:38, 45; tal vez 22:47-48. El beso es señal de penitencia en Lucas 7:44ss, de reconciliación en Lucas 15:20, y de gratitud en Hechos 20:37, y encontramos un beso litúrgico en 1 Tesalonicenses 5:26; 1 Corintios 16:20; 2 Corintios 13:12; Romanos 16:16. Antes de la eucaristía, el beso confirma y realiza la unidad de la iglesia como la familia escatológica de Dios; también apunta hacia la consumación escatológica, a la futura comunión de los perfectos.
- 2. El beso de Judas.** En Marcos 14:44-45 el beso de Judas es obviamente un beso de reconocimiento. Lo de sí en realidad se da queda como una pregunta abierta en Lucas 22:47-48. La traición por uno de los Doce con un beso es cumplimiento de la profecía en Juan 13:18; 17:12 (cf. Mr. 14:18). Tal vez el

beso sea un beso de saludo o un beso de hermandad; pero quizás es también un beso de fingido amor y respeto, expuesto a una severa condena por ser un uso tergiversado del signo de afecto.

D. El período postneotestamentario.

I. La iglesia antigua.

1. A pesar de las tendencias ascéticas, el beso sigue siendo común en la iglesia antigua entre familiares y entre esposos, y Hermas, *Semejanzas* 9.11.4, halla un uso especial para el beso erótico (cf. tb. 9.15.2).
2. a. Más importante es el beso litúrgico. Justino menciona el beso eucarístico en *Apología* 65.2. Tertuliano atribuye gran importancia al beso de paz como signo de reconciliación (*De oratione* 18). Para Cirilo de Jerusalén y el Crisóstomo, es un signo de la unidad del cuerpo. En Occidente viene inmediatamente antes de la comunión, y se le llama beso de la paz o simplemente la paz. Pero ya tempranamente surgen objeciones al beso, especialmente la sospecha de paganismo y el peligro de la perversión erótica (*Atenágoras, Súplica* 32). Por eso Clemente de Alejandría en *Pedagogo* 3.81.2ss exige un beso místico en que la boca permanece cerrada. A partir del siglo III los dos sexos se separan para el beso (*Constituciones Apostólicas* 2.57.17) y después se separa al clero del laicado (8.11.9).
- b. El beso litúrgico se da dos veces en el bautismo, primero como el beso del obispo que declara la reconciliación y aceptación de los candidatos, y luego como el beso en virtud del cual los recién bautizados otorgan a sus nuevos hermanos y hermanas una participación en la gracia impartida y en el poder de la paz.
- c. Muchas liturgias incluyen el beso de la paz en la consagración de un obispo, de un sacerdote o de un monje.
- d. También leemos sobre el beso en la sepultura de los difuntos.
- e. El beso figura también en la honra a los mártires. Los creyentes los besan cuando están en la cárcel, besando especialmente sus heridas o sus cadenas, y ellos se besan unos a otros antes de la ejecución. También leemos que se besaban sus tumbas, sus reliquias y los umbrales de sus iglesias.
- f. Entre los besos por sustitución encontramos el besar las jambas de las puertas y los altares. El besar los altares es importante puesto que apuntan a Cristo. Cf. tb. el beso a los iconos, al cáliz y al libro de los evangelios. En Occidente hallamos la tableta oscular que el sacerdote entrega a los comulgantes para que la besen.

II. *El gnosticismo.* En el gnosticismo el beso es un símbolo favorito de la unión con el redentor y la recepción, por ese medio, de la vida inmortal. El sacramento de la cámara nupcial es el sacramento supremo y el beso mutuo es el medio de la concepción mística. Algunos besos importantes son el beso que da Jesús a María Magdalena, el beso de su gemelo celestial y el beso ante la entrada de Mani en el reino de la luz.

φίλος, φίλη, φιλία.

A. La antigüedad no bíblica.

I. Significado de las palabras.

1. φίλος.

- a. Esta palabra significa «amigo», «amado», «amante», «cliente».
- b. ἑταῖρος es un término más o menos intercambiable.
- c. Otro término relacionado es ἴδιος.

- d. El συγγενής también puede ser idéntico al φίλος, puesto que los parientes y amigos forman el círculo viviente más cercano. Las dos palabras también pueden relacionarse en sentido transferido. El uso popular prefiere conectar φίλος con grados individuales de relación cercana, padres y hermanos.
 - e. La idea común de amigos del rey produce una conexión cercana con σύμβουλος («consejero»).
 - f. φίλος está cerca de σύμμαχος para las naciones aliadas.
 - g. Puesto que todo el grupo φιλ- puede denotar hospitalidad, con frecuencia encontramos φίλος con ξένος, el «extranjero».
2. φίλη. Esta palabra significa «queridísima», «amada», a veces con un matiz erótico, pero también a veces para una amiga. Φίλη es un nombre propio que se usa para Afrodita, para las hetairas, y también para mujeres honorables. Por último encontramos φίλη como título político.
3. φιλία.
 - a. Esta palabra significa «amor» o «amistad», con la misma amplia gama de sentidos que φίλος. Los lazos más fuertes de φιλία son el amor a los padres, hermanos o hermanas, o entre cónyuges.
 - b. El término denota también el amor erótico, tanto heterosexual como homosexual.
 - c. Comúnmente el sentido es la amistad, con matices tales como «relación agradable» y «hospitalidad».
 - d. En política la palabra significa «alianza».
 - e. En sentido transferido significa «armonía» como principio de unidad.
 - f. Φιλία se convierte en nombre propio, p. ej. para Isis.
 - g. Algunos significados especiales son la amistad con los animales (ya sea positiva o negativa), el beso como señal de convivencia amorosa, y φιλία como forma de trato o título formal.

II. La amistad en la antigüedad.

1. En la antigüedad hay muchos escritos sobre la amistad, tanto en obras especiales como en secciones de obras mayores.
2. Hay diversos proverbios referentes a la amistad. El motivo de la κοινωνία es común, la idea de «una sola alma» se atribuye a Aristóteles, y el amigo cuenta como el otro yo de uno.
3. Encontramos grupos de amigos, pero la amistad personal es la médula del asunto para los griegos. Por eso el par es el verdadero ideal (cf. Aquiles y Patroclo, u Orestes y Pílates). Se transmiten relatos parcialmente históricos y parcialmente ficticios de pares de amigos, en los que por lo general uno de los dos es más activo o mayor que el otro. El deber supremo del amigo es el del sacrificio propio por el otro, incluso al punto de la muerte.

B. El AT y el judaísmo.

I. Uso.

1. φίλος. a. En el AT φίλος traduce diversos términos hebreos, pero sólo en 70 de unos 180 casos existe un término original. Los significados van desde «amigo personal», pasando por «amigo de la familia» y «mejor amigo», hasta «cliente» o «adherente político», así como «amigo del rey». Algunos términos relacionados son ἀδελφός, ἑταῖρος, πλησίον, σύμβουλος y σύμμαχος.
- b. El uso de Filón es en gran medida el mismo.
2. φιλία. Con equivalentes hebreos sólo en los Proverbios (5:19; 10:12; 7:18; 15:17; 17:9; 27:5), este término puede denotar ya sea el amor erótico (Pr. 5:19; 7:18) o la amistad política (1 Mac. 8:1; 2 Mac.

4:11). Procedente de φιλία, φιλιάζω es una palabra que la LXX también usa en los sentidos de «ser, actuar o hacerse amigo».

II. La amistad en el AT y en el judaísmo.

1. La escasez de originales hebreos para este grupo muestra que la visión griega de la amistad es ajena al mundo veterotestamentario.
2. Aún así, la historia de David y Jonatán está a la altura de los grandes relatos de la amistad en la antigüedad. Un pacto sella la amistad (1 S. 8:3-4); Jonatán entrega su manto y sus armas; el pacto se aplica a los hijos de ambos (2 S. 21:7); cada uno ama al otro como a su propia vida (1 S. 18:1), y el relato termina con un lamento que es un canto de alabanza a la amistad (2 S. 1:26). Pero el hebreo no tiene un verdadero término para la relación, y ni siquiera la LXX usa φιλία.
3. En los Proverbios y el Sirácida figuran muchos dichos acerca de la amistad. La mayoría de ellos toman la forma de advertencias (cf. Si. 6:8ss). Son muchos los que aseguran ser amigos, pero los amigos verdaderos son pocos. Sólo los que temen a Dios son capaces de amistad y tendrán verdaderos amigos (Si. 6:16-17). Se mencionan amistades políticas (cf. 2 Cr. 19:2; 20:37), y hay referencia a un amigo del rey en 1 Crónicas 27:33 (cf. 1 R. 4:5). En sentido transferido, se nos habla de la amistad con la sabiduría (Sab. 8:18).
4. Los rabinos aplican el concepto a la relación entre los maestros y los estudiantes de la ley. La κοινωνία es un distintivo de Qumrán (cf. el elogio de la amistad entre los esenios en Josefo, *La guerra de los judíos* 2.119), pero, aunque la comunidad alcanza un alto grado de vida comunitaria (se comparte el alojamiento, la comida, el conocimiento, los talentos y el trabajo), su estricto sistema de rangos parece militar en contra de la verdadera amistad.
5. Filón habla acerca de la amistad con Dios. Los patriarcas son ejemplos, pero todos los justos pueden ser llamados amigos de Dios. Filón encuentra también un par de amigos humanos en Moisés y Josué, y cree que la amistad humana es agradable a Dios. Dios, refugio de la amistad, no desprecia sus derechos (*Todo hombre bueno es libre* 44).

C. El NT.

1. Uso. φίλος figura 28 veces en el NT; φίλη y φιλία una vez cada una. El principal uso se da en los escritos lucanos y juaninos. φίλος aparece en Mateo 11:19; Santiago 2:23; 4:4, y el único caso de φιλία está en Santiago 4:4.
2. a. De los 18 casos de φίλος, 17 están en Lucas (también el único caso de φίλη). Jesús, sin embargo, nunca es φίλος excepto en la pulla de 7:34. En su mayor parte el uso es el común que se encuentra en círculos seculares. En Lucas 14:12; 15:6 se tiene en mente a las personas cercanas. En 7:34 el punto es «amigote». En Lucas 11:5, 8; 23:12 se trata del «amigo personal», en Lucas 11:6 de «huésped», y alguien de un círculo en 7:6; Hechos 10:24.
- b. La regla de Lucas 14:12 entra en conflicto con lo convencional de la antigüedad al rechazar el principio de la reciprocidad (cf. Mt. 5:46-47). Jesús derriba el muro de una exclusividad de convivencia y amor. En Lucas 14:12 la amistad y el compartir la mesa son correlativos (cf. 15:6, 9, 29). El hecho de que Jesús coma con publicanos y pecadores es el fundamento de la acusación de que es su amigote (7:34). En efecto, él ama a los pecadores y es amado por ellos, como lo muestran el hecho de que se le laven los pies, se le bese y se le unja (7:37ss). La hospitalidad expresa la relación entre amistad y compartir la mesa, como en Lucas 11:5ss, donde φίλος tiene casi el sentido de «buen vecino» en los vv. 5, 8 y de «huésped» en el v. 6. El amigo, como vecino y anfitrión, debe estar disponible para su amigo.
- c. El gozo está muy relacionado con la amistad (cf. Lc. 15:6, 9, 29). Pero los amigos también deben estar dispuestos al servicio, la solicitud y el sacrificio propio (11:5ss). Los amigos pueden esperar ayuda unos de otros aun cuando resulte incómoda. Una vez más, los amigos quieren compartir sus grandes

- experiencias (Hch. 10:24). Los de Asia, que son amigos de Pablo, intervienen para salvarlo en Éfeso (Hch. 19:31). Sólo aquí y en Hechos 27:3 se nos menciona a los amigos de Pablo; él por su parte nunca usa φίλος, sino que prefiere ἀδελφός ο τέκνον. Los amigos de Pablo en 27:3 no son sus anfitriones ni amigos personales, sino cristianos que lo atienden. El término "amigos" para los creyentes no es peculiar de Lucas, sino que también se da en Juan (cf. 11:11; 15:13ss). Parece ser un término usado por los primeros discípulos, quienes, como amigos de Jesús y unos de otros, son también los nuevos amigos de Dios y miembros de su familia. Si bien el término cae en desuso, llega a expresarse en la vida de la iglesia antigua según se retrata en Hechos 2:44ss.
- d. En la tribulación final, los amigos se convertirán en enemigos en una versión escatológica de la experiencia común de que los amigos no son confiables.
 - e. Jesús llama amigos a sus discípulos en Lucas 12:4. Podría tratarse de un estilo cortesano, pero es más probable que pertenezca a la imaginaria de la familia de Dios. Aquí no se trata de una amistad entre iguales, sino de la del Maestro y sus discípulos, cuando les enseña acerca de las tareas y el destino que les esperan (cf. Jn. 14:26).
 - f. Ciertas parábolas sugieren que Dios es un amigo; cf. Lucas 11:5ss; 14:11 (Dios como anfitrión en el banquete escatológico); 16:9 (debemos ganarnos a Dios como amigo; cf. vv. 5-7); Mateo 11:19 y paralelos (el amor de Jesús por los pecadores como parábola en acción que expresa el mensaje de que Dios es amigo de los pecadores).
3. *Los escritos juaninos.* Juan usa φίλος para «mejor amigo (del novio)» en 3:29, para expresar la cercana relación y a la vez la subordinación del Bautista respecto a Jesús. El vínculo con la alegría destaca aquí y con el compartir la mesa en 12:1ss (cf. Lc. 10:38ss). Lázaro es «nuestro amigo» en Juan 11:11. Los discípulos son amigos de Jesús porque él así lo elige libremente (15:13ss). Él sigue siendo el Señor, pero sus mandatos son mandatos de amor (vv. 14ss) que él mismo cumple (v. 10). Los discípulos deben mostrar un amor similar, incluso al punto de la ofrenda de sí en la muerte (v. 13). En este sentido, una regla de amistad está al servicio de la idea neotestamentaria de vicariedad, primero en un sentido soteriológico y luego en uno exhortativo. 3 Juan concluye con los saludos mutuos de los amigos (v. 15), e. d. los hermanos creyentes que son amigos por su relación con Jesús. En Juan 19:12 φίλος es un término político. Está presente la asociación con la corte, pero la acusación expresa un juicio sobre la relación de Pilato con el emperador más que su despojamiento del título.
 4. *Santiago.* En Santiago 4:4, buscar la amistad con el mundo es hacerse enemigo de Dios. En 2:23, Abraham es amigo de Dios. A esta descripción subyace el uso del AT, más que el griego o el egipcio. El vínculo con Génesis 15:6 relaciona «amigo de Dios» con «justo por la fe»; la pasiva «es llamado» implica que es Dios quien da el título, y el aoristo sugiere un acontecimiento específico en la vida de Abraham. Si las obras como expresión de la fe tienen peso sobre el título, el énfasis se pone en el hecho de que Abraham es alguien que es amado y escogido por Dios, y por lo tanto es el amado amigo suyo.

D. El período postneotestamentario.

1. La iglesia antigua.

1. Aunque el grupo se usa poco en este período, lo encontramos en citas del NT aun en casos en que el NT usa ἀγάπῳ (cf. Did. 1.3; Ignacio, *A Policarpo* 2.1; 2 Clem. 6.5). El Evangelio de Pedro, 2.3, presenta a José de Arimatea como amigo de Pilato así como de Jesús.
2. Es común referirse a Abraham como amigo de Dios (cf. 1 Clem. 10.1; 17.2; *Homilias Pseudoclementinas* 18.13). También Moisés es amigo de Dios, y aquellos en quienes Dios se complace son hijos y amigos suyos (Afraates en *Homilias* 17.3). Los verdaderos gnósticos, los mártires y los ascetas también reciben el título de amigos de Dios (en Clemente de Alejandría, Tertuliano y Agustín).
3. Los escritos apócrifos recogen la idea de que los discípulos son amigos de Jesús (cf. Martirio de Pedro 10; Hechos de Juan 113).

4. Las amistades paganas plantean peligros especiales, según Hermas, *Mandatos* 10.1.4. Los cristianos forjan nuevas amistades unos con otros, basándose en su unión con Cristo (cf. Paulino de Nola y San Félix).
5. Hermas, *Semejanzas* 5.2.6ss, describe el original celestial de un círculo de amigos con Dios en el centro como jefe. Los amigos son los arcángeles a quienes la creación es entregada, y quienes perfeccionarán a la iglesia (*Semejanzas* 5.4.1).

II. *El gnosticismo*. Las conversaciones entre el redentor y los redimidos reflejan un vocabulario especial de amistad, como en los himnos maniqueos. Se trata de la reciprocidad del amor en la unión mística.

[G. Stählin, IX, 113-171]

→ ἀγαπᾶω, ἀδελφός, ἀσπάζομαι, ἑταῖρος, ξένος, πλησίον, προσκυνέω, συγγενής

φιλήδονος → ἡδονή; φιλοξενία, φιλόξενος → ξένος

φιλοσοφία [filosofía], φιλόσοφος [filósofo]

A. Uso fuera de la Biblia.

1. *Hasta los sofistas*. Estas palabras son construcciones tardías. El *filo-* denota una interacción deliberada con las personas, un manejo entusiasta de asuntos, o un esforzarse activamente hacia una meta. La cuestión de la base de todas las cosas brota en el siglo VI a. C., y a la adquisición del conocimiento se ligán diversas experiencias y observaciones. Los sofistas usan *φιλοσοφῶ* para la investigación metódica y la reflexión en la ética. El *φιλόσοφος* es alguien que, incapaz de alcanzar el verdadero conocimiento, alcanza una visión práctica mediante el estudio externo. Dado que la presentación de las cosas es importante, la retórica constituye una buena parte de la *φιλοσοφία*. Intenta mostrar la verdad de las cosas mediante la etimología o la lógica.

2. Platón y Aristóteles.

a. Al mostrar, por vía de la transmigración, que la humanidad es parte del ser inmutable de las ideas, Platón usa el grupo *φιλοσοφ-* para denotar una posibilidad básica de vida. El cambio se da en el encuentro dialógico con el *φιλόσοφος*, quien es capaz de instruir, y por lo tanto es una reorientación. La escuela platónica asume así el carácter de una comunidad viva. Es fundamental el enlace entre el esforzarse por la verdad y la acción educativa y política.

b. Aristóteles usa *φιλοσοφῶ* para los esfuerzos sistemáticos por comprender el mundo, especialmente mediante la percepción sensorial. La meta es reducir los fenómenos a principios, y entonces alcanzar el conocimiento del ser eterno e inmóvil. La *φιλοσοφία* es tanto el conocimiento como un todo, como la disciplina individual. La ciencia dedicada al motor inmóvil es la *πρώτη φιλοσοφία*. La física, que trata de los fenómenos sensoriales, es la *δευτέρα φιλοσοφία*. Aristóteles no tiene un sistema comprensivo que asigne un lugar a cada rama del aprendizaje, pero establece un cimiento que le posibilita a la metafísica helenística tanto el buscar un concepto para la unidad del mundo como el colocar la realidad entera dentro del alcance de sus investigaciones.

3. El período helenístico.

a. Se van desarrollando diversas escuelas con agudos debates entre sus representantes, quienes constituyen la clase educada en el estado y un grupo especial en la política. Con los antiguos académicos y peripatéticos, Epicuro encabeza una escuela importante. Hace de la percepción sensorial la medida del conocimiento. Su sistema destierra la superstición y produce una ética hedonista. La *ἡδονή* sin pasiones se alcanza en una escuela unida en la *φιλία*. Hay que evitar la excesiva emoción que podría ocasionar desórdenes. Aunque se espiritualiza la divinidad, los epicúreos siguen encontrando un puesto para el culto.

- b. Zenón establece el estoicismo en Atenas hacia el 301 a. C. La acción de un principio sobre la materia explica el devenir. La lógica, la física y la ética son los campos principales de indagación. La meta es el progreso en la recta conducta. El término φιλόσοφος no es común; se usa para aquellos que trabajan en las tres áreas de la filosofía, o para el sabio estoico ideal.
- c. Poseidonio le da a la filosofía la tarea de sondear las causas básicas de las cosas. Las disciplinas individuales describen la realidad, y la filosofía utiliza sus resultados para elaborar los principios o el nexo del ser. Si la filosofía es considerada como una criatura viviente, la física es su carne y su sangre, la lógica sus tendones, y la ética el alma. La vida en el cosmos participa del espíritu divino. Esto vale especialmente para la racionalidad humana. La unión con lo divino da origen a la religión primigenia. Al disolverse la unión se desarrollan las religiones adquiridas, si bien estas deben su fuerza a la religión primigenia. El poeta, el artista, el legislador y el filósofo son todos intérpretes de la naturaleza inmortal, pero el mejor de ellos es el filósofo.
- d. Con el auge del imperio, Roma se convierte en el centro del debate filosófico. Séneca no concuerda en que las artes y oficios sean productos de la filosofía. Al intensificarse la concentración estoica en el estilo de vida, la filosofía se ve cada vez más como el modo correcto de vivir. Es un mensaje de salvación para el alma, cuya meta es la perfección moral. En el politeísmo se puede ver una expresión de la operación del λόγος universal en las fuerzas naturales. Los demonios son manifestaciones de la vida cósmica, y el δαιμόνιον desempeña un papel en el destino personal. Puesto que tanto los estoicos como los epicúreos buscan la liberación de la angustia mediante la educación en el arte de vivir, pero por diferentes vías, los dos grupos se convierten en acérrimos rivales.
- e. El platonismo medio es ecléctico. La meta de la filosofía es alcanzar la semejanza con Dios, lo cual está relacionado con la acción moral. La filosofía se define también como un practicar la muerte.
4. *El grupo en relación con la sabiduría y la religión orientales.* Las campañas de Alejandro dan acceso a los griegos a la sabiduría oriental, la cual les recuerda la filosofía griega. También se considera que los druidas y los caldeos relacionan sus vidas con la sabiduría, y Clearco llama φιλόσοφοι a los judíos. Los escritos herméticos contienen una fusión de la filosofía griega con la sabiduría o la mitología que conecta la salvación con el conocimiento. La verdadera filosofía es contemplación y piedad, con una orientación hacia el conocimiento de Dios. La alquimia también usa este grupo. El filósofo, al tener penetración en los secretos de la naturaleza, puede producir transmutaciones. Como experto en esos procesos, configura su vida en una manera adaptada a ese puesto enaltecido.

B. El judaísmo helenístico.

1. *La LXX.* En la LXX este grupo figura sólo en Daniel y en 4 Macabeos. Los magos y encantadores de Daniel 1:20 son σοφοί καὶ φιλόσοφοι. 4 Macabeos vincula el principio del mártir con la enseñanza estoica de que la razón es ama del impulso. La religión judía enseña tres virtudes cardinales, y la muerte de Eleazar demuestra su autenticidad filosófica (5:23-24; 7:9-10).
2. *La Epístola de Aristeeas.* Esta obra destaca el reconocimiento de la sabiduría judía por representantes de la erudición helenística (200-201). Los legados judíos reflejan perspectivas filosóficas cuyo interés principal es la vida práctica (207). Sólo los que conocen a Dios pueden lograr esto (256). La ley merece un lugar en la biblioteca de Alejandría, por cuanto satisface los criterios helenísticos (30-31).
3. Filón compara el conocimiento filosófico y la sabiduría bíblica y los relaciona. La exégesis filosófica elucida la tradición bíblica, la cual a su vez corrige lo que enseña la filosofía. La cultura general es un prerrequisito para la virtud, pero está sujeta a la sabiduría, y glorificar a Dios es la meta de la sabiduría. El conocimiento comienza con la percepción sensorial y, mediante la contemplación del cosmos, conduce a adorar al Creador. La sabiduría constituye el vínculo entre la tradición helenística y la bíblica. Sólo la revelación puede llevarnos a la etapa final del conocimiento. Por la revelación, Moisés se halla en el pináculo de la filosofía.

4. *Josefo*. Josefo no usa mucho este grupo. Cita a filósofos, aplica los términos a sabios bárbaros, considera a los griegos como alumnos de los judíos, y encuentra la superioridad judía en la posibilidad general de la fe en Dios en Israel. A veces usa el grupo para la instrucción judía, y también describe como escuelas filosóficas a las agrupaciones religioso-políticas del pueblo judío, comparando a los esenios con los pitagóricos y a los fariseos con los estoicos.

C. **El judaísmo rabínico**. Los rabinos describen como filósofos a los representantes de las escuelas filosóficas, a los oradores consumados y a los consejeros reales. También adoptan ciertos puntos de vista y comparaciones de la filosofía griega popular. Pero están conscientes de la superioridad judía, y rechazan aquellos motivos que son ajenos a su propio sistema de instrucción. Así, en diversos debates, un filósofo representante desafía la fe de Israel con una cuestión o tesis polémica, pero es rechazado con una respuesta de estilo sapiencial. La tradición y la sucesión se van construyendo en el rabinismo así como en las escuelas griegas.

D. El NT.

1. Sobre la base de la LXX, diversos conceptos se transmiten al NT con el idioma griego. Es así como en Juan 1:1ss encontramos los moldes de pensamiento de la física, y en Romanos 1:20, 28; 1 Corintios 11:13ss; Santiago 3:3ss expresiones de la antropología filosófica. Pero el NT usa esos conceptos o expresiones sólo en la medida en que contribuyen a la presentación, elucidación o afianzamiento del evangelio. El tema central de la acción escatológica de Dios en cumplimiento de su objetivo para Israel y para el mundo no está relacionado con la filosofía ni es dependiente de ella. En efecto, pone en duda la meta de la filosofía y la contradice con conceptos semíticos que son parte irrevocable de su mensaje.

2. El único caso en que se usa φιλοσοφία en el NT es en Colosenses 2:8. Lo que Pablo tiene en mente aquí no es la filosofía en general sino la enseñanza de un grupo religioso sincretista que reclama un conocimiento especial de Dios, de Cristo, de las potestades astrales y de la creación, y que impone a sus miembros un conjunto de reglas, y basa la autoridad de su mensaje en su antigüedad o en su naturaleza esotérica. El grupo mismo probablemente alega que su enseñanza es φιλοσοφία; de ahí el uso que hace Pablo del término y su ecuación de ella con un «vano engaño». Para el propio Pablo el evangelio no es φιλοσοφία, sino una forma especial de σοφία.

3. Hechos 17:18 registra un encuentro entre Pablo y los epicúreos y estoicos. La redacción sugiere que los primeros responden con desprecio, los segundos con interés. σπερμιολόγος tiene el sentido de «pseudofilósofo», y comporta la insinuación de que las escuelas filosóficas con las mediadoras de la verdadera instrucción. Los estoicos, sin embargo, buscan una hermandad universal y procuran honrar a todas las deidades; por eso se muestran más abiertos a Pablo como predicador de un culto del Cercano Oriente. El discurso en vv. 22ss destaca que la veneración a los dioses es incompatible con la naturaleza y las obras del único Dios verdadero. Tiene la forma, no de un debate, sino de una crítica del culto pagano, y un llamado al arrepentimiento.

E. **El gnosticismo**. Este grupo no tiene importancia en el gnosticismo tardío. En los Hechos de Tomás 139 la φιλοσοφία es una virtud cristiana; en cuanto al amor por la sabiduría de Dios, contrasta con la sabiduría humana.

F. **Los Apologistas**. Los Apologistas usan este grupo para afirmar su reclamo de verdad. Contraponen la sabiduría de Dios con el balbuceo filosófico (Teófilo, *A Autólico* 2.15). La filosofía es esencial para el entendimiento (Justino, *Diálogo* 2.3). Gobernados por Cristo el Logos, los cristianos son los verdaderos filósofos (*Apología* 46). En estas líneas el grupo parece ofrecer una base apropiada para mediar el evangelio en los círculos cultos.

[O. Michel, IX, 172-188]

φοβέω [temer, reverenciar], φοβέομαι [tener miedo],
φόβος [temor], δέος [temor, reverencia]

A. Los griegos.

1. *Derivación, significado e historia del grupo.* La base del grupo es el verbo primario φέβομαι, «huir». Así como una emoción se desarrolla a partir de la acción, el sobresaltarse y salir corriendo sugieren «temor». La palabra más antigua para «temor» es δέος. Se trata de «aprehensión», mientras que φόβος es «miedo» o «pánico».
2. *Uso general.* En el uso ordinario el grupo tiene los matices de «huida», «susto», «aprehensión», «ansiedad» y «pavor».
3. *El dios Φόβος.* En la superstición griega Φόβος es una deidad poderosa, el hijo de Ares y un dios de la guerra. Esparta tiene un templo dedicado a Φόβος. Se lo describe en una forma que inspira temor, que representa el dios del terror presentado por Homero.
4. *Evaluación del temor.*
 - a. El habla ordinaria. Puesto que el temor trae opresión y ansiedad, la ausencia del temor es algo que vale la pena buscar, como lo muestran los dichos proverbiales. Los personajes de la tragedia están llenos de un pavor al destino y al futuro incógnito, que es comparable al terror de un animal indefenso. Los cantos del coro que atraen al público a la acción expresan el temor. Si Aristóteles ve aquí una purga, los poetas mismos están más interesados en la ineluctabilidad del destino. El temor es también un motivo importante en la exhortación. Es una base inevitable de respeto por las autoridades tanto humanas como divinas. Repudiar el temor es promover la anarquía. Las epifanías del poder divino evocan un temor que luego es alejado y calmado por las autorrevelaciones de la deidad. Los personajes eminentes pueden evocar la misma reacción. En el uso ordinario, pues, el temor puede ser rechazado o puede ser aceptado como ineludible ante ciertas estructuras de dependencia y de fuerza. El significado abarca la ansiedad y el respeto así como el temor o el terror.
 - b. La filosofía. Desde sus orígenes la filosofía debate sobre el temor. Los presocráticos critican claramente el temor emotivo. Los discursos sobre el temor a Dios se inventan para asustar a la gente. Aristóteles hace una diferencia entre este temor, que tiene relaciones fisiológicas, y el apropiado temor de admiración o reverencia. Como en Sócrates y en Platón, es causado por una amenaza a la existencia, que puede causar lástima cuando lo vemos en otros. Los estoicos definen el temor psicológicamente como una emoción irracional que debemos resistir. Una verdadera relación con Dios como autor y padre nos libera del temor emocional a Dios; el temor a los tiranos carece de sentido porque sólo tenemos que temer lo que nos hacemos a nosotros mismos; y el temor a la muerte es infantil. También los epicúreos condenan el temor al futuro y a la muerte. Pero el temor ocupa cierto lugar en la filosofía. Así Platón enseña el temor al mal proceder, y piensa que el temor a Dios es natural en la educación. Plutarco arguye que el temor a Dios y el temor a la muerte son inevitables; incluso Epicuro tiene que admitir que la muerte habitualmente implica dolor, y el rechazo de un verdadero temor a Dios desemboca en el falso temor de la superstición. En general, la filosofía concuerda en rechazar el temor emocional, pero cuando φόβος tiene el sentido de temor de admiración o reverencia, los considera como reacciones imperativas e inevitables ante la afirmación de las autoridades y especialmente de los dioses.

[H. Balz, IX, 189-197]

B. El AT.

1. Frecuencia y equivalentes.

1. En la mayoría de los casos en el AT, φοβέομαι se usa para traducir el radical נר, «tener miedo», «honrar». En siete casos se usa para פחד, «temblar». También lo hallamos para varios otros términos, y en las obras apócrifas figura sin tener un original.

2. φόβος es el sustantivo equivalente para las mismas raíces en el sentido de «temor» o «temblor», y así también lo es φοβερός (φοβερῶς) para «terrible» o «terrible» («terriblemente»).
3. δέος figura sólo en 2 Macabeos.
4. Las dos principales raíces hebreas se traducen principalmente mediante el grupo φοβ-.

II. La raíz נִוַּ in el AT.

1. Significado.

- a. Con el significado original de «temblar», el verbo de este grupo significa «temer» o, más débilmente, «honrar».
 - b. El sustantivo tiene el sentido de «temor», pero principalmente significa «respeto».
2. *El temor humano.* Los seres humanos son el sujeto principal del temor en el AT (cf. Isaac en Gn. 26:7, David en 1 S. 21:13, los arameos en 2 S. 10:19). Las razones para temer son la guerra, la muerte, la esclavitud, el perder a la esposa o un hijo, el desastre, o un lugar. Individuos como Goliat ocasionan temor, como también lo ocasionan las bestias salvajes, el desierto o el mar. Los temerosos son excluidos del ejército (Dt. 20:8); la pena de muerte es motivo de disuasión (13:11). La confianza en Dios libera del temor, y esa libertad se promete como bendición escatológica en Isaías 54:14. El temor surge en la presencia de aquellos que tienen una relación especial con Dios, como Moisés en Éxodo 34:30, Josué en Josué 4:14, o Samuel en 1 Samuel 12:18. Levítico 19:30 exige temor por el santuario.

3. El temor a Dios.

- a. Dios puede ser una amenaza (Is. 8:12-13), ya que sus actos son terribles (Dt. 4:34), como lo es Dios mismo (Éx. 15:11) o su día (Jl. 2:11).
 - b. El temor a Dios toma la forma de un reconocimiento reverente y sumiso en confianza y obediencia. Por eso quienes temen a Dios son confiables (Éx. 18:21). El temor a Dios es el resultado de escuchar la ley (Dt. 4:10). Es lo mismo que servir a Dios o recorrer su camino (Dt. 6:13; 8:6). El temor a Dios es más que una actitud; es la observancia de las exigencias morales y culturales. Por eso excluye el temor al castigo, que sobrecoge a aquellos que no temen a Dios (Dt. 6:13ss).
 - c. Al hacer caso de la sabiduría, uno llega a comprender el temor de Dios (Pr. 2:5). Este temor es parte integral de una vida que tiene propósito y que es agradable a Dios, y en cuanto a tal es el principio de la sabiduría (Pr. 1:7; Sal. 111:10). Tiene una orientación moral como forma de evitar el mal (Sal. 34:11) o como aborrecimiento del pecado (Pr. 23:17). Aporta riqueza, honor y vida (Pr. 22:4). Promueve la confianza y es un refugio (14:26).
 - d. Un grupo especial en los Salmos consta de aquellos que temen a Dios, loando su nombre (Sal. 22:22-23), esperando en él (147:11), y ofreciendo sacrificios en el templo (66:16). Dios cuida de estas personas (33:18) y tiene piedad de ellas (103:13). Son los justos en la congregación (145:19; 115:11; cf. Mal. 3:16).
 - e. En Salmos 1-2; 19:7ss; 119:33ss el énfasis se pone en el hecho de que los que temen a Dios observan fielmente la ley.
4. *La fórmula «No temas / No temas».* Esta fórmula figura 75 veces en el AT y es pronunciada, para infundir tranquilidad, por Dios, por aquellos que él ha encargado, o simplemente por una persona a otra. Tiene un puesto en el oráculo de salvación en Isaías 41:10, 13-14, y contrarresta el terror en las teofanías en Éxodo 20:20; Daniel 12:19.

III. El radical פחד en el AT.

1. Aspectos lingüísticos.

- a. El sentido original del verbo de este radical es «temblar», «estremecerse».
- b. El sustantivo denota «temblor» o «temor», y sólo rara vez «respeto» (2 Cr. 19:7, y tal vez Sal. 36:1).

2. Aspectos materiales.

- a. Este radical, que se encuentra principalmente en obras más tardías, tiene el sentido de una incertidumbre ansiosa o inquietud (Dt. 28:65ss). Las situaciones calamitosas causan pánico (cf. los terrores de la noche en Sal. 91:4 o el temor de la batalla en Job 39:22).
- b. La raíz también puede denotar temor a los actos de Dios (Is. 19:16-17) o a su palabra (Jer. 36:16). Dios mismo, así como sus actos, puede evocar terror.
- c. En Génesis 31:42, 53, el «Terror de Isaac» es un nombre divino. El significado parece ser que Dios es el objeto de la reverencia de Isaac; aquí el sentido de פחד es «pariente».

IV. *Los deuterocanónicos/apócrifos.* La situación en estas obras es muy parecida a la del AT. Encontramos el temor a la guerra, al desastre, a los acontecimientos sobrenaturales, y también el temor de Dios en el sentido religioso, legal o cultural. En la Epístola de Jeremías y en 4 Macabeos el temor es la antítesis de la obediencia; se puede ver la influencia estoica en el modo en que 4 Macabeos contrapone el temor a la muerte con la obediencia, mientras que la Epístola de Jeremías trata de ahuyentar la apostasía mostrando que los ídolos no son dioses y que por lo tanto no hay que temerles.

[G. Wanke, IX, 197-205]

C. El judaísmo palestinese y helenístico.

1. *Los pseudoepígrafos.* Los Testamentos de los Doce Patriarcas desarrollan el tema del temor al Señor. El temor se asienta en el corazón, conduce al amor, implica renunciar a Satanás y evitar el mal, y confiere una sabiduría que uno nunca puede perder. Otras obras afirman que el temor de Dios produce respeto por padre y madre, es el principio de toda cosa buena, y difiere del temor (p. ej. a la muerte) que pervierte el corazón.
- b. Más común en la apocalíptica es el temor en las epifanías. Los justos morirán, pero no tienen por qué temer a los pecadores ni a los enemigos, ya que Dios los consuela al revelarles la salvación futura. Los pecadores no temen al Señor, pero el juicio final los sumergirá en el terror. Hasta los justos sentirán temor en el juicio divino, pero les aguarda un séptuple gozo.
2. *Qumrán.* Los justos de Qumrán tienen conciencia de estar entre aquellos que temen a Dios. Hay terror ante el juicio, y Dios es terrible en sus actos. Los hijos de la luz no tienen razón de temer en la batalla.
3. *Los escritos rabínicos.* El temor a Dios es básico para los justos. Incluye el temor al pecado y está en relación con el amor a Dios, que es más elevado. Entre los gentiles encontramos un grupo de temerosos de Dios (σεβόμενοι) que veneran al Dios de Israel pero no se someten a la circuncisión (cf. φοβούμενοι en 2 Cr. 5:6 LXX).
4. *Filón y Josefo.*
 - a. Aunque Filón adopta el concepto veterotestamentario del temor de Dios, enfatiza el hecho de que Dios es un antídoto al temor, y encuentra en el amor, más que en el temor, la principal motivación para los justos. Sin embargo, el temor tiene un puesto en la educación.
 - b. Josefo usa este grupo para «temer» (en la guerra, o ante la muerte o el castigo), «ansiedad» y «reverencia», y usa δέος en un modo muy similar. Adopta términos helenísticos (p. ej. δεισιδαιμονία) en lugar del grupo φοβ- para el temor a Dios.

D. El NT.

1. *Uso general.* El NT usa el grupo unas 158 veces (φοβέομαι 95 veces, φόβος 47). Los principales ejemplos se hallan en los Evangelios y en los Hechos, aunque Pablo usa comúnmente el sustantivo. Con infinitivo el verbo significa «temer [hacer]...», y con μή, «temer que...» El temor puede ser el de los individuos o el de todo el pueblo. Los conceptos son principalmente tradicionales. El NT se opone a toda ansiedad paralizante, pero relaciona el temor de Dios con la fe como confianza total.
2. *La epifanía del reino y el temor.*
 - a. La naturaleza incomprendible de los actos poderosos de Jesús provoca temor en los espectadores y en los afectados, p. ej. cuando Jesús calma la tempestad en Marcos 4:41, la curación del endemoniado en 5:15, la resurrección del joven de Naín en Lucas 7:16. En los relatos de la infancia el temor sobreviene a aquellos a quienes el ángel se aparece (1:12) o que experimentan un milagro divino (1:65). El temor desempeña un papel importante en la transfiguración, ya sea al entrar en la nube (Lc. 9:34), al oír la voz (Mt. 17:6), o ante el incidente entero como epifanía divina (Mr. 9:6). Este temor es diferente del pavor ante las visiones (Ap. 11:11) o del terror de los malvados por el ésjaton (Lc. 21:26). Es como el temor de la iglesia en sus experiencias de la salvación (Hch. 2:43; 5:5; 19:17). Descarta el temor ordinario, pero provoca temor a aquel que puede echar el alma al infierno (Lc. 12:4-5).
 - b. La noticia de la resurrección ocasiona temor y asombro (Mr. 16:8). Esta reacción podría ser el verdadero clímax de Marcos, pero el temor y el silencio apenas parecen ser apropiados como palabra final del evangelio, ya que sin duda la vida posterior a la resurrección no se coloca bajo el signo del temor. Lo que atemoriza a las mujeres no es la resurrección misma, sino el sepulcro vacío y el extraño mensaje del ángel. Mateo 28:8 añade al temor el elemento de la alegría y Lucas 24:22 se refiere sólo al asombro y a la alegría.
 - c. La orden «No temas / No teman» aparece también en los Evangelios. En Marcos 5:36 Jairo no debe ponerse ansioso; en 6:50 se tranquiliza a los discípulos; en Mateo 17:7 a los tres que están presentes en la transfiguración se les permite mirar; en 28:10 el temor de las mujeres da paso a la proclamación y a la fe; en Lucas 1:13, 30; 2:10 a aquellos a quienes los ángeles visitan en los relatos de la infancia se les dice que no teman, y a Pedro y a Pablo (en una visión) el Señor les dice lo mismo en un contexto de discipulado y servicio (Lc. 5:10; Hch. 18:9).
3. *El temor a Dios en fórmulas.* A Lucas le gusta la fórmula «temer a Dios» (cf. 1:50; 18:2; 23:40). Hechos usa φοβούμενος(-οι) cinco veces (10:2, 22, 35; 13:16, 26; σεβόμενος[-οι] seis veces) para gentiles que son adherentes a la fe judía. Estos «temerosos de Dios» constituyen el punto de partida para la misión a los gentiles en Hechos 10 (y cf. la práctica de Pablo en el cap. 13).
4. *La fe y el temor.* Como Jesús, Pablo muestra que el temor puede ser parte esencial de la fe aun cuando la fe descarta toda ansiedad. Los creyentes deben temer el juicio divino (Ro. 11:20). Pero no tienen porqué temer un estado incierto después de la muerte (2 Co. 5:6ss). Pablo conoce el temor a causa de la debilidad humana de su predicación (1 Co. 2:3-4; cf. 2 Co. 7:15). El sacrificio propio de Cristo hace posible sólo una actitud de humilde aceptación de la voluntad de Dios (en temor y temblor, Fil. 2:12). En este temor no hay ansiedad, ya que es el de hijos de Dios (Ro. 8:15). No tienen porqué temer ni el sufrimiento ni la muerte (1 P. 3:14; Heb. 2:15), ya que Cristo los ha liberado de la esclavitud de la muerte, y ellos saben que Dios los ayuda en todas las cosas (Heb. 13:6). Sin embargo, temen y reverencian a Dios como el Dios santo, tanto en su gracia como en su ira; deben adorarlo con reverencia y temor (μετὰ εὐκαταβίας καὶ δέους) (Heb. 12:28).
5. *El temor en la exhortación.* Pablo se refiere al temor al castigo por las autoridades en Romanos 13:3. Sin embargo, el reconocimiento de su función divina hace innecesario el temor (vv. 3ss). La obra del amor se concilia con los reclamos válidos de las autoridades, y por eso deja fuera el temor. Aquellos que han nacido de Dios, al saber que Dios no los va a castigar, no conocen ya temor alguno (1 Jn. 4:17-18). Tienen una confianza que implica una relación abierta tanto con Dios como con los demás. En Hechos 9:31 el temor es una base para la acción. Con la santidad y la oración, caracteriza a aquellos

que han sido liberados de sus vanos caminos (1 P. 1:17). Los libera de la intimidación humana (3:6), aunque todavía debe haber temor a la contaminación (Jud. 23). El temor como respeto todavía tiene un lugar en las relaciones humanas (1 P. 2:18; 3:2; Ef. 6:5; Col. 3:22), pero sólo sobre la base del temor de Dios (1 P. 2:17). Todos los creyentes, finalmente, han de sujetarse unos a otros en el temor de Cristo (Ef. 5:21). Precisamente porque a Cristo se le debe reverencia, el punto de todas estas admoniciones estriba en la exigencia de un corazón puro, paciente y gentil (Col. 3:22; Ef. 6:5; 1 P. 3:2, 4).

E. La iglesia antigua y el gnosticismo.

1. *La iglesia antigua.* Este es un grupo favorito en los Padres apostólicos. Cada vez más encontramos el temor de Dios en fórmulas (Bern. 10.10-11; Did. 4.9). El temor de Dios destierra otros temores (2 Clem. 4.4), pero no el temor al juicio (Ignacio, *Efesios* 11.1) ni el temor a las obras de Satanás (Hermas, *Mandatos* 7.3). Después de la fe, el temor es una obra decisiva (Hermas, *Mandatos* 12.2.4). El temor como respeto desempeña un papel en las relaciones, p. ej. de los hijos con sus padres (Pol. 4.2) o de los súbditos con sus gobernantes (Bern. 19.5). Clemente de Alejandría encuentra un lugar lógico para el temor en *Stromateis* 2.732.1ss. El verdadero temor es una respuesta a los mandatos de Dios (4.3.9.5ss). El φόβος contrapesa el libertinaje y el δέος nos libera de los malos impulsos (2:8.39.1ss). Tertuliano relaciona el temor con la penitencia (*De la penitencia* 2.1-2; 5.3-4; 6.14ss).
2. *El gnosticismo.* Los escritos herméticos contienen una personificación de Φόβος. En el gnosticismo cristiano, Adán asume el temor original del hombre primigenio. Los elementos corpóreos brotan del φόβος, y el φόβος se transmite también a las cosas psíquicas. También leemos sobre un demonio de temor que se alimenta de la materia y crea la pasión. También figuran ecos del motivo bíblico del temor a Dios, pero los justos que se ponen en contra de la maldad no tienen porqué temblar, ya que el conocimiento de la redención los libera del temor.

[H. Balz, IX, 205-219]

→ φορέω, φόρος, φορτίζω, φορτίον → φέρω

φρήν [pensamiento, entendimiento], ἄφρων [insensato, tonto],
ἀφροσύνη [insensatez, tontería], φρονέω [pensar], φρόνημα
[pensamiento, intención], φρόνησις [manera de pensar], φρόνιμος
[prudente, precavido]

A. El mundo griego y helenístico.

1. *Historia y sentido antiguo.* φρήν, o en plural φρένες, significa «diafragma», considerado como sede de la actividad mental y espiritual, y luego «mente» o «entendimiento». Los compuestos reflejan el énfasis intelectual; φρονέω significa habitualmente «pensar» o «planear», y los sustantivos φρόνημα y φρόνησις significan «pensamiento», «manera de pensar» o «razón».
 2. *Desde Homero hasta el período clásico.* Homero se refiere a las posibilidades de un desarrollo sano o enfermizo de la mente. Esquilo usa φρήν para la «disposición»; esta puede ser arrogante o racional. ἀφροσύνη es un término para «locura juvenil», mientras que ἄφρων significa «fuera de razón». φρονέω significa «tener entendimiento», pero también «tener la intención», y encontramos φρόνησις para el «plan» divino y φρόνημα para el «orgullo» o «arrogancia» humana.
 3. *φρόνησις y sus cognados en la filosofía.*
- a. Platón usa φρήν en sentido físico y también para la persona interior. El alma tiene φρόνησις («recep-tividad») antes de estar en nosotros. La σοφία difiere de la φρόνησις que es más práctica, pero ambas son también intercambiables. La φρόνησις es el estado correcto del intelecto y la fuente de la virtud. La educación es la admonición en φρόνησις y verdad. La φρόνησις es la virtud principal. Toda la cultura está vinculada a ella. Es un don divino que debe guiar a los legisladores y que dirige la mente a la inmortalidad. El φρόνημα es la disposición, la actitud intelectual o espiritual, o la confianza en uno mismo, que puede producir arrogancia si se basa sólo en la idoneidad física.

- b. Aristóteles usa φρήν sólo en citas. φρονέω, como capacidad de comprender, pertenece sólo a unos pocos. La φρόνησις es don de Dios; es la penetración moral o el conocimiento que conduce a una vida virtuosa. Como agudeza práctica, difiere de la sabiduría teórica.
- c. En el estoicismo las otras tres virtudes cardinales proceden de la φρόνησις o de la σοφία. Puesto que filosofía y virtud son una sola cosa, la φρόνησις es integral a la filosofía.
- d. En el neoplatonismo la φρόνησις es una emanación regida por el νοῦς. El alma racional es hermosa. La consideración por el νοῦς es φρόνησις. La φρόνησις es la actividad intelectual de un alma individual relacionada con un cuerpo. Conforme a una tradición posterior, el esfuerzo y el entrenamiento preceden a la φρόνησις (cf. la discusión sobre φύσις, μάθησις y la virtud en Platón).
- e. En el uso popular encontramos el término en papiros mágicos, en textos gnósticos, y en un contexto legal (para «competencia»).

B. El AT.

1. *Razón, penetración y astucia.* No existe un original hebreo único para este grupo. La LXX usa sólo el plural φρένες, que figura siete veces en los Proverbios (φρόνησις en 9:16). φρόνιμος tiene un acento negativo en Génesis 3:1 (cf. φρόνησις para la astucia presuntuosa en Job 5:13). En Ezequiel 28:4 el punto es la sabiduría en el gobierno (cf. 1 R. 3; Sab. 7:7; tb. Is. 44:28 LXX). φρονέω y φρόνησις figuran en sentido negativo con referencia al culto a los ídolos en Isaías 44:18-19.
2. *Expresiones negativas.* La razón humana jactanciosa es insensatez (ἄφρων, ἀφροσύνη). En los Salmos el ἄφρων es el insensato (que niega a Dios). En Proverbios ἄφρων se refiere al simple o al inexperto. φρόνιμος figura en Proverbios 14:17 y ἀφροσύνη se usa para «mal proceder» en Jueces 20:6.
3. *Significación teológica y ética.* La φρόνησις de Dios es insondable (Is. 40:28). Es por ella que él ha establecido el mundo. Es paralela a su poder y su sabiduría. En nosotros la φρόνησις, que viene de Dios, va junto con la σοφία y la ἀσθησις («entendimiento, sabiduría y conocimiento»). Las tres constituyen una unidad como sabiduría práctica con un sesgo religioso. La φρόνησις es el principio de creación, y Dios nos da parte en él. En el Sirácida la φρόνησις, con la sabiduría, está subordinada al temor de Dios. La Sabiduría coloca la φρόνησις bajo la σοφία, pero ambas son hipótesis, y con la sabiduría la φρόνησις es un arquitecto del universo. 4 Macabeos 1:2 hace de φρόνησις la virtud principal. 1 y 2 Macabeos usan el grupo para la percepción, la disposición, pero también la arrogancia. En 4 Macabeos 7:17 la falta de entendimiento significa falta de dominio de los impulsos.

C. El judaísmo.

1. *Qumrán.* Los términos hebreos que subyacen a φρόνησις figuran en los escritos de Qumrán para la visión o sabiduría divina que Dios nos ha dado también a nosotros. Los que están fuera de la comunidad son insensatos o simplones. La sabiduría y la insensatez batallan en el corazón. Se usan diversos términos para planear el mal, para tramar, para la aberración, para la sagacidad y para el desviar del camino. Los dones del conocimiento se combinan con la humildad y la misericordia para diferenciar a los miembros de la comunidad de los de afuera. El conocimiento es un resultado de la salvación, con una esperanza escatológica de la destrucción de la insensatez.
2. *El judaísmo helenístico.*
 - a. Los pseudoepígrafos. En obras más antiguas la frecuencia del grupo es errática y rara. La Epístola de Aristeas 124 usa φρόνησις en un sentido impreciso para «entendimiento». El Testamento de Neftalí 2:8 dice que Dios ha hecho el corazón para el entendimiento. En el Testamento de Leví 7:2-3 el pecado de Siquem es la insensatez. Los Oráculos Sibílicos 5.366 hace eco de Génesis 3:1, y el Enoç Griego 32:3 alude al árbol del conocimiento en Génesis 2:9, 17.
 - b. Filón. Para Filón, Dios tiene la plenitud de la φρόνησις, y la dispensa a la humanidad. El río Pisón representa la φρόνησις. La humanidad abarca tanto la φρόνησις como su opuesto, la ἀφροσύνη. En

tanto sabiduría práctica, la φρόνησις es un punto medio virtuoso. Es el ojo del alma, y es imperecedera en la especie. En la educación se necesita temor contra la ἀφροσύνη, pero a menos que uno vea que sólo Dios es sabio, nuestra propia φρόνησις es arrogancia. La ἀφροσύνη es veneno, enfermedad o ebriedad. Dios es el Señor de los necios, y los amonesta o los destruye. El politeísmo conduce al ateísmo entre los irracionales.

- c. Josefo. φρένες es para Josefo un término paralelo a νοῦς. El alma ha perdido su entendimiento racional. ἄφρων y ἀφροσύνη denotan la locura juvenil o la falta de dominio. φρονέω tiene que ver con la disposición y figura en expresiones que significan «desalentarse», «planear sobre...» o «pensar con arrogancia». La φρόνησις, que es un don divino, se refiere al pensamiento recto orientado hacia Dios. Es sabiduría práctica. φρόνημα significa prácticamente lo mismo, pero con más énfasis en la acción; a veces significa «valentía», pero también denota «arrogancia». φρόνιμος, que significa «racional», «astuto» o «prudente», es poco usado.
- d. El uso rabínico. El área de las obras rabínicas que corresponde al grupo griego está dominada por la idea de la sabiduría o el entendimiento, con referencia moral.

D. El NT.

1. φρένες. Según 1 Corintios 14:20, preferir las lenguas es ser infantil. Los corintios deben usar la razón y esforzarse por alcanzar la madurez.
2. ἄφρων, ἀφροσύνη.
 - a. Los autores de los Sinópticos. En Lucas 11:40 Jesús desafía a los fariseos. En su interés por la pureza ritual y su descuido de la pureza moral, ellos son insensatos aun cuando se consideran a sí mismos correctores de los insensatos (Ro. 2:20). Está implícita la acusación de que en realidad ellos no conocen a Dios. En Lucas 12:20 la insensatez del agricultor rico es que no se pone en orden con Dios, y entonces se adormece en una falsa seguridad. En Marcos 7:21-22 la insensatez es uno de los vicios que salen de dentro. La disposición parece ser arbitraria, pero tal vez se pone ἀφροσύνη al final como el pecado principal o básico.
 - b. Pablo. En Romanos 2:20 Pablo está expresando el punto de vista judío. En 1 Corintios 15:36 no emite sentencia, sino que hace un ruego retórico al entendimiento. La autocrítica se manifiesta en 2 Corintios 11-12. Para salir al paso de sus oponentes, Pablo se coloca en el plano de la jactancia carnal. Puesto que los astutos corintios se han sometido a las pretensiones de unos insensatos, Pablo, hablando con insensatez, piensa sobrepararlos a todos ellos (11:16ss). Lo hace jactándose de sus sufrimientos. De modo que aquí no hay insensatez sino verdad (12:6). En Efesios 5:17 ἀφροσύνη es la conducta insensata o descuidada por parte de los creyentes. Su opuesto es el comprender la voluntad de Dios; esta voluntad es que, mediante su buena conducta, ellos dejen callada la ignorancia de los insensatos (1 P. 2:15).
3. φρονέω, φρόνημα.
 - a. Marcos, Mateo y Hechos. En Marcos 8:33 y paralelos, Jesús reprende fuertemente a Pedro, el cual sólo puede captar los pensamientos humanos centrados en la vida terrenal. En Hechos 28:22 los dirigidos judíos quieren que Pablo exprese sus puntos de vista en cuanto a esta nueva «secta».
 - b. Pablo. En Filipenses 3:19 Pablo se refiere a aquellos cuya mente está fija en las cosas terrenales (en cambio, cf. vv. 14-15; Col. 3:1-2). Romanos 11:20 advierte a la iglesia contra la arrogancia. Los creyentes no deben ser sabios en su propia opinión (11:25; 12:17), sino que deben asociarse con los humildes. Romanos 12:3 aconseja una aspiración sobria. No debemos apuntar tan alto que perdamos de vista la meta. En Filipenses 2:2 la meta de Pablo es una mente en común, para lo cual la norma es la confesión de Cristo (2:5), en una comunión que el propio Cristo ha instituido (cf. 4:2). Teniendo esta mente, los creyentes rechazarán cualquier otro mensaje (Gá. 5:10). Una mente unida es también el tema en 2 Corintios 13:11 y Romanos 15:5. En Romanos 14:6 el significado de φρονέω es «observancia». No debemos observar reglas sino realizar juicios responsables. La madurez sig-

nifica dejar de lado los razonamientos infantiles (1 Co. 13:11). En Filipenses 1:7; 4:10, φρονέω ἰπέρ οἱ ἐπί transmite la idea de «inquietud, interés», tanto de pensamiento como de acción.

4. φρόνησις. En Lucas 1:17, en un contexto litúrgico, la tarea del precursor consiste en hacer volver a los desobedientes al modo de pensar y de conducirse de los justos. Efesios 1:8 tiene también un dejo litúrgico; Dios, generosamente, nos ha dotado de sabiduría y entendimiento con los cuales conocemos el misterio de su voluntad.
5. φρόνιμος.
 - a. Mateo y Lucas. En Mateo 7:24 el que pone en práctica la palabra es como el constructor sabio o prudente, aunque aquí el motivo de la prudencia resulta secundario. En Mateo 25:1ss la sabiduría es el estar preparados, ya que todo depende del encuentro con el Señor. En Lucas 16:8 el punto es la sagacidad en el sentido de una acción resuelta y astuta en medio de una situación sin esperanza. En estas parábolas φρόνιμος se aplica a aquellos que han captado su posición escatológica. Mateo 10:16 tal vez sea un dicho proverbial; comporta cierta alusión a Génesis 3:1.
 - b. Pablo. Pablo usa φρόνιμος junto con φρονέω en Romanos 11:25 y 12:20. Emplea φρόνιμοι dialécticamente en 1 Corintios 4:10. En 1 Corintios 10:15 presupone una potestad de juicio, pero en 14:20 él es el sujeto de una admonición, y en 2 Corintios 11:19 el uso es irónico.

E. Los Padres apostólicos y los Apologistas.

1. Las disputas de Corinto en 1 Clemente se dan entre los sabios y los tontos arrogantes; el autor (cf. tb. 2 Clemente) aconseja la humildad y la concordia. Ignacio, *Magnesios* 3.1, exige una actitud de comprensión. En Diogneto 3.3 la idolatría es insensatez. En Hermas, *Mandatos* 3.4, φρονέω está relacionado con el pensar correcto, pero el autor deplora la falta de entendimiento en él mismo y en otros (*Visiones* 5.4; *Semejanzas* 9.22.2-3). El bautismo confiere una mente común y una unidad de fe y de amor (*Semejanzas* 9.172).
2. Aristides, *Apología* 8.1; 14.2, piensa que los sabios que hay entre los paganos son tontos. Justino, *Diálogo* 5.4-5, se refiere a la insensatez de las almas (en oposición a Platón). Al oponerse a los dioses falsos, Atenágoras (*Súplica* 22.5) cita la ecuación de Atenea con la φρόνησις.
3. El gnosticismo incluye la φρόνησις en sus construcciones mitológicas. Es parte de una serie que incluye al νοῦς, al λόγος, etc. o a χάρις, σύνεσις, etc. En oposición al gnosticismo, la Epístola de los Apóstoles 43ss coloca el conocimiento y el entendimiento entre las vírgenes insensatas; las cinco vírgenes prudentes son la fe, el amor, la gracia, la paz y la esperanza.
4. En el uso oficial, φρόνησις es una forma de discurso episcopal (en latín *prudencia*).

[G. Bertram, IX, 220-235]

φυλάσσω [custodiar, vigilar, velar], φυλακή [vigilia, cárcel]

φυλάσσω.

A. El griego no bíblico.

1. *Desde Homero hasta Aristóteles.* A partir de φύλαξ («vigía», «guardia»), el verbo φυλάσσω significa «custodiar», «vigilar», «resguardar», «cuidar de», «fijarse», «observar», «guardar»; en voz media «estar en guardia», y como intransitivo «velar», «estar despierto».
2. *Uso helenístico.* El término encuentra uso para el turno de guardia, y también para la protección de Dios, para el guardar bienes en depósito, y en contratos legales.

B. El AT y el judaísmo.**1. La LXX.**

a. φύλασσω figura 471 veces para שמר y 379 veces para נצר.

b. En voz media puede expresar la actitud que se requiere respecto a la alianza (Éx. 19:5) y respecto a las leyes del culto, etc. En Jueces 2:22, etc. significa «guardar» o «atenerse a» los caminos de Dios. También encontramos «guardar» conocimientos, la verdad, la rectitud, la paz, etc. (Mal. 2:7; Is. 26:2-3).

c. El verbo expresa también la actitud de Dios; Dios observa, guarda, protege, etc. (Job 13:27; 10:14). Cuida de los animales y de los hombres (Job 39:1; Jer. 5:24). Él es el Guardián o Vigía (Sal. 12:7; 17:1, etc.). Custodia a Israel (Sal. 121:4), guarda la ciudad (127:1) y vela por los forasteros, los pobres, los justos, etc. (146:9; 97:10). Guarda su alianza (1 R. 3:6) y mantiene la verdad (Sal. 146:6). Guarda a los malvados para el día malo (Pr. 16:9). Pero no guarda su ira para siempre (Jer. 3:5).

2. *Qumrán*. Qumrán destaca el guardar la ley, etc., mantener la fidelidad y guardar los juramentos, pero en el fondo es Dios quien guarda su alianza y así preserva a los rectos.

3. Filón y Josefo.

a. Para Filón la meta es mantener en mente, sobre la base de Génesis 4:9 y Números 8:26.

b. Josefo repite Deuteronomio 22:5 en *Antigüedades* 4.301. Los esenios llaman a observar los derechos y a guardarse uno mismo de ganancias no santas. El guardar la ley, etc. es importante para Josefo. Su pueblo debe proteger las costumbres y mantener la piedad. En lo político y en lo militar, el verbo se usa para guardar tratados, así como para proteger, asediar, ocupar y mantener cautivo.

4. *Los deuterocanónicos y los pseudoepigrafos*. Aquí encontramos las ideas familiares de guardar la verdad, de preservar la propia herencia y de cómo Dios resguarda (el poder regio de Judá).

5. *La tradición rabínica*. Los rabinos guardan la ley y también la observan. Se piensa que los patriarcas guardaron la ley completa.

C. El NT.

1. *Los Evangelios y los Hechos*. En Marcos 10:20 y paralelos el verbo expresa la piedad legal del joven rico. En Lucas 11:28 Jesús declara bienaventurados a los que escuchan la palabra y la guardan (cf. 8:21). En Juan 12:47, el escuchar y el observar tienen una orientación cristológica. El no guardar las palabras de Cristo acarrea el juicio (cf. realizar la verdad en 3:21; 1 Jn. 1:6). En Hechos 7:53, Esteban acusa a sus oyentes de no guardar la ley. En Hechos 21:24, a Pablo se le desafía a que muestre que está viviendo en observancia de la ley, y en 16:4 transmite los decretos del concilio para que sean observados (en el sentido más preciso de «guardarse de»; cf. 15:20). En Lucas 4:10 Satanás tienta a Jesús a que reclame la protección de Salmo 91:11. En Juan 17:12 él mismo resguarda a aquellos que el Padre le ha dado. En Juan 12:25 los que sacrifican la vida la guardarán para la vida eterna.

2. *Las Epístolas*. En Romanos 2:26 la observancia de los estatutos de la ley por parte de los gentiles invierte la relación entre judíos y gentiles en vista de que los judíos no la observan. En Gálatas 6:13 los oponentes de Pablo tienen celo por la ley pero no la guardan. El autor de 1 Timoteo pide en 5:21 que se observen sus directrices, y en 6:20 que se guarde la fe. Los creyentes deben guardarse de los ídolos (1 Jn. 5:21). Dios resguarda del mal (2 Ts. 3:3) o guarda de caer (Jud. 24). Noé fue predicador de rectitud porque Dios lo preservó (2 P. 3:5). Los sentidos seculares de custodiar o mantener cautivo se dan p. ej. en Lucas 11:21; 8:29; Hechos 12:4.

D. El cristianismo primitivo. El sentido de «guardar» lo encontramos en Justino, *Diálogo* 46.1 ss. En Diogneto 10.7 la verdadera muerte es «reservada» para los malos, y Diogneto 7.2 se refiere a la observancia del orden cósmico. «Guardarse a sí mismo» es el sentido en Justino, *Apología* 14.1. Didajé 4.13 exige la preservación de la tradición de la iglesia (cf. Bern. 19.1).

φυλακή.

A. Fuera de la Biblia.

1. φυλακή significa a. «custodia» o «protección», b. «guarda», «puesto» o «vigilancia», c. «atalaya», «puesto de guardia», d. «cárcel», e. «vigilia de la noche» y f. «atención».
2. Los planetas son guardianes celestiales o puestos de guardia que impiden el acceso al cielo. Son habitados por demonios y sirven como lugares de castigo. Una noción bastante diferente es la de guardianes celestiales que ayudan al alma en su ascenso al abandonar la cárcel del cuerpo.

B. La LXX y el judaísmo.

1. En la LXX, donde no hay un único original hebreo, encontramos los sentidos de «vigilia», «atalaya», «mantenimiento» y «observancia».
2. La idea astral de «casas de guardia» celestiales está presente en Baruc 3.34, y cf. las estrellas o espíritus estelares como «guardianes» (Dn. 4:14).
3. La Epístola de Aristeas 125 llama a las personas sabias y rectas «protección» de la monarquía, y Filón se refiere a la «preservación» de las leyes, costumbres o virtudes, a la «cárcel» de las pasiones y al sacrificio del cuerpo para la «protección» de la ley.

C. El NT.

1. Lucas 2:8 usa una frase cultural en sentido secular; los pastores guardan la «vigilia» sobre su rebaño.
2. Cuando φυλακή significa «vigilia de la noche» en comparaciones, el sentido es literal, pero la referencia es escatológica (cf. Mt. 24:43). Marcos 6:48 (la «cuarta vigilia») tal vez lleva también una insinuación escatológica.
3. En todos los demás casos del NT, φυλακή significa «cárcel» (cf. Lc. 23:19; Mr. 6:17; Hch. 5:18ss; 12:4ss). Como los justos del AT, los discípulos con frecuencia sufren prisiones. En Lucas 22:33 Pedro se muestra listo a aceptar la cárcel; Jesús la predice en 21:12; en 2 Corintios 6:5; 11:23 es para Pablo casi una fórmula, y en Mateo 25:36ss visitar a los presos es un deber. En Mateo 5:25; 18:30 hay una insinuación de castigo escatológico. En 1 Pedro 3:19 la φυλακή es el lugar de los espíritus que han partido; en Apocalipsis 18:2 Babilonia es la cárcel de los espíritus impuros; y en Apocalipsis 20:7 Satanás es soltado temporalmente de su prisión.

[G. Bertram, IX, 236-244]

φυλή [tribu]**A. El griego secular.**

1. Esta palabra denota un grupo vinculado por un linaje común, y luego la subdivisión de un pueblo, p. ej. una tribu o familia.
2. Las φυλαί son subdivisiones en los ámbitos jónico y dórico, tradicionalmente cuatro en el mundo jónico y tres en el dórico. El elemento original de la relación sanguínea desaparece, y las principales distinciones son de tipo religioso, militar y administrativo. A las tropas inscritas en las subdivisiones también se les puede llamar φυλαί. Las φυλαί están integradas en ciudades-estado; los δήμοι son distritos más pequeños. El equivalente latino es *tribus*.
3. En el sacerdocio egipcio, las φυλαί son divisiones o clases que desempeñan su oficio por turnos.

B. La LXX.

1. En la LXX φυλή, que traduce tres términos hebreos principales, se convierte en término fijo del sistema tribal. La familia o clan es el δῆμος, la πατριά o la συγγένεια. En algunos casos φυλή puede ser un grupo fuera de Israel (cf. Gn. 10:5; 36:40).
2. a. Las tribus se concretizan históricamente con la conquista. Están relacionadas por su parentesco común y por un liderazgo común. Interiormente constan de clanes y familias. El número 12 permanece aun cuando Manasés surge como una tribu separada y Simeón tiende a fundirse con Judá. El Dios de la elección conforma la vida cultural y legal de las tribus.
- b. La alianza de Siquem en Josué 24 entreteje a las tribus en una anfictionía y las compromete a ser leales a Dios y a determinados requisitos culturales, legales y militares. La guerra santa une a las tribus políticamente, y la jura anual de la alianza mantiene en cierta sujeción a los cultos cananeos. La presión de los filisteos produce un estado más unificado que reduce la autonomía tribal. David provee un centro de culto en Jerusalén, y los nuevos distritos de Salomón sólo coinciden formalmente con la antigua estructura tribal.
- c. La confianza en la fidelidad de Dios alimenta la esperanza de un nuevo futuro para las 12 tribus. En el Carmelo, Elías hace su altar de 12 piedras (1 R. 18:31). El Siervo de Isaías 49:6 restablecerá las tribus. Ezequiel pone nombre a las puertas de la nueva Jerusalén según las 12 tribus (48:30ss). Dios ve a todas las tribus (Zac. 9:1); ellas son su posesión (Is. 63:17); y él las restaurará (Si. 36:10).

C. El judaísmo posterior.

1. En los pseudoepígrafos el número 12 desempeña un papel en la referencia a 72 traductores del AT y también en el diseño de los Testamentos de los Doce Patriarcas. Se ofrecen plegarias por la reunificación de Israel. Los autores de la apocalíptica esperan que esto lo logre el Mesías.
2. El judaísmo palestinese trata sobre las tribus en relación con asuntos culturales y jurisdiccionales. Expresa una esperanza por el retorno de las diez tribus.
3. Qumrán se refiere a la futura restauración de las 12 tribus.
4. Filón muestra poco interés por las tribus históricas, pero destaca que Leví es la tribu sacerdotal a causa de su celo en lo referente al becerro de oro, y el número 12 es significativo para él como número perfecto.
5. Josefo sigue los registros históricos. Menciona amplios números de las diez tribus asentados cerca del Eufrates. También usa φυλή para las tribus árabes.

D. El NT.

1. φυλή figura 31 veces en el NT (21 veces en el Apocalipsis). De cuatro personas se dice que pertenecen a determinadas tribus: el rey Saúl y Pablo a Benjamín, Ana a Aser, y Jesús a Judá (Hch. 13:21; Ro. 11:1; Lc. 2:36; Mt. 1:1; Ro. 1:3; Mr. 10:47-48; Ap. 5:5; Heb. 7:13-14).
2. En el juicio los discípulos desempeñarán el papel asignado a los ancianos, pero juzgarán a las 12 tribus, no a los gentiles (Mt. 19:28). Las puertas de la nueva Jerusalén llevarán los nombres de las 12 tribus (Ap. 21:12). En el tiempo del fin Dios preservará a 12.000 de cada tribu (7:4ss). La precedencia que se da a Judá y la omisión de Dan sugiere que la referencia es a la nueva comunidad de judíos y gentiles. En Santiago 1:1 se podría estar haciendo referencia a la dispersión judía, pero, puesto que el autor es un cristiano y está tratando sobre malentendidos de la justificación por la fe, es probable que aquí las tribus sean el nuevo pueblo de Dios en el cual hallan su cumplimiento las expectativas del AT, y que es también una dispersión en peregrinación hacia la consumación final.
3. En un contexto escatológico, los pueblos gentiles lamentan el retorno del Hijo del Hombre en Mateo 24:30; Apocalipsis 1:7. El mundo gentil respecto al cual son sellados los gentiles en Apocalipsis 5:9

consta de φυλαί así como de lenguas, pueblos y naciones. Los vencedores de 7:9 son del mismo mundo; los cuerpos de los dos testigos lo confrontan en 11:9; es entregado a la bestia en 13:7, pero en 14:6 tiene también el ofrecimiento del evangelio.

E. Los Padres apostólicos. Los temas del NT encuentran un eco en 1 Clemente 43.2 (las 12 tribus), Bernabé 8.3 (los apóstoles), Hermas, *Semejanzas* 9.17 (el nuevo pueblo de Dios), y 2 Clemente 10.1 (las naciones, Gn. 12:13).

[C. Maurer, IX, 245-250]

φύσις [naturaleza], φυσικός [natural], φυσικῶς [naturalmente]

A. La literatura griega.

1. Etimología y sentido básico.

- a. A partir de la raíz indoeuropea *bhu*, que significa «llegar a ser», φύσις tiene el sentido original de «forma» o «naturaleza», pero también de «brote», «crecimiento» o «desarrollo», primero en relación con las plantas, luego con los animales y las personas.
- b. En Homero y en Píndaro denota la «forma externa».
- c. El sentido de «nacimiento» u «origen» se da en la filosofía presocrática, y a partir de esta tenemos φύσει para «linaje físico».
- d. El adjetivo posterior φυσικός significa «natural».

2. Naturaleza y constitución.

- a. La naturaleza y cualidades de las personas se suelen llamar φύσις, como sucede también con la «naturaleza interior» o «modo de ser» o «carácter» (cf. tb. la «verdadera naturaleza» en contraste con las acciones). En forma absoluta, φύσις significa también «criatura», y entre las plantas tiene el sentido de «especie» (cf. tb. «tipos» de animales o incluso de constituciones políticas, y los «rasgos» del alma).
- b. La «constitución» interna de las cosas es su φύσις. La φύσις del agua o de una enfermedad o persona es su «naturaleza propia». El «temperamento» de una persona es también la φύσις de esa persona. Aristóteles define la φύσις de una cosa como el producto final de su desarrollo.
- c. φύσις se puede usar a menudo para lo que es humano a diferencia de lo que no lo es. Dentro de la humanidad, la naturaleza del varón se distingue de la de la mujer. El término expresa también la limitación y vulnerabilidad de la existencia humana. En contraste con ello, lo que trasciende la debilidad humana participa de la naturaleza divina. Algunas deidades lo son por su naturaleza, otras por planteamiento humano, p. ej. mediante la divinización de gobernantes dignos.

3. La verdadera naturaleza y la naturaleza universal.

- a. La filosofía considera las cuestiones ontológicas desde el doble punto de vista de la verdadera naturaleza de las cosas y el origen de todo ser. Los presocráticos examinan la verdadera naturaleza de las cosas: no la naturaleza universal personificada, sino el verdadero ser a diferencia de la apariencia.
- b. Platón cuestiona la validez de llamar φύσις al mundo material, ya que, si la φύσις es el origen primigenio de todas las cosas, entonces el alma es φύσις. Sin embargo, en general Platón evita el término para las etapas superiores del ser. Con φύσις se refiere principalmente al «verdadero ser» o la «idea» de una cosa.
- c. Aristóteles trata de alcanzar una definición unificada al tratar sobre lo que va incluido en los dos sentidos principales de origen y constitución. Su análisis lo lleva a los dos conceptos de «esencia» y «fuerza primaria». El orden de la naturaleza no admite operación alguna de las fuerzas sobrenaturales; cualquier cosa que vaya contra su operación normal es un milagro. La naturaleza es una fuerza

autónoma que no da cabida a ningún desorden, que adapta las cosas a su fines, que tiene unidad y belleza, y que constantemente inventa nuevas cosas. La forma ideal que es el origen y la meta del movimiento es una unión indisoluble tanto con la esencia divina como con la naturaleza fenoménica.

- d. En el helenismo encontramos una equiparación de φύσις como naturaleza universal con la deidad (cf. tanto el estoicismo como el epicureísmo). El Dios supremo crea a Φύσις mediante su palabra, y Φύσις desempeña un papel decisivo en la creación. En el ámbito gnóstico surge una distinción entre dos «naturalezas», la del cielo, el sol, la luz o el día por una parte, y por otra la de la tierra, la luna, la oscuridad y la noche.

4. Naturaleza y ética.

- a. La antítesis de naturaleza y ley ejerce gran influencia en el pensamiento griego. La φύσις tiene que ver con la constitución natural, y νόμος con el ambiente. Los sofistas destacan la utilidad de las leyes, aunque algunos sofistas más jóvenes rechazan el νόμος en nombre de la naturaleza, la cual tiene un elemento de lo necesario en contraposición a lo que es arbitrario y convencional.
- b. Entre los presocráticos, la educación se combina con la aptitud, pero es valorada más altamente que el talento natural. Sin embargo, Platón no construye sobre la φύσις, ya que lo que es correcto por naturaleza bien puede ser perjudicial para la buena educación. Aristóteles considera la φύσις como el presupuesto de la acción ética, pero no como su norma. Las virtudes no brotan por naturaleza, sino cuando actuamos conforme al entendimiento que es posibilitado por el λόγος.
- c. φύσιν ἔχει puede tener el sentido más débil de «es natural», y también hallamos κατὰ φύσιν y παρὰ φύσιν («conforme a la naturaleza» o «contra la naturaleza»). Estas expresiones se dan en el ámbito ético, especialmente con referencia a asuntos sexuales (p. ej. la pederastia).

5. La naturaleza como principio cósmico y vital en el estoicismo.

- a. Dios, el mundo y la naturaleza. El estoicismo trata de superar las antítesis de naturaleza y razón. La naturaleza no es simplemente necesidad, sino que permea el universo. Es a la vez principio divino y materia primigenia. No se opone a la τέχνη, sino que realiza todas las cosas de manera artística y con un propósito.
- b. La humanidad como λόγος y φύσις. La fórmula del τέλος le posibilita al estoicismo unir la humanidad con la naturaleza divina universal. El acuerdo con la naturaleza viene con la apropiación del propio λόγος de uno. Recibimos el λόγος por naturaleza, y pertenece a nuestra naturaleza el que podamos obtener lo bueno solamente contribuyendo al bien general.
- c. κατὰ y παρὰ φύσιν. Para los estoicos, κατὰ φύσιν resume la fórmula del τέλος. La acción κατὰ φύσιν apunta al pleno desarrollo del yo y a una perfecta penetración en la naturaleza. La salud es κατὰ φύσιν en el nivel primario, mientras que el sano sentido común nos dice que lo que es κατὰ φύσιν se halla en el nivel ético. El orden dado suele ser, de hecho, la norma; así p 1es, es παρὰ φύσιν («contra naturaleza») el vivir con alguien que está legalmente casado(a) con una tercera persona.
- d. Los antiguos estoicos no usan la frase «ley natural». A los estoicos de habla griega les resulta difícil combinar los dos términos φύσις y νόμος. Sin embargo, Cicerón usa *lex naturae* o *naturalis*, y Filón usa νόμος φύσεως. Para los griegos, φύσις es una instancia final. Puesto que sólo puede ser conocida racionalmente, está abierta a discusión, junto con sus normas; pero dado que forma un nexo causal, descarta la libertad humana excepto como libre concurso con la naturaleza (como en el estoicismo) o como abandono del mundo natural (como en el gnosticismo). Sólo la fe del AT y del NT en la naturaleza como creación de Dios puede dar significación al concepto de la ley natural (como en los Apologistas cristianos), ya que sólo en este contexto se da una relación tanto con el Creador divino como con el Legislador divino como última autoridad crítica.

B. La literatura judía.

1. *La LXX y los pseudoepígrafos.* No existe un original hebreo para φύσις, y el término es poco común. Figura unas cuantas veces en 3 y 4 Macabeos y en Sabiduría, y φύσις y φυσικός figuran también en los Testamentos de los Doce Patriarcas. En estas obras encontramos los sentidos habituales de «naturaleza», «especie», «aptitud», «naturaleza universal» (en contraste tanto con la ley como con la razón en 4 Macabeos), y «naturaleza física». Sabiduría 13:1 dice que los gentiles ignoran a Dios «por naturaleza» (cf. en cambio Ro. 1:19ss), y el Testamento de Neftalí 3.4-5 se refiere al «orden natural» que los «mirones» de Génesis 6:1ss y los sodomitas pervierten (cf. Ro. 1:18ss).

2. Filón.

a. Dios y la naturaleza universal. Siendo para Filón un concepto central, φύσις une para él ciertos elementos decisivos en el pensamiento griego y el AT. Describe la naturaleza como creadora y sustentadora de todas las cosas, y por eso la guarnece de atributos divinos. Como talento, es la base del aprendizaje a cuya cima conduce Dios. Permea el mundo visible y moldea el agua y la tierra para producir la forma humana. La naturaleza le ha dado a la humanidad el λόγος que la hace social y civilizada. Hace iguales y libres a todas las personas. Siendo en sí el mundo de las cosas visibles, es diferente de Dios y sus riquezas son inferiores a las de la sabiduría. La naturaleza visible que consiste en la materia contrasta con la naturaleza noética, a la cual pertenece la humanidad con su parte del νοῦς.

b. La naturaleza y la ley. La ley de la naturaleza es la constitución del cosmos cuando se lo ve como una ciudad. La ley natural es la ley del AT, mediante la cual Dios hizo al mundo y cuida de él. El verdadero cosmopolita actúa conforme a la voluntad de la naturaleza, e. d. la ley del AT (cf. Abraham). Las leyes individuales son leyes de la naturaleza; las aberraciones sexuales violan la ley natural. La humanidad tiene siete facultades naturales (la potencia sexual, el habla y los cinco sentidos). El origen del mal radica en el πάθος, que va contra la naturaleza.

3. *Josefo.* La palabra φύσις es común en Josefo. Topográficamente denota la disposición o configuración de lugares. Otros usos son para la «naturaleza» de las cosas, el «estado natural», el «tipo», «verdadero ser» o «carácter». En forma absoluta, φύσις denota «naturaleza humana» (generalmente en mal sentido). La naturaleza divina difiere de la nuestra, que además es mortal. En algunos pasajes la naturaleza es una fuerza independiente; hace hermosas ciertas zonas, o impulsa el amor paterno en los animales. La muerte es una ley de la naturaleza, pero también lo es el deseo de vivir. Negar la sepultura es violar las leyes de la naturaleza. Los procesos sexuales son según la naturaleza, pero no lo son las caídas sexuales ni la deformidad física.

C. El NT.

1. *Aspectos generales.* El NT usa poco la palabra φύσις. En este sentido toma la misma decisión teológica que el AT, excluyendo la teología natural.

2. *Uso paulino.*

a. Pablo usa κατὰ y παρὰ φύσιν en Romanos 11:21, 24 en su comparación con el olivo en el cual, en contra de su naturaleza, son injertadas las ramas del olivo silvestre. Aquí el punto es que las ramas que no pertenecen por naturaleza al árbol no tienen ventaja sobre aquellas que sí pertenecen a él. Dios puede, con más facilidad aún, volver a injertar estas últimas. En Romanos 2:27 los gentiles son «por naturaleza» el prepucio. Aunque no se hayan convertido, mediante su cumplimiento de la ley van a acusar a los judíos que tienen la ley pero no la cumplen. La referencia en Gálatas 2:15 es a aquellos que son judíos «por naturaleza», e. d. por su linaje, pero que se percatan de que ahora la justificación es por la fe.

Gálatas 4:8 habla acerca de la esclavitud a cosas que «por naturaleza» no son dioses. Probablemente Pablo se refiere aquí a los elementos más que específicamente a las fuerzas naturales divinizadas de los griegos. La aceptación de la ley significa un retorno a la esclavitud bajo los elementos cósmicos. Estos elementos no son dioses; no tienen cualidades divinas esenciales. En 1 Corintios 11:14 la naturaleza es personificada como una maestra; nos recuerda lo que es decoroso. No se piensa aquí

en la naturaleza como creadora divina, y el ejemplo que se usa es común en la filosofía popular. En Romanos 1:18ss Pablo usa el giro común *παρὰ φύσιν* para perversiones que son «contra natura» y que se ponen en lugar de las relaciones «naturales» (con la referencia sexual que es habitual). En Romanos 2:1ss Pablo coloca a los judíos bajo el juicio que recae sobre la humanidad entera. Tienen precedencia sólo en el juicio. Su superioridad debida a su posesión de la ley se ve desafiada por el hecho de que los gentiles que no tienen la ley la realizan «por naturaleza» (2:14) y por consiguiente son ley para sí mismos. Aquí Pablo no está apelando a la naturaleza como un tribunal igual a Dios. Tampoco está tratando de mostrar que los gentiles tengan parte en las bendiciones de la salvación. Simplemente está cuestionando la jactancia soteriológica de los judíos sobre la base de la posesión de la ley. La otra cara de la misma moneda en Efesios 2:3 es que los cristianos judíos, así como los gentiles, eran por naturaleza hijos de ira, e. d. sujetos a la caída y al juicio divino.

3. El resto del NT.

- a. En una comparación común, Santiago 3:7 usa dos veces *φύσις*, primero para «clase» (de bestias), luego para la «naturaleza humana». 2 Pedro 1:4 presupone la distinción entre nuestra naturaleza mortal débil y la esencia divina. La idea de la participación en la naturaleza divina proviene posiblemente del gnosticismo, pero aquí se integra con la expectativa futura.
- b. 2 Pedro 2:12 usa *φουικός*, y el paralelo en Judas 10 tiene el adverbio *φουικῶς*. Judas 10 está argumentando que los falsos maestros, quienes probablemente están reclamando la redención de la naturaleza, son destruidos por cosas que ellos sólo conocen de manera natural e irracional. 2 Pedro 2:12 lleva una comparación semejante. Los que aseguran tener conocimiento son en realidad como animales irracionales, criaturas que proceden por instinto.

D. Los escritos cristianos primitivos.

1. *Los Padres apostólicos*. En Bernabé 10.7 *φύσις* tiene el sentido de «género», mientras que Ignacio, *Efesios* 1.1, se refiere a la verdadera «naturaleza» de los cristianos (cf. tb. *Tralianos* 1.1).
2. *Los Apologistas*. En Justino, *Apología* 10.6, *φύσις* es la «naturaleza humana». La facultad de distinguir el bien y el mal es propia de nuestra «naturaleza» en *Apología*, Apéndice 7.6. Justino, *Diálogo* 45.3-4, equipara la ley con lo que es bueno «por naturaleza», y en *Apología*, Apéndice 2:4, Justino dice que una vida disoluta es «contra la naturaleza». El paganismo es absurdo en su mitología, ya que no puede haber una única *φύσις* de los dioses si ellos están en conflicto (Aristides, *Apología* 13.5-6).
3. *Los Hechos apócrifos*. Algunas de estas obras usan frecuentemente *φύσις* en sentidos tales como el «mundo natural», «naturaleza», «verdadera esencia» (p. ej. de la humanidad o de los individuos), y la «naturaleza apropiada» (cf. tb. la naturaleza oculta del diablo).
4. *El gnosticismo*. Los valentinianos dividen las almas en las que son buenas y las que son malas «por naturaleza». Los pneumáticos pertenecen a la «naturaleza divina»; la «naturaleza» del diablo no es de la verdad. Los términos *κατὰ* y *παρὰ φύσιν* también desempeñan un papel.

[H. Köster, IX, 251-277]

φωνή [sonido, habla, voz], φωνέω [hacer un sonido, hablar],
 συμφωνέω [estar en armonía con], σύμφωνος [armonioso], συμφωνία
 [armonía], συμφώνησις [concordancia]

φωνή.

A. El mundo griego.

1. *φωνή* es el «sonido» audible que hacen las criaturas vivas en su garganta. Por eso denota el grito del animal o el canto del pájaro.

2. Sin embargo, el uso principal es para el habla humana articulada. φωνή es tanto la «voz» como el «sonido» que ella hace. Suele ser una voz alta, pero puede denotar cualquier articulación o grito.
3. En griego no hay una palabra especial para el habla. φωνή, por lo tanto, sirve para denotar la «facultad del habla» o el «habla» de un pueblo.
4. Un solo enunciado o declaración también se puede llamar φωνή (cf. tb. un mensaje o una disposición testamentaria).
5. φωνή es también la «voz» de la deidad, ya sea como órgano o como articulación. La voz divina de Zeus tiene fuerza numinosa. Dios se da a conocer por medio de la voz. El santuario es el lugar donde se emite la voz divina. La Pitia délfica es mediadora de la voz divina. Sócrates apela a la voz divina como fuerza directriz. Se supone que detrás del orden legal se halla la articulación de una voz divina.

B. El AT.

1. φωνή es normalmente la traducción del hebreo קול, que tiene el sentido primario de «ruido» (cf. el rugido del agua, el caer de la lluvia, el retumbo de un terremoto, el sonido de pasos, el galope de los caballos, el silbido de los látigos, el ruido de un campamento, la agitación de las alas, el crepitar del fuego, el murmullo de las piedras de molino, el sonido de un cuerno, etc.).
2. קול denota también el sonido que hacen los animales, p. ej. las ovejas, el ganado, los caballos, los leones, las aves, las tórtolas o las serpientes.
3. קול es especialmente el sonido de la voz humana en sentidos tales como el gritar, el lamentarse, el regocijarse, etc. Uno articula la voz, o la levanta, o la eleva, o habla en voz alta o con una voz encantadora. La voz es individual y nos permite conocer a quien la emite. En el trato con Dios, קול puede denotar «petición» o «queja», o puede tomar la forma de alabanza, acción de gracias, etc., y puede ser alta o ferviente.
4. En Salmo 19 el día y la noche declaran la alabanza de Dios, aunque su voz no se oye. En Isaías 6:3-4 la voz de los serafines hace temblar los dinteles. La voz del ángel en Daniel 10:6 es como el sonido de una muchedumbre. En Daniel 4:28 una voz del cielo declara el juicio. En Isaías 40:3, 6 el profeta oye una voz. Sin embargo, en general son pocas las referencias del AT a voces angélicas.
5. La autorrevelación de Dios toma forma audible; se le oye, aunque no se le vea. קול se refiere a Dios en unos 50 casos de 560. Dios le habla a Moisés. El trueno es su voz (cf. Sal. 29). Su voz persigue a las aguas primigenias (Sal. 104:7). Aterroriza a los enemigos de Israel (1 S. 7:10). Los profetas se refieren a la palabra de Dios, pero no a su voz, excepto en Isaías 6:8; Ezequiel 1:28-29. Su énfasis se pone en el mensaje, no en el sonido. En Éxodo 19:16ss los sonidos anuncian la venida de Dios, pero una vez más la referencia no es simplemente al ruido sino a una voz inteligible. Dios hace que su voz se oiga con el fin de instruir a Israel (Dt. 4:36). Mediante su קול Dios declara su voluntad para el pueblo (5:25-26). 1 Reyes 19 distingue entre la teofanía y la voz. El pueblo debe hacer caso de la voz de Dios, la cual viene como un llamado en forma de la palabra, de modo que escuchar la voz es guardar la ley (Dt. 4:30; 8:20, etc.). Este es el epitome del culto (Jos. 24:24) y de la obediencia (Jer. 3:13), y decide la buena o mala fortuna de Israel (Dt. 8:20). La sabiduría personificada también hace real la voz de Dios (Pr. 1:20; 8:1; cf. Is. 18:23). El Siervo de Isaías 42:1ss no grita ni levanta la voz.

C. El judaísmo palestinese.

I. Los escritos apocalípticos.

1. *Ruido y sonido.* En estas obras קול se usa a veces para el rugir de las aguas, el bramido de los enemigos, el ruido de las nubes, el sonido de un ejército, o el clangor los cuernos.

2. *La voz humana.* לִּפְּ es más importante como voz humana que alaba, suspira, ríe u ora. El habla es un milagro de la creación, y el tiempo del fin traerá fenómenos milagrosos del habla. El alma de Abel levanta la voz de modo que se oye en el cielo.
3. *La voz de los ángeles.* Los ángeles alaban a Dios con una sola voz; las voces celestiales loan la fidelidad humana; Miguel habla con la voz de Dios; las voces de las huestes celestiales se elevan en un grito de guerra; la voz de uno como Hijo del Hombre hace que los enemigos se disipen, y los demonios escuchan la voz de Mastema.
4. *La voz de Dios.* La voz de Dios se oyó en el pasado y se espera para el futuro. Los ángeles gobiernan las voces del trueno. Los verdaderos israelitas oyen la voz de Dios. Así como Moisés fue su intérprete, así lo es el maestro de la secta de Qumrán. Los personajes del AT escuchan una voz del cielo cuyo autor es Dios. Dios hablará al sumo sacerdote del tiempo final, cuando sea instituido. Una voz potente anunciará el juicio final.

II. El judaísmo rabínico.

1. *Ruido y sonido.* לִּפְּ puede ser cualquier ruido o sonido, p. ej. el de una puerta que se abre, de los niños que juegan, etc. Tres ruidos que no se oyen son el sonido del sol, el de la ciudad de Roma, y el de un alma que parte.
2. *La voz humana.* לִּפְּ denota la voz humana individual en la oración, el regocijo, etc. La voz alta es inapropiada en la oración, pero el «Escucha, Israel» debe ser rezado en voz alta. לִּפְּ también puede significar «rumor» o «informe», y en sentido transferido leemos sobre la voz de un rollo. Elías vendrá antes del Mesías y hará que su voz sea oída en proclamación de la gloria de Dios.
3. *El trueno.* Las voces del trueno vienen de Dios y sirven como declaración universal, p. ej. ante la muerte de un rabino o la venida del Mesías.
4. *La voz de Dios en el Sinaí.* Algunos rabinos piensan que Dios habló directamente a Israel en el Sinaí, y no mediante una voz del cielo. El énfasis se pone en el poder y el alcance de la voz de Dios. Algunos entienden el plural en el sentido de que la voz se divide en 70 voces que corresponden a los 70 idiomas de la tierra, de modo que cada pueblo la puede oír en su propia lengua.
5. *La voz celestial.* Después de ser destruido el segundo templo, surge la idea de que una voz del cielo reemplaza a los profetas. Los rabinos no consideran esto como una continuación de la revelación antigua, pero la apocalíptica y Josefo destacan menos la diferencia; la creencia en los oráculos ejerce un impacto. Puesto que es diferente al don del Espíritu, la לִּפְּ רִבּוּ no establece una relación duradera con Dios. Puede llegar también a los gentiles. Por lo general proviene del cielo, y Dios es quien habla, a menudo con fenómenos concomitantes tales como el trueno. Su tarea consiste en anunciar un juicio que no es en sí mismo convincente o conforme a la opinión común. Puede ser un llamado al arrepentimiento, un clamor de desastre, o una acusación. Suele aplicarse a los individuos, ya sea condenando a los malos o reconociendo a los justos. Desempeña un papel en los períodos más antiguos cuando no hay profecía. Puede asumir la forma de una voz humana casual, p. ej. un niño recitando la Escritura. Para los rabinos puede censurar la falta de interés o dirimir un caso difícil. Suele usar un texto, aplicando la palabra a una situación específica o explicando un dicho difícil del AT.

D. El judaísmo helenístico.

1. *La LXX.* La LXX sigue el uso veterotestamentario de לִּפְּ y casi siempre traduce este término por φωνή. La revelación de Dios se da casi exclusivamente por la palabra; la LXX suele traducir pasajes que hablan de ver a Dios de un modo tal que el elemento de visión queda descartado (cf. Éx. 24:9ss; Job 19:25ss). El plural φωναί figura en Éxodo 9:24 (golpes de trueno), pero el singular φωνή aparece en 20:18.

2. *Aristóbulo*. Aristóbulo se guarda contra el antropomorfismo entendiendo la voz de Dios como operación más que como palabra hablada (cf. la creación como palabras divinas). Los griegos siguen a Moisés cuando hablan de la voz de Dios en relación con la estructura cósmica.
3. *Josefo*. Josefo usa φωνή para «habla». Para él la idea de la voz de Dios expresa la distancia de Dios respecto a nosotros; la voz no es Dios mismo (cf. Moisés en la zarza). La idea de la בַּקוֹל יְהוָה se da cuando Josefo se refiere a voces en el templo, p. ej. antes de estallar la guerra judía.
4. *Filón*. Filón usa φωνή para el «hablar» audible de las criaturas vivientes. Reflexiona sobre la voz humana. Esta sirve para exaltar al Creador, y es un instrumento de la razón. El Espíritu divino usa la voz humana, que es la única articulada, como un medio. Para Filón φωνή también significa «idioma». La humanidad tiene un solo idioma antes de Babel. Filón enfatiza el milagro de la voz divina, que él distingue del trueno en el Sinaí. Estrictamente el proceso de revelación es interior, ya que la voz de Dios es singularmente espiritual. Asume una forma visible como luz, pero esta descripción simplemente destaca su objetividad; el verdadero hablar y recibir toman una forma psicológica y ética. El sonido de la trompeta hace que el otorgamiento de la ley en el Sinaí sea universal, pero la revelación se aplica solamente a Israel, que «ve el ser sin voz y por el alma sola» (*De los gigantes* 52; cf. *De la migración de Abraham* 38).

E. El NT.

1. *Ruido y sonido*. En el NT, bajo la influencia del AT, φωνή significa a menudo «ruido» o «sonido», p. ej. la rotación de las ruedas en Apocalipsis 9:9, las piedras que muelen en 18:22, el ruido de la muchedumbre en 19:1, el susurro del viento en Juan 3:8, la melodía de los instrumentos en 1 Corintios 14:7, el sonido de las palabras en Lucas 1:44, el grito de dolor en Mateo 2:18.
2. *La voz humana*. En Hechos 12:14, Rode reconoce a Pedro por la voz; en Juan 10:3-4 las ovejas reconocen la voz del pastor; en Juan 3:29 el mejor amigo se regocija por la voz del novio; en Gálatas 4:20 Pablo quiere usar otro tono de voz; en Marcos 1:3 el Bautista es la voz en el desierto; y en Mateo 2:18 la voz de Raquel se lamenta, etc. Encontramos expresiones tales como levantar la voz, clamar, p. ej. pidiendo misericordia, y hablar con altanería (Ap. 13:5).
3. *La voz elevada*. Los mártires claman en voz alta en Apocalipsis 6:10; los ángeles alaban a Dios en voz alta en 5:12 y las voces se comparan con leones (10:3), con trompetas (1:10), con aguas (1:15) y con truenos (Jn. 12:29-30). El fuerte grito de Jesús en Marcos 15:37 tiene tal vez el sentido de una epifanía (cf. tb. Mt. 27:50; Lc. 23:46). El grito de Hechos 12:22 da paso al juicio de Dios contra Herodes. Los espíritus inmundos claman con fuerte voz en Marcos 1:26; Hechos 8:7. Pablo sana levantando la voz en Hechos 14:10, y en Juan 11:43 Jesús resucita a Lázaro con una fuerte voz (cf. 5:28-29). En Hechos 9:4 una voz le habla a Pablo en el camino a Damasco (cf. v. 7).
4. *Grito, palabra, confesión, discurso*. φωνή puede asumir la forma de un «grito» (cf. Hch. 19:34), una «palabra» (2 P. 1:17), una «confesión» (Hch. 24:21) o un «discurso» (2 P. 2:16).
5. *La voz de Dios*. El NT se refiere al hablar de Dios como lo hace el AT. En Apocalipsis 10:3 los siete truenos le contestan al ángel poderoso. En 1:10ss el Hijo del Hombre pronuncia una palabra de revelación. La teofanía del Sinaí encuentra aquí un paralelo del fin de los tiempos. Hechos 2 comporta también una reminiscencia del Sinaí. El evangelio de las grandes hazañas de Dios en Cristo reemplaza ahora a la ley. Juan 5:37 se opone a cualquier pretensión sobre la base de Deuteronomio 4:12. La revelación alcanza su clímax con la venida del Logos. Los que escuchan su voz salen del ámbito de la muerte y entran al de la vida eterna (cf. 5:25, 28). Escuchar la voz del pastor es conocerlo y seguirlo (10:27). En este sentido no hay límites nacionales. Todos los que son de la verdad escuchan la voz de Jesús (18:37). Pero es posible oír su voz, como quien oye el sonido del viento, sin saber de dónde viene ni hacia dónde va (3:8; cf. 8:14). Hebreos 12:18ss ofrece otra comparación con el Sinaí. Al final Dios va a conmovir el cielo así como la tierra. Todo lo creado será cambiado, pero lo que no pueda ser conmovido permanecerá. Hebreos 1:1ss encuentra en la palabra del Hijo un clímax

de la palabra de los profetas (cf. tb. 2:2). Ahora que Dios ha hablado por medio del Hijo, ha llegado el gran «hoy» en el cual la voz de Dios resuena en la predicación de la iglesia, que concluye con el shabbat del ésjaton.

6. *La voz celestial.* Las voces del cielo son comunes en el Apocalipsis (10:8; 11:12, etc.). Proceden del santuario, del trono o del altar, y son emitidas por las bestias o por el Hijo del Hombre en forma de mandatos, encargos o afirmaciones. Los Hechos destacan el sentido de la trascendencia de Dios mediante referencias a la voz del cielo (7:31; 10:13ss; 11:9). En el bautismo de Jesús una voz del cielo confirma su mesianidad. Dios es el que habla, y las palabras se dirigen específicamente a Jesús (Mr. 1:11). En la transfiguración, la voz que sale de la nube confiere autoridad a Jesús (Mr. 9:7). En 2 Pedro 1:16ss esta voz garantiza la veracidad del mensaje apostólico. En Juan 12:20ss una voz del cielo confirma la glorificación del nombre de Dios. Esta voz se da por causa de la gente, no del propio Jesús (v. 30), pero la gente no entiende (v. 29). La revelación no viene mediante una voz directa del cielo.

F. El gnosticismo.

1. En el pensamiento gnóstico, el «clamor» desempeña un papel considerable. Primero es el clamor humano por la redención, o el clamor de los oprimidos.
2. Entonces, en muchas formas, encontramos el clamor o llamado supraterráneo que trae la redención. Es así como tenemos la voz de una paloma, la voz celestial, la voz del redentor, o la voz del hombre celestial. La voz proviene del reino superior, de lo alto, de lo escondido o de fuera. La voz es clara, sublime, maravillosa, suave o pura. El llamado puede venir por medio de emisarios, de ayudantes, del pastor, del pescador, etc. El mensajero celestial puede llevar el nombre de Llamado. El llamado primero, grande o sagrado es Cristo. Un primer deber es escuchar el llamado con fe, luego transmitirlo. El llamado es un despertar del sueño, y asegura el retorno del alma a su hogar celestial a menos que uno se aparte de él mediante el pecado. El llamado tiene, entonces, en gran medida la misma función que la ley del AT o que el Espíritu Santo.
3. También se habla de un llamado contrario de las fuerzas malignas, el cual es rebelde o vano. El llamado puede tomar forma, p. ej., en los planetas o en los signos del zodiaco.

G. *La iglesia antigua.* Ignacio usa la metáfora de un coro en *Efesios* 4.2. Él mismo es mediador de la voz de Dios en *Filadelfios* 7.1. Martirio de Policarpo 9.1 menciona una voz del cielo. Bernabé 9.2 dice que la vida eterna depende de escuchar la voz del Hijo. En Justino, φωνή es la «palabra hablada» en *Diálogo* 131.2, y el «habla» en *Apología* 31.1. Los profetas proclaman la φωνή de Dios en *Diálogo* 119.6. En 199.5, Cristo llama a salir del mundo malvado. En 21.1 las citas del AT son φωνάι. Papias valora la voz viviente, e. d. la tradición oral (Eusebio, *Historia eclesiástica* 3.39.4).

φωνέω.

1. *El mundo griego.* φωνέω denota la emisión de un sonido o un ruido, generalmente por parte de criaturas vivientes, y especialmente por personas en sentidos tales como «hablar», «cantar», «dirigirse a», «llamar», «replicar a», «invocar», «ordenar (a alguien) que», «hablar de algo» o «decir algo».
2. *El judaísmo helenístico.*
 - a. φωνέω es raro en la LXX. Lo encontramos para el sonido de las trompetas (Am. 3:6), los ruidos de los animales (Is. 38:14), y diversas formas de hablar (Sal. 115:5; Is. 8:19), o de llorar (4 Mac. 15:21).
 - b. Filón usa φωνέω para «levantar la voz», «hablar abiertamente». En sentido transferido expresa para él el ser atraídos los sentidos por objetos visibles.
3. *El NT.*
 - a. En el NT φωνέω significa hablar en voz alta, clamar o gritar, ya sea por parte de seres humanos, de ángeles o de demonios. En Lucas 8:54 denota la palabra de poder que levanta a los muertos. En Lucas y Juan puede tener también el sentido de «interpelar» (cf. Lc. 16:2; Jn. 2:9). En Marcos 15:35

los espectadores piensan que Jesús está llamando al liberador escatológico, mientras que en Marcos 10:49 al ciego le llega un momento decisivo cuando Jesús lo llama con una poderosa convocatoria escatológica (cf. Jn. 1:48; 11:28). Aquellos a quienes el pastor llama por su nombre saben que son suyos (10:3). En Juan 11:43 el llamar a Lázaro a que salga del sepulcro equivale a resucitarlo de entre los muertos (12:17). En Lucas 14:12 el sentido es «invitar», y en Juan 13:13 el punto es «nombrar» o «tratar como».

- b. En Marcos 14:30; Mateo 26:32; Lucas 22:24 la referencia es al «canto» del gallo. Puesto que el gallo canta entre la medianoche y las 3 de la mañana, la tercera vigilia es ἀλεκτοροφωνία, «la hora del canto del gallo».

4. *Los Padres apostólicos.* Esta palabra no figura en estas obras.

συμφωνέω, σύμφωνος, συμφωνία, συμφώνησις.

A. El mundo griego.

7. συμφωνέω.

- a. Este verbo significa «concordar o estar en armonía con». Se usa para la armonía musical, y también para las piedras de un edificio que encajan entre sí.
- b. La palabra tiene también un sentido transferido más común para la concordancia p. ej. de textos u opiniones.
- c. Un sentido más es «llegar a un acuerdo», «entenderse», en tratados y especialmente en contratos. En mal sentido el término puede significar también «conspirar».

2. σύμφωνος.

- a. Esta palabra significa «armonioso», «consonante», principalmente en sentido transferido, p. ej. con referencia a movimientos, afirmaciones, registros o socios.
- b. τὸ σύμφωνον significa «acuerdo», «arreglo».
- c. También figura el adverbio συμφώνως.
- d. En sentido pasivo, σύμφωνος significa «arreglado».

3. συμφωνία.

- a. Esta palabra denota primeramente la «armonía» de los sonidos.
- b. La encontramos luego para un instrumento musical o una orquesta.
- c. En sentido transferido es la «armonía» del pensamiento y la vida, o la «concordancia» de la teoría y los hechos, o la «armonía» interna del yo, o la «armonía» de la belleza en el alma y el cuerpo.
- d. En lo comercial tiene el sentido de «contrato».

B. El AT y el judaísmo.

1. En la LXX συμφωνέω se usa para planear, conspirar, ponerse de acuerdo o corresponder de manera concertada. συμφωνία figura solamente en 4 Macabeos 14.3 para la «concordia» de los siete hermanos.
2. En Daniel 3:5, 15 Θ encontramos este término para un instrumento musical. En este sentido el arameo lo adopta como préstamo, posiblemente para una flauta doble o una gaita.
3. Filón usa συμφωνία para la armonía musical.

4. Josefo usa el verbo para la concordancia de los relatos históricos, para el intento de llegar a un concepto común de Dios, y para la armonía de pensamiento y vida lograda por el pueblo judío sobre la base de la ley.
5. La apocalíptica muestra un interés por el orden armónico del mundo. La ley, que también da forma al orden social, es lo que conduce al judaísmo a este sentido de armonía.

C. El NT.

1. En el NT συμφωνέω significa «corresponder», «estar unidos», «concordar». En Lucas 5:36 el vestido nuevo no encaja bien con el viejo. Sin embargo, en Hechos 15:15 las palabras de la Escritura concuerdan con los acontecimientos escatológicos en el campo misionero. El contenido común de la oración es de lo que se trata en Mateo 18:19; el asentimiento de Dios sigue al acuerdo de los discípulos. El acuerdo en un plan malvado es lo que Pedro tiene en mente en su acusación contra Safrán en Hechos 5:9. En la parábola de Mateo 20:2, 13 se hace referencia a un acuerdo verbal acerca del jornal.
2. La frase ἐκ συμφώνου, que figura en contratos, expresa en 1 Corintios 7:15 el consentimiento de las dos partes conforme al v. 4.
3. En Lucas 15:25 el hermano mayor oye la συμφωνία, e. d. la «música», posiblemente la de la flauta, aunque también se ha sugerido «cantos» y la «gaita».

D. La iglesia antigua.

1. Ignacio usa este grupo para describir la unidad de la iglesia en *Efesios* 4.1-2.
2. El gnosticismo usa συμφωνέω y σύμφωνος para expresar la concordancia de los eones celestiales o la concordancia del Hijo con la Σοφία. La falta de acuerdo, p. ej. entre la Σοφία y el Espíritu, acarrea el desastre.

[O. Betz, IX, 278-309]

φῶς [luz], φωτίζω [brillar, dar a conocer], φωτισμός [brillo, iluminación], φωτεινός [luminoso, claro], φωσφόρος [que lleva luz, estrella matutina], φωστήρ [resplandor], ἐπιφάσκω [alumbrar], ἐπιφώσκω [amanecer, alumbrar]

A. El grupo en griego.

1. Uso.

- a. φῶς, que significa «luz», figura ya desde Homero, pero sus derivados son tardíos.
 - b. φωτίζω significa «brillar» o «iluminar», y en sentido transferido «dar a conocer».
 - c. φωτισμός significa «brillo»; es poco común.
 - d. φωστήρ, que también es poco común, significa «resplandor».
 - e. φωσφόρος significa «que trae la luz matutina», o como sustantivo «estrella matutina».
 - f. φωτεινός significa «luminoso» o, en sentido transferido, «claro».
 - g. ἐπιφάσκω y ἐπιφώσκω, ambos raros y tardíos, significan «alumbrar».
2. *Significado.* φῶς, que se usa tanto en sentido literal como transferido, tiene los significados de «luz del día», «luz del sol», «brillantez», «luminosidad» y «lámpara». La luz es tanto un medio como un objeto para la vista. Nos capacita para captar el mundo y dominarlo; ver la luz es vivir. La luz trae libertad, liberación y esperanza. Es por lo tanto objeto de alabanza. Denota lo que es públicamente conocido. Acompaña las manifestaciones divinas. La luz del conocimiento trae iluminación.

3. Luz e iluminación en la filosofía.

- a. Los presocráticos tratan la luz simplemente como fenómeno físico, pero Parménides habla del camino hacia la verdad como un camino a la luz, e. d. al ser o a Dios.
 - b. El dualismo temprano se refiere al caos primigenio o a la noche, pero no desarrolla la antítesis de luz y tinieblas.
 - c. Luz y tinieblas están entre los diez principios antitéticos de los pitagóricos.
 - d. Platón desarrolla una metafísica de la luz. El verdadero ser es luz, hay un ascenso hacia la luz, las ideas son luz, el conocimiento le da luz al ser, la luz y la verdad se corresponden. Para Platón la iluminación es ontológica; en la investigación uno se entiende a sí mismo a la luz de la revelación del objeto.
 - e. Aristóteles compara la actividad del νοῦς con la luz. Si para Platón las cosas son luz, para Aristóteles el νοῦς las ilumina.
4. *La luz en el culto.* En el culto a los muertos la luz expulsa los demonios. En los misterios se saluda la luz nueva. La luz es al principio epifanía más que iluminación personal. Posteriormente, el interés se centra en la meta con la idea de un ascenso místico hacia la luz.

B. El grupo en el NT.

1. *Trasfondo.* La referencia primaria en el mundo del Cercano Oriente es a la luz del día, pero pronto entran en la asociación el sol, la luz, la salvación y la vida, y los atributos de la luz se transfieren también a los portadores de luz diferentes del sol. En Irán encontramos los ámbitos de la brillantez y de la oscuridad, pero no hay un desarrollo temprano de la antítesis. Posteriormente, luz y tinieblas desempeñan un papel importante; dominan los escritos mandeos.
2. *Uso.* El grupo אור, que se usa tanto literalmente como en sentido transferido, es el principal para la luz. A partir de él encontramos el verbo «brillar», «hacer brillar», y el sustantivo «luz del día» o «luz de los astros», la «luz» que caracteriza la vida natural y espiritual. De los 200 casos de la raíz, 137 se traducen por medio de φῶς y sus cognados. La luz no es tanto un objeto de vista en el AT, ni tiene atributos. El uso transferido presupone el movimiento en un espacio que puede ser un ámbito de luz o de tinieblas, donde tanto la salvación como la pérdida son posibilidades, pero con una orientación a la salvación.
3. *Aspectos generales.* La luz es la brillantez que se experimenta, el ámbito de la vida natural. La luz terrenal ni se deriva de la luz trascendente ni se contrapone a ella. Dios está rodeado de luminosidad, pero la gloria de Dios no es luz. Dios es nuestra luz (Sal. 27:1), y él hace brillar su luz (Job 37:3). Pero la luz denota relación, no ser. Es un término para la verdadera vida o salvación (cf. Sal. 36:9). Verla es vivir (Job 3:16). La salvación es estar en la luz, y la luz y la alegría van juntas (Sal. 97:11). La teofanía es el tema en Job 37:15, y la creación lo es en Isaías 45:7. La alabanza (Sal. 104:2), la oración (43:3) y la enseñanza (Pr. 4:18) están todas relacionadas con ella.
4. *Dios.* Dios es Señor de la luz y de la oscuridad (Am. 5:8). La luz es su ámbito (Sal. 104:2). Él ha creado el orden del día y la noche, pero también puede interrumpirlo (cf. Jos. 10:12-13). La luz es Dios en acción (Sal. 44:3). Su rostro brilla (4:6). Él se manifiesta en la nube que proyecta luz (Job 37:15) o en la columna de fuego (Sal. 78:14). Ninguna oscuridad se puede esconder de él (Sal. 139:11-12). Él resplandece (Is. 42:16ss), y saca a la luz lo oculto (Job 12:22).
5. *El mundo.* Dios ha creado el mundo. Isaías 45:7 asocia la cosmología con la soteriología al vincular luz y tinieblas con salvación y pérdida. Génesis 1 se refiere a la creación mediante la palabra, y distingue la luz de las criaturas portadoras de luz, ya que Dios primero crea la luz y después crea el sol, la luna y las estrellas para que sean sus portadoras, y para establecer el ritmo del día y la noche.

6. *La escatología.* La expectativa es que el día venidero de Dios será un día de luz (aunque cf. Am. 5:18). El inicio puede ser oscuro, pero después brillará para Israel la luz (Is. 30:26; Zac. 14:6-7). Dios será su luz eterna (Is. 60:1ss).
7. *La antropología.* La sabiduría se compara con la luz (Ec. 2:13). Sobrepassa a la locura como la luz sobrepassa a las tinieblas (8:1). La ley es luz (Sal. 19:8). La luz ya está presente (56:13), pero también ha de venir (112:4). Los sabios están iluminados; la ley es su luz (119:105). Caminan en la luz (Pr. 4:18), o con una luz (Job 29:3). Oran pidiendo luz (Sal. 4:6).

C. El judaísmo.

1. *Aspectos generales.* El judaísmo, como el AT, usa los términos en los campos de la cosmología, la escatología y la ética. La luz es la brillantez del mundo, de la salvación y de la sabiduría. Dios hace brillar su luz, o da luz, por medio de la sabiduría o de la ley. La salvación es ahora más individual, y hay una dualidad más neta cuando la luz de la ley se pone en contraste con la oscuridad de Adán. Jubileos 2:2ss describe la creación de un modo más espacial y estático. El Enoch Eslavónico atribuye más importancia a los astros y al ritmo anual en vez del diario. Surge la idea de una luz primigenia. Escatológicamente adquiere más importancia el elemento del tiempo, y un mundo trascendente de luz, de esplendor pleno y eterno, se contraponen al actual mundo de tinieblas. La ley, como luz que es, confronta también a la oscuridad. Luz y oscuridad llegan a ser entonces cualidades morales.
2. *Rasgos especiales.* Hay que tomar nota de la idea de la sabiduría como luz primigenia (Sab. 7:29-30), el uso de la filosofía griega en la exposición de Génesis 1 (Aristóbulo en Eusebio, *Preparación para el Evangelio* 13.12.9-10), y el desarrollo de una expresión de conversión cosmológica.
3. *Qumrán.*
 - a. El dualismo de la decisión escatológica domina los Rollos. Puede haber aquí alguna influencia irania, pero la cosmología es fuertemente monoteísta. Luz y tinieblas son ámbitos pero también senderos. Los hijos de la luz, que se distinguen por la confesión de los pecados, la acción de gracias y la realización de obras de luz, están enemistados con los hijos de las tinieblas en previsión del conflicto final.
 - b. Los Testamentos de los Doce Patriarcas es una obra más helenística. La luz de la ley o del conocimiento o de la rectitud está en primer plano. El ser precede a las obras; uno sólo puede hacer las obras de la luz cuando ya está en la luz (Test. Nef. 2:10).
4. *La literatura rabínica.* Los rabinos usan la luz para la ley, para la era de la salvación, para el Mesías, para Dios, para los justos, para el templo, para las obras de los justos y para el alma humana.

D. El helenismo y el gnosticismo.

1. *Aspectos generales.* Siguiendo las líneas clásicas, la luz es todavía lo que se capta filosófica o especulativamente, pero a estilo helenístico es ahora también la realidad del poder salvador o el ámbito de la salvación. No hay un desarrollo coherente. El mundo puede compararse con la luz, los misterios hablan de la iluminación, y está presente la idea de un mundo trascendente. En lo referente a la salvación, la luz es tanto un ámbito como una sustancia (cf. el concepto de la luz-alma). La iluminación es ascenso y cambio. El principal contraste se da entre la luz divina y la luz terrenal o humana. La oscuridad es el ámbito que uno deja atrás en un movimiento hacia la iluminación. Se trata de una deificación; trae conocimiento mediante el traslado hacia una sustancia trascendente.
2. *Filón.* Filón pertenece al grupo de la iluminación. Para él la antítesis se da entre la luz celestial y la terrenal. El mundo divino, como luz, es la presuposición de la luz terrenal y también de la posibilidad de la visión de la luz en el ascenso místico. Dios es la fuente del más puro esplendor, anterior a todo arquetipo. El λόγος, como ser intermedio, es también luz. La luz inteligible es su εἰκὼν. La trascendencia recibe un énfasis adicional. El λόγος es el poder iluminador en la conversión. Sólo por medio de la luz uno puede llegar a la luz. Si la luz divina es demasiado fuerte para la visión humana, el πνεῦμα divino impele al νοῦς humano y hace posible la nueva visión en la trascendencia de sí. Por

el mundo de las ideas, el camino real lleva a la visión de Dios. Si la deificación es una amenaza, Filón previene contra ella insistiendo en la revelación y en el vínculo de la luz con la ley. Filón usa también el vocabulario de la conversión; esta es para él una transición de las tinieblas a la luz.

3. *El gnosticismo*. Se pueden distinguir dos tipos. En uno la oscuridad es una emanación de la luz mediante debilitamiento o caída; en el otro la oscuridad preexistente se rebela contra el mundo de la luz. Sólo en el segundo tipo, el iranio, existe un dualismo más estricto. En el primero, que es más común, la orientación es hacia la luz y la redención, como se ve en las liturgias. La oscuridad tiene importancia sólo como el punto de salida de la redención. En el gnosticismo la luz es el espacio amorfo del mundo. Es también el yo de los redimidos. La iluminación es el encenderse la chispa de luz que está encarcelada en las tinieblas o en la materia. Es una transformación en la luz, o una deificación. La redención es el ascenso de los redimidos hacia la luz. La luz y la vida son idénticas; ambas son trascendentes.
4. *El Corpus Hermeticum*. Aquí la oscuridad está envuelta por la luz; proviene solamente de ella. La luz es tanto ámbito como sustancia. La luz terrenal y la luz divina se hallan en antítesis. La luz media entre Dios y la humanidad. La luz y la vida son una unidad primigenia. En el conocimiento encontramos nuestro origen en la luz y el camino de retorno hacia ella. La iluminación es la presuposición, y esto significa deificación, anticipada ya en el éxtasis, y elaborada hasta cierto grado en el ascetismo que significa la regeneración a partir de la autoalienación. Los redimidos son despertados por un llamado, pero sólo los iluminados pueden ser despertados.
5. *Los mandeos*. Los escritos mandeos combinan los dos tipos principales, de modo que los datos no son uniformes. Los puntos principales son que la luz es trascendente, que es idéntica a la deidad, que difiere totalmente del esplendor terrenal, que es la potencia viviente en la creación, que incluso en la actual casa de oscuridad vivimos por ella y es nuestro verdadero ser, que la redención viene por medio de un enviado procedente del reino de la luz, que su revelación es la iluminación, que ella trae un llamado a despertar, que este llamado imparte conocimiento de la actual condición de perdición pero también del origen en la luz, que los redimidos han de revestirse de luz, y que la luz vence al final.
6. *El maniqueísmo*. En este sistema la luz visible del sol y de la luna es verdadera luz. Surge la dualidad cuando dos ámbitos primigenios se confrontan entre sí en una antítesis absoluta. Como en la cosmología, así también en la psicología y en la ética el conflicto es absoluto; no hay gradaciones de bien y mal, y la separación total es a la vez necesaria y posible. Aunque la oscuridad se opone activamente a la luz, el triunfo de esta última es seguro, ya que la luz es una sola consigo misma, mientras que la oscuridad está dividida interiormente. La soteriología asume una forma tanto mítica como existencial. El punto del dualismo es la decisión basada sobre la previa derivación del yo a partir de la luz. Es mediante la predicación que tiene lugar la separación o redención, y los elegidos realizan la separación en la acción ética.
7. *Las Odas de Salomón*. En esta obra la luz es el lugar de los redimidos. Se da un caminar o un ascender hacia ella. Es también la esencia de los redimidos, que uno se pone como un vestido. Es trascendente y echa fuera la oscuridad. Como revelación que es, va de la mano con el conocimiento, la verdad y la vida. El esplendor es característico tanto del redentor como de los redimidos.
8. *El gnosticismo cristiano*. Este movimiento no aporta nada nuevo. Simplemente ofrece variaciones de antiguos temas, a veces en versiones gnósticas de dichos del NT. El dualismo puede ser fuerte, pero la luz es primordial. La luz es Dios y su mundo. Dios está en una luz pura. La luz es indescriptible, infinita, etc. La salvación es iluminación en una transición de las tinieblas a la luz. El conocimiento es conocimiento del yo como un ser de luz. La redención consiste en que la partícula de luz es liberada de las ataduras de la oscuridad.

E. El NT.

1. *Frecuencia*. El sustantivo φῶς es el término más común; φωτίζω figura 11 veces; φωτισμός en 2 Corintios 4:4, 6; φωτεινός en Marcos 6:22 y paralelos y 17:5; φωστῆρ en Filipenses 2:15, Apocalipsis 21:11;

φωσφόρος en 2 Pedro 1:19; ἐπιφαύσκω en Efesios 5:14, y ἐπιφώσκω en Mateo 28:1; Lucas 23:54. Sólo φῶς tiene significación teológica.

II. Los Evangelios Sinópticos y los Hechos.

1. *Sentido literal.* A veces tenemos un uso literal, como en la epifanía en Mateo 17:5. La luz del cielo brilla en Hechos 9:3; 22:6, 9, 11; 26:13. El fuego en Marcos 14:54, una lámpara en Lucas 8:16, y una antorcha en Hechos 16:29 son las fuentes de luz. Dios es el Padre de las luces (los astros) en Santiago 1:17. Mateo 6:23 tiene en mente la fuente de luz como una figura de la luz interior.
2. *Sentido figurado.* Mateo 4:16 cita a Isaías 8:23-24 con referencia tanto a la enseñanza de Jesús como a su persona. El AT describe a personas como luz en Isaías 42:6; 49:6, y en el NT cf. Lucas 2:32; Hechos 13:47. En Juan 8:12; 12:35 Jesús es la luz del mundo. En Mateo 5:14ss tanto los discípulos como sus obras sirven de luz; no se puede separar a los primeros de las segundas.
3. *Sentido transferido.* La luz significa apertura en Mateo 10:27 y sus paralelos. Lo que Jesús enseña en privado, los discípulos lo declararán abiertamente. En Hechos 26:23 Cristo proclama la luz. En 5:8; 1 Pedro 2:9 la conversión significa pasar de las tinieblas a la luz. En Lucas 16:8; Juan 12:36; 1 Tesalonicenses 5:5; Efesios 5:8 los creyentes son hijos de la luz. El contexto da el sentido en cada caso; en Lucas 16:8 el contraste es con los hijos de este eón (no de las tinieblas) (cf. Lc. 20:34).

III. El corpus paulino.

1. *Pablo.* Pablo sigue el uso judío en un contexto principalmente escatológico. El último día sacará a la luz lo que está oculto (1 Co. 4:5; cf. 2 Co. 5:10). El punto de vista judío domina Romanos 2:19; Pablo lo vuelve contra sí mismo. En 2 Corintios 11:14 el señor de las tinieblas y los ángeles de luz están en conflicto; el primero emplea la estratagema de aparecer en forma de uno de los segundos. Filipenses 2:15 retrata la vida escatológica como una iluminación que ya está presente (cf. 1 Ts. 5:5). Romanos 13:12 basa la súplica en la inminencia del día, que debe motivar a un reemplazo de las obras de las tinieblas con la armadura de la luz. En 2 Corintios 4:4ss Pablo establece una relación entre la creación y la conversión. La conversión es una nueva creación escatológica. El vínculo con el conocimiento y el brillar muestra que se tiene en mente un proceso o movimiento. La exhortación es dualista en 2 Corintios 6:14ss, que procura mostrar que los creyentes no pueden tener comunión con los malvados.
2. *Colosenses y Efesios.* Estas epístolas reflejan el uso de la época. Así en Colosenses 1:12 φῶς es el ámbito trascendente descrito como el reino de Cristo. El estilo es el de la conversión con un elemento de escatología realizada en la medida en que la liberación se ha efectuado ya (pero no al punto de excluir la trascendencia del ámbito en cuestión ni el movimiento ascendente hacia él, 3:1ss). Efesios 5:8ss adopta el estilo de la exhortación escatológica de la luz, dentro de un esquema del entonces (σκότος) y el ahora (φῶς). Los términos suenan gnósticos, pero φῶς es un ámbito, no una sustancia, está presente la idea de la nueva creación, hay que señalar la expresión «en el Señor», y la base es la relación paulina entre el indicativo y el imperativo. Si la iluminación constituye la transición, es la capacidad de conocimiento activo. Efesios 3:9 recoge el concepto de un misterio que Dios hace ver ahora a la gente por medio de la predicación. El contenido del misterio es la economía de la salvación. Efesios 5:14, al usar el poco común ἐπιφαύσκω, cita una fuente desconocida; si bien el dicho tiene un dejo gnóstico, Efesios le da un énfasis ético.
3. *Las Pastorales.* En 2 Timoteo 1:10 Cristo no se ha limitado a mostrar el misterio, sino que lo ha manifestado eficazmente (φωτίζω).

IV. Los escritos juaninos.

1. *El Evangelio.* Puesto que el AT por sí solo apenas parece adecuado para explicar el uso de la luz y las tinieblas por parte de Juan, los eruditos han propuesto diversos otros trasfondos históricos, p. ej. Filón, el estoicismo, el platonismo, el gnosticismo y Qumrán. Por lo que se refiere a los motivos, el dualismo es demasiado simple como para desempeñar un papel de exposición, ya que hay diferentes

formas de dualismo. Juan puede usar φῶς en sentido literal, p. ej. para la luz de una lámpara en 5:35, o para la luminosidad en 3:20-21. La vacilación entre el sentido literal y el figurativo está presente en 12:35-36, donde el esplendor del día significa la presencia de la revelación o del Revelador. Aquí la iluminación posibilita el movimiento, pero se restringe al tiempo de Jesús o de la predicación de la iglesia. La revelación, pues, se da de una vez por todas y exige con apremio una decisión. Debemos creer en la luz para hacernos sus hijos (12:36). La ecuación de la luz con el Revelador descarta toda especulación metafísica y cosmológica. El conocimiento de la luz es la fe centrada en aquel que es la luz del mundo (8:12). Ya sea que el yo sea sujeto o predicado, el enunciado tiene la intención de ser literal; Jesús es la luz verdadera, y el artículo denota la exclusividad de la revelación. El mismo enunciado en 9:5 indica la naturaleza temporal de la revelación, y en 12:46 formula la meta. A distinción de Qumrán, este enunciado no da cabida a un ámbito de luz independiente del Revelador. En Juan 1:1ss la luz se asocia con la vida y con el Logos. La vida era la luz de los hombres, y el Logos era la (verdadera) luz. El predicado del v. 4 se convierte en sujeto del v. 5. El verbo φαίνω expresa la obra de la luz, y el verbo φωτίζω en el v. 9 su efecto. Estos verbos, a diferencia de los del v. 4 y de los vv. 6ss, están en tiempo presente. El Logos entró en la historia, pero la revelación permanece. La palabra «verdadero» lleva un sentido excluyente (v. 9). Esta luz por sí sola es la verdadera luz. A pesar de los paralelos gnósticos, el significado no es mitológico. Esto se destaca en 3:19. La manifestación de la luz es juicio; abre una brecha entre la fe y la incredulidad. Se ha tomado una decisión humana previa a favor del mal. Los seres humanos aborrecen la luz. La revelación saca a la luz lo que ellos son en realidad. Cuando se manifiesta la luz, aquellos cuyas obras son malas aman la oscuridad, mientras que aquellos que hacen lo que es verdad vienen a la luz.

2. *1 Juan*. Esta obra usa sólo el sustantivo, y sólo en 1:5, 7 y 2:8ss. La tesis principal es que Dios es luz (1:5); la luz define su naturaleza. El enunciado tiene una finalidad exhortativa. La comunión con Dios es un caminar en la luz, e. d. en la verdad y en el amor. Parte de este caminar es la confesión de los pecados. En 2:8ss este caminar es posible porque ahora brilla la luz verdadera; ahora es verdadera a distinción de la falsa. La disipación de las tinieblas significa que ahora el amor es posible como fundamento óptico de la comunión con Dios. φῶς define tanto la conducta de los creyentes (1:5ss) como su relación con Dios (2:8ss).

V. El resto del NT.

1. *Hebreos*. Hebreos usa dos veces φωτίζω con referencia al principio de la vida cristiana como iluminación (6:4; 10:32). Aquí esa palabra no es un término técnico para la iluminación bautismal.
2. *Santiago*. Santiago 1:17-18 se refiere a Dios como el «Padre de las luces». La referencia es probablemente a los astros, con un sabor apocalíptico. En sí misma cosmológica, la expresión está ligada a un dicho soteriológico.
3. *1 Pedro*. 1 Pedro 2:9 es un ejemplo de un dicho referente a la conversión. El motivo apocalíptico del esplendor del tiempo del fin tiene un paralelo en Apocalipsis 18:1 (cf. 21:23; 22:5).

F. La iglesia antigua.

1. *Los Padres apostólicos*. Las palabras referentes a la luz no desempeñan un gran papel en estas obras. Se dan algunas citas del AT, como en 1 Clemente 16.12. El uso del AT continúa en 1 Clemente 36.2. En 1 Clemente 59.2 la luz está vinculada con la vida y el conocimiento. En Diogneto 9.6 Jesús es luz. Ignacio, *Romanos*, se dirige a la comunidad como iluminada. Bernabé 18.1 contrapone los caminos de la luz y de las tinieblas (cf. vida y muerte en Did. 1ss).
2. *El bautismo como φωτισμός*. Justino desarrolla el uso técnico de φωτισμός (iluminación) para el bautismo (*Apología* 61.12; *Diálogo* 122.5). El bautismo es φωτισμα en Clemente de Alejandría, *Pedagogo* 1.6.26.2. Clemente ofrece una explicación diferente de la de Justino, quien se refiere a la luz que la enseñanza cristiana trae al entendimiento.

[H. Conzelmann, IX, 310-358]

X, χ (ji)

χαίρω [alegrarse], χαρά [alegría], συγχαίρω [alegrarse con],
χάρις [gracia], χαρίζομαι [dar gratuitamente, regalar], χαριτόω
[otorgar favor, bendecir], ἀχάριστος [ingrato, malagradecido],
χάρισμα [don, regalo], εὐχαριστέω [mostrar favor, dar gracias],
εὐχαριστία [gratitud, acción de gracias], εὐχαριστέω [agradecido]

χαίρω, χαρά, συγχαίρω.

A. El griego secular.

1. *Uso.*

- Como fenómeno o sentimiento, la «alegría» es una culminación del ser que no plantea problemas como tal y que se extiende más allá de sí.
- χαίρω significa «regocijarse», «estar alegre». Χαίρει se usa como saludo matutino. Es ante todo un saludo a los dioses, y es un final estereotipado en los himnos. El verbo es también una fórmula epistolar en los saludos del remitente al destinatario.
- χαρά significa «regocijo», «gozo», «alegría».

2. *La filosofía.*

- La filosofía reflexiona sobre la alegría. Para Platón es algo muy parecido a ἡδονή.
 - En Aristóteles, ἡδονή la reemplaza casi totalmente, con poca distinción.
 - Para los estoicos χαρά es un caso especial de ἡδονή. Puesto que los estoicos consideran las emociones como un juicio defectuoso del λόγος, tienden a ver negativamente la χαρά. Pero mitigan este veredicto al clasificarla como un «buen estado de ánimo» del alma, en vez de como una emoción (πάθη).
3. *Relación religiosa.* El helenismo usa χαρά para el gozo festivo. Asume un carácter escatológico en las expectativas de un salvador del mundo.

B. El AT. En el AT la experiencia del gozo y su expresión están cerca, como lo muestran los términos para el gozo (generalmente נִשְׂמָח) y su expresión. La alegría expresa a la persona entera y se dirige a compartir, como en el gozo festivo. La obra de salvación de Dios es una ocasión principal para ella (Sal. 5:11; 9:2; 16:9, etc.). Su objeto es la ley en Salmo 119:14, la palabra de Dios en Jeremías 15:16. La alegría es una recompensa por la fidelidad a la ley en Isaías 65:13-14. Hay alegría en las bodas (Jer. 25:10) y en la cosecha (Is. 9:2). Dios mismo se regocija (Is. 65:19), y la acción de gracias exige alegría (Dt. 16:13ss). Las festividades ofrecen ocasión para alegrarse delante de Dios (Dt. 2:7). El júbilo himnico expresa la devoción a Dios (Jl. 2:21). En conformidad con su intención interior, el gozo del AT

culmina en la escatología (Sal. 14:7; 126:2; Is. 9:2; 12:6, etc.). Ciertos puntos cumbre en los profetas incluyen el llamado: χαίρε (Sof. 3:14ss; Jl. 2:21ss; Zac. 9:9-10).

C. El judaísmo.

1. *Qumrán*. En Qumrán encontramos los motivos veterotestamentarios del gozo en Dios, del gozo propio de Dios, y del gozo escatológico. Los elegidos se pueden regocijar a pesar de los sufrimientos actuales, porque saben que están en manos de Dios.
2. *Los escritos rabínicos*. También aquí encontramos el gozo festivo, que es dado por Dios y en el cual es un deber entrar. El gozo es gozo en la presencia de Dios. La comida es parte de la festividad gozosa. Una idea significativa es la de un futuro gozo perfecto.
3. *Filón*. Este grupo es significativo en Filón, quien conecta el gozo con la «embriaguez» religiosa. El gozo es un «buen humor» supremo. Es lo opuesto del temor. Isaac es su símbolo en el AT. Dios es el dador de la alegría, y sus objetos son la salud, la libertad, el honor, el bien, la belleza y el culto. Si bien la alegría es un «buen humor», Filón no la considera al estilo estoico como una armonía del alma lograda por uno mismo. La alegría sólo es natural en Dios; sólo la encontramos en Dios. Viene con la virtud y con la sabiduría. Pero esto sólo es posible sobre la presuposición de que por medio del λόγος Dios mismo es el dador.

D. El NT.

1. *Uso*. En el NT χαίρω es el término secular y ἀγαλλιάομαι es el término religioso, pero ambos pueden ser sinónimos (cf. Ap. 19:7), y están asociados, p. ej. en Mateo 5:12; 1 Pedro 4:13. El participio significa «lleno de gozo» en Lucas 19:6. Se usan diversas construcciones, p. ej. con acusativo, con dativo, ἐπί con dativo, διά con acusativo, ἐν, ὅτι, y participio. El saludo con χαίρειν figura sólo en Hechos 15:23; 23:26; Santiago 1:1. El saludo χαίρε (Mr. 15:18; Mt. 26:49; 27:29; Jn. 19:3) puede significar «regocíjate» en lugar de «salve» en Lucas 1:28, donde κεχαριτωμέν («favorecida») le da una significación especial. Los significados tanto del verbo como del sustantivo han de buscarse en los contextos en que se usan.
2. *Los Sinópticos y 1 Pedro*. Este grupo sólo es común en Lucas, que se refiere a la alegría de encontrar lo que se había perdido (15:3ss), de que el propio nombre esté escrito en el cielo (10:20), de la venida del Salvador (1:14), y de los hechos de Jesús (13:17). El estado de ánimo de la gente es de alegría en 18:43, como lo es el de los discípulos después de la ascensión en 24:52. Hay alegría en la epifanía en Mateo 2:10. Incluso las pruebas son ocasión de alegría (Stg. 1:2). El sufrimiento pone a prueba la fe (1 P. 1:6-7) con una base cristológica (2:20ss; 4:12ss). No hay que regocijarse «en» el sufrimiento sino «ante» el sufrimiento (Hch. 5:41). Ya en Mateo 5:11-12 Jesús forja un eslabón entre la alegría y la persecución. La esperanza de la gloria futura añade una dimensión escatológica en 1 Pedro 4:12ss. Hebreos 10:32ss presenta otra versión de la misma tradición de que hay que sufrir con gozo por causa de la fe, y con la esperanza de una liberación inminente.
3. *El corpus paulino*.
 - a. Para Pablo χαρά es la alegría de la fe (Fil. 1:25) y es fruto del Espíritu (Gá. 5:22). El reino de Dios es gozo (Ro. 14:17). El gozo y la esperanza están relacionados (Ro. 12:12). Su opuesto es la aflicción (cf. Ro. 5:1ss). El gozo realiza la libertad y toma forma en la comunión fraterna (12:15). Pablo quiere llegar con alegría (15:32). La alegría es recíproca (Fil. 2:28-29). La alegría se tiene en Dios (1 Ts. 3:9) o en el Señor (Fil. 3:1). En la relación entre Pablo y la iglesia, el gozo es escatológico; la iglesia va a ser su gozo (1 Ts. 2:19). El estado de ánimo de Filipenses es de gozo (Fil. 1:4). Se trata del gozo ante la predicación de Cristo (1:18). Es el gozo futuro, experimentado como gozo en el presente (4:1). Como gozo de la fe, incluye la presteza para el martirio (1:25). Este gozo permanece aun de cara a la aflicción (2 Co. 7:4ss). Pablo mismo, como el Señor, es un ejemplo en este sentido (1 Ts. 1:6). La autoridad apostólica de Pablo opera para alegría de la iglesia (2 Co. 1:24). Él se alegra en su propia debilidad cuando esto significa la fortaleza de la iglesia (13:9).

- b. No hay nada de nuevo en las obras posteriores. χαίρω figura en Colosenses 1:24; 2:5, y χαρά en Colosenses 1:11; 2 Timoteo 1:4. El aspecto más importante es el de la alegría en el sufrimiento.
4. *Los escritos juaninos.* Juan 4:36 adopta la imagen del gozo de la cosecha, y Juan 3:29 la del gozo de la boda. El tiempo del gozo ha venido con Jesús. El gozo del Bautista queda colmado porque su objeto está presente ahora. En 8:56 χαίρω es el anhelo, y ἀγαλλιάομαι es el cumplimiento. La «alegría perfecta» es el clímax (15:11; 16:24; 17:13; 1 Jn. 1:4; 2 Jn. 12). Los discípulos deben alegrarse con la muerte de Jesús, ya que significa su exaltación. Jesús no censura el dolor de los discípulos, pero muestra cómo la resurrección lo convertirá en χαρά (16:20ss). La relación con la paz destaca la naturaleza escatológica del gozo (14:27). En 15:11 el gozo es el gozo de Jesús en su pueblo. Si el guardar los mandamientos es la ocasión del gozo, no hay aquí legalismo alguno. El amor no es el camino para alcanzar la vida escatológica, sino el llevar esa vida. El mundo se alegra por el dolor de los discípulos, pensando que ha triunfado al destruir a Jesús, pero esa victoria es sólo momentánea (16:20). Por promesa, la iglesia ya ha pasado del dolor al gozo. La hostilidad del mundo se mantiene (15:18-19), pero este mismo hecho muestra que el gozo no se puede perder. Su perfección se basa en su falta de toda base perceptible desde el punto de vista del mundo. En la práctica, la alegría es la posibilidad de la oración, que trae su cumplimiento (16:24).
- E. *Los Padres apostólicos.* Dios se alegra de las buenas obras de la creación, y los creyentes deben también alegrarse en las buenas obras (1 Clem. 33.7-8). La alegría es una recompensa por las obras hechas en excedencia (Hermas, *Semejanzas* 5.3.3).
- F. *El gnosticismo.* El gnosticismo se refiere al gozo por la visión de Dios. El gozo es ahora una parte constitutiva de la naturaleza humana. El gozo se pone en el Señor, los santos se regocijan de corazón, el evangelio de verdad es gozo, existe para los mandeos un gran día de gozo, y los maniqueos hablan de un ascenso hacia el ἀήρ del gozo.

χάρις, χαρίζομαι, χαριτώ, ἀχάριστος.

A. El griego secular.

1. *Uso.*

- a. χάρις es lo que deleita. Puede ser un estado que causa la alegría o que la acompaña. Es el ser gozoso o el «encanto», el elemento de deleite en lo hermoso, el favor mostrado por la fortuna, e. d. lo que hay de agradable en ella. Como estado de ánimo χάρις significa «simpatía» o «amabilidad», con referencia al placer que se causa. En ciertas expresiones se destaca la idea de «gracias», y χάρις con genitivo tiene el sentido de «en aras de» o «por consideración a». Esquilo usa χάρις para el «favor» de los dioses, pero χάρις no es un término religioso o filosófico central. En Platón tiene los significados de «benevolencia», «buena voluntad», «favor», «placer», «lo que agrada» y «gracias». El estoicismo destaca la disposición, pero el aspecto estético persiste incluso en la ética.
- b. El verbo χαρίζομαι significa «mostrar agrado» o «mostrarse placentero», y en pasiva, especialmente de perfecto, «ser agradable».
- c. χαριτώ no se ha encontrado antes de Sirácida 18:17.
- d. ἀχάριστος significa «sin gracia» o «ingrato».

2. *El helenismo.*

- a. En el helenismo χάρις se convierte en término fijo para el «favor» mostrado por los gobernantes, con matices tales como «disposición favorable» o «don gratuito». También se puede atribuir la χάρις a otros dignatarios. La filosofía discute sobre la «gracia» y la «ira» de los dioses. Los epicúreos las niegan; los estoicos aceptan la gracia pero no la ira. En los que reciben algo, χάρις significa «gracias».

- b. En un segundo desarrollo el helenismo enfatiza el poder de la χαίρις. Este poder, que proviene del mundo superior, aparece en el hombre divino y se expresa en la magia.

[H. Conzelmann, IX, 359-376]

B. El AT.

1. חָיַיָּ y sus derivados.
- a. La LXX usa χαίρις especialmente para el hebreo חָיַיָּ, que parece derivarse de la raíz verbal muy difundida חָיַיָּ, que se halla en la antigua Babilonia, en acadio y en asirio, como también en ugarítico, arameo, siríaco y árabe.
- b. La raíz verbal denota una disposición favorable que halla su expresión en una acción bondadosa (cf. Gn. 33:5; Sal. 119:29). La construcción con acusativo de persona destaca el énfasis, a saber, la forma favorable de tratar al otro. Un complemento impersonal lo encontramos sólo de manera marginal, como en Salmo 102:14. Lo que se tiene en mente es el proceso en virtud del cual alguien que tiene algo se vuelve favorablemente hacia alguien que está en necesidad. Inicialmente el término no es teológico. Se puede usar para tener compasión de los pobres (Pr. 14:31) o de los indefensos (Dt. 7:2). Con menos fuerza puede denotar simplemente la conversación amigable (Pr. 26:25).
- c. Pero el principal desarrollo veterotestamentario se relaciona con Dios, quien es el sujeto en 41 de 56 casos; 26 en los Salmos, que invocan a Dios para que escuche la plegaria (4:1), para que cure (6:2), para que redima (26:11), para que levante (41:10), para que perdone (51:1) y para que fortalezca (86:16) en las necesidades correspondientes. En estas oraciones se apela al amor de Dios o a su palabra o a su alianza. La bendición aaronica (Nm. 6:25) invoca la voluntad favorable de Dios tal como Dios la ha prometido en la alianza. Pero la bondad de Dios es un don gratuito (Éx. 33:19). Con frecuencia se menciona junto a ella el juicio, como en Amós 5:15, donde el favor mostrado a un resto es todo lo que se puede esperar. La fórmula litúrgica «clemente y misericordioso», uno de los raros atributos adjetivos de Dios, se relaciona con las acciones de Dios más que específicamente con su ser.
- d. Uno de los verbos que se derivan de esta raíz lleva el sentido de «solicitar» o «suplicar», dirigido ya sea a personas (Gn. 42:21; 2 R. 1:13), o a Dios (Dt. 3:23; 1 R. 8:33).
- e. En el caso de los sustantivos, la referencia podría ser nuevamente a solicitudes dirigidas a otros (Jer. 37:20) o a Dios (Sal. 28:2), o podría ser a la «misericordia», p. ej. la del vencedor para con los vencidos (Jos. 11:20) o la de Dios para con su pueblo (Esd. 9:8).
- f. En el caso de חָיַיָּ, en analogía con el no mostrar favor alguno en Jeremías 16:13, se podría esperar la misma idea p. ej. en Génesis 39:21; Éxodo 3:21; Salmo 84:11; Proverbios 3:34. En efecto, sin embargo, חָיַיָּ experimenta un desarrollo diferente; la referencia es al favor que Dios muestra junto con otros favores, p. ej. su «bondad» o «atractivo» o «valía» que hace que otros tengan una disposición favorable. En el חָיַיָּ que da Dios se refleja entonces, no la relación entre el dador y el receptor, sino la relación entre el receptor y una tercera persona.
- g. Esta relación aflora claramente en la frase tan común «hallar gracia a los ojos» de otro, ya sea que ese otro sea otra persona o sea Dios. Así Noé encontró gracia a los ojos del Señor en Génesis 6:8, y Moisés en Éxodo 33:12, mientras que Jacob busca favor a los ojos de Esaú en Génesis 32:5, y José halla favor en casa de Potifar en Génesis 39:4.
- h. En los Salmos חָיַיָּ no figura en el contexto de la petición, sino que se refiere a la «gracia» que Dios da en Salmo 84:11, y a la «gracia» en los labios del novio en Salmo 45:2. En los Proverbios, donde el término es más común, tiene el mismo sentido, aunque en Eclesiastés se hace referencia al favor que le llega a una persona (9:11; 10:12). En general, חָיַיָּ se convierte así en un término que califica al receptor, con cierto acento estético en muchos casos (cf. Zac. 4:7). El significado se acerca más al de la raíz verbal en Zacarías 12:10, donde la misericordia y la súplica se derraman en lugar de una dureza original. Pero en su mayor parte חָיַיָּ no llega a suministrar el sustantivo correspondiente a los verbos de

esta raíz. Es así como abre la puerta a otro término que la LXX generalmente traduce como ἔλεος, el sustantivo relacionado con ἐλεέω, que es su traducción de חַן. Este término es חַנּוּן.

2. חַנּוּן.

- a. El término חַנּוּן exige ser tratado aquí, en parte a causa de la conexión que se establece por su traducción como ἔλεος, en parte a causa de su posterior fusión con חַן, y en parte también porque los traductores posteriores lo relacionan con χάρις. Continúa el debate en cuanto al significado exacto de חַנּוּן. Una escuela lo relaciona con el derecho o el deber, y ve una conexión básica con la alianza. Otra escuela encuentra en él la simple bondad, tanto como voluntad cuanto como acción. La verdad tal vez sea que expresa la bondad espontánea, o la gracia, en una relación específica o en la convivencia continua (cf. Gn. 19:19; 47:29; 1 S. 20:8; 2 S. 16:17). La esfera primaria de חַנּוּן parece ser la de las relaciones entre los seres humanos. Entonces se aproxima a los enunciados relacionados con la alianza, ya sea como la presuposición de una alianza o como su expresión. Brota aquí el elemento del deber; le son naturales la constancia y la lealtad.
- b. Entonces la palabra adquiere su sentido distintivo del AT en relación con Dios. En Éxodo 20:5-6 Dios es celoso de sus derechos, pero muestra la gracia de la alianza a miles de aquellos que lo aman y que guardan sus mandamientos. Aquí la gracia se convierte en acto, y los «miles» muestran que es incomparablemente más fuerte que la ira. La gracia suele figurar en el contexto del perdón (Éx. 30:7, etc.), y junto con una referencia expresa a la alianza (Dt. 7:9). La misericordia la acompaña en Éxodo 34:6, etc., y la fidelidad en Deuteronomio 7:9, etc. Los Salmos desarrollan el aspecto divino con 127 de los 237 casos, sólo tres de los cuales se refieren al חַנּוּן entre seres humanos. Al invocarlo, los Salmos le suplican a Dios que escuche (Sal. 119:149), que salve (109:26), que redima (44:26), que dé vida (119:88), y que perdone (25:7). Se dan gracias por las expresiones del חַנּוּן (5:7; 106:45). Se dan explicaciones de varios casos (94:18; 21:7; 59:10, etc.). Sus paralelos son la salvación (13:5), la misericordia (25:6), la justicia (36:10), la redención (130:7) y la fidelidad (36:5). Con él se relacionan los milagros (107:8), y ante él brotan la alegría y la alabanza (31:7; 138:2). La tierra está llena de él (33:5), ese חַנּוּן alcanza al cielo (36:5), permanece para siempre (89:2), y si la muerte parece limitarlo (88:11), es mejor que la vida misma (63:3). Dios lo envía, y él llega, sale a nuestro encuentro y nos sigue (57:3; 59:10; 85:10; 23:6), y nosotros debemos recordar su חַנּוּן, considerarlo y esperarlo (106:7; 48:9; 33:18). Su elogio asume forma litúrgica (107; 136; 1 Cr. 16:34; Jer. 33:11). En su ámbito, el pueblo de Dios lo muestra de manera recíproca (Gn. 24:49; Rut 1:8; 3:10).
- c. Entre los profetas, Oseas, Jeremías e Isaías (40ss), que son los que más hablan de la alianza, son ricos en referencias al חַנּוּן. Sin embargo, un elemento nuevo aquí es el del חַנּוּן humano con respecto a Dios (Os. 4:1; 6:4). A lo que se hace referencia es a la conducta de Israel en relación con la alianza, e. d. su amor espontáneo a Dios. A esto se refiere Jeremías en 2:2. Sólo es posible como don gratuito del mismo Dios (Os. 2:19-20). Isaías 55:3, apelando a la alianza de gracia con David, enfatiza el carácter del חַנּוּן como salvación. Sin embargo, en Isaías 40:6 hay un acercamiento al significado de חַן, refiriéndose al colapso de la gloria humana (cf. Est. 2:9, 17).
- d. En general se puede afirmar que חַנּוּן desempeña el papel de un sustantivo sustituto para el grupo חַן. La única diferencia es que enfatiza la bondad gratuita dentro de una relación específica, y no necesariamente expresa el movimiento del más fuerte hacia el más débil o el más pobre. La relación social domina el contenido, de modo que cuando se orienta a una alianza, lo que fija el sentido es el entendimiento particular de la alianza.
- e. El adjetivo derivado figura especialmente en los Salmos. Aquí con frecuencia se tiene en mente a Dios como el dador activo de gracia. Con referencia humana el uso puede ser pasivo para los receptores de la gracia divina, o activo para aquellos que muestran ellos mismos fidelidad. Un contexto de alianza se hace evidente en Salmó 50:5.

[W. Zimmerli, IX, 376-387]

C. El judaísmo.

1. *Qumrán y los Testamentos de los Doce Patriarcas.*

A. רַחֵם es predominante en los escritos de Qumrán. Ligado muy de cerca con la misericordia y la fidelidad, es un término básico para el modo de trato de Dios. Los justos confían en el רַחֵם ; enaltecen a Dios por la plenitud de su amor, y este se demuestra en tiempos de tribulación.

2. *Los escritos rabínicos.* En los rabinos el verbo רָחַם significa «mostrarse favorable», y el sustantivo רַחֵם significa «favor» o «agrado». El problema central es la relación entre la gracia y las obras. La gracia brota donde no hay obras, y el énfasis se pone en la libertad del dar divino. Pero el concepto de gracia permanece encerrado en el esquema de la ley, e. d. el principio de la acción y la recompensa.

3. *La LXX.*

a. χαίρις traduce a רַחֵם en vez de a רַחֵם , y por lo general denota el «ser atractivo» o el «favor» ante Dios o ante los demás. No es un término teológico.

b. χαρίζομαι figura solamente en el Sirácida y en los Macabeos y significa «dar».

4. *Filón.* Se puede ver cierto desarrollo en Filón, para quien Ana simboliza la χαίρις , y quien considera las χαρίτες como los dones de Dios y la χαίρις como el poder que los respalda. El contenido de la χαίρις se deriva del entendimiento de Dios como Creador y Preservador, siempre en un sentido activo. En un sentido, la χαίρις es la dotación humana en la creación. En relación con la salvación, Filón no tiene doctrina del mérito pero también piensa que la χαίρις es sólo para los justos. Exige una lucha por la virtud, pero también una confesión de que la virtud es un logro de Dios y no nuestro. El reconocimiento del pecado y de la necesidad constituye el punto de partida esencial. En contraposición a esto se halla la grandeza de la gracia. Los que son piadosos en el sentido de la renuncia a sí mismos son impelidos por fuerzas divinas, y por lo tanto pueden alcanzar la virtud.

D. El NT. El sustantivo χαίρις no figura en Mateo, Marcos, ni 1 ni 3 Juan; en Juan figura sólo en 1:14ss, y en 1 Tesalonicenses y Filemón sólo en los saludos. χαρίζομαι se halla sólo en Lucas y en Pablo, y χαριτώ sólo en Lucas 1:28 y Efesios 1:6. La preposición χαρίν no es muy común en el NT (en contraste con la koiné). El término del AT רַחֵם ofrece poca orientación, y רַחֵם nos señala hacia ἐλεος en vez de hacia χαίρις .

1. *Lucas.*

a. El sentido secular se puede ver en Hechos 24:27; 25:3, 9, y más positivamente en Hechos 2:47; 4:33.

b. La influencia del AT se puede ver en el uso religioso en Lucas 1:30; Hechos 7:46; 7:10; Lucas 2:40, 52; 6:32ss.

c. χαίρις caracteriza a la buena noticia en Lucas 4:22; Hechos 14:3. En Hechos 6:8 describe al hombre lleno del Espíritu. Su predominio se puede ver en el crecimiento de la iglesia en Hechos 11:23. En Hechos 14:26; 15:40 se encomienda a las personas a la gracia divina. Hechos 15:11 tiene un sabor paulino, pero en un contexto de exhortación.

d. Por lo que se refiere a χαρίζομαι , en Hechos 3:14 a Barrabás se le libera para congraciarse con el pueblo en Hechos 3:14, pero en 25:11 (cf. v. 16) Pablo pide no ser entregado como muestra de favor al pueblo. En 27:24 Dios le concede a Pablo las vidas de los que van viajando con él. Lucas resume la obra de Jesús en Lucas 7:21 (cf. 4:22), y Lucas 7:42-43 también es típicamente lucano.

e. χαριτώ («mostrar gracia», «bendecir») figura en el NT solamente en relación con la χαίρις divina (Lc. 1:28).

f. ἀχαριστος significa «ingrato» en Lucas 6:35. Deriva su fuerza de la χαίρις en los vv. 32ss.

2. Pablo.

- a. Como concepto central en Pablo, *χαίρω* ocupa un puesto especial en sus saludos (Ro. 1:7, etc.; 1 Ts. 5:28, etc.). Hace eco del familiar *χαίρειν*, pero queda asociada con la paz en una fórmula litúrgica que forma parte constitutiva de la carta.
- b. De modo distintivo, *χαίρω* explica la estructura del acontecimiento de la salvación. La idea básica es la de dar gratuitamente. Se tiene en mente no sólo esta cualidad en Dios, sino su realización en la cruz (Gá. 2:21) y su proclamación en el evangelio. Somos salvados por la gracia sola. Esta es otorgada a los pecadores (Ro. 2:23-24), y es la totalidad de la salvación (4:16). *χαίρω* y *πίστις* juntas están en antítesis a *νόμος* (la ley). La gracia es la base de la justificación, y también se manifiesta en ella (5:20-21). Por eso la gracia es en cierto sentido un estado (5:2), aunque uno siempre es llamado a ella (Gá. 1:6), y es siempre un don sobre el cual uno no tiene derecho alguno de reclamo. La gracia es suficiente (1 Co. 1:29). Uno ni necesita más ni va a recibir más. Conlleva un elemento de certeza, pero no de falsa seguridad, de modo que no deja cabida alguna para la jactancia (1 Co. 1:29; cf. Gá. 5:4).
- c. La obra de la gracia para vencer el pecado manifiesta su poder (Ro. 5:20-21). Difiere del pecado en lo estructural, ya que viene, no como destino, sino como libre elección (11:5-6). Halla su realización en la iglesia, p. ej. en la colecta de Pablo (2 Co. 8). Su meta es toda buena obra (9:8), y en este sentido plantea una exigencia (6:1), pero de modo tal que hace posible el acatamiento. Pensar que la gracia significa libertinaje es sólo una falsa lógica; en Romanos 6:1 Pablo descarta la mera insinuación de tal cosa.
- d. El oficio apostólico de Pablo es una gracia especial en Romanos 1:23, etc. Le ha sido dado (12:3), y su desempeño es gracia (2 Co. 1:12), p. ej. al visitar a una iglesia (v. 15).
- e. El verbo *χαρίζομαι* tiene para Pablo el sentido de «dar». El contexto le da un matiz soteriológico en Romanos 8:32, y el sentido se acerca al del sustantivo en 1 Corintios 2:12. En Filipenses 1:28-29 el sufrimiento es un don, y en Filipenses 2:9 la institución de Jesús como *κύριος* es una recompensa a su obediencia.

3. Colosenses, Efesios, las Pastorales, Hebreos, 1 y 2 Pedro y Santiago.

- a. En Colosenses 1:6 *χαίρω* significa el evangelio. En Colosenses 4:6 el sentido quizás sea «encanto». En Efesios 1:6-7 *χαίρω* es el «favor» divino mostrado en Cristo. El texto de 2:5ss es distintivamente paulino. También lo es 3:2, 7-8. La combinación con «dado» en 4:7, 29 es estereotipada. El verbo *χαρίζομαι* significa «perdonar» en Colosenses 3:13 (cf. Ef. 4:32). Los creyentes deben perdonarse unos a otros sobre la base del perdón del Señor (cf. tb. 2:13). En 1:6 *χαριτόω* significa «bendecir».
- b. En las Pastorales «gracia» es el significado de *χαίρω* en 1 Timoteo 1:12 y la «gracia» del oficio en 2 Timoteo 2:1. 2 Timoteo 1:9 contrapone la gracia con las obras en un contexto de epifanía (cf. Tit. 2:11). Términos como bondad y misericordia son equivalentes suyos en Tito 3:4ss. Una vez más tenemos el contraste con las obras, pero con referencia a la gracia en el bautismo (vv. 5ss). *χαίρω* reemplaza a la esperanza en la tríada de 1 Timoteo 1:14.
- c. Hebreos usa *χαίρω* y *ἔλεος* en 4:16 (cf. 1 Ti. 1:2). Cristo encarna la gracia, y uno la recibe en el trono de Dios (7:25). Cristo padece por la gracia de Dios en 2:9. La muerte de Cristo (o su sangre) queda asociada con la alianza y la gracia en 10:29. La antítesis de la gracia y las carnes es parte de la antítesis de las alianzas en 13:9. En 12:15 hay que evitar quedarse privado de la gracia.
- d. En 1 Pedro el sufrimiento se entiende como gracia (2:19-20). 2 Pedro 3:18 relaciona *χαίρω* con *γνώσις*. El sentido preciso de «dar más gracia» en Santiago 4:6 no resulta claro.
4. Juan. Este grupo es poco frecuente en las obras juaninas. *χαίρω* figura en los saludos de 2 Juan 3 y Apocalipsis 1:4; 22:21. En Juan 1:14, 16-17 la gracia denota el resultado de la revelación del Logos

en antítesis con la ley y en combinación con la verdad y la plenitud, que ayudan a darle su significación distintiva.

E. Los Padres apostólicos. Las fórmulas en Bernabé 21.9; Policarpo 14.2, etc. adoptan el saludo del NT. El uso normal para «gracias», «favor» y «recompensa» se puede ver p. ej. en Didajé 1.3. Si χάρις es la lectura correcta en Didajé 10.6, a lo que se hace referencia es a la salvación, o al Señor mismo. En 1 Clemente la gracia es resultado de la salvación; el estado cristiano es el yugo de la gracia (16:17), y uno podría llegar a la gracia mediante la recta conducta (20.2-3). En Ignacio, *Esmirniotas* 9.2, la gracia es un poder que está en acción en la iglesia. Es salvación (*Efesios* 11:1), o la voluntad de Dios (*Romanos* 1.2), y un motivo en el llamado a la unidad (*Efesios* 20.2). Ignacio confía en la gracia de Dios (*Filadelfios* 8.1), y considera su martirio como gracia (*Romanos* 6.2). El verbo χαρίζομαι denota la entrega de Dios en el sacramento en Didajé 10.3 (cf. χαριτώω en Hermas, *Semejanzas* 9.24.3).

F. El gnosticismo. χάρις no es un término básico en el gnosticismo. Aparece como un poder, a veces personificado. Es también un don, p. ej. en la eucaristía marcosita. El gnosticismo copto especula acerca de la gracia de la luz que viene por medio del primer misterio. De Cristo como luz, χάρις es una de las cuatro grandes luces, y en otros lugares es uno de los tres eones.

χάρισμα.

A. Uso. Este sustantivo verbal de χαρίζομαι, raro y tardío, denota el resultado de la χάρις como una acción, e. d. «prueba del favor», «beneficio», «don».

B. La LXX y el judaísmo. Salmo 31:21 usa χάρισμα para traducir לָחַן (LXX ἔλεος), y el término figura en Sirácida 7:33 (Cód. S.) y 38:30 (B) para «favor». Filón lo usa en un sentido muy parecido a χάρις (*Interpretación alegórica de las leyes* 3.78).

C. El NT.

1. Aspectos generales. Pablo usa esta palabra en Romanos, 1 y 2 Corintios, y las Pastorales. La relaciona con χάρις y πνεῦμα en contextos soteriológicos. Figura en los prefacios de Romanos y 1 y 2 Corintios, y toma la forma de dones en Romanos 12:6 y 1 Corintios 12:11. Vinculada con εὐχαριστία, tiene también una orientación escatológica. El presente está escatológicamente determinado por la χάρις como la era del Espíritu. El don es presente, pero su posesión es provisional (1 Co. 1:8). El don completo de la salvación es χάρισμα (2 Co. 1:11; cf. Ro. 5:15-16). El sentido es más formal en Romanos 6:23 y Romanos 1:11, donde Pablo tiene un don espiritual que impartir. En 1 Corintios 7:7 surge un elemento individualizante. El hecho de que cada uno tenga su propio don significa que el celibato no se impone como ley.

2. χαρίσματα.

a. En 1 Corintios 12ss y Romanos 12 los χαρίσματα son operaciones del Espíritu en el culto, notablemente las lenguas y la profecía. Los corintios hacen hincapié en las lenguas, pero Pablo muestra la ambivalencia del éxtasis, establece como norma la confesión del κύριος, argumenta que Dios da los dones individuales con miras a la edificación de la iglesia, los considera como una posesión futura en forma provisional, y encuentra un χάρισμα en todo aquello que edifica. Las dos tríadas en los vv. 4ss no significan que los dones sean del Espíritu, los servicios del Señor, y las operaciones de Dios. Simplemente tenemos tres descripciones diferentes de la obra del único Espíritu (v. 11); estas descripciones destacan la unidad en la multiplicidad. Las operaciones son sobrenaturales pero no mágicas; los dones se pueden cultivar (12:31). Sólo hasta cierto punto se pueden definir y distinguir los χαρίσματα. La inclusión de las obras de ministerio prohíbe la distinción entre carismáticos y oficiales o entre oficio/ley por una parte y Espíritu por la otra. El Espíritu mismo postula la ley.

b. La ordenación confiere el χάρισμα del oficio en 1 Timoteo 4:14; 2 Timoteo 1:6. En 1 Pedro 4:10 cualquier acto de servicio en amor es χάρισμα. La dotación del Espíritu es aquí prácticamente una cualidad.

D. La iglesia antigua. Se puede ver la formalización en Didajé 1.5. 1 Clemente 38.1 incluye los dones del Creador. Justino argumenta que los dones han pasado del judaísmo al cristianismo (*Diálogo* 88). Ireneo, *Contra las herejías* 5.6.1, encuentra en ellos el poder divino de la iglesia.

εὐχαριστέω, εὐχαριστία, εὐχάριστος.

A. El griego secular.

1. Uso.

- Encontramos εὐχάριστος primeramente en los sentidos de «agradable» y «gracioso». εὐχαριστέω significa «mostrar favor», pero esto impone un don de gratitud, y se desarrolla el sentido de «ser agradecido» o «dar las gracias». También encontramos el sentido de «rogar».
- εὐχαριστία es común en las inscripciones y significa «gratitud» o «acción de gracias».
- εὐχάριστος tiene los sentidos de «agradable», «agradecido» y «beneficioso».

2. Significado.

- El mundo griego tiene en alta estima la acción de gracias. Con el uso ordinario encontramos un uso público (la gratitud a los gobernantes) y un uso religioso (acción de gracias a los dioses por las bendiciones). Las gracias son también parte constitutiva de las cartas.
- Los compuestos con εὐ- aparecen en forma lenta y tardía. Epicteto habla de τὸ εὐχάριστον como una actitud ética básica. Destaca el deber de darle gracias a Dios.

B. El judaísmo.

- En hebreo no hay un término equivalente, pero las gracias se expresan en el AT en la ofrenda de gratitud y el cántico de acción de gracias, tanto colectivo como individual. Con la excepción de εὐχάριστος en Proverbios 11:16, el grupo sólo figura en las obras deuterocanónicas, donde significa las gracias que se dan a los demás o a Dios (2 Mac. 12:31; 10:7). Para el estilo epistolar cf. 2 Macabeos 1:10-11. 2 Macabeos 1:11ss ofrece un prototipo para los saludos de Pablo.
- En el judaísmo se dan gracias por el alimento y la bebida, así como por las buenas noticias. La acción de gracias nunca cesará.
- En Filón el tema central son las gracias a Dios como veneración interior. Es una obligación por los dones recibidos. Pero no es un logro humano y no tiene meta alguna más allá de sí misma.

C. El NT.

1. Los Evangelios, los Hechos y el Apocalipsis.

- Encontramos un uso secular del verbo en Lucas 17:16 y del sustantivo en Hechos 24:3.
- El verbo denota la acción de gracias en general en Juan 11:41; Hechos 28:15; Apocalipsis 11:17, y la acción de gracias en las comidas en Marcos 8:6; Juan 6:11; Hechos 27:35. Un sinónimo es εὐλογέω (cf. Mr. 8:6 y 6:41).
- La práctica judía explica el uso en la Última Cena. Ambos términos figuran en Marcos 14:22-23 y Mateo 26:26-27. Pablo tiene εὐχαριστέω en la bendición del pan en 1 Corintios 11:24, y Lucas lo usa en 22:17, 19. Tal vez εὐλογέω se acerque más a la bendición judía, pero el uso en la traducción del hebreo o del arameo es aleatorio.

2. Pablo.

- Lo más prominente en Pablo es el uso epistolar. Pablo hace de la acción de gracias parte del contenido; incluso podría introducir el tema principal, aunque en lo principal los prefacios constituyen secciones por sí mismas. Las formas principales son el verbo con dos o tres participios (1 Ts. 1:2ss; Fil. 1:3ss; Flm. 4ss) o el verbo con ὄν (1 Co. 1:4-5; Ro. 1:8).

- b. El uso formal se da también en 1 Corintios 1:14 y Romanos 16:4, y para la acción de gracias en las comidas cf. 1 Corintios 10:30. En Romanos 1:21 al Creador se le debe acción de gracias. Se ve el contexto litúrgico en 1 Corintios 14:16-17. El acto de Dios es la presuposición del llamado a la εὐχαριστία ya sea como exhortación general (1 Ts. 5:18) o en la forma especial de la colecta (2 Co. 9:11). La finalidad es el incremento de la gloria de Dios (v. 12). En Romanos 1:8, Cristo es el mediador de la acción de gracias pero no su receptor.
3. *Colosenses, Efesios y las Pastorales*. La acción de gracias va junto con la alegría y la confesión en Colosenses 1:12, aunque la confesión no tiene aquí un sentido técnico. En Colosenses 2:7 se puede ver una base cristológica, y en 3:15 tenemos una exhortación general. La oración es la modalidad propia de la vigilancia escatológica en 4:2. Las dos corrientes de petición y acción de gracias figuran en 1 Timoteo 2:1. 1 Timoteo 4:3 ataca la exigencia gnóstica de ascetismo señalando la acción de gracias en las comidas. Esta práctica descansa sobre la fe en Dios creador. La acción de gracias expresa una actitud para con Dios, y es la condición del disfrute.

D. La iglesia antigua.

- a. El uso epistolar se da p. ej. en Ignacio, *Filadelfios* 6.3; *Efesios* 21.1, y en Hermas, *Semejanzas* 7.5; 1 Clemente 28.2, 4 hay un llamado a la oración.
- b. El uso eucarístico en Didajé 9-10; Ignacio, *Efesios* 13.1; Justino, *Apología* 1.65 es de especial interés. En Didajé 9.1ss abarca la oración de acción de gracias, los elementos, y la acción entera (Did. 9.1, 5). Se desarrolla un uso técnico (cf. Ignacio, *Efesios* 13.1). εὐχαριστία llega a denotar el sacrificio de εὐχαριστία (cf. Justino, *Apología* 1.13.1-2; *Diálogo* 117.2).

[H. Conzelmann, IX, 387-415]

χάραγμα [marca, señal]

A. El mundo griego.

1. Esta palabra denota una «marca» o «señal» grabada, trazada, sellada o inscrita. Se puede usar para una «inscripción» o un «sello», p. ej. el sello imperial en los decretos. La imagen en las monedas le da el sentido más general de «dinero», «moneda acuñada».
2. La palabra no figura en la LXX, si bien hallamos χάρασσω, «inscribir», en Sirácida 50:27.
3. En Apocalipsis 13:11ss la segunda bestia exige un reconocimiento religioso de la imagen de la primera. La marca que se exige en vv. 16-17 probablemente indique el totalitarismo religioso del culto al emperador. El marcar es común en la antigüedad (cf. los esclavos, y los devotos que se tatuaban las marcas de las deidades). El número 666 bien puede ser un código cifrado referente a Nerón; tenemos entonces una confrontación entre la pretensión del emperador con su «marca», y la pretensión de Cristo con su sello (Ap. 7:1ss). El ángel amenaza con el juicio escatológico a todos los que llevan el χάραγμα de la bestia (14:9, 11; cf. 16:2; 19:20). Los que no lo llevan tienen el papel de jueces escatológicos (20:4). Un sentido diferente resulta patente en Hechos 17:29, donde se refiere a «fabricación». Lo que nosotros fabricamos no puede asemejarse a la divinidad, mientras que nosotros mismos somos linaje de Dios y por lo tanto estamos cerca de él (vv. 27-28).

[U. Wilckens, IX, 416-417]

χαρακτήρ [impronta, imagen exacta, rasgo característico]

- A. **El mundo griego.** Esta palabra tiene primeramente el significado de «cubo» (para acuñar monedas) y luego otros sentidos posteriores como «imagen», «impronta», «cuño», «dinero», «estampa», «sello», «señal», «copia» y «letra». Un desarrollo especial es para los «rasgos típicos» de un individuo o nación. Esto produce la idea de «carácter moral», pero otros usos son para «lo distintivo» de un idioma, el «estilo» de un escritor, o un «tipo» de filosofía.

B. El judaísmo.

1. En la LXX χαρακτήρ denota una «cicatriz» en Levítico 13:28, la «semejanza» que los padres imprimen a sus hijos en 4 Macabeos 15:4, y los «rasgos característicos» de la cultura helenística en 2 Macabeos 4:10.
2. En Josefo hallamos los sentidos «rasgo», «individualidad» y «letra».
3. Filón usa la figura del sello. El alma es como cera en la cual las percepciones causan impresiones tanto buenas como malas. La imagen de Dios no es una impronta física (χαρακτήρ) sino que se extiende solamente al νοῦς. Pero el alma ha recibido una impronta (χαρακτήρ) divina en virtud de la cual podemos conocer a Dios. En el proceso de hacerse la imagen, el prototipo se inserta en la imagen, y por eso los enunciados con εἰκών y los enunciados con χαρακτήρ parecen fundirse. En la impartición de sí —Dios al λόγος y el λόγος a nosotros— el εἰκών es como el cubo que imprime su marca sobre la cera.

C. El NT. El único caso donde se usa en el NT está en Hebreos 1:3. Los dos enunciados de este versículo corresponden a lo que se dice en el v. 2. Al contemplar la exaltación de Cristo y su preexistencia, alaban su naturaleza eterna. Puesto que la gloria de Dios y su hipóstasis son sinónimas, Cristo refleja la gloria y a la vez lleva la impronta de la naturaleza divina. Es por el Hijo que Dios es representado y actúa. El Hijo como imagen e impronta de Dios contiene la gloria de Dios y a la vez la revela. Como Jefe del cosmos, sustenta todas las cosas mediante su palabra poderosa; mediante su humillación y exaltación se ha hecho para nosotros causa de salvación eterna; y mediante el camino del discipulado, Dios conduce a quienes confían en él como hijos hacia la gloria (2:10). El carácter del Hijo como imagen es la presuposición esencial de toda su obra de salvación. A diferencia de Filón, con quien hay una semejanza lingüística, Hebreos no elabora la significación soteriológica de los conceptos simplemente en función del conocimiento de Dios. Es el Cristo humillado y exaltado el que lleva el sello mismo de la naturaleza de Dios.

D. Los Padres apostólicos. 1 Clemente 33.4 expone Génesis 1:26-27 en un modo que hace del hombre, hecho a imagen de Dios, la impronta de la imagen, que es ella misma el original. Ignacio, *Magnesios* 5.2, usa la figura de las monedas para diferenciar a los que pertenecen a Cristo de los hijos del mundo. El «carácter» que los creyentes reciben por medio de Cristo es la participación en sus sufrimientos como presuposición de la participación en su vida. En Ignacio, *Tralianos*, Introducción, «según el modo» expresa una sensación de diferencia respecto a los apóstoles.

E. El gnosticismo. En las obras gnósticas χαρακτήρ tiende a ir asociado con la corporeidad, de modo que las esferas originales no tienen rasgos. No obstante, las emanaciones del ser primigenio pueden tener sus propios χαρακτήρες. Los χαρακτήρες dan forma a la materia pero caen en manos del demiurgo. El firmamento impide que otros χαρακτήρες sean arrastrados del mundo superior a las tinieblas.

[G. Kelber, IX, 418-423]

χείρ [mano], χειραγωγέω [llevar de la mano], χειραγωγός [el que lleva de la mano], χειρόγραφον [documento manuscrito], χειροποίητος [hecho con manos humanas], ἀχειροποίητος [no hecho con manos humanas], χειροτονέω [levantar las manos, seleccionar]

χείρ.

A. El uso griego.

1. La mano humana.

- a. Aristóteles atribuye gran importancia a la mano. Es el instrumento del movimiento y de la acción. Controla los utensilios. Puesto que ejerce la fuerza del brazo, el brazo también puede ser llamado χείρ. Diversas expresiones tales como «con la mano» o «tomar (o tener) en la mano» describen actos realizados por la mano. Tomamos a otras personas de la mano o las saludamos con un apretón de manos. La mano también puede levantarse para atacar o para defenderse (cf. los términos para el combate mano a mano).
- b. Los dioses protegen o intervienen con la mano, e imponen sus manos para bendecir, curar o salvar. Los taumaturgos son mediadores de un poder curativo mediante la imposición de manos.
2. *Sentido transferido.* Se desarrollan diversos usos, p. ej. para el lado derecho o el izquierdo, para el poder, para el trabajo como lo que se hace con las manos, para la escritura a mano, y para un puñado o tropa.

B. El AT y el judaísmo.

1. *La mano humana.* El término hebreo habitual para «mano» es יָד, si bien hay otras palabras tales como פֶּה para «palma». Puesto que las manos se usan para trabajar, lo que hacemos es obra de nuestras manos (Dt. 28:12). La mano puede representar a la persona (Éx. 19:13). La mano derecha, que es más fuerte, imparte la bendición más rica (Gn. 48:14). La mano derecha es el lugar de honor (Sal. 110:1). La mano da y recibe, y un apretón de manos sella un trato (2 R. 10:15; Éx. 17:18). La mano en la boca expresa silencio (Job 21:5). Aplaudir o batir las manos es una señal de gozo (Ez. 25:6). Se levantan las manos para la oración o los juramentos (Sal. 28:2; Éx. 6:8), las manos extendidas significan resolución (Nm. 15:30), y llenar las manos denota la investidura (Éx. 28:41).
- b. Las leyes veterotestamentarias de pureza ritual se aplican a las manos. La pureza o la impureza pueden ser transferidas por los objetos que las tocan. Por eso hay que lavarse las manos después de tocar las Escrituras.
2. *Sentido transferido.* La palabra hebrea puede expresar dirección, poder o un objeto (p. ej. un hueco de ensamblaje o un poste de señales) que proyecta la mano. Se puede enviar, ordenar o hablar por la mano de alguien, p. ej. Dios por la mano de los profetas (1 S. 28:15; Ez. 38:17).
3. *La mano de Dios.*
- a. El AT se refiere con frecuencia a la mano de Dios en la creación o en la historia. Así, Dios pone su mano sobre las personas, la extiende, y por medio de ella crea y redime. Saca a Israel de Egipto con mano fuerte. Tanto la creación como la redención son enaltecidas como obra de su mano. Su mano entra en la vida de individuos (cf. 1 R. 18:46). Agarra a Jeremías y a Ezequiel para sus tareas proféticas (Jer. 15:17; Ez. 1:3).
- b. Qumrán sigue al AT al hablar de la mano de Dios. En particular la mano de Dios da victoria sobre los enemigos y ofrece consuelo en la oración.

- c. El judaísmo helenístico, sin embargo, rara vez se refiere a la mano de Dios. Para evitar antropomorfismos, prefiere hablar acerca del poder de Dios.
- d. También los rabinos ejercen gran restricción en esta área. En el Éxodo, la idea de que Israel sale con la mano en alto sustituye a la afirmación del AT de que es sacado por la mano de Dios.

4. La imposición de manos.

- a. Para bendecir, las manos se imponen sobre otros para impartir la bendición (Gn. 48:14). La imposición de manos también puede transferir poder (2 R. 13:16). En el AT y en los rabinos, sin embargo, nunca vemos que se hable de la imposición de las manos para la curación.
- b. La ley ordena que se imponga la mano sobre la cabeza de diversos animales en las ofrendas (Lv. 1:4; 8:22; 4:4). En el Día de la Expiación, el sumo sacerdote coloca su mano sobre el chivo expiatorio y lo conduce al desierto (16:21). En el caso de las ofrendas, la idea parece ser de identificación; en el caso del chivo expiatorio, es la de la transferencia.
- c. La imposición de manos instituye en un cargo. En el caso de Josué transfiere el poder que se necesita (Nm. 27:21ss). Los rabinos elaboran una ceremonia de ordenación de una vez por todas mediante la imposición de manos en presencia de testigos. La ceremonia añade un eslabón más a la cadena de la tradición que se remonta hasta Moisés, y califica al nuevo rabino para presentar sus propios juicios.

C. El NT.

1. *La mano humana.* En 1 Tesalonicenses 4:11 el trabajo se hace con las manos. La mano es un instrumento de la voluntad, p. ej. para arrancar espigas de trigo, o para sostener el arado. Se da la mano, se hacen señas con ella, se extiende, se llevan cosas con ella, etc. En la mano se ponen anillos (Lc. 15:22). La mano puede secarse (Mr. 3:1). Una marca en la mano denota propiedad (Ap. 13:16). Las manos pueden estar caídas (Heb. 12:12) o se pueden levantar para bendecir (Lc. 24:50) o para orar (1 Ti. 2:8). A Dios no se le adora en templos hechos con manos humanas (Hch. 17:25). Se prescriben lavamientos rituales para las manos (Mr. 7:2). Con la mano uno moja en el plato común (Mt. 26:23). Pablo escribe un saludo con su propia mano al final de una carta que ha dictado (1 Co. 16:21; 2 Ts. 3:17; Col. 4:18).

2. Sentido transferido.

- a. En el NT, χείρ suele significar el poder (cf. Mr. 9:31; Lc. 1:71; 2 Co. 11:33; Jn. 3:35).
- b. Después de una preposición, χείρ fortalece la preposición pero pierde su propio sentido. Así, διὰ χειρός significa «por medio de» (Mr. 6:2), y ἐν χειρὶ significa «por» (Gá. 3:19).

4. La imposición de manos.

- a. Como en las curaciones de la antigüedad, la curación en el NT suele involucrar la imposición de las manos. Jairo le pide a Jesús que le imponga las manos a su hija (Mr. 5:23). En Marcos 9:27 Jesús le impone las manos al ciego, y en Lucas 13:13 a la mujer. En Marcos 1:31 toma de la mano a la suegra de Pedro, en 1:41 toca al leproso, en Lucas 14:4 le impone las manos al enfermo, y en Marcos 6:5 cura imponiendo las manos. Los apóstoles continúan con este ministerio de curación (Mr. 16:18; Hch. 3:7; 5:12, 15; 19:11; 28:8). Si bien de ese modo el poder se transmite mediante el contacto, no se trata de una práctica mágica, ya que los elementos decisivos son la palabra poderosa de Jesús y la fe que se pone en él. La palabra no está atada al medio de transferencia (cf. Mt. 8:8, 13; Jn. 4:50ss).
- b. Se imponen las manos para bendecir (cf. los niños en Mt. 19:13). La imposición de manos sirve como signo visible de la impartición del Espíritu en el bautismo (Hch. 8:17). Sólo con la aceptación por parte de los apóstoles los creyentes samaritanos llegan a ser miembros plenos de la única iglesia (cf. tb. los discípulos del Bautista en 19:6).

- c. La imposición de manos acompaña a la institución en un cargo (cf. la ordenación de los Siete en Hch. 6:6 y el comisionamiento de Pablo y Bernabé en 13:1ss). El Espíritu desempeña un papel importante en la selección, y la oración es parte esencial del acto de establecimiento. El χάρισμα divino es impartido a Timoteo (1 Ti. 1:18; 4:14) con la imposición de las manos, si bien el don mismo es de Dios (2 Ti. 1:6) y es dado mediante el mensaje profético (1 Ti. 4:14). Parece ser que el apóstol realiza la ordenación acompañado de presbíteros asistentes. No hay referencia alguna a un poder de consagración localizado en las manos de los individuos. Es la voluntad de Dios y su llamamiento lo que impera en la ordenación, mediante la cual vienen la autorización y el equipamiento. Timoteo mismo debe asumir la responsabilidad de ordenaciones ulteriores. La advertencia de 1 Timoteo 5:22 va dirigida contra las ordenaciones demasiado precipitadas, a menos que se trate más bien de la acogida de penitentes.

D. Los Padres apostólicos.

1. Varios pasajes se refieren a la mano humana en el modo habitual, p. ej. Didajé 4.6.
2. En sentido transferido, χείρ significa nuevamente el poder (1 Clem. 55.5), y encontramos ἐν χεῖρὶ para tener «a mano», y ὑπὸ χεῖρα para «en toda ocasión» (Hermas, Visiones 3.10.7).
3. En las referencias al AT, o en pasajes que siguen el modelo del AT, se menciona la mano de Dios; p. ej. la creación como obra de sus manos, o su mano que interviene para salvar o castigar.
4. Sólo Bernabé 13.5 se refiere a la imposición de manos (Jacob que bendice a Efraín en Gn. 48:14).

χειραγωγέω, χειραγωγός.

1. El verbo χειραγωγέω significa «llevar de la mano».
2. En el NT, tanto el verbo como el sustantivo expresan el desamparo de los ciegos. En Hechos 9:28; 22:11 los compañeros de Pablo lo llevan de la mano, y en 13:11 el hechicero tiene que buscar personas que lo lleven de la mano.

χειρόγραφον.

1. Un documento se escribe con la propia mano como prueba de obligación, p. ej. un pagaré.
2. El significado en Colosenses 2:14, entonces, es una «nota de cobro». Dios cancela el documento de deuda que pesa contra nosotros. Este documento no es un pacto con el diablo, como en cierta exégesis patristica. Es más bien la deuda que nosotros hemos contraído con Dios. El perdón de los pecados (v. 13) mediante la identificación con Cristo en su muerte y resurrección vicarias significa que la nota de cargo ha quedado cancelada; Dios la ha puesto a un lado y la ha clavado en la cruz.

χειροποίητος, ἀχειροποίητος.

1. Estas palabras significan «hecho (o no hecho) con manos humanas». La LXX describe a los ídolos como «hechos con manos humanas» en Isaías 46:6.
2. El NT contrasta lo que se hace con manos humanas, con lo que es obra de Dios. Marcos 14:48 se refiere a un templo no hecho con manos humanas. Hechos 7:48 destaca que Dios no habita en templos hechos con las manos. Hebreos 9:11, 24 contraponen el santuario celestial al templo terrenal. Efesios 2:11 muestra que la circuncisión no es decisiva, ya que está hecha con manos humanas. Colosenses 2:11 se refiere a la circuncisión que no es hecha con las manos, e. d. la de Cristo, en virtud de la cual los que creen en él son sepultados y resucitados con él. La casa celestial de 2 Corintios 5:1 no está hecha con las manos. Después de la muerte, Dios tendrá preparada para nosotros la nueva morada con la cual seremos revestidos.

χειροτονέω.

1. El levantar la mano expresa acuerdo, y por eso χειροτονέω significa primeramente «votar por». Otros significados que se desarrollan son «seleccionar» y «postular». En la LXX χειροτονία significa «señalar con el dedo» en Isaías 58:9 (cf. Bern. 3.5).
2. 2 Corintios 8:19 usa el verbo en el sentido de «seleccionar». Pablo se refiere a la persona que ha sido escogida para acompañarlo en el asunto de la colecta. En Hechos 14:23 Pablo y Bernabé «proponen» a los ancianos y luego los instituyen para su labor mediante la oración y el ayuno.

[E. Lohse, IX, 424-437]

→ βραχίων, δάκτυλος, δεξιός

χερουβίν [querubines]

1. En el AT los querubines resguardan el Edén (Gn. 3:24), están en el monte de Dios (Ez. 28:14ss), transportan el carro de Dios que es su trono (10:1ss), y sirven como trono de Dios (1 S. 4:4). Dios cabalga sobre ellos (Sal. 18:10) y se encuentra con su pueblo desde en medio de ellos (Éx. 25:22). Son mencionados junto con el arca (1 S. 4:4), y unas representaciones de ellos cubren con sus alas la tapa del arca (Éx. 25:18ss). Están el uno frente al otro a ambos extremos del propiciatorio (Éx. 25:19).
2. El judaísmo los considera como un orden de la hueste celestial, en torno al trono de Dios. De su nombre los rabinos infieren que tienen forma de muchachos, pero Filón relaciona el nombre con el conocimiento y la percepción, y Josefo se refiere a criaturas aladas. Los papiros mágicos usan su nombre en intentos de lograr efectos mágicos.
3. La única referencia a querubines en el NT se halla en Hebreos 9:5. Este pasaje está describiendo el santuario terrenal, y junto con el arca de la alianza (v. 4) menciona a los querubines de gloria que están sobre el propiciatorio y que los cubren con sus alas extendidas.

[E. Lohse, IX, 438-439]

χήρα [viuda]

A. **Uso griego común.** Esta palabra, que significa «viuda», se deriva de una raíz que quiere decir «abandonado», y por lo tanto puede referirse a cualquier mujer que vive sin su marido. Posteriormente hallamos también χήρος para «viudo». Los verbos χηρώ y χηρεύω significan «dejar viuda» y «enviduar», y también hallamos el sustantivo derivado χηρεία, «viudez».

B. La viuda fuera del NT.

I. *El mundo pagano.*

1. Las mujeres tienen terror a la posibilidad de quedar viudas. La viuda debe ya sea volver a su propia familia, asumir un puesto subordinado en la familia de su esposo, volverse a casar, o buscar la muerte. Muchas culturas ven con malos ojos un nuevo matrimonio. Las que sí se vuelven a casar pierden sus privilegios religiosos y otros derechos. Cuando Augusto ordena el nuevo matrimonio de las viudas como un medio de repoblación, el decreto suscita muchas críticas. El judaísmo toma una postura un poco más amplia, p. ej. en la ley del levirato. Habiendo perdido a quien era su protector normal, la viuda cae bajo la opresión social y económica. Los huérfanos se agrupan junto con ellas en este sentido. Encontramos muchas acusaciones en contra de su explotación, p. ej. cuando son vendidas a causa de sus deudas. Pericles, sin embargo, elogia a las viudas de guerra, y es frecuente que las viudas ricas ostenten considerable poder y propiedad después del logro de cierta liberación femenina en el helenismo primitivo.
2. También son comunes los ruegos para que se auxilie a viudas y huérfanos. Los dioses del Cercano Oriente (p. ej. Amón-Ra en Egipto) se interesan por la difícil situación de ellas. Cierta ley ateniense

provee para ellas, pero en el mundo de Grecia y Roma los dioses muestran menos interés por las viudas o por los pobres. El fondo de beneficencia militar para los enfermos, los huérfanos y los padres no incluye a las viudas, y se aplican restricciones a sus derechos de herencia.

II. El AT

1. *La LXX.* La LXX usa χήρα principalmente para «viuda», aunque p. ej. en 2 Samuel 20:3 el sentido es «mujer sin marido». χήρα figura en Isaías 54:4, χήρεώ en Judit 8:4, χήρευεις («atavío de viuda» en Génesis 38:14, 19).
2. *La viuda en el AT.* El destino de la viuda es motivo de lamentación (Éx. 22:25). La viudez puede ser, en efecto, un castigo divino (Éx. 22:22ss). Las viudas quedan asociadas con otros que están en desventaja, p. ej. los huérfanos, los forasteros o los jornaleros. Sufren agravios (Is. 10:2) o la pérdida de derechos (1:23). Se les tiene en poca estima (54:4); cf. sus ropas especiales (Gn. 38:14). Como las prostitutas o las divorciadas, no pueden casarse con el sumo sacerdote (Lv. 21:14), ni, en el programa de Ezequiel 44:22, con ningún sacerdote en absoluto, a menos que sean viudas de sacerdotes.
3. *La benevolencia para con las viudas en el AT.* Algunas viudas gozan de alta estima (cf. Gn. 38), y el AT manda a todos los justos ser bondadosos con las viudas. Dios es su refugio, y él las ayuda en lo referente a sus derechos (Sal. 146:9; Dt. 10:18). Él amenaza con castigar a aquellos que las agravian, y promete su bendición a quienes las ayudan (Éx. 22:21ss; Jer. 7:6). Él da testimonio en favor de ellas (1 R. 17:20). El máximo desastre es cuando ya él no se compadece de ellas (Is. 9:16). Sus votos son válidos (Nm. 30:10); tienen una porción del diezmo (Dt. 14:29); pueden rebuscar la cosecha (24:19ss); participan en las festividades (16:11); no se les puede tomar en prenda su ropa (24:17), y de paso el matrimonio por levirato les otorga cierta protección (25:5ss).

III. *La viuda en el judaísmo.* El judaísmo recoge los mismos motivos que el AT. Las viudas sufren opresión, pero Dios las defiende, las adopta, escucha sus plegarias, y juzga en su favor. Hay diversas leyes que las auxilian, p. ej. el derecho a vivir en la casa y en la propiedad de su marido difunto, el derecho a guardar dinero en el templo, y el derecho a una porción de los diezmos y del botín de guerra. Para Filón la χήρα de Dios es, en forma alegórica, el alma apartada de Dios.

C. El NT

1. *Marcos.* En Marcos 12:40 y paralelos Jesús recoge la condena profética a las injusticias que se hacen a las viudas. Los escribas que en apariencia están socorriendo a las viudas con sus derechos cobran tan alto, que las viudas terminan por perder sus bienes. Entonces Jesús se presenta como su verdadero defensor. En contraste con los escribas avaros y con los ricos ostentosos se presenta a la viuda pobre de Marcos 12:41ss, quien muestra su confiada devoción al dar todo su sustento, con lo escaso que es.
2. *Lucas.* La conducta de la viuda en Lucas 18:2ss provee un ejemplo de la oración persistente y confiada. El asunto es financiero, y el juez, que no quiere romper con el poderoso adversario de ella, le da largas al caso. Pero la pertinacia de la mujer prevalece. En Lucas 4:25-26 el ejemplo de una de las viudas elegidas del AT libera a los mensajeros de Dios de las obligaciones respecto a su propio pueblo, que es obstinado. En Lucas 7:11ss el énfasis se pone en la pérdida del único protector que le queda a la viuda de Naín, y por lo tanto en el rasgo mesiánico de la compasión que Jesús muestra por ella. Al principio de Lucas hallamos, al lado de la virgen María y de Simeón, a la viuda carismática Ana (2:36ss), quien durante su vida entera se abstiene de volverse a casar, que lleva una vida de constante oración y ayuno, que es profetisa, y quien como testigo privilegiada del niño Jesús sirve de modelo para el testimonio de las mujeres en la iglesia (cf. Lc. 18:3ss). La iglesia misma provee para las viudas en Hechos 6:1. Muchos judíos de la dispersión se retiran en su vejez a Jerusalén, para dejar allí sus viudas. Puesto que los creyentes palestinos administran los fondos comunes, tienden a descuidar a las viudas del grupo helenista cuando se desarrolla la tensión entre el grupo autóctono y el elemento de la dispersión; de ahí la intervención de los apóstoles y el nombramiento de los Siete. Tabita es un ejemplo de un interés por las viudas que puede ser individual, o tal vez comunitario si

es que la iglesia la ha comisionado a ella para ese fin (cf. Hch. 9:36ss). La mención de las χῆραι junto con los ἄγιοι (v. 41) sugiere que las χῆραι quizás ya son consideradas como una clase especial, y que la resurrección de Tabita es algo que se hace en favor de ellas (cf. Lc. 4:26; 7:11ss).

3. *Pablo.* En 1 Corintios 7:8-9 (cf. 39-40) Pablo ofrece su consejo a los solteros y a las viudas. Según su punto de vista, deben continuar sin casarse a menos que el impulso sexual, que es más fuerte en las viudas jóvenes (cf. 1 Ti. 5:6ss), les exija un nuevo matrimonio. Quienes logran permanecer sin casarse tienen un χάρισμα especial (7:7) como el propio Pablo, y reciben una bendición especial por seguir este camino mejor.

4. *Las Pastorales.*

a. La viuda en la unidad familiar. Un primitivo orden de las viudas se puede encontrar en 1 Timoteo 5:3ss. Este orden no acepta a las viudas para servir en la iglesia ni para ser atendidas por ella si tienen deberes dentro de su familia o pueden ser cuidadas allí. Los expositores difieren acerca de si son las viudas las que han de cuidar a los hijos y nietos, o si son los hijos y nietos los que deben cuidar a las viudas. Es posible que ambos puntos de vista sean correctos, y que se trate de obligaciones recíprocas. Las viudas no deben descuidar sus deberes inmediatos, ni sus parientes deben olvidar sus deberes para con ellas, en beneficio de deberes para con la iglesia y la atención que esta da a las viudas.

b. Las viudas jóvenes. También las viudas más jóvenes tienen tareas inmediatas, y con facilidad caen presas de la frivolidad o de la sensualidad. Si se les confía el oficio de una viuda en el contexto de la iglesia, y después se casan, van a romper su lealtad primordial para con Cristo. En el desempeño de sus deberes, corren también el riesgo de volverse ociosas y chismosas y por lo tanto de acarrear mala fama a la iglesia. Por eso es mejor que se vuelvan a casar (5:14), y asuman así deberes que les darán menos oportunidad de meterse en dificultades.

c. Las «verdaderas» viudas. Las que son «verdaderas» viudas han de ser honradas y apoyadas (vv. 3ss). Se trata de mujeres que de veras están solas y que han resuelto no casarse de nuevo (v. 5). Ponen toda su confianza sólo en Dios, se entregan a la oración día y noche (cf. 1 Ts. 3:10), y realizan diversas tareas en pro de la iglesia (v. 10).

d. El ministerio. Las «verdaderas» viudas son escogidas para el servicio en la iglesia (v. 9). Esto va implícito en la «lista» de los vv. 9, 11. Los requisitos para ser escogidas son que no tengan familia (v. 5), que den prueba de buenas obras (v. 10), que tengan al menos sesenta años (v. 9), que hayan tenido sólo un esposo (v. 9) y que no tengan deseos de casarse de nuevo (v. 11). Se discute si la mención de un solo esposo se refiere a unas segundas nupcias tras la muerte de un primer esposo, o a un nuevo matrimonio después de un divorcio. Jesús permite lo primero pero no lo segundo (Mr. 12:24ss; 10:12). Pablo deja abierta en principio la primera posibilidad (Ro. 7:2-3). Lucas 2:36-37 elogia a la viuda que se ha casado sólo una vez. Las tareas de las viudas incluyen la oración, los deberes correspondientes a los de una esposa, y probablemente el adiestramiento de mujeres más jóvenes, como se les manda a las προβύτιδες en Tito 2:3ss. También es posible que las viudas ricas hayan tenido a su cargo iglesias en sus casas (cf. Lidia, María la madre de Marcos, Cloé y Ninfa en Col. 4:15). Cuando es posible, los parientes deben proveer para las viudas. La iglesia asume esa responsabilidad cuando no hay nadie más que pueda hacerlo (1 Ti. 5:16).

5. *Santiago.* Santiago 1:27 equipara el interés activo por las viudas con el servicio puro a Dios.

6. *La viuda en sentido figurado.* En Lucas 18:2ss la viuda es una figura del pueblo escatológico de Dios, que puede esperar una respuesta a la súplica de fe por una vindicación final. En Apocalipsis 18:7 Babilonia la ramera —que representa a Roma— se compara a sí misma con una reina y no con una viuda. Pero pronto se revertirán los papeles. La viuda oprimida va a ser una novia regia (21:2), y la altanera Babilonia va a ser una viuda enferma. La imaginiería combina los dos motivos del pueblo de Dios como una novia y de la ciudad como una mujer. Las dos ciudades, Jerusalén y Babilonia, representan dos pueblos humanos: el pueblo *con* Dios, la novia, y el pueblo *sin* Dios, la viuda. La igle-

sia, que reemplaza al Israel del AT, se parece ahora a una mujer sin marido, como pasaba con Israel durante el exilio. Pero en la parusía será la novia que sale al encuentro del Novio celestial (22:17).

D. La viuda en la iglesia antigua.

1. *Alusiones bíblicas.* En los primeros escritos encontramos muchas citas y alusiones bíblicas (1 Clem. 8.4; Justino, *Apología* 44.3, etc.). Se dan ejemplos de auténtica viudez (cf. *Constituciones apostólicas* 3.7.6, 8). Bernabé 20.2 asocia a las viudas con los huérfanos; Policarpo 6.1 a las viudas con los pobres, e Ignacio, *Esmirniotas* 6.2, a las viudas con los oprimidos. Bernabé 20.2 se queja del mal trato que se da a las viudas. Hermas, *Mandatos* 8.10, elogia el socorro a las viudas como una obra de amor que es agradable a Dios. Los ricos que no tienen compasión de las viudas y huérfanos sufren tormentos en el infierno.
2. *La atención a las viudas.* Las constituciones eclesiásticas disponen sobre el cuidado a las viudas y a los enfermos. Iglesias como la de Roma y la de Antioquía proveen sustento diario para centenares de viudas. Se establecen hogares para ellas. Los obispos llevan listas, y se hacen donativos por medio de los obispos (cf. Ignacio, *A Policarpo* 4.1; *Constituciones apostólicas* 2.25.2). Los presbíteros, y especialmente los diáconos, les prestan ayuda (*Hermas, Semejanzas* 9.26.2). Los laicos ricos proveen alimentos. En el culto, las viudas ocupan un sitio especial junto con las matronas. Los diáconos no deben aceptar donativos de parte de malhechores, ni convertir su ministerio en una forma de enriquecimiento propio. Las mujeres más ancianas reciben preferencia sobre viudas más jóvenes que podrían sustentarse a sí mismas. Bajo Constantino, las leyes proveen concesiones tributarias y auxilio legal para las viudas, de modo que el cuidado de las viudas y huérfanos pasa a manos del estado.
3. *Reglas acerca de las viudas.* Las viudas no deben enseñar, chismorrear, ni buscar ganancia. Deben quedarse en casa y orar. No deben beber demasiado vino ni reírse demasiado, y si tienen bienes deben usarlos para beneficiar a los pobres. Tertuliano argumenta que no deberían casarse otra vez, sino usar su viudez como ocasión para la continencia. Pueden concertar un matrimonio espiritual con viudos para realizar los oficios domésticos. Normalmente a las viudas más jóvenes se les permite casarse de nuevo una sola vez, pero no hay que permitir que la necesidad las obligue a ello, y posteriormente las tendencias ascéticas conducen a legislar en contra de las segundas nupcias.
4. *Las viudas como institución.* Se desarrolla una institución de viudas, aunque es debatible si tienen el rango de un ministerio ordenado. Para ser aceptadas, las viudas deben pasar por un tiempo de prueba; deben haberse casado sólo una vez; deben haber llevado una vida irreprochable y haber atendido bien a su familia; y deben tener cierta edad (variable). Cuando son nombradas viudas de la iglesia, hacen un voto de no volver a casarse y deben rendir cuentas a Dios por guardar su voto. En las constituciones posteriores se encuentran sólo tres viudas de la iglesia en cada congregación. Algunas referencias las agrupan junto con los obispos, los presbíteros y los diáconos; otras no. Ignacio, *Esmirniotas* 13.1, menciona a vírgenes que son llamadas viudas, tal vez porque no hay suficientes viudas que lo sean de veras. Las diaconisas tienen cierta precedencia sobre las viudas porque tienen funciones de supervisión y de dirección, pero a menudo son escogidas de entre las vírgenes o las viudas. Es así como leemos sobre viudas que son diaconisas, aunque incluso más tarde estos dos grupos no son idénticos. Las tareas de las viudas incluyen la oración, la atención a los enfermos, el visitar a los presos, el ofrecer hospitalidad a los predicadores itinerantes, y el dar enseñanza a las catecúmenas y a las muchachas cristianas. Debido a su servicio en la iglesia reciben alto honor, ocupan un puesto especial en el culto al lado izquierdo y detrás de los presbíteros (así como los diáconos están a la derecha detrás del obispo), reciben la comunión después de los diáconos y antes de los subdiáconos, etc. Pero para fines del periodo antiguo este orden desaparece. Quizás encuentra una nueva forma en las órdenes monásticas para mujeres, ya que las monjas asumen muchos de los deberes que originalmente desempeñaban las viudas.

[G. Stählin, IX, 440-465]

→ ὀρφανός

χιλιάς [mil], χίλιοι [mil]

- A. El uso griego.** El término χίλιοι («mil») figura desde tiempos de Homero. En combinaciones puede venir antes o después. Con él las palabras colectivas suelen ser singulares, p. ej. «mil caballo». χίλι- es un prefijo común. La χιλιετής es en Platón el período del viaje del alma, y el χιλιάρχος es el jefe de un millar de hombres. Los múltiplos llevan al frente el número respectivo, p. ej. δισχίλιοι para «2.000». La palabra χιλιάς denota un «millar», y el plural χιλιάδες puede indicar un gran número incontable.
- B. El AT y el judaísmo.**
1. En la LXX, χιλιάς para «mil» figura más de 250 veces. Es común en listas de números (p. ej. Nm. 1:21). El plural suele denotar vastos números, p. ej. en Éxodo 20:6; Daniel 7:10. χίλιοι es menos común.
 2. La apocalíptica judía suele referirse a la hueste innumerable de los ángeles (Enoc Etiope 14:22; 40:1). Los justos procrearán millares de hijos (10:7) y las vides producirán vino al mil por uno (10:19; cf. Baruc Siríaco 20:5). La idea de una semana cósmica desemboca en la teoría de que el mundo va a durar 7.000 años y de que luego el octavo milenio va a dar inicio al nuevo eón (cf. Enoc Eslavónico 33:1). Otra opinión es que el mundo durará 6.000 años, 2.000 de ellos sin la ley, 2.000 con ella, y 2.000 como la era del Mesías. Sin embargo, algunos computan la era del Mesías en mil años, mientras que otros piensan que durará 7.000 años (Is. 62:5).
 3. En Qumrán el número 1.000 es importante en la organización militar de la comunidad, con líderes para cada grupo de mil. Los que guardan los mandamientos tienen la promesa de vivir por mil generaciones (Dn. 7:9).
 4. Josefo sigue al mundo griego en su uso de los términos.
- C. El NT.**
1. El NT suele usar χίλιοι ο χιλιάς en referencias a los números, como en 2 Pedro 3:8 (Sal. 90:4) o Marcos 5:13. En Hechos 2:41 se añaden a la iglesia 3.000, y 5.000 en 4:4. En Marcos 6:44 Jesús da de comer a 5.000 hombres, y a 4.000 en 8:9. Hechos 21:38 dice que 4.000 hombres se fueron al desierto detrás del guerrillero egipcio. En Romanos 11:4 Pablo se refiere a los 7.000 que no doblan la rodilla ante Baal (1 R. 19:18). 1 Corintios 10:8 menciona a los 23.000 que cayeron en el desierto. Lucas 14:31 pregunta si un rey podrá hacerle frente con 10.000 hombres a otro que viene a atacarlo con 20.000.
 2. En el Apocalipsis, los números tienen un significado misterioso. Apocalipsis 5:11 se refiere a los millares y millares que alaban a Dios, y 7:4ss a los sellados que son 12 por 12.000, los cuales, representando a las doce tribus, abarcan al pueblo entero de Dios. En 11:3 y 12:6 se mencionan los 1.260 días (42 meses, o tres años y medio). Esta mitad de siete años es el período de aflicción más aguda. En el terremoto que viene a continuación, morirán 7.000 (11:13). Los millares que acompañan al Cordero en 14:1, 3 disfrutarán de la preservación escatológica, pero el juicio final será tan terrible que la sangre correrá por una distancia 1.600 estadios a la altura del freno de un caballo. La nueva Jerusalén tendrá 12.000 estadios de largo, de ancho y de alto (21:16).
 3. En Apocalipsis 20 el diablo será atado y los santos reinarán con Cristo durante mil años (vv. 2, 6). Entonces Satanás será soltado, seguirá una batalla decisiva, vendrá el juicio final, y dará inicio el nuevo mundo de Dios (vv. 7ss; 21-22). La idea de un reino milenarío se funde con la esperanza de una restauración de la monarquía davídica con la expectación de un eón escatológico. El Apocalipsis proclama a Jesús tanto como Mesías-Rey cuanto como Hijo del Hombre, y así concentra en él toda la esperanza escatológica. Adopta el número 1.000 para el reinado intermedio, en conformidad con el esquema de los 6.000 años de historia del mundo, un sábado de 1.000 años, y luego el inicio del nuevo cielo y la nueva tierra. El autor les presenta a los testigos de Jesús, que están sufriendo, la perspectiva consoladora de que van a resucitar para el milenio, aun antes de la resurrección general, el juicio final y la nueva creación.

D. Los Padres apostólicos. El número 1.000 figura en estas obras sólo en 1 Clemente y Bernabé. 1 Clemente 34.6 aduce Daniel 7:10 (cf. tb. 1 Clem. 43.5), y Bernabé 15.4 se refiere a Salmo 90:4. [E. Lohse, IX, 466-471]

χλιαρός → ζέω

χοϊκός [hecho de tierra, terrenal]

A. El mundo griego. Este es un término nuevo que sólo resulta posible sobre la base de Génesis 2:7 LXX. Los héroes antiguos son nacidos de la tierra (γηγενής), y los seres humanos son formados de la tierra (πηλός), pero χοϊκός no se usa antes de Pablo.

B. El AT.

1. Génesis 2:7 dice que Dios hizo al hombre del polvo de la tierra y le insufló el hábito de vida. Polvo es el término más común (טֶבֶל). Somos levantados del polvo (Job 8:19), siempre somos polvo (Gn. 3:19), volveremos al polvo (Sal. 22:29), y sin el Espíritu no somos más que polvo (Sal. 104:29). El polvo es por eso un término para designar a los muertos (30:9), y el hecho de que somos polvo muestra nuestra fragilidad (103:14). También somos tierra (תָּמָרָה). Tomados de ella, a ella volvemos (Gn. 3:19; Sal. 146:4) y dormimos en el polvo de la tierra (Dn. 12:2). Otro paralelo del AT es «barro» (תַּבַּח, Job 33:6; Is. 64:7).
2. La LXX no usa χοϊκός, sino que tiene en su lugar términos como πηλός, χοῦς, χῶμα y γῆ. γηγενείς describe a todos los hombres en Salmo 49:2, especialmente en cuanto a mortales (Pr. 2:18) (pero sólo a los gentiles en Jer. 32:20).

C. El judaísmo.

1. La apocalíptica distingue los ámbitos del espíritu y la carne como celestial y terrenal. Los moradores de la tierra sólo pueden conocer lo terrenal, que es corruptible pero será transformado un día. Dios creó el polvo, de modo que el pecado se debe a la caída de Adán, y no al hecho de estar hecho de polvo.
2. En los textos de Qumrán, el estar nosotros hechos de polvo subraya nuestra limitación e incluso nuestra impureza. Pero el Espíritu de Dios se ha unido a este polvo. Aunque hemos de volver al polvo, Dios tiene para este polvo un destino eterno. De los otros términos, el barro es más importante que la tierra. En cuanto al polvo, hemos sido víctimas del pecado, pero Dios muestra su poder al levantar a los muertos del polvo hacia la comunidad. En las obras de Qumrán no hay una antítesis antropológica de espíritu y polvo (o carne).
3. a. Filón no usa χοϊκός, pero vemos toda la gama de sus sentidos en su uso de χοῦς. Estamos hechos de polvo, y por tanto somos nacidos de la tierra. Lo terrenal es lo carnal. Los hijos de la tierra le dan una naturaleza carnal al νοῦς destinado a la tierra. Sólo el aliento de la divinidad de Dios, al descender, hace posible la visión de Dios. El pie del alma está puesto sobre la tierra, y su cabeza alcanza el cielo. El alma puede por eso oponerse a Dios o llenarse de conocimiento celestial. En este último caso está en oposición al polvo o al cuerpo. Pero el νοῦς es nuestro verdadero ser. Se equipara con el cielo, mientras que lo corporal se equipara con la tierra. El alma de los malos se interesa por la tierra. Lo que es impío es terrenal. El cuerpo es un exilio en Egipto. El camino real conduce hacia arriba, hasta el cielo. Las almas purificadas ascienden desde el cuerpo terrenal; las demás se vuelven a hundir hasta la tierra.
- b. En Génesis 2:7 Filón está interesado principalmente en el πνεῦμα que ha sido insuflado. Este es la imagen del poder de Dios y la sustancia de la ψυχή. Como alma del alma, se distingue del alma carnal. Sólo en el νοῦς el hombre es imagen de Dios, o una copia del λόγος superior, la verdadera imagen. El cuerpo del hombre de Génesis 2:7 es χοῦς; su ψυχή es πνεῦμα. Sin embargo, él es más glorioso en su cuerpo y en su alma que toda su progenie. En resumen, el λόγος superior es la imagen de Dios, el νοῦς humano es su copia, y el hombre terrenal es todavía otra copia.

- c. Tenemos entonces dos clases de personas: los que viven por el λογισμός en virtud del Espíritu, y los que viven por la sangre y el deseo carnal. El νοῦς ocupa una posición intermedia con posibilidades de ir hacia uno u otro lado. El dualismo es ético; es resultado de equiparar la sabiduría con el Espíritu (πνεῦμα) divino. El primer hombre de Génesis 1:26-27 es la idea del hombre, e. d. la sabiduría, el λόγος, o el πνεῦμα. El hombre de Génesis 2:7 es el hombre terrenal que se ha convertido en ψυχή.
4. En el judaísmo, entonces, el polvo denota la limitación y la mortalidad. Debemos admitir que somos polvo, ya que esto mueve a Dios a compasión. El hecho de que seamos obra de Dios destaca también nuestra fragilidad en comparación con Dios. Para Filón el hombre terrenal es de menor valía que el hombre celestial. El polvo es de lo que debemos huir como del mal mismo.
- D. **El NT.** 1 Corintios 15:47ss llama al primer hombre χοϊκός sobre la base de Génesis 2:7. Con él contrasta el segundo hombre, que es del cielo, Cristo. Cada uno de ellos funda una raza: la una terrenal, la otra celestial. Las diferencias respecto a Filón son que el segundo hombre es ahora el celestial, que hay una referencia cristológica, y que el opuesto del hombre terrenal viene como un don. Pablo no hace énfasis en la distinción entre creado e increado. Lo que cuenta es una teología de Adán/Cristo relacionada con una cristología del Hijo del Hombre. La resurrección califica a Cristo como el hombre celestial. En cuanto a χοϊκός, nosotros diferimos de lo que el Cristo resucitado ya es, y de lo que un día seremos por medio de él. Como en los rabinos, Pablo coloca el Espíritu de Ezequiel 37:14 en cierta yuxtaposición con el Espíritu de Génesis 2:7.
- E. **El gnosticismo.** Simón Mago equipara al εἰκὼν, que crea el mundo, con el Espíritu. Muchos gnósticos hacen una diferencia entre imagen y semejanza, aunque de diferentes modos. Lo que es χοϊκός está ligado con la creación inferior en contraste con la nueva creación. Valentín tiene tres clases: los χοϊκοί, los ψυχικοί y los πνευματικοί. También leemos sobre un εὐν carnal, un εὐn del alma, y el εὐn venidero. Algunas almas son echadas de nuevo en cuerpos al momento del juicio. El gnosticismo no cristiano no usa χοϊκός, pero encontramos referencias al cuerpo material, la distinción entre ψυχή y νοῦς, y cierto uso de γηγενεῖς en conexión con la embriaguez y el sueño.

[E. Schweizer, IX, 472-479]

χρῆμα [asunto, dinero], χρηματίζω [encargarse de un asunto, impartir una revelación], χρηματισμός [acumulación de dinero, respuesta]

χρῆμα.

1. Relacionado con χρή (necesidad), χρῆμα significa «cosa», «asunto», «cantidad», «suma» (de dinero), y en plural «objetos de valor», «riqueza» o «capital».
2. En la LXX figura para diversos términos hebreos en los sentidos de «dinero», «riqueza», «botín».
3. En el NT significa «suma de dinero» en Hechos 4:37, y «riqueza» o «posesiones» en plural en Mateo 19:22; Marcos 10:22-23. Simón Mago trae «dinero» con la esperanza de adquirir el don divino (Hch. 8:18); Félix espera que Pablo logre su liberación dándole «dinero» (Hch. 24:26). No son las riquezas en cuanto a tales, sino la confianza en ellas y su uso indigno, lo que es objeto de crítica en el NT.
4. El único caso en los Padres apostólicos se halla en Hermas, *Semejanzas* 2.5, que se refiere a la operación conjunta de los bienes de los ricos y las oraciones de los pobres.

χρηματίζω.

1. Esta palabra significa «manejar un asunto». Tiene este sentido en contextos políticos y económicos. También puede significar «estar activo o aparecer como eso o aquello», p. ej. como gobernante.
2. En la LXX corresponde al hebreo «hablar» en Jeremías 26:2, o «declarar una revelación» en 29:23; 30:2.
3. a. En el NT el verbo denota la instrucción divina mediante la revelación. Está implícita una orden en Mateo 2:12-22; Hechos 10:22. En Hebreos 8:5 a Moisés se le dice cómo construir el tabernáculo. En Hebreos 11:7 Noé recibe instrucción acerca de cosas que no se ven, y acepta esto como una advertencia. En Lucas 2:26 el punto es la simple impartición. En Hebreos 12:25 Moisés da instrucción (en la tierra), pero aquí el énfasis se pone en la instrucción mayor que viene del cielo con Jesús.
- b. En Hechos 11:26 los discípulos se manifiestan por primera vez como cristianos (e. d. son llamados así), y en Romanos 7:3 la mujer casada que vive con otro mientras su marido aún vive es reconocida públicamente como adúltera.

χρηματισμός.

1. Esta palabra significa «el hacer dinero», luego una «respuesta» o «decreto» oficial, y también una «respuesta» o «dirección» divina.
2. En la LXX tiene el sentido secular de «despacho», y el sentido religioso de «oráculo» (Is. 13:1). En Génesis 25:14 es el nombre de un pueblo.
3. En el NT sólo figura en Romanos 11:4. El significado es «respuesta». Elías ha estado regateando con Dios en contra de Israel (v. 2), y Pablo pregunta: «¿Pero qué es lo que le responde Dios?», y luego cita 1 Reyes 19:18 para mostrar que Dios se ha guardado un resto para sí. Elías es aquí un hombre de Dios que recibe una revelación.
4. 1 Clemente 17.5 llama χρηματισμός a la palabra que Dios le dirige a Moisés desde la zarza ardiente; e. d., se trata de una «instrucción divina» que le imparte a Moisés su tarea.

[B. Reicke, IX, 480-482]

χρηστός [bueno, amable], χρηστότης [bondad, amabilidad],
 χρηστεύομαι [ser amable, atento], χρηστολογία [conversación
 amistosa, amable]

χρηστός.

A. Uso griego.

1. Esta palabra tiene el sentido básico de «excelente», «útil», «bueno en su clase». Entre los matices están «ordenado», «saludable» (respecto a los alimentos), «propicio» (una ofrenda), «grave» (una herida o mordisco), «bueno» (de experiencias), y como sustantivo «beneficio», «fortuna».
2. Cuando se usa respecto a personas el término significa «digno», «decoroso», «honrado», moralmente «recto» o «bueno». Por eso el término se puede usar para un «buen» carácter o disposición, o para alguien que es «bueno» en determinada tarea. Otros significados son «amable», «gentil», «clemente», «de buen corazón», e incluso «simple». Una forma irónica de trato es χρηστέ, «mi estimado».
3. A veces encontramos Χρηστός como nombre propio.

4. Sólo rara vez χρηστός describe a los dioses, ya que el término suele provocar desdén y por eso se piensa que es incompatible con la majestad de la divinidad.

B. La LXX y el judaísmo.

1. La LXX.

- a. La LXX usa χρηστός para diversos términos hebreos en los sentidos de «excelente», «auténtico» o «costoso».
- b. Con referencia a personas significa «bueno», «servicial», «amable», «benevolente».
- c. Puesto que el AT asocia más fácilmente la majestad con la condescendencia, es común que use χρηστός para Dios (Sal. 106:1; Jer. 33:11) o para su nombre (Sal. 52:9) o su misericordia (Sal. 69:16). Uno puede poner su esperanza y su confianza en Dios que es bueno (34:8). Dios es bueno y recto (25:8; cf. Dt. 32:4). Pero la severidad que muestra Dios en la ley es la presuposición de su bondad; sus ordenanzas son buenas (119:41; cf. 65ss).
2. *Filón*. Filón usa χρηστός en los sentidos de «servicial», «útil» y «bueno». Lo relaciona con la bondad de Dios que los justos tratan de seguir. Los gobernantes son «bondadosos», y cuando se llama χρηστός a Dios se da a entender que es «bondadoso» o «amable».
3. *Josefo*. En Josefo el término significa «moralmente bueno», pero también tiene los matices de «bondadoso», «géntil», «benevolente», «considerado» y «bien dispuesto».

C. El NT.

1. El uso secular se da en el NT en el dicho proverbial en Lucas 5:39 y en la cita de 1 Corintios 15:33 («buenas costumbres»).
2. Dios es «bueno» incluso con los ingratos y egoístas en Lucas 6:35; él busca a los perdidos y los salva (Lc. 15). La plenitud de la bondad divina se halla también detrás de la afirmación de Jesús de que su yugo es «fácil» en Mateo 11:30. En Romanos 2:4 Pablo usa τὸ χρηστόν como sustantivo para describir la bondad divina que da cabida al arrepentimiento, pero que los impenitentes desprecian y así almacenan ira para sí mismos. A lo que se hace referencia es a cómo Dios, en su gracia, retiene el castigo en vista de los pecados de su pueblo antes de Cristo. χρηστότης se usa en forma intercambiable en Romanos 2:4, y aparece de nuevo en 11:22 con referencia a la obra de gracia de Dios en Cristo. Según el punto de vista de Pablo, la bondad caracteriza constantemente a Dios, pero esta bondad halla su expresión y consumación particular en su obra salvífica en Cristo y por medio de él. La continuidad de la bondad de Dios se puede ver también en 1 Pedro 2:3, que aplica Salmo 34:8 a Cristo: «Ustedes han probado la bondad del Señor.»
3. Efesios 4:32 recoge el dicho de Cristo en Lucas 6:35-36 y muestra las implicaciones de la acción de gracia de Dios para las relaciones mutuas entre los creyentes.

D. Los primeros escritos cristianos.

1. 1 Clemente 14.3-4 exige la mutua bondad apelando a Proverbios 2:21. Si aquí se tiene en mente la obra de Dios como Creador, Diogneto 8.8 se refiere claramente a su obra de salvación en Cristo.
2. Como lo sugieren los nombres de «Cristo» y «cristiano», para Justino (*Apología* 4.1) Cristo es χρηστός y los cristianos son χρηστοί. Una inscripción marcionita pone Χρηστός en vez de Χριστός. Se trata de un rechazo del χριστός del AT, pero la referencia de las citas del AT a Cristo (p. ej. Sal. 34:8) lo sugiere.

χρηστότης.

1. *El griego secular*. Este sustantivo tiene sentidos tales como a. «honradez», «respetabilidad», «dignidad», y b. «bondad», «amabilidad», «clemencia». En sentido negativo denota una falsa «indulgencia» o «suavidad» con respecto al mal.

2. *La LXX y el judaísmo.*

- a. La LXX usa este término para la «piedad» o «clemencia», pero también para la «buena disposición o acción» de Dios, o para los «beneficios» que él otorga.
- b. Los Salmos de Salomón usan esta palabra con frecuencia para la «bondad» de Dios y la plenitud de sus dones.
- c. Filón la pone en la lista de virtudes, aunque en sentido negativo puede asumir la forma de «indulgencia». El trato de Dios es motivado por ella; él prefiere perdonar que castigar.
- d. Josefo usa esta palabra para la «gracia» de Dios y su «magnanimidad», pero principalmente la refiere a personajes humanos sobresalientes en sentidos tales como «piedad», «hospitalidad» (Abraham) y «benevolencia» (David).

3. *El NT.*

- a. Esta palabra es un atributo humano en Romanos 3:12 (cita de Sal. 14:1).
- b. En Romanos 2:4 y 11:22 denota la actitud bondadosa de Dios para con los pecadores, ya sea antes de Cristo o en Cristo y por medio de él. En Tito 3:4ss la plenitud de la salvación en Cristo la elucida. La consumación escatológica constituye su contenido en Efesios 2:7. *χρηστότης*, entonces, es un equivalente de *χάρις*. Implica que la obra de Dios en Cristo es apropiada a su naturaleza. En esta obra él actúa y se manifiesta como quien es por naturaleza.
- c. Usado en las listas de virtudes, este término tiene un sentido más rico que en las listas paralelas de los estoicos. La experiencia del amor de Dios que se manifiesta en Cristo y se derrama por el Espíritu se expresa como *χρηστότης* para con los demás. La *χρηστότης* es un fruto del Espíritu en Gálatas 5:22; se asocia de nuevo con el Espíritu en 2 Corintios 6:6; y en Colosenses 3:12 se basa en la actitud semejante de parte del Señor.
4. *Los Padres apostólicos.* Diogneto 9.1ss; 10.4 relaciona la *χρηστότης* de Dios con su obra en Cristo, y más en general con sus actos paternos como Creador, Sustentador, Redentor y Consumador. 1 Clemente 9.1 pide sumisión a la *χρηστότης* divina; 2 Clemente 15.5 la relaciona con la promesa de Isaías 58:9, y en 19:1 es la meta del esfuerzo cristiano. Ignacio, *Magnesios* 10.1, la encuentra específicamente en la salvación efectuada por la resurrección de Cristo.

χρηστεύομαι.

1. Esta palabra se halla por primera vez en Salmo de Salomón 9:6 para las pruebas de gracia de Dios para aquellos que le invocan.
2. Pablo usa el verbo en 1 Corintios 13:4 para describir la obra de amor como una realización de la *χρηστότης*.
3. 1 Clemente 13.2 deriva la conducta bondadosa para con los demás de la bondad divina, la cual es una base para exigirla en 14.3.

χρηστολογία. Esta palabra figura solamente en Romanos 16:18, donde Pablo muestra que las «conversaciones amigables y las palabras hermosas» por las que los lectores son seducidos son simplemente una máscara que encubre propósitos engañosos.

[K. Weiss, IX, 483-492]

→ ἔλεος, ἐπιείκεια, μακροθυμία, φιλανθρωπία

χρίω [ungir], χριστός [Cristo, Mesías, Ungido], αντιχριστός [anticristo], χρίσμα [unción], χριστιανός [cristiano]

A. Uso general.

1. χρίω, que se halla en Homero y luego en los dramaturgos trágicos, significa «frotar», «acariciar», o, con aceites etc., «untar», «ungir». El uso varía, de modo que encontramos que se ungen las armas, se les unta veneno, se frota las alas de los pájaros con alquitrán, se encala o se pinta, y se frota una prenda de vestir, y también encontramos la unción después del baño, y la unción de los enfermos y de los muertos.
2. χριστός significa «untado», «ungido», y como sustantivo (τὸ χριστόν) «ungüento». En el ámbito no bíblico nunca se refiere a personas.
3. χρίσμα (y también χρίμα) significa «lo que se frota», e. d. «ungüento», «cal para pintar». Médicamente denota un «ungüento curativo».

[W. Grundmann, IX, 493-496]

B. El AT.

- I. *Datos generales.* La unción, es decir el untar el cuerpo con grasa o con aceite, se propone promover el bienestar físico. La unción legal, en que se derrama aceite sobre la cabeza, supuestamente confiere fortaleza o majestad. Los hititas ungen a sus reyes; en Egipto el rey unge a los altos funcionarios; los príncipes vasallos de Siria y de Canaán son ungidos, y a veces el sacerdocio va asociado con la unción.

II. El acto de ungir en el AT.

1. *El verbo.* El verbo «ungir» figura unas 69 veces en diversas formas y expresiones.
2. *La unción real.*
 - a. *Panorama.* La forma más común de unción en el AT es la del rey. La unción es parte del rito de entronización, y es el acto específico más distintivo. Saúl, David y Salomón son todos ungidos, y entre los reyes posteriores nos enteramos de Joás, Joacaz y Jehú (cf. tb. Hazael y la referencia general en Jue. 9:7ss). En Salmo 45:7 es Dios el que realiza la unción.
 - b. *Características.* Los hombres de Judá ungen a David (2 S. 2:7), luego lo ungen los ancianos de Israel en representación del pueblo (5:3). David autoriza la unción de Salomón (1 R. 1:34ss), que realiza Sadoc (con Natán). La unción está sólidamente atestiguada sólo para Judá. Por medio de ella el pueblo le confiere al rey su autoridad. Se efectúa derramando aceite sobre la cabeza con un cuerno (1 S. 16:13) u otro recipiente (10:1). Dios mismo puede ungir o mandar que se unja (9:16; 10:1; 16:3). Este hecho denota la legitimidad a los ojos de Dios. Cuando la unción se refiere a reyes vecinos, el punto es que Dios dirige también los destinos de las otras naciones. El ser ungido por Dios implica la autorización y un comisionamiento específico, en virtud del cual el rey representa ahora al pueblo. Se puede dudar de si la unción es común en Israel del norte. Incluso en Judá parece ser poco habitual. Saúl y David son los primeros reyes; Absalón se instala como rey rival; Salomón sólo tiene un derecho discutible; la entronización de Joás rompe la tiranía de Atalía, y Joacaz llega a ser rey en medio de una situación internacional amenazante. Es posible, entonces, que la unción se dé sólo en circunstancias especiales.
3. *Otros funcionarios.*
 - a. *El sumo sacerdote.* El AT no nos dice mucho acerca de la unción del sumo sacerdote. Su significado es discutido; algunos la consideran un rito de purificación, otros como un rito de conferir poder en la medida en que el sumo sacerdote se convierte en el sucesor de la dinastía aaronica. En Zacarías 4:14 tenemos a la vez un gobernante autorizado y un sumo sacerdote autorizado. Cuando a estos se les llama hijos del aceite, es de gran importancia el elemento de santidad, e. d. el ser apartados para Dios.

- b. Los sacerdotes. La idea de la dedicación y purificación subyace a la extensión de la unción a todos los sacerdotes.
- c. Los profetas. A pesar de 1 Reyes 19:16, la unción de los profetas no es jamás la norma. En Isaías 61:1 Dios mismo unge para una tarea particular, probablemente confiriendo el Espíritu.
- d. Objetos. Jacob consagra un pilar mediante la unción en Génesis 28:18. También leemos de la unción de los altares (Éx. 29:36), del tabernáculo (30:26), del arca (30:26), del lavabo (40:11), y de todos los objetos relacionados con el altar (40:10).

III. El sustantivo.

1. *Frecuencia.* El sustantivo «el ungido» figura 38 veces en el AT, siempre con referencia a personas. Los reyes son «el ungido» unas 30 veces. El sumo sacerdote es «el ungido» seis veces, y los padres lo son dos veces.
2. *El rey.*
 - a. Panorama. Saúl es a quien más comúnmente se llama «el ungido del Señor». Aparte de Saúl, sólo los reyes davídicos llevan este título (excepto en Is. 45:1).
 - b. Saúl. Puesto que la unción es más común en Judá y para los reyes davídicos, es sorprendente que sea Saúl quien con mayor frecuencia lleva el título de «el ungido del Señor». La unción divina que confiere autorización y protección divinas es el principio teológico que respalda este uso. Aun cuando la unción de Dios se da por medio de Samuel (1 S. 9:16), asegura la validez ante Dios y por tanto la inviolabilidad de la persona del rey.
 - c. David. Las referencias davídicas confirman esto (cf. 1 S. 16:1ss). La unción significa la elección divina. Con ella viene sobre David el Espíritu. El título denota entonces una relación especial con Dios. Salmo 89:20, 38 destaca la significación de la elección de David para sus sucesores. Salmo 132:10 ruega que Dios, por amor a David, no abandone a su ungido. Detrás de estas afirmaciones se halla la promesa de Natán a David en 2 Samuel 7:11, 16.
 - d. El rey davídico. El título se usa para los sucesores de David como forma de apelar a Dios en tiempos de tribulación (cf. Sal. 89:38; Lm. 4:20; tal vez Hab. 3:13). Pero hay una firme esperanza para el futuro (cf. Sal. 2). El ungido goza de una majestad y una supremacía que no son todavía una realidad plena, pero que Dios va a establecer en un futuro cercano (cf. 1 S. 2:10; Sal. 84:9; 132:17). El ungido pertenece a Dios, y por lo tanto está bajo su protección (Sal. 2:2). Pero también pertenece al pueblo (Sal. 28:8). Ocupa entonces una posición mediadora, como el sacerdote o el profeta. Los pasajes que se refieren al ungido de Dios no son directamente mesiánicos o escatológicos, pero en muchos de ellos está implícita una comprensión mesiánica o escatológica.
 - e. Ciro como ungido del Señor. Isaías 45:1 muestra que el título se puede usar incluso cuando no hay rito de unción y cuando se trata del gobernante de otra religión y de otro pueblo. Aquí el punto es que Dios le da a Ciro una misión definida que tiene que ver con la redención de Israel. En este sentido reemplaza a la dinastía davídica, ya impotente. Puesto que del gobierno regio del ungido se espera la salvación, la esperanza se cifra en el rey persa que se para en la brecha. La expresión es audaz y aislada.
 - f. Los padres. Salmo 105:15 usa «los ungidos» para referirse a los padres, probablemente para enfatizar su inviolabilidad bajo la protección de Dios. Tal vez la idea sea que los padres son inicialmente personajes regios o proféticos (cf. Gn. 20:7).
4. *El sumo sacerdote.* Si bien el término se usa en forma atributiva en Levítico 4:3ss; 6:15, tiene la fuerza de un título y se refiere claramente al sumo sacerdote. Es un sustantivo indefinido en Daniel 9:25-26. Al final del período especificado vendrá un ungido, y después de 62 semanas (años) un ungido es quitado de en medio. Si hay aquí referencias inmediatas, es difícil determinar cuáles son.

IV. Las ideas mesiánicas en Israel.

1. *Los salmos reales.* El desarrollo de las ideas mesiánicas nos introduce a una zona de debate. Es posible que los salmos reales atestigüen ya ese tipo de desarrollo en Judá. Un elemento en ellos es un oráculo dirigido al rey, quizás por profetas culturales, y que promete la salvación y la manifestación de la supremacía de Dios en un gobierno universal. Dado que en realidad Judá no ejerce este tipo de gobierno, los enunciados ofrecen una prolepsis de lo que debería ser y de lo que finalmente acontecerá.
2. *Isaías 9:5-6.* Aquí el punto es el ascenso de un nuevo gobernante davídico, pero con la implicación escatológica (v. 6) de un reinado indefinido de perfecta salvación. El rey davídico final será el representante de Dios en la tierra.
3. *Jeremías y Ezequiel.* Jeremías 23:5-6 aguarda el ideal de un gobernante sabio y justo, del linaje de David, que lleve el nombre de «El Señor nuestra justicia». Ezequiel 34:23-24 y 37:22ss también anhelan la venida de un segundo David.
4. *El período postexílico.*
 - a. Hageo. Con el regreso del exilio, la esperanza mesiánica se manifiesta fuertemente. Hageo 2:20ss considera a Zorobabel como un anillo de sellar, y por lo tanto como una garantía de la presencia poderosa y salvadora de Dios y una acreditación de su promesa. Zorobabel es representante de Dios, el verdadero gobernante.
 - b. Zacarías. En las visiones de dos ungidos, el sumo sacerdote y el gobernante, la entrega de una corona parece relacionar a Zorobabel con el rey mesiánico del final de los tiempos (4:1ss; 6:9ss). Estos pasajes se distinguen por la íntima asociación entre sacerdote y rey. Zorobabel mismo no da cumplimiento a la expectación mesiánica, y el v. 13 apunta hacia un futuro gobernante que será sacerdote y rey a la vez.
 - c. Los profetas más antiguos. Algunos eruditos consideran como adiciones postexílicas ciertos pasajes como Isaías 11:1, que contrapone la gloria del retoño mesiánico con la actual impotencia de la casa de Israel; Ezequiel 17:22ss, que tiene a la vista el nacimiento del Mesías; y Miqueas 5:1ss, que vincula al Mesías con Belén. En Isaías 11:1ss el Espíritu está íntimamente ligado al Mesías, dotándolo de piedad, sabiduría y rectitud, y posibilitando un reinado de poder, dignidad y grandeza divinas. Pero la humildad y la paz también caracterizan al jefe mesiánico en Zacarías 9:9-10. Su dominio será universal (Is. 11:1) y significará la recuperación del paraíso (11:6ss) y el final de la aflicción última (16:4-5). Jeremías 33:15ss vuelve a asociar el sacerdocio con la monarquía davídica.
 - d. Pasajes difíciles. Pasajes como Amós 9:11-12; Oseas 3:5; Miqueas 4:8; Isaías 32:1; Jeremías 30:9 son difíciles de interpretar; parecen dar a entender la restauración de la dinastía davídica.
 5. *Problemas del mesianismo.* Es incuestionable que existe un movimiento mesiánico, pero es difícil de rastrear en detalle. Entre los problemas está la relación que con él puedan haber tenido Josías y Nehemías, su duración, su conexión con otras tendencias, y su prominencia en diversos períodos. [F. Hesse, IX, 496-509]

C. Las ideas mesiánicas en el judaísmo posterior.

- I. *Aspectos lingüísticos.* En fuentes posteriores encontramos «el ungido» con artículo definido, así como «mi Mesías» y el «Mesías de justicia». Pero también aparece Mesías sin artículo, y es prácticamente un nombre propio. «El ungido del Señor» se usa sólo para personajes regios, pero los profetas del AT, y también (en Qumrán) el sumo sacerdote y el profeta escatológico son descritos como ungidos.
- II. *La LXX.* La LXX casi siempre usa χρίω para el verbo hebreo normal. Otras palabras de este grupo son χρίσις, χρίσμα (cf. Dn. 9:26), y χριστός. Las traducciones que da la LXX de Números 24:7 y 24:17 dan a entender una expectación de un rey mesiánico. La LXX introduce el grupo en Amós

4:13; 2 Samuel 3:39; 2 Crónicas 36:1. En su lectura de Ezequiel 43:3, su uso de χρίω cambia el abandono del templo por Dios, por su regreso a él.

[A. S. van der Woude, IX, 509-510]

III. Deuterocanónicos y pseudoepígrafos.

1. *El Sirácida*. En Sirácida 45:15 Moisés unge a Aarón; en 46:13 Samuel unge príncipes, y cf. 48:8. No hay una referencia escatológica expresa, pero se pone el acento en el carácter eterno del sumo sacerdocio y de la monarquía (cf. 45:15ss).
2. *Testamentos de los Doce Patriarcas*. Testamento de Judá 21:1ss sujeta la monarquía al sacerdocio. El Testamento de Rubén 6:8 parece decir que el sacerdocio de Leví durará hasta los tiempos del fin, cuando vendrá el sumo sacerdote Cristo. Testamento de Leví usa χριστός para personajes sacerdotales en 17:2-3. Testamento de Judá 24:1 cita Números 24:17 y parece proceder de una fuente cristiana. Testamento de Leví 18 también delata una influencia cristiana con su referencia a un sacerdote nuevo e ideal que es también rey, y cuya obra trasciende las ideas humanas.
3. *Salmos de Salomón*. Esta obra usa χριστός cuatro veces, siempre con adiciones. En 18:5 el ungido actúa bajo el encargo de Dios y con el poder de Dios. En 18:7 porta la vara y está lleno de sabiduría, de rectitud y de poder. En el cap. 17 es un rey de la casa de David, que va a realizar la voluntad de Dios en Israel y va a establecer un reinado universal.
4. *El Enoç Etiope*. «Ungido» figura dos veces en las Semejanzas (48:10; 52:4). «Hijo del Hombre» y «elegido de Dios» parecen ser expresiones paralelas. El Mesías es el futuro gobernante ideal en un contexto apocalíptico.
5. *El Baruc Siríaco y 4 Esdras*. Estas obras tardías (s. I d. C.) usan «el ungido» en absoluto para un personaje regio del final de los tiempos. Con el Mesías viene la victoria sobre las naciones y el reinado de paz y de plenitud sobrenatural. El período mesiánico finalmente se funde con el tiempo de la resurrección general. En 4 Esdras 7:28-29 la resurrección sólo viene después de la muerte del Mesías y siete días de silencio primigenio. El «siervo» del cap. 13 tiene muchos rasgos mesiánicos. Un término importante en estas obras es «revelación», que a veces presupone la preexistencia. El «siervo» tiene preexistencia con Dios en 4 Esdras 7:28; 13:26, y el Mesías es guardado con Dios en 12:32. Puesto que el énfasis se pone en los actos de Dios, el redentor nacional y el liberador celestial son fundamentalmente el mismo.
6. *Oráculos sibílinos*. Estas obras no usan «el ungido», pero se pueden ver rasgos de la expectación del AT (cf. 788ss e Is. 11:6ss).
7. *Pseudo-Filón*. Esta obra se refiere a la unción de Finees por Dios en Siló, y a la unción de David por Samuel. El pueblo unge a Samuel en el cap. 51.7, y hay referencia a un personaje regio en 5.6 (con una alusión a I S. 2:10).
8. *Apocalipsis de Abraham*. El redentor del cap. 31 es «mi elegido» y ocupa un puesto esencial en la acción futura y final de Dios.

[M. de Jonge, IX, 511-517]

IV. Qumrán.

1. *Los dos personajes mesiánicos*. La comunidad de Qumrán espera al final de los días un sumo sacerdote mesiánico de la casa de Leví, y un rey mesiánico de la casa de Judá, e. d. el Mesías de Aarón y el Mesías de Israel.
2. *El Mesías regio*. Este Mesías es un retoño de David y un príncipe de la comunidad, que quizás una vez fue llamado Mesías en forma absoluta.

3. *El sumo sacerdote escatológico.* Este Mesías es mencionado primero, toma precedencia en el consejo, ocupa un papel dominante en la guerra escatológica, y desempeña una función docente, dando nuevas directrices para los tiempos del fin.
4. *Los dos Mesías.* Los dos Mesías, instrumentos finales de Dios, son esperados sobre la base de las alianzas eternas de Dios con Finees y con David. Encarnan el futuro ideal de legítimo sacerdocio y monarquía. El interés sacerdotal de la comunidad sale a flote primero en la superioridad del sumo sacerdote, pero también brota un fuerte interés político en la esperanza de un orden teocrático. La orientación final es hacia la era de justicia de Dios; de ahí que ambos Mesías estén sujetos a Dios.
5. *El Maestro de Justicia.* Este personaje, quien funda la comunidad o la consolida, no es él mismo mesiánico, ni la comunidad espera su retorno en el tiempo del fin. La comunidad le confiere alta estima y confianza, pero no lo concibe como el Mesías, ni siquiera como el profeta semejante a Moisés.
6. *Precedencia del sumo sacerdote.* Los textos no respaldan la opinión que más temprana o más tardíamente la comunidad espere sólo un Mesías. Ella sigue la tradición que se refleja en Zacarías 4:14; el Sirácida; los Testamentos de los Doce Patriarcas. El hecho de que le dé precedencia al sumo sacerdote va en consonancia con las ideas sacerdotales referentes a Sadoc.

[A. S. van der Woude, IX, 517-520]

V. *Filón y Josefo.*

1. *Filón.* En *De las recompensas y los castigos* 95, Filón se refiere a un redentor (sobre la base de Nm. 24:7 LXX), pero principalmente como un representante de los santos que triunfan con la fuerza de Dios.
2. *Josefo.* Josefo no usa el término «mesías» para los que reclaman un cargo real o profético en el siglo I d. C. Cuando se pasa al lado de los romanos, hace de Vespasiano el personaje central en su expectación, bíblicamente inspirada, del futuro. Por lo tanto es un fuerte opositor de otras formas de mesianismo.

[M. de Jonge, IX, 520-521]

VI. *Los escritos rabínicos.*

1. *Oraciones.* La recensión palestinese de las Dieciocho Bendiciones contiene una petición de misericordia para «la monarquía de la casa de David, el Mesías de tu justicia». La fecha es disputada, y el énfasis se pone en la dinastía más que en un personaje individual. En otros lugares encontramos plegarias por «el retoño de David tu siervo» o por «el brote de un cuerno para David tu siervo». También encontramos oraciones (que pueden ser posteriores) por el reino del Mesías y por la redención del pueblo. En su esperanza de un estado independiente, esas plegarias bien pueden reflejar la expectación popular de tiempos de Jesús (cf. Hch. 1:6).
2. *La Mishná.* La única referencia aquí es incidental, y puede ser una adición. Esta escasez de material es difícil de explicar; apenas puede deberse a una polémica contra el cristianismo o al desvanecimiento de la expectación mesiánica, pero probablemente refleje la concentración en la ley y la oposición a las falsas esperanzas suscitadas por los zelotes y los grupos apocalípticos.
3. *Simón bar Kosebá.* Aquiba saluda a Simón como el Mesías prometido (sobre la base de Nm. 24:17) aunque no sea del linaje de David. Algunos rabinos discrepan, pero muchos entre los estudiosos y la gente siguen el ejemplo de Aquiba. Aunque se menciona a un sumo sacerdote, ahora es el príncipe el que toma la delantera. El incidente muestra que incluso entrado el siglo II d. C. las ideas mesiánicas no han quedado fijadas.
4. *El Diálogo de Justino.* En esta obra, el judío Trifón se refiere a la esperanza mesiánica general de su pueblo pero crítica el que los cristianos exalten al Mesías como Dios. Elías va a manifestar al Mesías, quien vendrá con gloria, cumplirá la ley, y a pesar del sufrimiento se vindicará a sí mismo como Mesías (cf. 89.1; 48-49; 110.1; 67.2; 36.1).

5. *Los Targumes*. Estas obras colocan el reino mesiánico antes de la resurrección y del juicio final. El Mesías, que es de la casa de David, permanece oculto por un tiempo, pero Dios va a iniciar la nueva era dándole poder para derrotar a todos los enemigos, para establecer la paz, para traer el perdón a Israel, y para volver a congregarse al pueblo disperso. Como profeta y maestro de la ley, él la observa, hace que el pueblo la escuche, y renueva la alianza entre Dios y el pueblo. Durante su reinado de justicia el templo será reconstruido, y ocurrirán milagros, incluso resurrecciones.
6. *La literatura talmúdica y los Midrashim*. Estas obras suelen mencionar al Mesías y sus funciones y cualidades. Encarnan, de manera ornamentada, las mismas tradiciones que los Targumes. El nombre del Mesías es creado antes del mundo. Un tiempo de aflicción precede a su venida. Su época difiere tanto de este eón como del de la resurrección y del juicio final, aunque no hay unanimidad en cuanto a estos puntos. A veces el Mesías es David, pero por lo general es hijo de David. La conversión y la obediencia prepararán el camino para su venida, aunque también habrá apostasia cuando venga. Los rabinos rechazan todo cálculo sobre el tiempo de su venida. Elías la anunciará. Las naciones se juntarán para oponerse a él, pero después de un tiempo él las derrotará, y su (novenno) imperio precederá al décimo imperio, el reino de Dios. El Mesías es a la vez un rey justo y un maestro de la ley. Su reinado es de abundancia y de paz. El templo será construido de nuevo, pero el pecado cesará, de modo que sólo se presentarán ofrendas de acción de gracias. Sólo posteriormente encuentra aceptación general la idea de que se va a recuperar el paraíso. El Mesías no es una figura divina, y su reino concluirá con el ataque de Gog y Magog. Dios es el verdadero autor de la liberación y glorificación de su pueblo.
7. *El Mesías ben José*. Unas cuantas referencias a este personaje se dan desde el siglo II d. C. Se trata de un líder militar que gana victorias, establece la paz por 40 años, luego es muerto (aunque su muerte no tiene significado expiatorio), y abre camino para el Mesías ben David, quien finalmente vence a los enemigos de Israel. El concepto del Mesías ben José parece remontarse a ideas más antiguas y muestra lo compleja que debe haber sido la expectación mesiánica en tiempos de Jesús.
[A. S. van der Woude, IX, 521-527]

D. Los enunciados sobre Cristo en el NT.

- I. *Frecuencia de χριστός*. Sólo los escritos lucanos usan la expresión del AT χριστός κυρίου (ο αὐτοῦ). La forma absoluta es común. Pablo suele usar χριστός sin artículo (cf. ἐν οὐκὸν Χριστῷ, οὐ διὰ Χριστοῦ). Junto con Jesús, la forma absoluta da como resultado el título ὁ Χριστός Ἰησοῦς, que para los gentiles se convierte en el nombre Ἰησοῦς Χριστός ο Χριστός Ἰησοῦς. Junto con esta expresión se usa también ὁ κύριος. En total, χριστός figura 529 veces en el NT (379 veces en Pablo). Sólo hay siete casos en Marcos, 12 en Lucas, 17 en Mateo, y 19 en Juan. Χριστιανοί para «creyentes» se deriva de χριστός.
- II. *Los Evangelios Sinópticos y los Hechos*.
 1. *Marcos*.
 - a. En la exigencia burlesca de Marcos 15:32, «Cristo» y «rey de Israel» aparecen en aposición (cf. 15:26). A Jesús lo crucifican por pretensiones mesiánicas, y los mirones se ríen de él por ese motivo. Él confiesa su mesianidad en respuesta a la pregunta de 14:61. Aquí ὁ χριστός se equipara con Hijo del Bendito, y también con el Hijo del Hombre en la respuesta de Jesús. Es en cuanto al Hijo de Dios que Jesús es el Mesías, y en cuanto a tal es también el Hijo del Hombre.
 - b. En Marcos 8:27ss Pedro llama Mesías a Jesús, mientras que el pueblo lo considera simplemente como un profeta. Jesús contesta con su enseñanza acerca del Hijo del Hombre que debe padecer mucho. La oposición de Pedro se basa en ideas humanas que no pueden combinarse con la mesianidad y el sufrimiento. Pero Jesús piensa con los pensamientos de Dios. Su sentido de su propia mesianidad y de su misión mesiánica no se conforma a las pautas tradicionales. Tiene un entendimiento diferente que él cree que es consonante con el propio pensar de Dios y su designio.

- c. En Marcos 12:35 y paralelos Jesús formula la pregunta, no para afirmar ni rechazar su mesianidad, sino para plantear la dificultad que brota cuando la filiación davídica del Mesías se relaciona con el Salmo 110:1. La respuesta implícita es que el aspecto decisivo es el pensar y el actuar divino.
- d. Marcos 13:21-22 contiene una advertencia contra las falsas pretensiones de mesianidad. La advertencia presupone la mesianidad de Jesús.
- e. Según Marcos 9:41 los discípulos tienen una posición especial porque pertenecen al Mesías: χριστός se usa aquí sin artículo, como también en algunas versiones de Marcos 1:34 (cf. 1:24; 3:11; 5:7 para paralelos).

2. Mateo.

- a. En 16:20 Jesús les dice a sus discípulos que mantengan en secreto su mesianidad; su aceptación de la confesión de Pedro se da a entender con toda claridad. En 24:5 la expansión trae una asimilación a 24:23. Los burlones al pie de la cruz en 26:68 adoptan la confesión ante el Sanedrín en 26:64, y Pilato usa el título judío en 27:17, 22.
- b. La afirmación de 1:16 muestra que Jesús es el Mesías por su linaje davídico y en cuanto a descendiente de Abraham, que pertenece a Israel, y que viene como Rey al final del período que llega «hasta el Cristo» (1:17). En el v. 18 tenemos entonces una transición a su nacimiento virginal y a su instauración como Salvador y Emanuel. El nacimiento en Belén completa el ciclo (2:1ss). Las obras de 11:4ss son «las cosas que hacía Cristo» (v. 2); con las Escrituras dan testimonio de la mesianidad oculta. En su ataque a los escribas Jesús afirma también que él, como Cristo, es su único maestro. Mediante su enseñanza y su autoridad (7:28-29; 9:33) ejerce su dominio mesiánico.

3. Lucas.

- a. Con la forma absoluta ó χριστός (20:41; 22:67) Lucas usa también «el Cristo de Dios» (9:20). El «de Dios» muestra por quién ha sido ungido y a quién pertenece. Jesús, delante del sumo sacerdote, rehúsa decir si él es el Cristo, pero afirma su filiación divina (22:67ss). El título figura en la acusación ante Pilato (23:2), y los burlones se mofan de su pretensión de que él es el Cristo de Dios, el Elegido (23:35). El ladrón impenitente se suma a la burla (v. 39).
- b. En los relatos de la infancia, el ángel proclama a Jesús como Salvador, Cristo y Señor (2:11). El Rey eterno de 1:31ss es el Mesías real de la casa de David y también el Señor de los creyentes gentiles. Simeón saluda al niño Jesús como el Cristo del Señor (2:26) que trae la paz y la salvación. El Mesías es también el Hijo de Dios en 1:32; 4:41. En 4:18 Jesús cita Isaías 61:1 para mostrar que él es el Mesías como receptor del Espíritu por quien ha sido concebido, y que le es dado en su bautismo.
- c. En 24:26 Jesús les explica a los dos discípulos porqué el Cristo tenía que sufrir. Esta es la forma en que lo entiende el propio Señor. En la acción profética, el camino que pasa por la cruz y llega a la gloria lo lleva a su realización. La crucifixión y la resurrección le dan al cuadro del Mesías su forma definitiva.

4. Hechos.

- a. En Hechos 4:27 se dice que el siervo santo de Dios ha sido ungido por él. Pedro le dice a Cornelio que Dios ungió a Jesús (10:38). Como Señor y Cristo (2:36), Jesús es el que ha resucitado (v. 31) pero que también fue crucificado (3:18). La conversión a este Cristo trae la remisión de los pecados (3:19) y es el presupuesto de la realización de la salvación escatológica con su retorno. Dios ha designado a Jesús como el Cristo (3:20), y el cielo debe retenerlo hasta el tiempo de la consumación. El profeta escatológico es el Mesías regio, todo esto conforme a las Escrituras (vv. 22ss). Cuando los apóstoles predicán y enseñan a Jesús como el Cristo, tienen a la vista la totalidad de su persona y de su obra (5:42; cf. 8:5, 12). El bautismo en su nombre es el acontecimiento salvífico de pasar a ser posesión suya (2:38); los cristianos son los que invocan el nombre del Señor (2:21) y creen en el Señor Jesucristo (11:17; cf. 16:31; 20:21). La predicación referente al reino de Dios va de la mano con la

enseñanza acerca del Señor Jesucristo (28:31). Jesucristo es el contenido del mensaje; él es también el poder de curación (4:10; 9:34).

- b. En 17:23 Pablo presenta el nuevo modo de entender al Mesías, con pruebas tomadas del AT. Jesús satisface plenamente este modo de entenderlo (v. 3).
 - c. En Antioquía los discípulos llegan a ser llamados Χριστιανοί (11:26). Esta palabra denota a los adherentes de Cristo. Probablemente la usan primero los no cristianos, dando por entendido que Χριστός es un nombre propio, y considerando a sus seguidores como una comunidad mística. Pablo, mediante su predicación de Cristo (11:26), tal vez ayuda a promover este uso, el cual se difunde rápidamente a otros lugares.
5. *Los títulos de los Evangelios.* Marcos 1:1 y Mateo 1:1 usan el título Ἰησοῦς Χριστός. Χριστός se ha convertido aquí en un segundo nombre que se anexa al nombre personal Jesús.
 6. *El Mesías en la historia de Jesús y de la tradición sinóptica.* Jesús no parece reclamar abiertamente la mesianidad, aun cuando ejerce autoridad escatológica como sanador, profeta y maestro. En Marcos su mesianidad oculta le da forma a su historia, aunque el secreto es más el del Hijo del Hombre que el del Mesías. La razón del secreto es que la forma en que el concepto se entendía corrientemente no podía expresar su obra autoritativa. La mesianidad necesita ser relacionada con su historia y reinterpretada en consecuencia. Los Evangelios repiten la restricción impuesta por Jesús, ya que lo que le sucede a él muestra cómo la gente trata de acomodarlo a él a sus ideas, y se siente desilusionada cuando él trata como su verdadero enemigo a Satanás, procura servir antes que gobernar, y encuentra su victoria en el sufrimiento y en la muerte. Pero aun cuando Jesús prohíbe la ecuación con el Mesías tal como se le esperaba en esa época, la mesianidad sigue asociada con él en la nueva forma que le imprime su propia historia, e. d. mediante su unción con el Espíritu, su relación especial con Dios, y su señorío autoritativo de servicio. Para los cristianos Jesús no es ningún Mesías terrenal en quien se cifren las esperanzas religiosas, nacionales y políticas. Es el Vencedor de la muerte que él padece por su pueblo. Habiendo entrado en la eternidad de Dios, libera a su pueblo de su pecado y va a retornar con gloria. El concepto del Hijo del Hombre y los atributos de la filiación divina completan el cuadro. Él es capaz entonces de unir en uno solo las características del Rey mesiánico, del Sumo Sacerdote mesiánico, y del Profeta semejante a Moisés, de modo que lo que Josefo encuentra en Hircano llega a su plenitud en Jesús.

III. Las Epístolas de Pablo.

1. Uso.

- a. La Pascua ha conectado con Jesús la expectación de Israel; Dios ha acreditado a Jesús como el Mesías. La designación χριστός se convierte entonces en un nombre; χριστός es Jesús.
- b. Pablo usa χριστός en la forma absoluta, a veces con artículo y a veces sin él, pero sin diferencia de sentido. Ya sea que Pablo diga ὁ Χριστός o Χριστός, tiene en mente la singularidad de Jesús. Es más común Χριστός sin el artículo.
- c. Pablo también usa tanto Χριστός Ἰησοῦς como Ἰησοῦς Χριστός; a menudo el testimonio textual es equívoco. Tiende a usar la forma doble en puntos significativos, p. ej. en saludos, al final de secciones, y en enunciados de suma importancia. Χριστός sirve como un segundo nombre propio pero también confiere la dignidad del título, especialmente cuando viene de primero. Pablo mismo llega a ver que el Jesús crucificado es verdaderamente el Mesías como poder de Dios (1 Co. 1:24), pero los gentiles tienden a ver Χριστός principalmente como un segundo nombre, aunque no sin cierto sentido de su significación como título. Pablo mismo evita usar sin más los dos títulos juntos κύριος y Χριστός sin añadir el nombre de Jesús. Para él el término Χριστός lleva ante todo el sentido de Salvador. Jesucristo significa Jesús el Salvador.

2. Las epístolas principales: El Cristo y Cristo.

- a. Una fórmula común en Pablo es «el evangelio de Cristo» (Ro. 15:19; 1 Co. 9:12), e. d. la buena noticia cuyo contenido y fuente es Cristo. Este es también el evangelio de su gloria (2 Co. 4:4), el testimonio de Cristo (1 Co. 1:6), o el evangelio de Dios (Ro. 1:1). Lleva a expresiones tales como predicar a Cristo (Fil. 1:15ss). Pablo recoge el evangelio de las iglesias (1 Co. 15:3ss). Su contenido es Cristo muerto, resucitado y exaltado por nosotros. Pablo, quien primero había encontrado en la cruz un escándalo, habla claramente de la crucifixión, ya que es por causa nuestra que Cristo ha sido puesto bajo maldición, y la cruz es por lo tanto una declaración del amor de Dios (Ro. 5:5-6; 8:35). La resurrección también va vinculada con Χριστός. Como Señor resucitado, él guía los acontecimientos escatológicos hasta su consumación. Como Señor de vivos y muertos, que es el cordero pascual (1 Co. 5:7) y el precio con que se ha comprado la redención (6:20), Cristo confiere libertad pero también impone responsabilidad (cf. Ro. 15:3). El quedar libres de la ley significa estar bajo la ley de Cristo (1 Co. 9:21), pero no en un modo tal que haya exigencias adicionales que nieguen su obra de salvación y de liberación (Gá. 5:1ss). Cristo como imagen de Dios (2 Co. 4:4) configura a su pueblo a semejanza suya (cf. Gá. 3:26-27). La gloria de Dios brilla en su rostro y trae la luz de la nueva creación (2 Co. 4:6; 5:17ss). El poder que actúa en todo esto es el de Cristo, de modo que uno puede con gozo jactarse de su propia debilidad (2 Co. 12:9). El amor de Cristo rige a aquellos que le pertenecen (2 Co. 5:14ss). En este amor uno tiene un nuevo conocimiento de su obra de reconciliación que equivale a una nueva creación (v. 17). Esta nueva creación está basada en la reconciliación que Dios ha realizado por medio de Cristo (vv. 18ss). Dios estaba en Cristo, de modo que él es el mediador de la salvación, el representante de Dios ante nosotros. Ahora los apóstoles les ruegan a los hombres, en nombre de Cristo, que se reconcilien con Dios. Al hacerlo así sufren por él (Fil. 1:29). Para Pablo, Cristo es entonces el que alcanza la victoria por medio de la derrota. Todo esto lo halla presentado en la Escritura del AT (1 Co. 15:3ss). Cristo volverá como Juez (2 Co. 5:10), pero el énfasis se pone en su amor (Gá. 2:20), o en su gracia (1:6), o en su mansedumbre y humildad (2 Co. 10:1), o en su perseverancia (2 Ts. 3:5) o en su verdad (2 Co. 11:10), cualidades todas que se manifiestan en el Jesús histórico.
- b. Los seguidores de Cristo le pertenecen a él mediante el bautismo, en cuanto a muerte y resurrección junto con él (Gá. 2:19-20). Su objetivo es enaltecerlo a él (Fil. 1:20). La mente de Cristo debe gobernarlos (1 Co. 2:16). Cristo está en ellos (Ro. 8:10). Ellos tienen su Espíritu (8:9), que es el Espíritu de Dios que resucitó a Cristo Jesús de entre los muertos (8:11). Este Espíritu los hace hijos de Dios (8:17) e imitadores de Cristo (1 Co. 11:1) en la renuncia a agradarse a sí mismos (Ro. 15:3) y en la acogida a los débiles (v. 7). Sus seguidores constituyen su cuerpo (1 Co. 12:12). Cristo es el cuerpo, y ellos, al estar en él, son los miembros. En cuanto a tales no pueden pertenecer a una prostituta (6:15) ni a Belial (2 Co. 6:15). Participan del cuerpo y de la sangre de Cristo en la Cena del Señor (1 Co. 10:16). Cristo es también la cabeza (1 Co. 11:3). En este sentido, él es supremo, y sus seguidores son esclavos suyos (1 Co. 7:22). Las iglesias de Cristo (Ro. 16:16) son su esposa (2 Co. 11:2) o una carta escrita por él (3:3). Pablo, mediante su labor, tiene parte en el triunfo de Cristo a medida que difunde por todas partes la fragancia del conocimiento de Cristo (2:14-15). La tarea de los apóstoles consiste en proclamar la buena noticia de la cual él es el contenido (1 Co. 1:17). Los falsos apóstoles se hacen pasar por apóstoles de Cristo (2 Co. 11:13). Cristo habla por medio del verdadero apóstol (13:3). Si los apóstoles son gloria suya (2 Co. 8:23), son también sus esclavos (Gá. 1:10). Ellos están en Cristo (12:1-2) y son administradores de Cristo (1 Co. 4:1). Su obra es la de Cristo (cf. Fil. 2:30). Los que sirven a Cristo son aceptables a Dios (Ro. 14:18). Pablo está dispuesto a desprenderse de todo con tal de ganar a Cristo (Fil. 3:8). Pero también está dispuesto a ser separado de Cristo por causa de Israel (Ro. 9:3). En respuesta a una facción en Corinto, muestra que Cristo murió por todos (1 Co. 1:12-13). Todos gozan de libertad mediante su lealtad a Cristo (3:21ss).
- c. Pablo suele usar preposiciones con «Cristo» para expresar la relación con el campo de fuerza que queda establecido por su obra salvífica. El bautismo nos introduce «a Cristo» (cf. Ro. 16:5). Entonces estamos «con Cristo» (Fil. 1:23). Dios realiza su obra «por medio de Cristo» (cf. 2 Co. 1:5); esto nos da confianza en Dios (3:4). El estar «en Cristo» expresa la operación de la salvación en el campo de fuerza que Cristo establece. Gálatas 2:17 se refiere al acontecimiento y la recepción de la salvación;

1 Corintios 4:15 a la obra; Gálatas 1:22 a la comunidad salvada; y 2 Corintios 12:2 a los miembros. En este campo de fuerza todos los acontecimientos son causados y ordenados espiritualmente por Dios, por medio de Cristo.

3. Las epístolas principales: Jesucristo y Cristo Jesús.

- a. La expresión común «Cristo Jesús» implica conocimiento de Cristo como el que, llamándose Jesús, trae la salvación. Tiene una fuerte relación con ὁ Χριστός o Χριστός (cf. Gá. 3:27 y Ro. 6:3). Jesucristo es el autor de la acción de gracias o del fruto de rectitud (Ro. 1:8; Fil. 1:11). Ha sido designado juez (Ro. 2:16). El apostolado de Pablo procede de él (Gá. 1:1) en un acto de gracia divina (1:15). ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ tiene el mismo significado que ἐν Χριστῷ (cf. Gá. 2:4, 17; 1 Co. 1:4-5; Ro. 3:24; Fil. 3:14, etc.). Los miembros de la iglesia son santificados en Cristo Jesús (1 Co. 1:2). Se glorían en Cristo Jesús (Fil. 1:26). Pablo es el padre de los creyentes en Cristo Jesús (1 Co. 4:15).
- b. Diversas formulaciones muestran la conexión de «ὁ Χριστός» y «Cristo Jesús» o «Jesucristo», p. ej. en relación con la cruz (1 Co. 1:7; Gá. 3:1), o con la resurrección (Ro. 6:4; 8:11), o con su gracia (Gá. 1:6; Ro. 5:15), o con su revelación (Gá. 1:16, 12). «Cristo Jesús» es común en enunciados acerca de la fe, ya que la fe se centra en su obra de salvación y, sin embargo, él es también su autor. Los creyentes son de Cristo pero también pertenecen a Cristo Jesús (1 Co. 15:23; Gá. 5:24). Jesucristo, o Cristo, está en ellos (2 Co. 13:5; Ro. 8:10). Pablo es un apóstol de Cristo Jesús pero se refiere también a los apóstoles de Cristo (1 Co. 1:1; 2 Co. 11:13). Es claro que «el Cristo», «Cristo», «Cristo Jesús» y «Jesucristo» son todas las expresiones con la misma fuerza.
4. «Señor Jesucristo» y «el (nuestro) Señor Jesucristo». «Señor Jesús» (1 Co. 12:3) se convierte en «Señor Jesucristo» en Filipenses 2:6ss, donde, en el contexto, «Cristo» tiene el sentido de Salvador mesiánico. Pablo predica a Cristo Jesús el Señor (2 Co. 4:5; cf. Ro. 14:7ss). Con un encargo divino, Cristo es nuestra sabiduría, etc. (1 Co. 1:30). Su filiación y su señorío abarcan modalidades tanto terrenales como eternas (Ro. 1:3-4). Así como hay un solo Dios, así hay también un solo Señor, Jesucristo (1 Co. 8:6). Por medio de él existen todas las cosas, p. ej. la gracia y la paz de los saludos (Ro. 1:7; Gá. 1:3, etc.). Los que tienen por Padre a Dios tienen por Señor a Jesucristo. La expresión completa «Señor Jesucristo» es importante en los saludos y en enunciados como el de 1 Corintios 15:31 o en la fórmula bautismal de 1 Corintios 1:2. A Dios se le confiesa como Padre de nuestro Señor Jesucristo en Romanos 15:6. 1 Corintios 1 amontona referencias a Cristo Jesús etc. con el fin de señalarle a su iglesia su verdadera base y de mostrar que su Cristo y Señor es Jesús. 1 Tesalonicenses 1:3 se refiere a la esperanza que se basa en nuestro Señor Jesucristo, y 1 Tesalonicenses 5:23 habla acerca de su parusía.
5. *La significación de Cristo.* Pablo conecta a Cristo con Adán así como con David. Cristo es el autor de una nueva humanidad (1 Co. 15:47-48). Como servidor tanto de circuncisos como de incircuncisos (Ro. 15:8, 18), su significación es universal y no solamente nacional.
6. *χρῖω* en 2 Corintios 1:27-22. Pablo usa *χρῖω* sólo respecto a los creyentes en la fórmula bautismal de 2 Corintios 1:21-22. Allí los tres aoristos se refieren al acto de Dios que realiza ese establecimiento. Tal vez el *χρῖω* abarque también el sello y el otorgamiento del Espíritu. Su sentido está transferido; denota la apropiación para Cristo que el bautismo significa y sella, que el Espíritu hace eficaz, y que Dios mismo confirma.
7. *Colosenses y Efesios.* En el debate con las ideas gnósticas, Χριστός es un concepto rector en estas dos epístolas. Cristo es una figura histórica; su misterio se manifiesta en su obra y se predica en el evangelio. El misterio es «Cristo en ustedes, la esperanza de gloria» (Col. 1:27). Así que es en la fe, no en el éxtasis, que Cristo se hace presente. El misterio de Cristo es también el misterio de la iglesia (Ef. 5:32). Todo conocimiento y sabiduría están escondidos en Cristo (Col. 2:2-3). En él habita la plenitud de la Divinidad (2:9). Él es la Cabeza de toda dominación (2:10). El perdón que se obtiene por medio de él trae salvación completa (1:12ss). La meta es la plena madurez humana en él (1:28). Él concede acceso a Dios, tanto para los judíos como para los gentiles (Ef. 2:18). Los gentiles que estaban lejos

de él están ahora «en» él (2:12-13). Al hacer la paz, él es el Salvador y la Cabeza de la comunidad. Él desempeña su señorío sobre la iglesia sirviéndola (5:22ss), en una relación que sirve de modelo para la de maridos y esposas. La iglesia es su cuerpo (Col. 1:24). La realidad de Dios está presente en él (2:17). Su palabra ha de morar ricamente en su pueblo, y su paz ha de gobernar en sus corazones (3:15-16). Dios es el Padre de Cristo (1:3). Su gracia está con aquellos que lo aman de veras (Ef. 6:24). Su amor por ellos sobrepasa todo conocimiento (3:19). Sus dones aportan su obra a los creyentes (4:7) por medio de sus ministros (4:11-12), mediante los cuales él inicia un proceso de crecimiento hasta la madurez sólida en la verdad y en el amor (4:13ss). La fe actúa en una vida conformada por ella (Col. 2:6), e. d. en el perdón mutuo (Ef. 4:32), el servicio a Cristo (3:24), y el morir y resucitar con él (3:1ss). El término «Cristo» abarca la cruz y la resurrección; aquellos que confían en él son incluidos en este doble acontecimiento. El Padre de nuestro Señor Jesucristo nos ha conferido en él bendiciones espirituales (Ef. 1:3ss). Cristo es elegido y amado (1:6); su salvación implica filiación y redención. La salvación está predeterminada en él (1:11). El poder de Dios manifestado en su resurrección otorga a los creyentes la seguridad de la protección y de la consumación escatológica. Se ora por que él habite dentro de los creyentes (3:17) y por que ellos conozcan su amor (3:19). La iluminación viene por medio de él (5:14). Él proviene de Dios Creador, es uno solo con él, revela su designio, y conduce a la creación de regreso a él (Col. 1:15ss).

8. Las Pastorales.

- a. Las Pastorales contienen secciones confesionales que usan principalmente «Cristo Jesús». En 1 Timoteo 1:15 la remisión de los pecados es por medio de su cruz y resurrección. 1 Timoteo 6:13 se refiere directamente a su pasión. En 2 Timoteo 1:9-10 Dios nos otorgó su gracia en Cristo Jesús desde la eternidad, pero ahora la ha manifestado. La abolición de la muerte comporta, con toda probabilidad, una referencia a su propia muerte. Tito 2:13 habla acerca de la bienaventurada esperanza de su aparición, pero otra vez fijándose en su muerte expiatoria (v. 14). Tito 4:6 se refiere a la efusión, por medio de él, del Espíritu regenerador y renovador.
- b. «Cristo Jesús nuestro Señor» figura en saludos (1 Ti. 1:2), y Pablo es un apóstol de Cristo Jesús en 1 Timoteo 1:1. Timoteo es su siervo en 1 Timoteo 4:6, y su buen soldado en 2 Timoteo 2:3. La fe, el amor y la salvación están en él (1 Ti. 1:14; 2 Ti. 2:10), como también lo están la gracia y una vida piadosa (2 Ti. 2:1; 3:12). Pablo es un modelo designado por él (1 Ti. 1:12), ya que en él Jesucristo ha puesto de manifiesto su paciencia (1:16). «Cristo» sin más figura solamente en 1 Timoteo 5:11. En otros lugares «Cristo» está conectado con «Jesús», y «Dios» y «Cristo Jesús» se coordinan de tal modo que Dios claramente actúa en él y él mismo actúa en nombre de Dios.

IV. 1 Pedro, Hebreos, Santiago, Judas y 2 Pedro.

1. *1 Pedro.* Como Pablo, 1 Pedro usa Χριστός, ὁ Χριστός, y Ἰησοῦς Χριστός. En el corazón de la epístola se halla la confesión de 3:18ss. Cristo trae salvación y acceso a Dios mediante su cruz victoriosa, su resurrección y su exaltación. Su muerte salvadora trae remisión, y su resurrección es el fundamento de la regeneración (1:2-3). Él manifiesta su gloria invisible (1:7), y vincula la promesa con el cumplimiento (1:11). Su pasión y glorificación sirven de modelo (2:21ss; 3:18). Una vida recta y la aceptación del sufrimiento santifican a Cristo en el corazón (3:15). La confianza en él trae a su vez confianza en Dios (1:21), y el nuevo nacimiento se da por él como Palabra de Dios (1:23). El autor es apóstol de Jesucristo (1:1) y testigo de los sufrimientos de Cristo (5:1). Sus lectores aman a Cristo aun cuando no lo hayan visto (1:8). La paz es el deseo del autor para todos los que están en Cristo (5:14).
2. *Hebreos.* En Hebreos, Jesucristo es el Hijo eterno y el Sumo Sacerdote que, como pionero de la salvación, lleva muchos hijos a la gloria (2:10). El término Χριστός se da entre 3:6 y 9:28, y Ἰησοῦς Χριστός de 10:10 a 13:21, pero sin que se pueda discernir una distinción. Hebreos 1:8-9 relaciona Salmo 45:6-7 con Cristo. Dios lo ha designado (5:5). Los suyos están bajo él (3:6). Él ha ganado a este pueblo para sí mismo (9:11-12) por medio de su sangre (v. 14). Su exaltación (v. 24) y su parusía (v. 28) son también elementos vitales en su obra. El término Χριστός sigue estando firmemente relacionado con su pasión, su exaltación y su iglesia. Aparece la fórmula διὰ Χριστοῦ (13:21), pero no

ἐν Χριστῷ. Una afirmación básica que coloca a los lectores en una sólida comunión con sus maestros es que Jesucristo es el mismo ayer, hoy y por siempre (13:8).

3. Santiago, Judas y 2 Pedro.

- a. En Santiago, Ἰησοῦς Χριστός figura en 1:1 (el autor es siervo suyo) y en 2:1 (la referencia es a la fe en nuestro Señor Jesucristo en su gloria).
- b. Judas se llama a sí mismo siervo de Jesucristo (v. 1) y se dirige a aquellos que son guardados para él (v. 2). Se refiere a los apóstoles de nuestro Señor Jesucristo (v. 17), pero también a aquellos que niegan a nuestro único Amo y Señor, Jesucristo (v. 4). Los creyentes aguardan la misericordia de Cristo (v. 21). La obra concluye con un tributo de alabanza a Dios por medio de Jesucristo nuestro Señor (v. 25).
- c. 2 Pedro. El autor es siervo y apóstol de Jesucristo (1:1), saluda a los que permanecen firmes en la rectitud de nuestro Salvador Jesucristo (1:1), y ora por el conocimiento de nuestro Señor Jesucristo (1:8). Este conocimiento tiene que ver con su poder y su venida (1:16). El autor ha recibido una revelación de nuestro Señor Jesucristo (1:14). Su deseo para sus lectores es que gocen del acceso al reino eterno de nuestro Señor y Salvador Jesucristo (1:11). En su mayor parte, Χριστός tiene aquí la fuerza de un nombre propio.

V. Los escritos juaninos.

1. El Evangelio.

- a. Jesús es el Revelador por medio del cual los creyentes reciben vida. El Mesías es uno de los atributos que arrojan luz sobre esta realidad (1:41ss; 4:25).
- b. El Logos encarnado es Jesucristo (1:17). Contrapuesto a Moisés, trae gracia y verdad. La vida eterna (17:3) es el conocimiento del único Dios verdadero y de Jesucristo, a quien él ha enviado. En estos pasajes, el uso del «Cristo» caracteriza a Jesús como el Revelador que trae la salvación.
- c. El Bautista niega ser él el Mesías (1:20), y Andrés asegura que ha encontrado en Jesús al Mesías (1:41; cf. 1:45, 49). Aquí el Mesías es el Mesías regio, Hijo de Dios e Hijo del Hombre (cf. 1:51), quien tiene una dotación especial del Espíritu (1:33). La finalidad del evangelio es llevar a la fe en que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios (20:31), quien actúa en unidad con el Padre, quien ha venido al mundo para hacer eso (cf. 11:27), y quien al hacerlo así da vida (5:21, 26). La mujer samaritana ve también en Jesús al Mesías (4:29), pero esto sólo lo puede hacer porque Jesús se le revela (4:25-26). Los dirigentes judíos objetan su conexión con Nazaret y su origen conocido (7:26-27). Jesús replica apuntando a su verdadero origen en el Padre (7:28-29). El hecho de que haya venido de Galilea esconde su nacimiento davidico en Belén (7:41-42). Sólo el poder y el contenido de sus palabras muestran que él es verdaderamente el Cristo. La objeción final de su crucifixión permanece vigente (12:34). En su respuesta, Jesús se refiere a la duración limitada de su obra terrenal (12:35-36). Además testifica de la obra eterna del Señor glorificado (12:31-32; 14:12ss).
- d. Puesto que Jesús no revela claramente su mesianidad, la gente le pide una respuesta directa (10:24). Jesús replica refiriéndose a su palabra, que sólo la fe acepta (v. 25). Él es el Mesías como Pastor que conduce a los suyos, cuya voz ellos obedecen, que les da vida, y cuyo poder, fundamentado en su unidad con Dios, es superior a la muerte (12:31-32). Él es el Mesías como Hijo de Dios (1:49; 11:27), lo cual es motivo de escándalo (5:18; 10:31ss). Como Hijo de Dios y Mesías, él es el Revelador que, al revelar, otorga vida por medio de su pasión y exaltación.

2. Las Epístolas.

- a. Cristo. También aquí toma precedencia la filiación divina (cf. 1 Jn. 1:3; 3:23; 5:5-6). El uso titular de Χριστός se da en 1 Juan 2:22; 5:1. La conciencia de Cristo como atributo es un factor en las combinaciones del nombre. Como Hijo de Dios, Jesús existe desde el principio (1 Jn. 1:1). Ha entrado en la historia como hombre (vv. 1ss). Los testigos tienen comunión con el Padre y con su Hijo Jesucristo,

y transmiten esta comunión (v. 3). Jesucristo es un abogado en favor de los pecadores (2:1). La exigencia es la fe en su nombre y el amor mutuo (3:23; 2 Jn. 9). Él es Dios, y por eso su obra mesiánica es la propia obra de Dios (1 Jn. 1:7-8; 2:1; 3:8; 5:18ss). De él y del Padre vienen la gracia, la misericordia y la paz en verdad y en amor (2 Jn. 3). Los opositores—que posiblemente son ebionitas pero más probablemente son gnósticos docetistas—niegan que Jesús sea el Cristo (1 Jn. 2:22; cf. 5:5). El autor les responde señalando hacia el único Jesucristo que es Hijo de Dios (5:5-6). En 5:6 Jesucristo no es simplemente un nombre doble; asocia firmemente al Jesús histórico con el Cristo celestial.

- b. Anticristo. Los que confiesan la filiación y la mesianidad de Cristo por el Espíritu (1 Jn. 4:15; 2:22; 4:2) han nacido de Dios (5:1), pero los que las cuestionan son anticristos (2:22) dominados por el espíritu del anticristo (4:2). En 2:18 y 4:3 el anticristo es un personaje apocalíptico venidero, el opositor de Cristo cuyo poder aumenta antes del final, pero que al final será juzgado y destruido. Este personaje, sin embargo, ya está en acción en los falsos maestros (anticristos) que vienen desde dentro de la comunidad y cuya aparición muestra que la hora final está cerca (1 Jn. 2:18; cf. 4:3; 2 Jn. 7).
- c. χρίσμα. La «unción» del Espíritu capacita a los creyentes para resistir a las falsas enseñanzas, impartiendo claridad de fe y de juicio. Aquí χρίσμα no es «aceite de unción» sino un poder de instrucción que permanece en la iglesia y que la hace independiente de un oficio docente oficial. El término nos recuerda la unción del Mesías por el Espíritu, y la íntima relación entre el Hijo y los hijos gracias a la recepción del Espíritu.

3. El Apocalipsis.

- a. Juan llama a su obra la revelación de Jesucristo, da testimonio del testimonio de Jesucristo, y desea gracia y paz de parte de Jesucristo, quien es el testigo fiel (1:1ss) en razón de su obra de amor por nosotros en su muerte y resurrección. Este es el único pasaje del Apocalipsis en que encontramos Ἰησοῦς Χριστός. El uso denota claramente una conciencia de su significación como portador de la salvación.
- b. En otros cuatro versículos se usa ὁ χριστός como título. En 11:15 y 12:10 Cristo asume el dominio al lado de Dios. Como intercesor, sustituye al acusador en 12:10. En 20:4, 6 los que vencen reinan con Cristo y son sacerdotes de Dios y de Cristo en el reinado milenar. En el Apocalipsis, Cristo es el Jefe. Protege a su pueblo y lo cuida, y tiene dominio sobre toda otra potestad. Su dominio lo ha ganado por medio de su muerte, y Dios lo ha conferido. Es un gobierno sacerdotal que actualmente se mantiene oculto, pero que será manifiesto en el milenio, el cual irá seguido del eón final cuando Dios sea todo en todos (21:1ss; 22:1ss).

E. La iglesia antigua.

1. Ignacio.

- a. Cristo y Jesucristo. Ignacio usa principalmente la forma completa Ἰησοῦς Χριστός (*Efesios* 14.2; *Romanos* 4.1, etc. son excepciones). «(Nuestro) Señor Jesucristo» es poco común. Ignacio hace buen uso de la fórmula ἐν (*Tralianos* 1.1, etc.) con Cristo Jesús, Jesucristo, el poder, la fe, etc. de Jesucristo, y el amor de Dios Padre y del Señor Jesucristo. Conecta firmemente a Cristo con su cruz y resurrección (*Efesios* 9.1, etc.) y habla también de su amor (*Tralianos* 6.1). Ignacio coordina a Cristo con Dios; Cristo es nuestro Dios (cf. *Efesios* 8.2; *Tralianos* 7.1, etc.), nuestro Salvador (*Filadelfios* 9.2), etc. En gran medida Χριστός ha perdido en Ignacio su verdadero sentido, de modo que tiene que encontrar nuevas formas de expresar quién es Jesucristo.
- b. Fórmulas y enunciados confesionales. Ignacio adopta diversas fórmulas confesionales, como en *Efesios* 7.2; 18.2; *Magnesios* 6.1. También desarrolla enunciados propios, basados en modelos anteriores (cf. *Magnesios* 8.2 y *Romanos* 8.2).
- c. Cristo y la iglesia. Ignacio enfatiza el vínculo entre Cristo y la iglesia, pero teniendo a la vista un cuerpo más institucionalizado (*Esmirniotas* 8.2). La relación de la iglesia con Cristo es paralela a la de Cristo con el Padre (*Efesios* 5.1). Ignacio encuentra una fuerte conexión entre Jesucristo, el oficio del obispo, y el testimonio apostólico (*Tralianos* 7.1).

- d. χριστιανός y Χριστιανισμός. Ignacio usa a menudo χριστιανός para un creyente; hay que serlo de verdad y no sólo de nombre (*Magnesios* 4). Χριστιανισμός aparece también para el hecho de ser cristiano, para el modo de vida cristiano (*Magnesios* 10.3), o para el discipulado (10.1). Ignacio también usa otros términos como χριστοφόρος, χριστόνομος y χριστομαθία.
2. *Policarpo y el Martirio de Policarpo.*
- a. En Policarpo encontramos la forma completa «nuestro Señor Jesucristo», un vínculo con «Salvador», y una coordinación con «Dios».
- b. El Martirio de Policarpo también usa la forma completa. Policarpo conoce la significación del Mesías como el que trae la salvación, pero a los paganos tiene que explicarles el término. En 10.1 se llama a sí mismo χριστιανός, y sus enemigos lo llaman el padre de los cristianos en 12.2 (cf. tb. la frase en 3.2).
3. *La Didajé.* Esta obra usa principalmente κύριος para Jesús. Ἰησοῦς Χριστός figura sólo en la fórmula de 9.4. También encontramos una vez χριστιανός en 12.4.
4. *Bernabé.* En esta obra, Jesús es Cristo sobre la base de citas del AT (Sal. 110:1 en 12.10), pero encontramos Χριστός con Jesús sólo en 2.6.
5. *1 Clemente.* Esta obra muestra conciencia del significado mesiánico de Jesús en 42.1-2. Una fórmula confesional subyace a 49.6 (cf. 2.1 con referencia a la resurrección). Se puede ver una conexión con la iglesia en 44.3, etc. ἐν Χριστῷ figura en 1.2; 21.8, etc.; y ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ en 32.4; 38.1, pero las fórmulas con ἐν generalmente incluyen sustantivos que expresan el modo de vida y la conducta cristiana.
6. *2 Clemente.* Esta obra conecta Χριστός con «Salvador» sobre la base de la pasión. Aquellos cuyas vidas están configuradas por Cristo son la iglesia, su cuerpo. En la unión de carne y espíritu, la iglesia es la carne y Cristo es el Espíritu. La obra no usa la fórmula completa «nuestro Señor Jesucristo»; sí tiene el nombre simple «Jesús» y la designación κύριος.
7. *Diogneto.* Esta obra no usa Χριστός, pero χριστιανός es común cuando el autor describe a los cristianos como los que aman aunque son odiados, los que son el alma del mundo, etc. (2.6; 6.1ss). Se forja un nuevo estilo para describir quién es Jesucristo (7.4-5), pero aparece el término «Hijo» (9.2, 4; 10.2).
8. *Resumen.* El estudio muestra que todavía hay cierta conciencia de que Χριστός denota la mesianidad y está conectado con la cruz y la resurrección como acontecimiento de salvación. Sin embargo, en muchos círculos Χριστός es ahora simplemente un nombre, y hay que usar otras palabras, especialmente σωτήρ, para destacar el contenido del término, e. d. que Cristo es el que trae la salvación. Es así como encontramos muchos intentos notables de expresar quién es Cristo para la iglesia antigua.
[W. Grundmann, IX, 527-580]

ἀλείφω, μύρον

χρόνος [tiempo, período de tiempo]

A. El mundo griego.

I. Datos léxicos.

- Esta palabra tiene primeramente el sentido general de «tiempo» o «el curso del tiempo» o «el paso del tiempo».
- a. Luego significa una «sección» del tiempo.
- b. Un sentido relacionado es una «medida» o «extensión» de tiempo, un «tiempo limitado».
- Un significado ulterior es un «punto en el tiempo», una «fecha».

II. El tiempo en la filosofía griega.

1. La filosofía pregunta si el tiempo es infinito, si la corruptibilidad del universo implica su finitud, si la realidad del tiempo está entrelazada con el movimiento del cosmos, si es una realidad en absoluto. Mientras que para algunos pensadores el tiempo es lo que le da orden al fluir eterno, y el tiempo es infinito, para otros (p. ej. el sofista Antífonte) no tiene verdadero significado. Para los eleáticos, el ser es un todo integrado en el ahora, y Zenón concluye que, puesto que no hay verdadero movimiento, el tiempo en realidad no existe.
2. Para Platón el tiempo es la imagen en movimiento de la eternidad. Surge y perece con los cielos. El verdadero ser no pertenece al tiempo. El original es eterno; sólo la copia era, y es, y ha de ser.
3. Aristóteles enfatiza que el todo es eterno. El tiempo existe sólo en términos de movimiento o de cambio, e. d. como anterior o posterior. El peripatético Estratón arguye que estar en el tiempo no es estar rodeado por él. El tiempo mide la duración; el día y la noche no forman parte de él. Epicuro piensa que el tiempo simplemente acompaña los días y las noches.
4. El estoicismo relaciona el tiempo con el movimiento. Nada sucede sin él. Es también infinito. Pero no existe en realidad. El presente existe, pero un lado de él todavía pertenece al pasado, otro pertenece ya al futuro.
5. Los escépticos aseguran que el concepto del tiempo no rinde ninguna perspectiva objetivamente sólida. El tiempo no es ni limitado ni infinito, ni creado ni increado, ni divisible ni indivisible. El concepto no sirve de nada.
6. Filón considera importante la creación del tiempo. La existencia de Dios es la eternidad, no el tiempo. La eternidad es el original del tiempo, el cual surge sólo con el cosmos. El tiempo es un intervalo del movimiento cósmico. Llega a la existencia por medio del cosmos, no al revés. Los días y los meses surgen con los cursos ordenados del sol y la luna, y con ellos viene también el número.
7. Plutarco concuerda con Platón en que sólo lo eterno tiene verdadero ser, y en que el tiempo viene con el cosmos como algo movido y por lo tanto impermanente.
8. Plotino también hace remontar el tiempo hasta el surgimiento del mundo. El alma del mundo se hace temporal al crear el mundo perceptible. Sujeta este mundo al tiempo. El tiempo es la vida del alma del mundo en movimiento de una forma a otra. Acabará cuando esa actividad cese. Como el alma del mundo, está en todas partes. El cosmos se esfuerza sin cesar por alcanzar el verdadero ser de la eternidad. Los cursos de los cuerpos celestiales miden el tiempo. Al darle precedencia a la eternidad, esta línea de pensamiento escapa a la atadura al tiempo que se sigue cuando el tiempo es visto como interminable y cuando sólo se toma en cuenta el mundo visible (Aristóteles).

B. El tiempo en el judaísmo.

I. La LXX.

1. *Términos hebreos.* χρόνος no es muy común en la LXX. Se usa principalmente para la palabra «día» cuando esta denota un período de tiempo, p. ej. el «tiempo» del reinado de un gobernante, el tiempo de una «vida», la «edad» de alguien. Otro uso es para «demora» en Daniel 2:16, y el sentido de «tiempo» se da en Sirácida 43:6 LXX. El significado en Job 14:13 es un «tiempo fijo». La LXX también lo usa para la numeración del reinado en Daniel 5:26 (traducción libre).
2. *Obras sin texto hebreo.* En las obras helenísticas se da cierto contacto con las ideas de la época. En Sabiduría 7:17ss S^lomón tiene conocimiento de los tiempos, e. d. el surgimiento del tiempo, su extensión y su terminación. La sabiduría conoce por adelantado los períodos del tiempo, e. d. los procesos históricos (8:8). 2 Macabeos 1:22 se refiere al paso del tiempo, Sabiduría 2:4 a su curso, Sabiduría 7:2 a una extensión de tiempo, 2 Macabeos 4:23 a todo el tiempo, 2 Macabeos 12:15 a una época, y Tobías 14:4 a un tiempo específico.

II. El judaísmo no bíblico.

1. *Los Testamentos de los Doce Patriarcas.* En esta obra χρόνος significa un «período de tiempo», «cierto tiempo», un «punto en el tiempo», o un «tiempo indefinido».
2. *Qumrán.*
 - a. El primer significado en los Rollos es un «período de tiempo». Cada tiempo tiene su propio orden. «Este tiempo» es el tiempo de la separación de la comunidad. Los elegidos del tiempo son la secta.
 - b. A menudo se añade un genitivo para caracterizar a un período, p. ej. el tiempo de la ira, de la transgresión, del juicio, de la devastación, de la gracia, de la gloria divina, o de la salvación. También encontramos referencias a «todos los tiempos» o a «todos los tiempos eternos». Dios fija tiempos, p. ej. para la maldad, o designa tiempos, p. ej. para la nueva creación.
 - c. Otro uso es para un «punto en el tiempo». Un acontecimiento particular puede fijar el punto, p. ej. el tiempo de la cosecha, o más genéricamente de la visitación, de la penitencia o del juicio. El tiempo fijo de la intervención de Dios se contrapone a los tiempos de la oscuridad; hoy es el tiempo de Dios.

III. *El tiempo en el judaísmo.* La historia judía fija los acontecimientos en el tiempo y por ende presupone en cierto sentido una visión lineal. Así, el AT coordina acontecimientos sucesivos (1 R. 6.1, etc.), y las obras posteriores siguen su ejemplo. Josefo data el diluvio, etc. a partir de Adán, y sincroniza sus referencias con el número de años del éxodo, la migración de Abraham y el diluvio (cf. *Antigüedades* 1.82; 8.61). El libro de los Jubileos conecta su datación con el calendario religioso. Qumrán relaciona el tiempo con un calendario anual. Dios ha fijado los tiempos para las potencias y los acontecimientos. En particular, el judaísmo percibe dos eones. Épocas negativas y positivas se suceden unas a otras incluso dentro de un mismo eón. La relación entre Dios e Israel es decisiva en su valoración. Así las edades de Moisés, David y Josías son positivas. La predestinación divina fija su venida y su duración. Por eso los tiempos son tiempos de Dios. Como Señor de la historia, Dios es también Señor del tiempo (cf. Is. 41:2ss; 45:1ss; Esd. 1:1-2). Así que Dios es independiente del tiempo. Actuando mediante el pensamiento y el mandato, no necesita el tiempo (cf. Sal. 33:9). Los seis días de Génesis 1 indican el orden del mundo. Se puede debatir si existe o no un verdadero concepto de eternidad en las referencias a tiempos sin número.

C. El NT.

- I. *Datos léxicos.* En el NT χρόνος significa principalmente «extensión de tiempo» (cf. Hch. 1:21). Esta puede ser indefinida (1 Co. 16:7). El absoluto χρόνον significa «tiempo» en Hechos 19:22. «Extensión» parece ser el sentido en Mateo 2:7, 16, y encontramos «tiempo fijo» en Hechos 1:7, «demora» en Apocalipsis 2:21, «plazo» en Lucas 1:57, y «punto en el tiempo» en Hechos 1:6. Esta palabra es relativamente más común en 1 Pedro (cuatro veces) y en Hechos (17).
- II. *Uchos específicos.* El NT no hace enunciados básicos acerca del tiempo. Apocalipsis 10:6 no significa que el tiempo se acaba, sino que el juicio no se demorará más. Apocalipsis 6:11 («un poco más») apunta hacia la expectación escatológica inminente. Los creyentes deben esperar en vista de la demora (Mt. 25:5; 24:48). Dios ha establecido los tiempos (Hch. 1:7); no está disponible información detallada acerca de ellos. Pero Jesús se ha manifestado al final de los tiempos (1 P. 1:20; cf. Gá. 4:4: el tiempo llega a su plenitud con la venida del Hijo). El último tiempo de Judas 18 es el tiempo inmediatamente antes del fin. Para los creyentes es «el resto del tiempo en la carne» y hay que vivirlo de un modo diferente del «tiempo pasado» (1 P. 4:2-3). Es un tiempo de destierro (1:17). En 2 Timoteo 1:9-10 la obra de gracia de Dios que se hace realidad en Cristo ya nos fue dada «antes de los tiempos eternos». El mensaje apostólico manifiesta la esperanza de la vida eterna que Dios prometió «hace siglos» (Tit. 1:2-3). En Cristo tenemos la revelación del misterio que no fue manifestado «en los tiempos eternos»; otra vez aquí lo que se da a entender es que fue concebido por Dios hace muchas edades pero sólo ahora se ha dado a conocer (Ro. 16:25). Hebreos 4:7 se refiere al espaciamiento del tiempo dentro de la revelación del AT; el dicho de David se da mucho después de Números 14:22-23.

D. **Los Padres apostólicos.** En estas obras encontramos expresiones tales como «un lapso de tiempo», un «breve tiempo», una «extensión de tiempo», un «tiempo fijo» (cf. *Hermas, Semejanzas* 5.5.3; 2 Clem. 19.3; *Hermas, Semejanzas* 7.2; Mart. Pol. 22.3; Did. 16.2). Más en general leemos de «todo tiempo» (Did. 14.3), de «tiempos anteriores» (*Hermas, Semejanzas* 9.20.4), o de «nuestros tiempos» (Mart. Pol. 16.2). Los πολλοὶ χρόνοι de 1 Clemente 44.3 abarcan sólo unas cuantas décadas, pero los de 42.5 cubren el período que va a partir de Isaías 60:17. Las ἀναγραφὰς τῶν χρόνων en 1 Clemente 25.5 son «crónicas» (de sacerdotes paganos).

→ αἰών, νῦν, ὥρα, καιρός

[G. Dellling, IX, 581-593]

Ψ, ψ (psi)

ψάλλω, ψαλμός → ύμνος; ψευδάδελφος → ἀδελφός; ψευδαπόστολος → ἀποστέλλω; ψευδοδάσκαλος → διδάσκω; ψευδομαρτυς, ψευδομαρτυρέω, ψευδομαρτυρία → μάρτυς; ψευδοπροφήτης → προφήτης

ψεύδος [mentira, [falsedad], ψεύδομαι [mentir], ψευδής [falso],
ψεύσμα [mentira, [falsedad], ψεύστης [mentiroso], ἀψευδής [veraz,
[fiel], ἀψευστος [veraz]

A. El griego secular.

1. *Uso.* De derivación incierta, este grupo tiene el sentido básico de «falso» en diversos contextos. El verbo activo significa «engañar», en pasiva «ser engañado» o «engañarse» y como intransitivo «mentir». El sustantivo ψεύδος significa «lo que no es verdadero», «engaño», «falsedad». El adjetivo ψευδής significa «engañoso», «no verdadero», y el adverbio «falsamente». ἀψευδής significa «veraz, fiel» y puede usarse ya sea para los que no engañan o para los que no son engañados. El ψεύστης es el «mentiroso» y ψεύσμα significa «falta de veracidad», «engaño» o «mentira».
2. *Significado.* En el debate filosófico la mentira no es simplemente lo opuesto de la verdad. Lleva el sentido tanto de la falta de verdad en tanto carencia de realidad, como de falta de verdad en tanto error. El mentir es éticamente incorrecto en virtud del orden del mundo, divinamente protegido, que vincula lo correcto con la verdad. La peor mentira es el perjurio. La calumnia también es incorrecta porque priva a su víctima de la dignidad y la honra. Los dioses pueden engañar. En efecto, todos los superiores gozan de cierta libertad para mentir y las mentiras sociales y políticas son aceptables. También lo es el engaño en el arte. En la tragedia el engaño y las artimañas acarrear un justo castigo. Los historiadores, sin embargo, contraponen la veracidad de sus relatos a las ficciones de los poetas. En sus prefacios suelen dar seguridades de su fiabilidad.
3. *El grupo en la filosofía.* Se desarrollan dos líneas de investigación: a. sobre lo que es verdadero o falso en la lógica, y b. sobre lo que es verdadero (o veraz) y falso en la ética. Es básico el entendimiento de la verdad como equiparación con la realidad. Para Aristóteles la percepción es verdadera, pero el pensamiento puede errar. En la ética el punto es la veracidad. Las opiniones pueden ser verdaderas o falsas sin ser buenas ni malas.

B. El AT.

1. *Uso.* La LXX usa el grupo para tres equivalentes hebreos principales que significan «mentir», «engañar», «fingir», «mostrarse mentiroso», «negar» y «dar falso testimonio». ψεύδομαι se usa para un verbo que significa «esconder» en Job 6:10; 27:11.
2. *Significado.* Legalmente el perjurio es el peor delito (Éx. 20:16), pero la calumnia también es un asunto legal (Sal. 15:3). Dios, que protege lo correcto, aborrece la mentira (Pr. 6:16ss). La sabiduría condena el mentir sobre la base de que es insensatez (Pr. 17:7), pero da cabida a las mentiras por necesidad (cf. Gn. 12:13; Jer. 38:24ss). Oseas 7:1ss da intensidad profética al ataque contra la men-

tira. En el campo religioso encontramos la infidelidad a Dios, la apostasía de pasarse a dioses falsos y los falsos profetas. El culto a los ídolos niega a Dios (Job 31:28). Los ídolos son engañosos (Is. 44:20). La falsa profecía es particularmente reprensible porque apela a Dios (Ez. 13:6-7), aunque Dios mismo puede enviar un espíritu mentiroso (1 R. 22:22-23). La era de la salvación pondrá fin al engaño de la falsa profecía (Zac. 13:2ss). Ezequiel 13:19 muestra la relación interna entre la falsa profecía y la apostasía. Jeremías elabora criterios de diferenciación (14:14-15; 20:6; 23:17ss).

C. El judaísmo.

1. *Qumrán*. Qumrán relaciona la verdad y la falsedad de manera dualista con dos esferas, la de la salvación y la de la perdición. La escatología se combina con la decisión. Los Testamentos de los Doce Patriarcas también contienen un concepto de decisión, pero aquí es más individualista.
2. *Las obras rabínicas*. Estas obras obviamente condenan la mentira, pero no contienen nada distintivo.
3. *Filón*. Filón suele ligar ψευδής con δόξα (opinión). Los paganos tienen nociones falsas acerca de Dios, los ídolos, etc. Filón incluye la mentira en las listas de vicios, pero dentro de la exposición de la ley.

D. El NT.

1. *Los Evangelios Sinópticos y los Hechos*. El verbo figura en estas obras sólo en Mateo 5:11 y Hechos 5:3-4, y el sustantivo y el adjetivo solamente en Hechos 6:13. En Mateo 5:11 el verbo está en forma absoluta. Esta bienaventuranza es la única compuesta en segunda persona. Hechos 5:3-4 queda dentro de la esfera de la ley sacra. La ofensa contra la iglesia es una ofensa contra el Espíritu y acarrea el juicio de Dios.
2. *Pablo*.
 - a. Pablo usa ψεύδομαι en forma negativa como estribillo en la afirmación solemne de Romanos 9:1. Las referencias paralelas a Cristo, a la conciencia y al Espíritu Santo le dan su fuerza a esta declaración. En Romanos 1:25 la humanidad peca al cambiar la verdad de Dios por una mentira; es por medio de la humanidad misma que el pecado obtiene acceso (5:12). Cuando se manifiesta la verdad de Dios, se demuestra que todos los seres humanos son mentirosos (3:4). Ver el carácter de la obra de Dios como gracia y como palabra irrevocable es percibir el absurdo evidente de la objeción del v. 3.
 - b. En Tito 1:2 Dios nunca miente. En cambio, al anticristo lo acompañan señales y prodigios engañosos (2 Ts. 2:9, 11). El grupo figura también en la exhortación de Colosenses 3:9 y diversas admoniciones en Efesios 4:25; 1 Timoteo 1:9-10 (cf. Stg. 3:14).
3. *Juan*.
 - a. La verdad es un concepto de primer orden en Juan, pero la antítesis se presenta sólo en Juan 8:44-45, donde la falsedad tiene un representante personal, quien a su vez tiene hijos. Aquí el mentir es una oposición activa a la verdad, e. d. la incredulidad. Por una parte tenemos a Dios y a Cristo, y por la otra al padre de la mentira y a los oponentes de Cristo. Homicida y mentiroso van juntos (como la verdad y la vida) en 14:6.
 - b. Dios es luz y por eso debemos realizar la verdad en la comunión fraterna (1 Jn. 1:6; 2:4; 4:20). El mentir niega la confesión (2:21-22). El mentiroso manifiesta al anticristo. La confesión incluye la admisión del pecado; negarse a admitirlo es lo mismo que oponerse a la verdad de Dios y por tanto tratar a Dios como mentiroso (1:10; 5:10).
 - c. El Apocalipsis ataca a los que falsamente pretenden ser judíos (3:9), así como a los falsos profetas (2:2). Los 144.000 no mienten (1:5) y el mentir es objeto de énfasis como la última de las cosas que quedan excluidas de la ciudad escatológica (21:27; cf. 22:14-15).

E. La iglesia antigua. La veracidad es un don divino y el ataque contra ella es hurto, según Hermas, *Mandatos* 3.2. Las antítesis destacan los matices de infidelidad e hipocresía. Ψεύδος se personifica en Hermas, *Semejanzas* 9.15.3, y ψευδής significa «perjurio» en Bernabé 2.8. La falsedad no es promi-

nente en el gnosticismo, y aunque los mandeos enfatizan fuertemente la verdad, dicen poco acerca de la mentira.

[H. Conzelmann, IX, 594-603]

ψευδόχριστος → χρίω

ψῆφος [guijarro, [voto], ψηφίζω [calcular, [contar], συμψηφίζω
[calcular, [hacer cuentas], (καταψηφίζομαι [sentenciar, [condenar]],
συγκαταψηφίζομαι [ser contado entre, [ser elegido]

A. Uso griego normal.

7. ψῆφος Esta palabra significa «piedrecilla», «guijarro», «piedra esmaltada», o «piedra» para usar en mosaicos o en juegos de tablero. El plural, para «piedras» usadas para contar, puede denotar «cuenta». Otros usos para piedras pequeñas se hallan en la astrología, en la adivinación, y especialmente para votar. Este último uso conduce al significado de «voto» o «voz», luego «opinión», y en el ámbito legal «votación» o «veredicto».
2. ψηφίζω, συμψηφίζω, (καταψηφίζομαι), συγκαταψηφίζομαι.
 - a. ψηφίζω significa «contar» o «calcular» con piedras, en sentido transferido «llegar a un veredicto», y en voz media «votar con una piedrecilla», «votar», «resolver».
 - b. συμψηφίζω, palabra poco común, significa «hacer cuentas», «acordar».
 - c. καταψηφίζομαι significa «declarar culpable» o «sentenciar», en voz media «ser condenado».

B. La LXX y el judaísmo helenístico.

1. La LXX.

- a. Encontramos ψῆφος en Lamentaciones 3:16 para «piedrecilla» y en Éxodo 4:25 para la piedra afilada con que se corta el prepucio. En Sirácida 18:10 el plural se usa para guijarros en la arena. El sentido de «guijarro para votar» figura en 4 Macabeos 15:26.
- b. ψηφίζω es una variante en 1 Reyes 3:8; 8:5 para «contar». συμψηφίζω figura en Jeremías 49:20 Cód. AQ para «contar» (ovejas).

2. Josefo.

- a. Josefo usa ψῆφος para «resolución» o «voto».
- b. ψηφίζομαι tiene en Filón el sentido de «decretar» o «resolver».
- c. καταψηφίζομαι. significa «condenar».

C. El NT y los Padres apostólicos.

1. En Hechos 26:10 Pablo dice que él daba su «voto» contra los creyentes, e. d. los condenaba.
2. La piedrecita blanca de Apocalipsis 2:17 puede haber sido un amuleto. Sirve para alejar las fuerzas malignas. El color denota su carácter o categoría nueva y distintiva.
3. En Lucas 14:28 ψηφίζω significa «calcular». Así como el constructor debe calcular el costo antes de comenzar, así los discípulos deben hacer cuentas de sus recursos. Deben también considerar el costo de la renuncia que se les exige. «Calcular» es también el significado de συμψηφίζω en Hechos 19:19 cuando los que habían quemado sus libros de magia estimaron el precio y descubrieron que alcanzaban una suma muy elevada.

4. En Apocalipsis 13:18 se calcula el número de la bestia. Se atribuye un valor numérico a las letras y el total es 666. Una interpretación de este número es que se trata de la suma de los números 1 a 36 y que 36 es la suma de los números 1 a 8. En el gnosticismo el número 8, la *ogdóada*, es idéntico a la *σοφία*, de modo que el enemigo podría ser la sabiduría gnóstica. Otros obtienen como resultado el emperador Domiciano.
5. En Hechos 1:26 *καταψηφίζομαι* parece indicar que a Matías se le da oficialmente un puesto con los once.
6. *συμψηφίζω* significa «contar», «sumar», «calcular» en Hermas, *Visiones* 3.1.4.
[G. Braumann, IX, 604-607]

ψυχή [vida, alma], ψυχικός [natural, físico], ανάψυξις [alivio, refrescamiento], αναψύχω [revivir, refrescar], διψυχος [de doble ánimo, con doblez], ὀλιγόψυχος [desanimado]

A. El mundo griego.

1. *Homero*. En Homero *σῶμα* es el cuerpo muerto; palabras como *μέλεα* se usan para el organismo vivo y *ψυχή* es la fuerza vital que reside en los miembros y se expresa en el aliento. Al aventurarse en la batalla, la *ψυχή* abandona a la persona en la muerte, se va al mundo inferior, lleva allí una existencia sombría y puede aparecerse en sueños. El verdadero yo se convierte en comida para las bestias o, en unos pocos casos, se marcha adonde los dioses. La *ψυχή* no tiene nada que ver con las funciones mentales o espirituales. Para denotar esas funciones se usan términos como *νόος*, *καρδία* o *θυμός*. Ciertas partes del cuerpo son agentes de esas funciones. Pero el *θόος*, que uno lleva en el pecho o que un dios ha puesto allí, se convierte en parte permanente e integral de la persona. Se desarrolla un vocabulario psicológico variado, pero no existe un concepto maestro de alma.
2. *Uso más antiguo y clásico*. *ψυχή* se convierte en concepto maestro en el siglo VI a. C. La idea de la retribución ayuda a que se produzca este cambio. La *ψυχή* en el mundo inferior asegura la continuidad entre este mundo y el otro. La *ψυχή*, entonces, es el epítome del individuo. El *σῶμα* (cuerpo) se llega a ver como el *σῶμα* (sepulcro) del alma. La idea de la transmigración del alma también encuentra adeptos (Pitágoras). Después del 500 a. C. la *ψυχή* representa el núcleo esencial que abarca el pensamiento, la voluntad y la emoción, y que no toma parte en la disolución del cuerpo. El alma no está limitada por el espacio. Tiene un *λόγος* autoexpandible. Es posible la comunicación entre las almas. La autonomía del alma y su valor superior se dan por entendidos. La instrucción moral es un adiestramiento del alma para la virtud. La medicina acepta la división de cuerpo y alma; la *ψυχή* es el yo, o la sede de las cualidades morales y espirituales.
3. *Platón*.
 - a. Platón comienza con la postura de Sócrates según la cual vamos a ser juzgados por el estado del alma. Pero puede haber conflicto entre la resolución basada en la inteligencia y los impulsos espontáneos que también se originan en el alma.
 - b. Diferentes partes del alma tienen diferente valor ontológico. El objetivo es asegurar a lo *λογιστικόν* su debido dominio sobre las otras partes. La lucha moral es una huida del mundo de los sentidos y una aproximación al ser inteligible.
 - c. En su parte dominante el alma es preexistente e inmortal; pertenece al ser trascendente.
 - d. El estado es un modelo aumentado del alma. También lo es el cosmos. Así como la vida significa movimiento, el movimiento es propio del alma así como lo es del organismo viviente del cosmos.

4. La filosofía postplatónica.

- a. Constitución del alma. Para los peripatéticos el alma inmaterial es el principio de la forma, de la vida y de la actividad del organismo total. Para los epicúreos y estoicos el alma está hecha de materia más sutil. El alma individual es una parte separada del alma del mundo y al morir se reunirá con ella.
- b. División del alma. La tricotomía de Platón es el punto de partida de las opiniones posteriores. Una división común es en tres esferas: racional, irracional y vegetativa. La facultad del pensamiento es la que tiene el valor más elevado; el entendimiento debe dominar al ámbito alógico. Para el platonismo medio el alma se deriva del νοῦς pero tiene facultades que la capacitan para actuar sobre la materia; el νοῦς afecta la ψυχή, y la ψυχή al σῶμα. Según este punto de vista el νοῦς es el núcleo de más adentro. Los demonios son ψυχαί sin cuerpo, no seres puramente noéticos. Los neopitagóricos ven dos almas. Equiparan el alma lógica con el νοῦς, mientras que el alma alógica es la vestidura de la que ella se reviste al descender a través de las esferas. En suma, la ψυχή, a distinción del νοῦς, sufre cierta devaluación, puesto que no puede denotar la espiritualidad pura. La medicina se interesa en la relación orgánica de las funciones intelectuales pero difiere en cuanto a la corporeidad del alma, argumentando tanto a favor como en contra de ella a partir del hecho de que un cadáver parece ser más pesado que un cuerpo vivo.
5. Ideas populares. En el pensamiento popular la ψυχή es el núcleo esencial e intangible de una persona, el agente del pensamiento, de la voluntad y de la emoción, la quintaesencia de la vida humana. El alma abarca la conciencia. El libro de los sueños presupone que las almas pueden viajar durante el sueño y que después de la muerte van a la felicidad o al castigo. La libertad es libertad del alma; la astrología promete esa libertad. En diversas expresiones ψυχή puede significar «vida»; p. ej. arriesgar la propia ψυχή, y la frase πᾶσα ψυχή significa «todos».

B. La antropología del AT.

7. נפש.

- a. El aliento. El término hebreo traducido por ψυχή es fluido y dinámico, y es difícil tanto de definir como de traducir. La raíz significa «respirar» en sentido físico. La respiración es una característica decisiva de la criatura viviente; su cese significa el final de la vida. La raíz llega a denotar entonces «vida» o «criatura viviente». Si se trata de localizar, el significado puede ser «cuello» o «garganta». La partida del aliento es una metáfora que equivale a la muerte. La alternancia de la respiración (cf. el uso del verbo en Éx. 23:12; 31:17) corresponde a la naturaleza fluida de los términos vida y muerte en el AT. Vida y muerte son dos mundos que no admiten una diferenciación neta. La enfermedad y la ansiedad, que constriñen la respiración, son manifestaciones del mundo de la muerte.
- b. La sangre. Algo básico tanto en el aliento como en la sangre es la idea del organismo viviente. Toda forma de vida desaparece cuando estos dos elementos abandonan el cuerpo. Génesis 9:4 localiza la vida en la sangre, y Levítico 17:11 ve en la sangre el asiento de la vida (cf. tb. Dt. 12:23). No hay aquí un concepto de un alma/sangre; la idea obvia es la de la fuerza vital.
- c. La persona. נפש denota la persona total, lo que esta es. Génesis 2:7 expresa esta verdad, aunque más en relación con el aspecto externo que con las modalidades de la vida. A lo que se hace referencia es a la persona comprendida en la identidad corporal. Pero también está incluida la personalidad total, el ego. El sustantivo puede convertirse entonces en sinónimo del pronombre personal (Gn. 27:25; Jer. 3:11).
- d. Cadáver y sepulcro. El acento sobre la persona conduce al uso de esta palabra para un cadáver sin vida (cf. Nm. 6:6; 19:13; Lv. 19:28). La referencia es a la persona muerta antes de su disolución final. Fuera de la Biblia se desarrolla un uso para «sepulcro» sobre la base de que el individuo está, en algún sentido, presente allí después de la muerte. Sin embargo, en la Biblia נפש nunca existe independientemente del individuo, y la palabra nunca se usa para un habitante del mundo inferior.

c. La voluntad. El término expresa el movimiento así como la forma. La orientación puede ser a ciertas realidades elementales como el hambre y la sed o el anhelo de Dios. Abarca diversas partes del organismo, que pueden usarse entonces como sinónimos de $\psi\chi\eta$. Surge en relación con el sexo en Génesis 34:3, con el odio en Salmo 27:12, con el dolor y la pena en 1 Samuel 1:10, con la voluntad en Génesis 23:8 y con la búsqueda de Dios en Isaías 26:9; Salmo 63:1. El vocativo en Salmo 42:5, etc. es una especie de pregunta dirigida a uno mismo, que alcanza su plena intensidad ante Dios y descansa cuando alcanza la meta (Sal. 131:2).

2. *La carne y el cuerpo.*

a. La carne. El término «carne» está en cierta antítesis con $\psi\chi\eta$, y puede denotar también a la persona entera. Suele tener un sentido muy material para la carne que se come. «Toda carne» es una frase para todos los seres vivientes. Usado posteriormente junto con «sangre», denota lo que es humano a diferencia de lo divino. Puede denotar el órgano masculino (p. ej. Ez. 23:20; Éx. 28:42). Pero cuando se usa para la persona entera puede ser también sinónimo de $\psi\chi\eta$ (Sal. 84:2; 119:120). Por sí mismo, sin embargo, se relaciona con la debilidad y la transitoriedad humanas (Gn. 6:3). El confiar en la carne no sirve de nada (Jer. 17:5). La carne finalmente se convierte en el principio maligno que se opone a Dios, pero esto nunca es así en el AT, donde, como organismo que recibe su vida del espíritu, puede estar relacionada con la alabanza a Dios y el anhelo de él. No hay que corromper el camino de la carne sobre la tierra (Gn. 6:12). La carne se convierte en la antítesis de alma y espíritu sólo en Sabiduría 8:19; 9:15.

b. Los huesos. La carne experimenta una destrucción total en la muerte. Los huesos son lo que más dura, y por eso reciben un cuidado especial (2 R. 13:20), están ligados a la esperanza de la resurrección (Ez. 37), se puede decir que se gozan en Dios (Sal. 35:9-10), su fractura expresa la violencia de un ataque (Is. 38:7), y también pueden denotar el verdadero ser o la sustancia más interior (Éx. 24:10; Gn. 7:13; Ez. 24:2).

3. *Las partes del cuerpo como sede de la vida.*

a. La cabeza. En el AT la totalidad puede estar concentrada en un miembro del cuerpo, cuando la vida se ve en su manifestación o en su movimiento. Así el punto focal puede ser la cabeza, p. ej. cuando se imponen las manos sobre ella para bendecir (Gn. 48:14), o cuando se le impone un castigo (Jos. 2:19), o cuando se le confía a alguien (1 S. 28:2), o cuando sus canas descienden al sheol (Gn. 48:38), o cuando es la sede del conocimiento (Dn. 2:28).

b. El rostro. El rostro actúa como punto focal al expresar diversas emociones o cuando sus rasgos denotan envidia (los ojos), arrogancia (la frente), orgullo (el cuello) o enojo (la nariz).

c. La mano. La mano (o la palma o el dedo) es lo que toma un asunto y lo ejecuta. Expresa la voluntad y los medios para realizarla. Dar poder es «fortalecer las manos» (Jue. 9:24).

d. El pie. El pie también expresa fuerza (cf. estar uno parado sobre sus pies o plantar el pie sobre el cuello del enemigo). Pero el pie también puede resbalar o tropezar, o ser atrapado en una red (Sal. 94:18; Job 12:5; 9:15).

e. Los órganos internos. Puesto que las emociones como el pesar y el gozo afectan el hígado, el corazón, etc., se llega a considerar esos órganos como su sede (cf. Sal. 44:26; 64:6; 16:7; Gn. 35:11; Job 31:20; Lm. 2:11).

4. *El corazón.* El corazón ocupa un puesto especial como el término antropológico más común (850 casos). Aunque se ubica con exactitud, denota la totalidad de su valía interna. Como la respiración, tiene su subida y su bajada. Pero su cese no implica la muerte (1 S. 25), puesto que tiene un sentido más que físico. Es el punto donde confluyen las impresiones (1 S. 1:8; Sal. 13:2). Se acerca bastante a la conciencia (1 S. 25:31). Dirige los caminos de la vida como el lugar donde están escritos los estatutos de Dios. Los que han perdido el juicio no tienen corazón (cf. Gn. 31:20), y el vino y la pros-

titudin se roban el corazón (Os. 4:11). El corazón marca la diferencia entre los humanos y los animales, cuyos corazones son puramente físicos (Dn. 4:13). Concibe planes que desembocan en acciones. Por naturaleza no es puro (Sal. 101:4), sino que se inclina a la falsedad y a la soberbia (Sal. 12:2; 131:1). Puede engordarse o endurecerse (Is. 6:10; Ez. 11:19). Dios lo pone a prueba (Sal. 17:3), lo conoce (Sal. 33:15), lo purifica y lo une consigo mismo (1 R. 8:61). En él comienza una nueva creación (Lv. 26:41; Ez. 11:19; 36:26).

5. *El espíritu.*

- a. Origen del concepto. Sin רוּחַ no hay vida y la fuente de la vida está fuera de nosotros. Esta palabra significa «viento» o «aliento». El aliento, al ser volátil, puede denotar la vanidad (Job 16:3), pero también es vivificador (Gn. 8:1, etc.). Como el viento denota el aliento de Dios, pierde su aspecto físico y significa el poder invisible (cf. Is. 31:3).
- b. Su acción en las personas. Como poder divino, el Espíritu desciende sobre ciertas personas y las capacita para realizar acciones poderosas (Jue. 13:25) o para profetizar (1 S. 10:6). El Mesías tiene el Espíritu en una medida especial (Is. 11). Hay también otros espíritus que Dios puede usar pero que se oponen a él (1 S. 16:14). El רוּחַ es una condición de חַי y regula su fuerza (cf. Jue. 15:19; 1 R. 10:5).
- c. Actividad creadora. En Salmo 104:29; Números 16:22; 27:16 el Espíritu es el poder creador de vida. En nosotros puede expresar entonces la intensidad del sentimiento (cf. 1 S. 1:15; Os. 4:12; Nm. 5:14). La frase «despertar el espíritu» expresa un papel de estímulo (Hag. 1:14).
- d. Su relación con חַי y con el corazón. A pesar de los paralelos, permanece una distinción entre «espíritu» y tanto חַי como el corazón, aunque espíritu y corazón son prácticamente idénticos en Ezequiel 11:5 y Jeremías 3:17. Más tarde se puede discernir una tendencia a psicologizar el «espíritu» (cf. Dt. 2:30). Pero no hay una antropología separada, ni encontramos el concepto de que uno se vuelve espíritu cuando el cuerpo se descompone.
- e. Carne y espíritu. El AT los pone en antítesis p. ej. en Génesis 6:1ss; Isaías 31:3, pero sólo en el sentido de debilidad humana y fuerza divina. En vista de la creación, estos dos conceptos no son irreconciliables excepto cuando la carne se fia de sí misma en vez de fiarse de Dios (Jer. 17:5ss). La era escatológica borrará todas las tensiones, pero no sustituyendo la carne por el espíritu. Aunque el espíritu tiene un uso religioso p. ej. en Salmos 31:5; 34:18, etc., el corazón es más común en esos contextos. La antropología del AT se fija menos en los seres humanos en función de su naturaleza, y más en función de su relación con Dios.

6. *Carácter relacional de la antropología del AT.*

- a. En principio la antropología del AT difiere poco de la de las naciones circundantes. Es Dios quien le da su coherencia distintiva. El único Dios, como Creador y también como Señor de la historia, le da una unidad de estructura y de énfasis a lo que se dice acerca de sus criaturas humanas. Delante del Dios viviente, el individuo es una persona responsable.
- b. Esta persona se considera siempre en una totalidad que encuentra su expresión, no en los conceptos antitéticos de cuerpo y alma, sino en los complementarios de cuerpo y vida.
- c. El AT nunca considera a la persona como una abstracción, sino siempre como un individuo histórico o como miembro de un pueblo histórico. El nombre expresa el ser y la historia personal.
- d. La vida no es simplemente el movimiento desde el nacimiento hasta la muerte, sino que se halla bajo constante amenaza y encuentra un énfasis contrapuesto en su contacto con la fuente de la vida. La vida es respiración que depende del aliento divino, y en la cual tanto el modo de respirar como la calidad del aire respirado son importantes. Estamos verdaderamente vivos sólo en la situación de opción en la cual realizamos lo que somos.

[E. Jacob, IX, 608-631]

C. El judaísmo.

I. El judaísmo helenístico.

1. *La LXX*. En obras con un original hebreo, ψυχή traduce principalmente נפש ya sea como fuerza vital o como sede de la mente o el espíritu (cf. Nm. 35:11; Dt. 11:18). En cambio, la idea del alma como núcleo esencial es ajena al AT, que no plantea una antítesis de cuerpo y alma. En Isaías 10:18 la expresión «alma y cuerpo» denota la persona total, sin idea alguna de antítesis. Salmo 16:10 significa que Dios mantendrá vivo al autor; sólo la LXX sugiere que el alma pasará algún tiempo en el mundo inferior, pero que Dios no la va a dejar ahí. Sin embargo, cuando la LXX usa ψυχή para personas vivas, esto encaja bien en el uso hebreo (cf. Éx. 16:16).
2. *Las obras apocalípticas y pseudoepigráficas*. Estas obras dan constancia de la diferenciación conceptual de cuerpo y alma, como en el pensamiento griego. El alma puede denotar la persona, como en hebreo, pero es también la persona interior, el yo moral o espiritual, que se separa del cuerpo y sigue viviendo después de la muerte, ya sea con Dios o en el infierno o en el mundo inferior. El alma es el ámbito de la responsabilidad humana. Los hechiceros pueden robar almas, las cuales pueden salir del cuerpo por un tiempo. Sin embargo, en la resurrección el cuerpo y el alma quedarán reunidos.
3. *La LXX (obras griegas)*.
 - a. El pensamiento griego domina en Sabiduría. Alma y cuerpo están en antítesis, el cuerpo es una carga, el bienestar del alma es lo más importante, el alma sigue viviendo después de la muerte. Por otro lado, el alma no es divina. La persona entera está hecha a imagen de Dios y el πνεῦμα tiene que ser impartido por Dios.
 - b. 4 Macabeos reproduce la psicología filosófica popular. La tricotomía platónica aparece en 3:2ss, en 14:6 el alma es el centro de la conciencia y del sentimiento, y en 15:25 es el órgano de las funciones intelectuales.
4. *Aristeas y Josefo*. La Epístola de Aristeas usa la expresión «salvar el alma» para «salvar la vida». En otros lugares le atribuye al alma, en vez de al cuerpo, la pureza como asunto de la mente. Josefo usa una terminología psicológica diferenciada.
5. *Filón*. Filón conoce la división del alma en varias partes. El πνεῦμα divino es para él el νοῦς o el λογισμός del alma que la cura de las pasiones. Sólo la parte más elevada del alma humana tiene unión con Dios. Pero todas sus partes toman parte en el surgimiento del pecado. Ángeles y demonios son ψυχαί, y el mundo tiene una ψυχή como organismo viviente gobernado por leyes racionales.

[A. Dahle, IX, 632-635]

II. El judaísmo palestinense.

1. נפש denota el elemento vital, el aliento o el ego. En los textos de Qumrán a menudo es equivalente a «vida». No es el alma como parte diferenciada, sino la persona entera viviendo en responsabilidad. En muchas referencias significa simplemente el yo.
2. Los rabinos continúan el uso del AT para «vida», pero además, bajo influencia helenística, ven cierta antítesis entre cuerpo y alma. El alma habita como huésped en el cuerpo y da fuerza para guardar la ley, y para este fin recibe poder del cielo. En algunos enunciados el alma es preexistente. Pero los rabinos no desprecian el cuerpo ni desechan la unidad de la persona. Si el alma deja el cuerpo al morir, se vuelve a reunir con él en la resurrección y ambos son responsables ante Dios.

[E. Lohse, IX, 635-637]

titución se roban el corazón (Os. 4:11). El corazón marca la diferencia entre los humanos y los animales, cuyos corazones son puramente físicos (Dn. 4:13). Concibe planes que desembocan en acciones. Por naturaleza no es puro (Sal. 101:4), sino que se inclina a la falsedad y a la soberbia (Sal. 12:2; 131:1). Puede engordarse o endurecerse (Is. 6:10; Ez. 11:19). Dios lo pone a prueba (Sal. 17:3), lo conoce (Sal. 33:15), lo purifica y lo une consigo mismo (1 R. 8:61). En él comienza una nueva creación (Lv. 26:41; Ez. 11:19; 36:26).

5. *El espíritu.*

- Origen del concepto. Sin רִיחַ no hay vida y la fuente de la vida está fuera de nosotros. Esta palabra significa «viento» o «aliento». El aliento, al ser volátil, puede denotar la vanidad (Job 16:3), pero también es vivificador (Gn. 8:1, etc.). Como el viento denota el aliento de Dios, pierde su aspecto físico y significa el poder invisible (cf. Is. 31:3).
- Su acción en las personas. Como poder divino, el Espíritu desciende sobre ciertas personas y las capacita para realizar acciones poderosas (Jue. 13:25) o para profetizar (1 S. 10:6). El Mesías tiene el Espíritu en una medida especial (Is. 11). Hay también otros espíritus que Dios puede usar pero que se oponen a él (1 S. 16:14). El רִיחַ es una condición de רִיחַ y regula su fuerza (cf. Jue. 15:19; 1 R. 10:5).
- Actividad creadora. En Salmo 104:29; Números 16:22; 27:16 el Espíritu es el poder creador de vida. En nosotros puede expresar entonces la intensidad del sentimiento (cf. 1 S. 1:15; Os. 4:12; Nm. 5:14). La frase «despertar el espíritu» expresa un papel de estímulo (Hag. 1:14).
- Su relación con רִיחַ y con el corazón. A pesar de los paralelos, permanece una distinción entre «espíritu» y tanto רִיחַ como el corazón, aunque espíritu y corazón son prácticamente idénticos en Ezequiel 11:5 y Jeremías 3:17. Más tarde se puede discernir una tendencia a psicologizar el «espíritu» (cf. Dt. 2:30). Pero no hay una antropología separada, ni encontramos el concepto de que uno se vuelve espíritu cuando el cuerpo se descompone.
- Carne y espíritu. El AT los pone en antítesis p. ej. en Génesis 6:1ss; Isaías 31:3, pero sólo en el sentido de debilidad humana y fuerza divina. En vista de la creación, estos dos conceptos no son irreconciliables excepto cuando la carne se fia de sí misma en vez de fiarse de Dios (Jer. 17:5ss). La era escatológica borrará todas las tensiones, pero no sustituyendo la carne por el espíritu. Aunque el espíritu tiene un uso religioso p. ej. en Salmos 31:5; 34:18, etc., el corazón es más común en esos contextos. La antropología del AT se fija menos en los seres humanos en función de su naturaleza, y más en función de su relación con Dios.

6. *Carácter relacional de la antropología del AT.*

- En principio la antropología del AT difiere poco de la de las naciones circundantes. Es Dios quien le da su coherencia distintiva. El único Dios, como Creador y también como Señor de la historia, le da una unidad de estructura y de énfasis a lo que se dice acerca de sus criaturas humanas. Delante del Dios viviente, el individuo es una persona responsable.
- Esta persona se considera siempre en una totalidad que encuentra su expresión, no en los conceptos antitéticos de cuerpo y alma, sino en los complementarios de cuerpo y vida.
- El AT nunca considera a la persona como una abstracción, sino siempre como un individuo histórico o como miembro de un pueblo histórico. El nombre expresa el ser y la historia personal.
- La vida no es simplemente el movimiento desde el nacimiento hasta la muerte, sino que se halla bajo constante amenaza y encuentra un énfasis contrapuesto en su contacto con la fuente de la vida. La vida es respiración que depende del aliento divino, y en la cual tanto el modo de respirar como la calidad del aire respirado son importantes. Estamos verdaderamente vivos sólo en la situación de opción en la cual realizamos lo que somos.

[E. Jacob, IX, 608-631]

c. La voluntad. El término expresa el movimiento así como la forma. La orientación puede ser a ciertas realidades elementales como el hambre y la sed o el anhelo de Dios. Abarca diversas partes del organismo, que pueden usarse entonces como sinónimos de **שׁוּבָה**. Surge en relación con el sexo en Génesis 34:3, con el odio en Salmo 27:12, con el dolor y la pena en 1 Samuel 1:10, con la voluntad en Génesis 23:8 y con la búsqueda de Dios en Isaías 26:9; Salmo 63:1. El vocativo en Salmo 42:5, etc. es una especie de pregunta dirigida a uno mismo, que alcanza su plena intensidad ante Dios y descansa cuando alcanza la meta (Sal. 131:2).

2. *La carne y el cuerpo.*

a. La carne. El término «carne» está en cierta antítesis con **שׁוּבָה**, y puede denotar también a la persona entera. Suele tener un sentido muy material para la carne que se come. «Toda carne» es una frase para todos los seres vivientes. Usado posteriormente junto con «sangre», denota lo que es humano a diferencia de lo divino. Puede denotar el órgano masculino (p. ej. Ez. 23:20; Éx. 28:42). Pero cuando se usa para la persona entera puede ser también sinónimo de **שׁוּבָה** (Sal. 84:2; 119:120). Por sí mismo, sin embargo, se relaciona con la debilidad y la transitoriedad humanas (Gn. 6:3). El confiar en la carne no sirve de nada (Jer. 17:5). La carne finalmente se convierte en el principio maligno que se opone a Dios, pero esto nunca es así en el AT, donde, como organismo que recibe su vida del espíritu, puede estar relacionada con la alabanza a Dios y el anhelo de él. No hay que corromper el camino de la carne sobre la tierra (Gn. 6:12). La carne se convierte en la antítesis de alma y espíritu sólo en Sabiduría 8:19; 9:15.

b. Los huesos. La carne experimenta una destrucción total en la muerte. Los huesos son lo que más dura, y por eso reciben un cuidado especial (2 R. 13:20), están ligados a la esperanza de la resurrección (Ez. 37), se puede decir que se gozan en Dios (Sal. 35:9-10), su fractura expresa la violencia de un ataque (Is. 38:7), y también pueden denotar el verdadero ser o la sustancia más interior (Éx. 24:10; Gn. 7:13; Ez. 24:2).

3. *Las partes del cuerpo como sede de la vida.*

a. La cabeza. En el AT la totalidad puede estar concentrada en un miembro del cuerpo, cuando la vida se ve en su manifestación o en su movimiento. Así el punto focal puede ser la cabeza, p. ej. cuando se imponen las manos sobre ella para bendecir (Gn. 48:14), o cuando se le impone un castigo (Jos. 2:19), o cuando se le confía a alguien (1 S. 28:2), o cuando sus canas descienden al sheol (Gn. 48:38), o cuando es la sede del conocimiento (Dn. 2:28).

b. El rostro. El rostro actúa como punto focal al expresar diversas emociones o cuando sus rasgos denotan envidia (los ojos), arrogancia (la frente), orgullo (el cuello) o enojo (la nariz).

c. La mano. La mano (o la palma o el dedo) es lo que toma un asunto y lo ejecuta. Expresa la voluntad y los medios para realizarla. Dar poder es «fortalecer las manos» (Jue. 9:24).

d. El pie. El pie también expresa fuerza (cf. estar uno parado sobre sus pies o plantar el pie sobre el cuello del enemigo). Pero el pie también puede resbalar o tropezar, o ser atrapado en una red (Sal. 94:18; Job 12:5; 9:15).

e. Los órganos internos. Puesto que las emociones como el pesar y el gozo afectan el hígado, el corazón, etc., se llega a considerar esos órganos como su sede (cf. Sal. 44:26; 64:6; 16:7; Gn. 35:11; Job 31:20; Lm. 2:11).

4. *El corazón.* El corazón ocupa un puesto especial como el término antropológico más común (850 casos). Aunque se ubica con exactitud, denota la totalidad de su valía interna. Como la respiración, tiene su subida y su bajada. Pero su cese no implica la muerte (1 S. 25), puesto que tiene un sentido más que físico. Es el punto donde confluyen las impresiones (1 S. 1:8; Sal. 13:2). Se acerca bastante a la conciencia (1 S. 25:31). Dirige los caminos de la vida como el lugar donde están escritos los estatutos de Dios. Los que han perdido el juicio no tienen corazón (cf. Gn. 31:20), y el vino y la pros-

4. La verdadera vida.

- a. Jesús. En Marcos 8:35; Mateo 10:39; Lucas 17:33; Juan 12:25 tenemos el dicho de que los que quieran salvar su ψυχή la perderán, y los que la pierdan la salvarán. La referencia primaria podría ser a la vida física, pero en el sentido de la vida verdadera y plena que el Creador tiene en su designio, y por lo tanto con un alcance más amplio que el de la vida sobre la tierra. Puesto que la verdadera vida significa la liberación de la apertura a Dios y al prójimo, difiere de ese ascetismo estricto que el dicho rabínico semejante elogia.
- b. Marcos. En el contexto de Marcos 8:31ss el dicho enfatiza el hecho de que dar la vida sólo es posible siguiendo a aquel que dio su vida por todos. De modo que la verdadera vida encuentra un nuevo centro, y es más explícitamente una vida que se vive conforme al designio de Dios y por lo tanto en su presencia. Dios va a preservar esta vida incluso si esto implica el perder la vida física. La muerte no es una frontera que descalifica la verdad de Dios. La resurrección realiza por fin la recepción de la vida como un don de Dios. Sólo la orientación hacia Jesús y el evangelio pueden conducir a esto.
- c. Mateo. En Mateo 10:39 el verbo «encontrar» sugiere que la ψυχή no está ya dada, sino que uno la alcanza sólo cuando está dispuesto a perderla.
- d. Lucas. Lucas 17:33 parece estar usando expresiones de la LXX, pero el contexto escatológico indica que es probable que aquí el sentido original de ψυχή sea «vida eterna», la cual perdemos si, como la esposa de Lot, no logramos despegarnos de la vida presente.
- e. Juan. Juan 12:25 tiene que ver principalmente con Jesús mismo (cf. v. 24), pero con una referencia de soslayo a los discípulos también (v. 26). La contraposición de «en este mundo» con «para la vida eterna» muestra que la referencia es tanto a la vida terrenal como a la eterna, pero no con una distinción muy definida. No hay un cambio mágico, ya que el creyente ya tiene ψυχή. Tampoco es la ψυχή un alma inmortal; es la vida que Dios da, y que, por nuestra actitud para con Dios, asume un carácter mortal o eterno. La vida es guardada para la eternidad solamente por medio de su sacrificio y en un constante vivir por el don de Dios.
- f. La vida que sobrevive a la muerte. La verdadera vida es la vida que es dada por Dios y que se vive delante de él. Es el yo vivido en el cuerpo, pero que no consta simplemente de la salud y la riqueza, sino como don de Dios que la muerte no puede limitar.
5. *El bien supremo.* En Marcos 8:35-36 (cf. Sal. 49:7-8) el bien supremo es la verdadera vida que se vive delante de Dios siguiendo a Jesús. El vivir la vida simplemente como un fenómeno natural es perderla de vista. ψυχή es la vida física como aquello que expresa el yo (cf. Lc. 9:25), pero en la fidelidad de Dios se aplica también más allá de la vida física (cf. v. 38). La venida del Hijo del Hombre mostrará si la orientación es hacia el cosmos o hacia Dios. La ψυχή no es una sustancia que sobreviva a la muerte; es la vida procedente de Dios y en comunión con Dios, que llega a su plenitud pasando por el juicio.
6. *ψυχή en contraste con el cuerpo.* Mateo 10:28 presenta a Dios como aquel que puede echar a la gehenna tanto el cuerpo como la ψυχή. El dicho postula la unidad de ambos elementos, y niega la idea de la inmortalidad del alma. Los perseguidores no pueden dañar la verdadera vida poniendo fin a la vida física, la cual ya está amenazada por la enfermedad y otros peligros. Sólo Dios es dueño de la ψυχή, y para los que tienen verdadera vida con él, él prepara un cuerpo nuevo, así como destruye tanto el cuerpo como la ψυχή de aquellos que no tienen verdadera vida con él.

7. La ψυχή después de la muerte en Lucas.

- a. Lucas 12:4-5; 9:25; Hechos 2:31. Estos dichos omiten las referencias a la ψυχή en la gehenna o en el hades. El énfasis se pone en la corporeidad de la resurrección a diferencia de la idea helenística de la sobrevivencia del alma. El papel tan importante del juicio en el llamado al arrepentimiento exige la resurrección tanto de justos como de injustos (Hch. 24:15).

- b. Lucas 12:20. Esta afirmación significa sencillamente que el granjero rico va a morir, aunque tal vez haya una sugerencia de que la ψυχή es un préstamo que Dios reclama ahora para sí.
- c. Lucas 21:19. Esto podría referirse a la preservación de la vida terrena, pero después del v. 16 lo que probablemente se quiere decir es la vida verdadera y auténtica, e. d. la vida eterna, aunque no en el sentido de un alma inmortal a la griega.

II. Pablo.

1. *La vida natural y la vida verdadera.* Pablo hace un uso escaso de ψυχή. Habla acerca del atentado contra la vida de Elías en Romanos 11:3; en Filipenses 2:30 se refiere a cómo Epafrodito puso en peligro la vida; y en 1 Tesalonicenses 2:8 dice que él y sus ayudantes están dispuestos a dar la vida (e. d. su tiempo y su energía así como su vida física) por la iglesia (cf. Ro. 16:4). En 2 Corintios 12:15 él está dispuesto a gastar y desgastarse por las ψυχαί de sus lectores, e. d. para que ellos conozcan la vida auténtica que viene de Dios y se vive responsablemente delante de él.
2. *La persona.* Pablo tiene en mente a la persona individual en Romanos 2:9 y 13:1. En 2 Corintios 1:23 (cf. el πνεῦμα de Ro. 1:9) se refiere al yo que está consciente de su responsabilidad ante Dios.
3. *μία ψυχή.* En Filipenses 1:27, como paralelo a ἓν πνεῦμα, este término pone más énfasis en la tarea que hay que lograr. πνεῦμα puede ser paralelo a ψυχή en el creyente, pero no hay aquí una idea de un alma regenerada por el Espíritu y desapegada del cuerpo. La ψυχή es la vida física, o la persona, o la persona moral y espiritual; Pablo nunca la valora negativamente.
4. *Colosenses y Efesios.* ψυχή lleva un sentido neutro en Colosenses 3:23; Efesios 6:6. Incluso en oposición a la herejía colosense, Pablo no desarrolla una doctrina del alma. Lleva adelante la discusión en términos de cristología, no de antropología.
5. *Secularidad del uso.* Pablo nunca usa ψυχή para la vida que sobrevive a la muerte. Ve la vida eterna completamente como un don divino sobre la base de un nuevo acto creador. Es futura y celestial. Hay continuidad con la vida terrenal, pero esto está totalmente en manos de Dios, y se denota mejor por πνεῦμα que por ψυχή.

III. *Hebreos.* En Hebreos 12:3 las ψυχαί que están fatigadas son probablemente las fuerzas normales de los creyentes. En cambio, las ψυχαί de 13:17 son los miembros descritos con referencia a su vida espiritual. Los dirigentes tienen especial responsabilidad por la ψυχή, por la cual deben rendir cuentas en el juicio. De lo que se trata aquí es de la persona entera, o posiblemente de la vida ante Dios. En 10:39 lo que se tiene en mente es esto último; la preservación de esta vida significa su llegada a la consumación por medio del juicio y la resurrección. También en 6:19 el punto es la existencia espiritual. Esta está amenazada, pero tiene una esperanza sólida porque Jesús ya ha entrado en el santuario interior detrás del velo. En 4:12 la palabra penetra tanto el alma como el espíritu, en vez de dividirlos. El versículo no enseña una tricotomía; relaciona tanto el alma como el espíritu con la persona interior a la cual la palabra puede penetrar.

IV. Las Epístolas católicas.

1. *Juan.* 3 Juan 2 distingue entre la salud en general y la salud del alma. ψυχή es la vida verdadera delante de Dios, que puede estar sana aunque haya mala salud física. Cuerpo y alma no se ponen en antítesis explícita, ya que la esperanza es que ambos estén en armonía.
2. *Santiago.* En 1:21 la salvación abarca la salvación escatológica, y por eso la ψυχή es la vida delante de Dios que llega a su plenitud en la resurrección. Lo mismo se aplica en 5:20, donde θάνατος puede ser ya sea la muerte o la condenación o ambas. La ψυχή es la verdadera vida ante Dios, que es salvada pasando por el juicio que la amenaza con la muerte.
3. *1 Pedro.* En 3:20 simplemente tenemos un número, aunque con una insinuación de la preservación por Dios y para Dios. En 1:19 la ψυχή es la vida o persona individual; su salvación es la meta escatológica

de la fe, pero ya en la tierra es purificada por la obediencia para el amor (v. 22). En 4:19 la ψυχή podría ser la vida física, pero en su contexto parece referirse a la vida que el Creador toma en sus manos protectoras por medio de la muerte y modela de nuevo. En 2:25 Cristo pastorea la vida de fe de los creyentes. En 2:11 ψυχή es la vida que es dada por Dios y vivida delante de él. Los deseos carnales guerrean contra ella, de modo que tenemos aquí una antítesis de ψυχή y σάρξ (parecida a la antítesis de Pablo entre πνεῦμα y σάρξ). La ψυχή no es incondicionalmente buena, ni está llamada al ascetismo, pero debe vivir de tal modo en el ámbito terrenal que se sienta en casa en el ámbito celestial.

4. 2 Pedro. En 2:8, 14 ψυχή es la persona, que vive responsablemente, que distingue entre el bien y el mal, y que por lo tanto está expuesta a la tentación. En sí misma es neutral; δικαία y ἀστήρικτος la califican positiva o negativamente.

V. El Apocalipsis.

1. La vida física. Apocalipsis 16:3 usa πᾶσα ψυχή con ζῶς para «toda criatura viviente» (e. d. en el mar; cf. 8:9). «Vida» es el sentido en 12:11: es la vida que los mártires no amaron hasta la muerte.
2. La persona. Como en el AT, ψυχή significa «persona» en 18:13. La adición ἀνθρώπων muestra que el uso no es simplemente numérico; la frase expresa horror ante el tráfico de esclavos, que son también personas humanas.
3. La vida después de la muerte. Donde resulta más claro este sentido es en 6:9. Las ψυχαί son aquí los que están esperando el justo juicio de Dios antes de la resurrección. Son mártires que gozan de conciencia de sí, que se pueden ver con sus vestiduras blancas, pero que todavía no tienen la vida plena que viene con la nueva corporeidad de la resurrección. En 20:4 las ψυχαί han alcanzado el estado final después de la primera resurrección, de modo que obviamente ψυχαί no denota simplemente un estado provisional e incorpóreo, sino que abarca a la persona entera que vive en la salvación escatológica.

VI. El uso del NT a distinción de πνεῦμα.

1. ψυχή suele denotar la vida física. πνεῦμα se puede usar también para esto, pero, mientras que la ψυχή puede ser perseguida y muerta, el πνεῦμα sólo puede ser devuelto a Dios. Sólo ψυχή, entonces, puede referirse a la vida puramente natural que puede llegar a su fin (cf. el contraste en 1 Co. 15:45).
2. ψυχή es siempre la vida individual, o la persona entera, a menudo como lugar del gozo y el dolor, o del amor y el odio. En contraste con esto, πνεῦμα usado para designar la totalidad humana representa un aspecto especial, e. d. el don de Dios, y nunca caracteriza ni a los no creyentes ni los impulsos éticamente negativos. ψυχή puede ser el lugar de la fe, pero en cuanto a tal es interesante para Pablo sólo en la medida en que Dios puede usar las facultades psicológicas. La proclamación y la edificación tienen lugar por medio del πνεῦμα.
3. ψυχή es la vida auténtica sólo en cuanto que Dios la da y uno la recibe de él. Mientras que el problema con πνεῦμα es que tiende a verse como la vida espiritual interior que recibimos, el problema con ψυχή es que tiende a restringirse a la esfera física en vez de abarcar dentro de esta esfera el don de Dios que trasciende la muerte.
4. Así como la fidelidad de Dios no termina con la muerte (cf. Sal. 49), así ψυχή llega a significar una vida que no se extingue con la muerte. Posteriormente esta es de modo específico la vida religiosa que hay que cuidar como un don, lo cual implica responsabilidad. La continuidad de la vida de fe y la vida de la resurrección no estriba en el hecho de que Dios more dentro de la persona, sino en la fidelidad divina. También πνεῦμα puede denotar al creyente difunto, pero en este contexto ambos términos se refieren, no a una parte que sobrevive, sino a la vida total dada por Dios y vivida delante de él: una vida corporal pero no carnal. Juan desarrolla ψυχή para expresar la continuidad, pero Pablo prefiere πνεῦμα, que enfatiza la continuidad de la actividad divina.

5. El NT no usa ψυχή como un término para la vida en el estado intermedio. Apocalipsis 6:9 no tiene este sentido, ni tampoco 2 Corintios 5:3, y cuando más, Mateo*10:28 es debatible. Pablo, sabiamente, se contenta con saber que los difuntos están con Cristo (Fil. 1:23).

[E. Schweitzer, IX, 637-656]

E. El gnosticismo.

1. Los textos gnósticos varían considerablemente en su enseñanza y en su uso. Un rasgo común es la opinión de que el yo humano es parte del mundo trascendente que está enmarañado en este cosmos. El revelador manifiesta su verdadero origen y lo libera para que regrese a su hogar. En algunos textos al yo se le llama el alma, y encontramos los pares correspondientes luz/tinieblas, bien/mal, espíritu/materia, y alma/cuerpo.
2. Los gnósticos que usan ψυχή la consideran como el núcleo humano interior en un cosmos formado por partículas pneumáticas pero claramente diferenciado del mundo bueno de la luz, al cual sólo el πνεῦμα pertenece. La triple estructuración (πνεῦμα, ψυχή, σῶμα) sigue el modelo filosófico, pero la unión del alma con la materia no es ahora un acto del νοῦς que se despliega a sí mismo, sino que implica la alienación de la partícula pneumática. Las leyes naturales y morales esclavizan al yo pneumático y le impiden entrar al πλήρωμα. La ψυχή es la zona disputada de la redención; es buena sólo en la medida en que tome para sí el πνεῦμα.
3. La terminología psicológica varía ampliamente en los detalles. Los valentinianos se refieren a dos almas. Otros contraponen ψυχή con νοῦς, πνεῦμα o λόγος. La redención se aplica estrictamente al πνεῦμα, pero la ψυχή puede ir incluida. Para Basilides la ψυχή es un ave y el πνεῦμα son sus alas que le posibilitan remontarse a las alturas. El gnosticismo popular usa los términos sin gran exactitud.
4. a. Tricotomía. Los textos de Nag Hammadi dan evidencia de tricotomía, p. ej. al hablar del Adán pneumático, el psíquico y el terrenal, o de la triple resurrección del espíritu, del alma y de la carne.
- b. Uso variado de ψυχή. Los textos de Nag Hammadi usan también ψυχή en diferentes maneras. Una distinción básica se da entre el alma cósmica y la supercósmica. Esta última es el πνεῦμα, el cual es redimido por su novio, el Espíritu vivificador. Otra distinción se da entre las almas inmortales y las mortales. La ψυχή, sin embargo, es por lo general el alma cósmica, la cual se halla entre el espíritu y el cuerpo y puede inclinarse en un sentido o en el otro; es común la evaluación negativa de esta alma y no puede ser redimida sin el πνεῦμα.
- c. El destino del alma. El descenso y el reascenso del alma se describen en diversas categorías; su redención es el gran tema de los textos gnósticos. Todo depende de si el πνεῦμα de vida adquiere control sobre ella. Algunas almas son puras y otras son castigadas. El redentor enviado por el Padre da nueva vida al alma, la libera y así posibilita su reascenso. Las almas salvadas se hallan en la ogdóada y cantan alabanzas en silencio.

[K.-W. Tröger, IX, 656-660]

ψυχικός.

1. *El mundo griego.* Este término es común en el discurso religioso y filosófico y luego entra en el uso ordinario como el adjetivo de ψυχή. En 2 Macabeos 4:37 ψυχικός significa «de corazón» o «muchísimo» para intensificar un verbo de emoción; para esto el griego generalmente usa ἐκ ψυχῆς. En un caso ψυχικός tiene también el sentido de «valiente» o «viril».

[A. Dihle, IX, 661]

2. *El judaísmo.* El único caso se halla en 4 Macabeos 1:32, pero se desarrolla una relación importante con χοϊκός (cf. 1 Co. 15:46ss) (cf. tb. a este respecto σαρκικός y πνευματικός). En Filón el alma es el componente terrenal. Mientras que la razón es neutral, los impulsos irracionales del alma nos seducen y nos llevan a la pena. Detrás de las afirmaciones de Filón hay una estimación negativa.

3. *El NT.*

- a. 1 Corintios 15:44ss. En el NT ψυχή es ambigua. Puede denotar ya sea la vida verdadera que Dios da, o la vida ordinaria que pertenece a todos. En este último caso el Espíritu se halla en una clara antítesis. Sólo cuando el Espíritu es impartido en el tiempo o escatológicamente, aquello que es ψυχικός deja de ser puramente terrenal. En 1 Corintios 15:44ss Pablo considera que esa impartición es escatológica. Lo que es ψυχικός no es pecaminoso en cuanto a tal, pero es corruptible. En contraposición a ello está el Cristo resucitado como Espíritu vivificador. Nuestro ser pneumático celestial sigue siendo futuro. Nos es dado sólo como promesa de Dios en Cristo para la fe. La continuidad entre lo que es ψυχικός y lo πνευματικός estriba en la fidelidad de Dios por medio de Cristo. Llevaremos la imagen del celestial, no siendo nosotros espíritu vivificador, sino como cuerpo espiritual, ya que Cristo es el único que es Espíritu Creador.
- b. 1 Corintios 2:14. Aquí también, ψυχικός significa la humanidad natural sin el don escatológico del πνεύμα. Si el no creyente es ψυχικός, el creyente que no progresa es σαρκικός. De modo que ser ψυχικός no es una etapa superior, pero a la vez no implica la misma censura. El ψυχικός se convierte en un σαρκικός cuando confiesa la fe pero permanece fijo en lo que es terrenal, e. d. en la σάρξ.
- c. Santiago 3:15. En este versículo ψυχικός describe lo que es terrenal y está cerrado al mundo de Dios. Sin embargo, en este caso está involucrada la influencia demoníaca y el resultado es el desorden.
- d. Judas 19. Lo que es ψυχικός se compara aquí con lo que es impío. Sin la ayuda del Espíritu, la persona que es ψυχικός será víctima del deseo y ocasionará división.

[E. Schweizer, IX, 661-663]

ἀναψύχω.

1. El sentido básico de esta palabra es «enfriar o refrescar con el aliento», o «secar». En medicina, se refiere a tratar una herida con aire fresco. El uso transferido para «restauración» o «refrescamiento», ya sea físico o espiritual, es muy antiguo.
2. En la LXX «refrescarse» significa «recuperar fuerzas» (Éx. 23:12; Jue. 15:19; 2 S. 16:14; Sal. 39:13).
3. En la LXX el verbo es siempre intransitivo, pero en el NT es transitivo en 2 Timoteo 1:16 en el sentido ya sea de atender las necesidades de Pablo en la cárcel, o de traer estímulo espiritual, o posiblemente ambos.

[E. Schweizer, IX, 664]

ἀνάψυξις.

1. Esta palabra significa «enfriamiento», «secado», «refrigerio», «alivio» o «descanso».
2. El único caso del NT se halla en Hechos 3:21. Los «tiempos de refrigerio» son la edad escatológica de la salvación que viene con el arrepentimiento de Israel. El contexto es de admonición. Al gran número de judíos ya convertidos se añadirán los gentiles creyentes. La parusía traerá entonces el perfeccionamiento de Israel.

[E. Schweizer, IX, 664-665]

δίψυχος. Este término (Stg. 1:8; 4:8) denota a la persona «dividida». Detrás de él se halla el pensamiento veterotestamentario del corazón dividido (cf. Dt. 29:17; Ez. 14:3ss). A Hermas le gustó esta palabra y su derivado διψυχία.

[E. Schweizer, IX, 665]

ὀλιγόψυχος.

1. Esta palabra poco común significa «descorazonado», tal vez sobre la base de la debilidad física (cf. ὀλιγοψυχία, «respiración entrecortada»).
 2. Junto con el verbo y sustantivo relacionados, este término figura en la LXX con los matices de «desalentado», «enfadado», «impaciente», «agotado». «Descorazonado» o «ansioso» figura sólo en Sirácida 4:9, e «irritable» parece ser el punto en Proverbios 14:29. El uso normal es para «desalentado» en sentido religioso (Is. 25:5; 35:4).
- [G. Bertram, IX, 666.]
3. En 1 Tesalonicenses 5:14 el término sugiere debilidad de fe y puede compararse con σύμψυχος en Filipenses 2:2, con ισόψυχος en 2:20 y con εὐψυχος en 2:19 (pero no ἄψυχος para un instrumento musical «inanimado» en 1 Co. 14:7). La referencia es al vigor espiritual interior (o a la falta de él) en relación con la tarea que Dios ha asignado.

[E. Schweizer, IX, 666.]

→ ψυχρός → ζέω

Ω, ω (omega)

Ω → Alfa y omega; ωδή → ἀδῶ

ὠδίν [dolor de parto], ὠδίνω [sufrir dolores de parto]

- A. **El griego secular.** De derivación incierta, ὠδίνω significa «sufrir dolores de parto» y ὠδίνες son «dolores de parto». Homero usa el término en sentido figurado para el dolor repentino y violento de las heridas. Platón relaciona el grupo con la obra de Sócrates como partera del conocimiento. Aristóteles lo reserva para el proceso natural del parto. Plotino encuentra para él una aplicación tanto cosmológica como psicológica. La emanación de las hipóstasis inferiores es como un parto doloroso. En mitología las diosas del destino están presentes en el parto y gobiernan los dolores, los cuales pueden ser causa de la muerte. ὠδίνς puede denotar el resultado de los dolores, e. d. «fruto» o «niño».
- B. **La LXX.** La LXX introduce términos más subjetivos para los dolores del parto y usa ὠδίνω y ὠδίνες para términos hebreos que denotan el embarazo como tal. Cuando el hebreo emplea la metáfora del parto, la referencia es más a los temblores convulsivos que al dolor, y se trata de la ansiedad y la angustia ocasionadas por la guerra, la aflicción o el juicio divino. En Isaías el concepto expresado por ὠδίνω es el del nacimiento o renacimiento nacional (cf. 45:10; 51:1-2; 54:1ss). La imagen de la labor de parto apunta más allá de sí misma, ya que incluso en el juicio hay una expectativa de nueva salvación. Así como Dios saca del vientre natural (Sal. 22:9), así también saca del vientre del sufrimiento y de la muerte; al final él no destruirá (Jer. 17:7; Jon. 4:11).
- C. **El judaísmo.**
1. *Qumrán, el Enoc Etiope y 4 Esdras.* Qumrán compara los sufrimientos del poeta con los de una mujer al parir, pero no es claro a quién representa la mujer o su hijo o hijos. El único punto seguro es que se tienen en mente los sufrimientos de los últimos tiempos. La comunidad vive bajo presiones que son un preludio a la era mesiánica. Enoc Etiope 62:4 se refiere a dolores de parto de cara al juicio final, y 4 Esdras 4:42 usa la metáfora para el nuevo nacimiento de la resurrección.
 2. *Filón.* Filón expone de modo alegórico los relatos de nacimientos en el AT. El alma recibe la semilla de la sabiduría divina, entra en labor de parto, y da a luz una mente sana. Si trata de arreglárselas sin la bendición de Dios, el resultado es una pérdida o el nacimiento de algo malo. El alma única puede ser o Abel o Caín. La sabiduría recibe la semilla de Dios y da a luz a los hijos de Dios, e. d. al mundo.
 3. *Josefo.* Josefo usa ὠδίνες sólo sobre la base del AT para el embarazo o la labor de parto.
 4. *La tradición rabínica.* Muchos rabinos encuentran en Salmo 18:4 la metáfora de la labor de parto. Conectada con ella está la idea de los ayes del Mesías o los dolores de parto de la era mesiánica, a saber, la intranquilidad, la guerra, la plaga y el hambre. El estudio de la ley y las obras de amor acrean la protección contra esas aflicciones.
- D. **El NT.** 1 Tesalonicenses 5:3 adopta la metáfora y usa el singular, ya sea colectivamente o con referencia al dolor primero y repentino. El punto aquí es que la destrucción les sobrevendrá inesperadamente a aquellos que viven confiados de sí mismos. Las aflicciones anunciarán la llegada del

tiempo del fin en Marcos 13:8, aunque cuando ocurran no hay que esperar con exceso de premura que ya va a llegar el final. Mateo 24:8 relaciona el «principio de los dolores» con todas las calamidades escatológicas que preceden al nuevo nacimiento del mundo; indican la inminencia del tiempo de la salvación. En Romanos 8:22 las aflicciones son un acontecimiento cósmico. Toda la creación está a la espera del nuevo nacimiento del mundo, el surgimiento de un nuevo cielo y una nueva tierra. En Gálatas 4:27 Pablo cita Isaías 54:1; la mujer que no da a luz tiene muchos hijos, e. d. los creyentes, por el milagro de la gracia de Dios. Pero en 4:19 los miembros de la iglesia sólo llegan a la fe por medio de los dolorosos esfuerzos de Pablo en favor de ellos, esfuerzos que son como los dolores del parto. Apocalipsis 12:2 ofrece la señal de la mujer encinta que grita de dolor. Hechos 2:24 se refiere al nuevo nacimiento de la resurrección. El abismo no puede retener a Cristo así como el vientre no puede retener al niño; Dios le ayuda a poner fin a los dolores al enviar al Redentor. La orientación cristológica encaja con el panorama general de los dolores de parto como señal tanto del fin como de la renovación, y por lo tanto como admonición y advertencia a la iglesia.

E. Los Padres apostólicos y los Apologistas. En estas obras la influencia del AT y del NT se limita a unas cuantas citas que se manejan de modo estereotipado (cf. Pol. 1.2; 2 Clem. 2.1-2; Justino, *Apología* 53.5; *Diálogo* 85.8-9, etc.).

[G. Bertram, IX, 667-674]

→ λύπη, ὄδυνη, πάσχω

ὥρα [hora]

A. Uso no bíblico.

1. Esta palabra significa primeramente un «tiempo correcto, fijo o favorable», p. ej. para sembrar, para casarse, etc. Puede ser luego el «tiempo acostumbrado», o un «tiempo establecido» o «designado».
2. Un uso especial es para el «mejor» tiempo. Puede tratarse del tiempo de mayor aptitud corporal, e. d. «la flor de la juventud».
3. Se nos da luego el sentido de «breve lapso de tiempo» u «hora» (cf. la «hora» de la muerte, pero también el último «momento»).

B. La LXX. En la LXX encontramos los sentidos habituales de «tiempo fijo», «tiempo», «tiempo acostumbrado», «tiempo designado», «breve lapso de tiempo». El sentido de «hora» aparece sólo en obras que no tienen un original hebreo. A veces se da la idea de inminencia (cf. πρὸ ὥρας, «prematuramente», o κατὰ τὴν ὥραν ταύτην, «ahora»).

C. El NT.

1. En el NT encontramos «tiempo fijo» en Lucas 14:17 (cf. la «hora» de la oración en Hch. 3:1). En Apocalipsis 9:15 se fija una «hora» específica para un acontecimiento apocalíptico. La hora puede ser una «hora de juicio» (14:7), una «hora de segar» (14:15), o una «hora de prueba» (3:10). El contenido de la hora de Juan 12:27 le da significación especial como «esta hora»; «hora» puede representar el contenido (Mt. 14:35). La «hora» de la aurora es el momento de despertarse del sueño y de actuar con vigilancia (Ro. 13:11-12).
2. La expresión ὥρα τινός denota el tiempo para el sufrimiento o la acción humana. «Su hora» es la hora en que una mujer ha de dar a luz a su hijo en Juan 16:21. Asimismo, Jesús cumple la exigencia de la hora que Dios le ha puesto delante, p. ej. cuando va a la cruz en 13:1. Él sabe que «su hora» no ha llegado todavía (7:30; 8:20). La idea es la de la obediencia a la voluntad y el propósito divinos (cf. 2:4). En sentido negativo, la hora puede ser la de sus opositores (16:4; cf. Lc. 22:53).
3. Junto con «mi hora ha llegado» encontramos también «la hora ha llegado», e. d. el tiempo designado por Dios (Jn. 17:1; Mr. 14:41). En Lucas 22:14 la referencia es a la hora de la Pascua («cuando llegó la hora [de la Pascua]»).

- En Juan 4:21, 23; 5:25, 28; 16:2, 25 la expresión «llegará la hora» insinúa acontecimientos futuros. «Y es esta» en 4:23 (cf. 16:32) muestra que algo es inminente. ἐσχάτη ὥρα es el «último tiempo».
- ὥρα puede denotar también un tiempo fijo (cf. «desde ese momento» en Mt. 9:22; o «en ese momento» en 8:13, o «al instante» en Hch. 16:18). Dios dará las palabras correctas «a la hora» de la prueba (Mr. 13:11).
- Nadie sabe el día ni la hora de la parusía, ni siquiera el Hijo (Mr. 13:32). En este contexto «hora» puede ser simplemente una sección del día o de la noche; no es necesariamente la doceava parte del día. El Hijo viene inesperadamente; este es el punto en Mateo 12:44. No conocemos el día ni la hora de la venida del novio (25:13), ni cuándo viene el ladrón (24:43). Por eso hay que mantenerse en vela (Mr. 13:33ss).
- Una «hora» en sentido estricto es el significado en Juan 11:9. Excepto en Mateo 20:3, 5-6, los Evangelios sinópticos sólo dan horas específicas para los acontecimientos de la pasión (Mr. 15:25, 33-34; cf. Jn. 19:14). Juan 1:39 y 4:52-53 dan la hora por razones particulares. También hay detalles de tiempo en Hechos 10:3, 30; 23:23. Hechos 5:7 y 19:34 mencionan períodos de horas. Lucas 22:59 se refiere a un breve rato de cerca de una hora. El contraste con «para siempre» se da en Filemón 15, y μίαν ὥραν significa «por breve tiempo» en Apocalipsis 17:12.

D. Los Padres apostólicos. En estas obras encontramos los sentidos 1. «un tiempo fijo» (Pol. 7.1); 2. una «hora» con contenido específico (Mart. Pol. 14.2); 3. la doceava parte de un día (Hermas, *Visiones* 3.1.2); 4. un «breve tiempo» en contraste con la vida eterna (Mart. Pol. 2.3); 5. (en plural) un período de horas (Mart. Pol. 7.3); y 6. un «período de tiempo» (Hermas, *Semejanzas* 6.4.4).

[G. Dellling, IX, 675-681]

→ καιρός, χρόνος

ὡσαννά [hosanna]

- Esta palabra se considera generalmente como una transliteración de la expresión hebrea הוֹשַׁעֲנָה וְיָרֵם, que es un grito de auxilio (Sal. 118:5); que junto con los salmos del Hallel (113-118) entra en el uso litúrgico; que, acompañada del ondear de ramas en la fiesta de los Tabernáculos, se convierte luego en un grito de júbilo en la procesión solemne alrededor del altar de los holocaustos, y que hace eco de la esperanza mesiánica en la medida en que el Salmo 118 encuentra a veces una interpretación mesiánica.
- El NT usa el término en el relato de la entrada en Jerusalén. El «bendito el que viene...» de Salmo 118:25 figura con esta expresión en Marcos 11:9-10, y el v. 10 destaca su significación mesiánica. La repetición de ὡσαννά apunta al cumplimiento de la esperanza mesiánica en Jesús. Lucas omite el ὡσαννά, que los lectores gentiles no comprenderían, pero en su lugar pone «paz en la tierra y gloria en las alturas» (cf. 2:14). Mateo retiene el doble ὡσαννά en una forma más breve (21:9). En una repetición posterior enfatiza el «Hijo de David» (v. 15). Cuando las autoridades objetan, Jesús defiende las aclamaciones de los niños sobre la base del Salmo 8:2; los niños son un modelo del auténtico discipulado. En Juan el grito es el mismo que en Marcos (Jn. 12:13); la adición «Rey de Israel» muestra precisamente que «el que viene» es el Mesías.
- Como aclamación litúrgica, ὡσαννά encuentra pronto un puesto en el culto cristiano (Did. 10.6). Es posible que la iglesia la adopte de la tradición litúrgica del judaísmo. Lleva un carácter cristológico y escatológico (cf. Eusebio, *Historia eclesiástica* 2.23.13-14, donde se da en el relato del martirio de Santiago, el hermano del Señor). Sin embargo, la iglesia de la gentilidad no está familiarizada con su significado original, como se puede ver por la explicación que da Clemente de Alejandría en *Pedagogo* 1.5.12.5.

[E. Lohse, IX, 682-684]

ὠτάριον, ὠτίον → οὖς